15110

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.
CONTINUÉ PAR A. RAYEZ, A. DERVILLE ET A. SOLIGNAC, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME X

Mabille - Mythe

BEAUCHESNE
PARIS

1980

NIHIL OBSTAT
Paris, le 12 avril 1980
H. MADELIN, *S. J.*

IMPRIMATUR
Paris, le 15 mai 1980
P. FAYNEL, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1977-1978-1979-1980 by EDITIONS BEAUCHESNE.

M

MABILLE (JEAN), frère mineur, 17e siècle. — De la vie de Jean Mabille nous ignorons à peu près tout : à la date de 1646 il était docteur en théologie; il fut définiteur de la province des observants de France et gardien du couvent de Roye, en Picardie.

Il est l'auteur de *Conférences sur la vie spirituelle, très utiles aux personnes séculières et régulières* (Paris, 1672; 2e éd., 1687). Ce volume se présente sous forme de questions et de réponses. La première des quatre parties est consacrée à l'office divin, tel qu'il est récité surtout chez les franciscains. La deuxième partie développe le thème de l'oraison mentale; une méthode détaillée est présentée d'après Jean Busée et François de Sales (p. 130-175), tout en recommandant Ignace de Loyola, Louis de Grenade et Alvarez de Paz (retenir un chapitre intéressant sur la lecture spirituelle et les auteurs à lire, p. 233-243). Mabille insiste sur la préparation et les fruits de l'oraison. Les troisième et quatrième parties traitent de la confession et de la messe surtout en moraliste et en rubriciste. Au total, cet ouvrage, qui n'a rien de bien original, est tout orienté vers la pratique intérieure de la vie chrétienne et spirituelle.

AFH, t. 3, 1910, p. 716. — Ubald d'Alençon, dans *Études franciscaines*, t. 39, 1927, p. 597. — DS, t. 5, col. 1637.

Ne pas confondre notre Jean Mabille avec un homonyme, également cordelier, qui vécut aussi en Picardie et mourut en 1572.

Raymond DARRICAU.

MABILLON (JEAN), bénédictin, 1632-1707. — Né le 23 novembre 1632 à Saint-Pierremont en Champagne, non loin de Mouzon, au sein d'une famille de propriétaires ruraux et de marchands, Jean Mabillon reçut d'un oncle prêtre les premiers éléments de sa formation. Il vint la compléter à l'université de Reims dont il était maître ès arts en 1652. Dès 1650, il avait obtenu une place au séminaire. Ses visites fréquentes au tombeau de saint Remi lui donnent l'occasion d'approcher la communauté réformée (congrégation de Saint-Maur) qu'abrite le monastère : le désir de la vie monastique naît ainsi chez lui. Il est reçu à Saint-Remi le 29 août 1653; le 6 septembre 1654, il est admis à la profession. Il ne sut pas se garder de la contention, jointe à une certaine intempérance intellectuelle, et souffrit bientôt de violents maux de tête qui, durant plusieurs années, lui rendirent difficile l'application aux travaux sérieux. Il fallut même l'envoyer à l'abbaye de Nogent, près de Laon, en pleine campagne, pour se reposer, en travaillant manuellement. En juillet 1658, il est à l'abbaye de Corbie, avec les fonctions de portier et chargé de la « dépense »; quelque temps après, il est cellérier. Durant ce séjour il reçoit la prêtrise à Amiens, le 27 mars 1660. De là, on l'envoya à l'abbaye de Saint-Denis où il devint trésorier de la basilique; malgré des occupations absorbantes, il y commença la révision des éditions de saint Bernard sur les manuscrits. Luc d'Achery le réclama bientôt à Saint-Germain-des-prés à titre de collaborateur pour les travaux d'édition du *Spicilegium* et des *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*; il arriva en juillet 1664. Jusqu'à sa mort, le 27 décembre 1707, il fut l'âme du petit groupe savant qui acquit aux mauristes la réputation de travailleurs acharnés. On lui doit, avec la continuation du *Spicilegium*, l'édition de saint Bernard (1667), des *Acta sanctorum OSB*, des *Annales OSB*, la collection des *Vetera analecta*, le *De re diplomatica* et diverses éditions de textes liturgiques de l'antiquité (tous ouvrages présentés par les auteurs signalés dans la bibliographie).

Sa sainteté personnelle ne suffirait pas à lui assurer une place parmi les auteurs spirituels; le seul ouvrage de dévotion qu'il ait écrit est un petit in-12°, *Sur la mort chrétienne*; encore y reconnaît-on l'historien et l'éditeur de textes : il a voulu donner un recueil de récits authentiques sur la mort des saints, sans glose ni complément, selon le texte original (*La mort chrétienne sur le modèle de celle de Notre Seigneur Jésus-Christ et de plusieurs saints et grands personnages de l'antiquité, le tout extrait des originaux*, Paris, 1702; Ligugé, 1893). On peut négliger le petit livre intitulé : *Pensées et conseils de Dom Mabillon*, publié à l'occasion de son deuxième centenaire, par A.-J. Corbierre, Paris-Poitiers, 1908.

Mais Jean Mabillon appartient à l'histoire de la spiritualité par deux aspects : son travail d'édition et son *Traité des études monastiques* où il tente de définir la place de l'étude dans la vie spirituelle du moine. En 1647 et 1648, Grégoire Tarisse, supérieur général de la congrégation, avait tracé un vaste plan de travail pour les membres de son ordre, à réaliser sous la direction de Luc d'Achery (cf DS, t. 1, col. 175-177); tous ceux qui en seraient capables s'appliqueraient à réunir les documents de tout genre, utiles pour composer l'histoire générale de l'ordre, l'histoire particulière des principaux monastères, un vaste recueil contenant les Vies des saints bénédictins et une édition nouvelle des auteurs médiévaux (cf P. Denis, *Documents sur l'organisation des études dans la Congrégation de Saint-Maur*, dans *Revue Mabillon*, t. 6, 1910-1911, p. 133-156, 437-453; t. 7, 1911-1912, p. 169-204). L'œuvre de Mabillon s'inscrit très exactement dans cette perspective que les travaux d'autres mauristes débordent par ailleurs de manière notable (Écriture sainte, patrologie, théologie, philosophie, liturgie, histoire nationale et provinciale); lui s'en tient habituellement au domaine d'abord déterminé, et dont le but est de promouvoir le renouveau de l'ordre par la connaissance des grands siècles monastiques et de leurs œuvres.

La publication par Rancé de l'ouvrage *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1683) devait obliger Mabillon à préciser la pensée des moines de sa congréga-

tion et la sienne propre sur les rapports de la vie spirituelle et de la contemplation avec le travail intellectuel, tel qu'on le pratiquait à Saint-Maur; il le fit sans esprit de polémique, avec sérénité, même lorsqu'il dut répondre par un nouvel ouvrage à la réfutation que Rancé publia de son premier livre. La première réponse au livre de Rancé est de 1684, *Réflexions sur les Devoirs monastiques avec les réponses à l'auteur de ce livre* (Paris, 1684; cf *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 66, 1892, p. 440-456); Mabillon n'y aborde qu'incidemment le problème des études. Ces *Réflexions* provoquèrent de la part de Rancé des *Éclaircissements de quelques difficultés que l'on a formées sur le livre de la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (1685); Rancé y reprenait l'exposé de ses idées sur le travail intellectuel en une cinquantaine de pages (ch. 13). Laissant à d'autres le soin de répondre à certaines outrances de l'abbé de la Trappe, Mabillon mûrit longuement son *Traité des études monastiques* (1691) qui se limite au problème propre des études. Le livre nous intéresse ici dans la mesure où il traite des rapports entre les études et la vie spirituelle. Le *Traité* comporte trois parties; dans la première, Mabillon établit que le bon ordre ne peut régner dans les monastères où l'étude serait négligée; dans la deuxième, il examine quelles sont les études propres aux moines; la troisième est consacrée aux fins principales des études monastiques.

Je ne prétends pas ici faire de nos monastères de pures académies de sciences. Si le grand Apôtre faisait gloire de n'en avoir point d'autre que celle de Jésus-Christ crucifié, nous ne devons point avoir aussi d'autre but dans nos études. Elles se doivent borner à former dans nous et dans les autres même, autant que nous pourrons, cet homme nouveau dont notre Sauveur nous a donné le modèle en sa personne sacrée. Toute science qui ne se termine pas à ce grand dessein, est plus nuisible qu'avantageuse (Épître dédicatoire).

Mabillon signale les deux écueils de la vanité et de l'orgueil; ils seront évités, « si toutes vos pensées et tous vos desseins dans vos études se terminent à vous bien connaître vous-mêmes, pour en devenir plus humbles et pour vous cacher aux yeux du monde, et à connaître Dieu de plus en plus pour l'aimer et le servir plus parfaitement » *(ibidem)*. Le but essentiel des études est donc la connaissance de soi-même qui se traduit en humilité, la connaissance de Dieu qui se traduit en amour de charité : « La science sans charité enfle, mais il est certain aussi qu'avec le secours de la grâce, rien n'est plus propre à nous conduire à l'humilité, parce que rien ne nous fait mieux connaître notre néant, notre corruption et nos misères » *(ibidem)*.

Dans son *Traité*, Mabillon se situe résolument dans l'hypothèse du monachisme de son époque où le moine de chœur doit aborder les études ecclésiastiques; derrière les outrances de son adversaire, il n'a peut-être pas saisi l'intuition de Rancé pour qui ce type d'études n'était pas nécessaire au moine pour acquérir la « science des sciences ».

En quelques mois l'abbé de la Trappe rédigea une volumineuse *Réponse au Traité des études monastiques* (janvier 1692) où il eut le tort de situer le débat au niveau des personnes. Sur l'instance de ses amis et des moines de Saint-Maur, Mabillon composa rapidement des *Réflexions sur la Réponse au Traité des études monastiques* (août 1692) où il distingue les études « communes » des études « particulières » et des études « extraordinaires », les personnes qui étudient et les sujets étudiés. Il maintient cependant que le moine, et tout homme qui cherche Dieu, ne peut que désirer le connaître davantage : « Quoi, on voudrait séparer la piété d'avec la vérité! peut-il donc y avoir contre la vérité une piété véritable et sincère?.. Les religieux doivent faire plus particulièrement profession que les autres de l'amour de la vérité en suivant et aimant Jésus-Christ qui est la vérité même » (T. Ruinart, *Abrégé de la vie de D. J. Mabillon*, Paris, 1709, p. 62).

La vie spirituelle est inséparable de la quête de Dieu par la voie de l'intelligence; cette certitude correspond à un aspect très profond de la spiritualité de Mabillon qui, quelques jours avant sa mort, disait à un jeune prêtre venu le visiter : « Soyez vrai en tout. Que votre sincérité aille jusqu'au scrupule ».

Le détail des œuvres de Mabillon se trouve dans P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 205-269; H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire..*, t. 2, Paris, 1908, p. 1-33. La bibliographie parue lors du second centenaire a été relevée par H. Stein dans *Mélanges et Documents publiés à l'occasion du 2e centenaire de la mort de Mabillon*, coll. Archives de la France monastique, t. 5, Paris-Ligugé, 1908, p. XXXV-XLVII; voir aussi A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1969, p. 1312-1316. — La biographie la plus récente et la plus complète est celle de H. Leclercq, *Mabillon*, 2 vol., Paris, 1953-1957. Sur la question des études voir surtout J.-M. Besse, *Les études ecclésiastiques d'après la méthode de Mabillon*, Paris, 1900; Madeleine Laurain, *Les travaux d'érudition des Mauristes. Origine et évolution*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 43, 1957, p. 231-272; F. Vandenbroucke, *Les études dans la Congrégation de Saint-Maur*, dans *Los Monjes y los Estudios*, IV Semana de Estudios monásticos, Poblet (1961), édité en 1963, p. 482-496.

DS, t. 1, col. 1497-1498 (S. Bernard); t. 2, col. 1401 (Conférences spirituelles); t. 4, col. 230 (lecture de l'Écriture).

Guy-Marie OURY.

MACABIAU (CYPRIEN), jésuite, 1846-1915. Voir DS, art. S. JOSEPH, t. 8, col. 1313.

1. MACAIRE D'ALEXANDRIE OU LE CITADIN, moine († vers 394). — Macaire, moine d'Égypte, prêtre au désert des Kellia (« les Cellules »), mourut centenaire vers 394, car Pallade, venu aux Kellia en 391, l'y connut pendant trois ans (*Histoire lausiaque*, ch. 18 début). Pour le distinguer de son homonyme et contemporain Macaire l'Égyptien (cf *infra*, col. 11-13), on le surnomma ὁ Πολιτικός, le Citadin. Il était en effet originaire d'Alexandrie où, selon Pallade, il était marchand de confiseries (la *Vie* copte prétend qu'il exerça la profession de mime). Il se convertit à la vie monastique vers l'âge de quarante ans et se distingua par son goût pour les prouesses ascétiques. Ordonné prêtre, sans doute après 355, il fut le desservant de l'église des Kellia et, à ce titre, exerça l'autorité sur les moines de ce désert, qui étaient au nombre de six cents à la fin du 4e siècle. Évagre, arrivé aux Kellia vers 385, y devint son disciple, et il semble que Macaire ait été spécialement en sympathie avec les moines origénistes groupés autour d'Évagre et d'Ammonios. Bien que fixé aux Kellia, il avait aussi une cellule à Nitrie et une autre à Scété, où il fut en relation avec Macaire l'Égyptien. Comme ce dernier, et d'autres moines de ce désert, il connut pendant quelques mois la déportation dans une île du Delta, lors de la persécution arienne, en 374. Socrate assure qu'il était d'humeur joviale et plaisantait volontiers avec les jeunes frères. Pallade le décrit comme un homme de petite taille, presque imberbe.

Ce Macaire semble n'avoir rien écrit. Les règles monastiques transmises en latin sous son nom, seul ou associé à d'autres (PG 34, 967-970, 971-982; cf CPL, n. 1840, 1842, 1859a, 1859b) ne peuvent lui être attri-

buées : on n'a aucune preuve de l'existence d'une règle écrite aux Kellia, pas plus qu'à Nitrie ou à Scété, à cette époque. D'origine incertaine est aussi un discours sur le sort des âmes après la mort mis sous son nom (PG 34, 385-392c; conservé aussi en syriaque, mais sous le nom de Macaire l'Égyptien, cf A. Van Lantschoot, *Révélations de Macaire et de Marc de Tamarqā sur le sort de l'âme..*, dans *Le Muséon*, t. 63, 1950, p. 159-189). Les diverses collections d'*Apophtegmes des Pères* ont recueilli plusieurs propos qui lui sont attribués (ou des anecdotes qui le concernent) : trois sous son nom dans la collection alphabétique, auxquels il convient d'en ajouter d'autres, difficiles à préciser, parmi ceux qu'on attribue à Macaire l'Égyptien.

Sources anciennes. — Pallade, *Histoire lausiaque*, ch. 18, éd. C. Butler, Cambridge, 1904, p. 47-58. — *Historia monachorum in Ægypto*, recension grecque, éd. E. Preuschen, Giessen, 1897, ch. 30, p. 92; éd. A.-J. Festugière, Bruxelles, 1961, ch. 23, p. 130-131; recension latine de Rufin, ch. 29, PL 21 (éd. 1878), 452c-455c. — *Apophthegmata Patrum*, collection alphabétique, PG 65, 304d-305a. — Socrate, *Histoire ecclésiastique* IV, 23, PG 67, 513c-516a. — En copte : *Vie de Macaire d'Alexandrie* (acéphale, en réalité recension longue du chapitre de Pallade), éd. É. Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, coll. Annales du Musée Guimet 25, Paris, 1894, p. 235-261.

Déjà dans les sources les plus anciennes, les récits relatifs à Macaire d'Alexandrie et à son homonyme l'Égyptien sont souvent confondus. C'est à démêler cet écheveau que se sont efforcés, sans y parvenir pleinement, nombre d'auteurs modernes, depuis le 17e siècle.

Études modernes. — S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 8, 2e éd., Paris, 1713, p. 626-650. — H. J. Floss, *De sanctorum Macariorum Ægyptii et Alexandrini Vitis quaestiones criticae et historicae*, PG 34, 1-176. — H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, Part II : *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York, 1932, p. 55-59, 90-91. — A. Guillaumont, *Le problème des deux Macaire dans les Apophthegmata Patrum*, dans *Irénikon*, t. 48, 1975, p. 41-59. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 412-413 (J.-M. Sauget).

Antoine GUILLAUMONT.

2. MACAIRE CHOUMNOS, fondateur monastique byzantin († vers 1380). — Né d'une illustre famille salonicienne dans la première moitié du 14e siècle, Macaire embrasse, jeune encore et malgré une santé délicate, la vie religieuse dans sa ville natale de Thessalonique. L'antipalamisme des Choumnos explique sans doute le conflit qui l'oppose à son directeur spirituel, au début de la crise hésychaste. En tout cas, son nom et sa sainteté lui attirent des disciples pour lesquels il entreprend, vers 1360 et à Thessalonique, la construction d'un monastère, la *Nea Moni*. Avant 1374, l'empereur Jean V Paléologue l'appelle pour lui confier la direction du plus fameux monastère de Constantinople, le Stoudios. Macaire est bientôt nommé archimandrite et protosyncelle du patriarche. Au cours d'un voyage à Thessalonique où il peut admirer l'achèvement de la *Nea Moni*, il meurt vers 1380, entre les bras de son successeur, Gabriel (cf DS, t. 6, col. 14-15).

L'héritage littéraire, actuellement inventorié, de Macaire comprend :

1° Quarante-deux instructions ou *catéchèses* destinées aux moines de Nea Moni et de Stoudios. Ce recueil encore inédit, constitué d'abord à Constantinople, a été transmis par le codex 455 (15e s.) de la bibliothèque du Saint-Sépulcre à Jérusalem, provenant de la Nea Moni (Papadopoulos-Kerameus). Retenons les homélies sur l'Épiphanie (BHG, n. 1946x, 1932d, 1945i), l'Hypapante (1960k), la fête de l'Orthodoxie (1394p), la croix (446d), la Transfiguration (1995h), l'acathiste (1146h), la Dormition (1087c), les apôtres (160m, 160n), la paix (dont la finale, consacrée à saint Démétrius, a été publiée, cf BHG, 547i) et l'Éloge de saint Théodore Stoudite (1759m), dont Macaire apparaît, par ses œuvres mêmes, un digne successeur.

2° Ὑποτύπωσις (titre d'éditeur) ou *Adresse*, sous forme de règlement, laissée aux moines de la Nea Moni avant le départ à Constantinople; c'est une sorte de rapport moral sur le personnel et l'état de la communauté.

3° *Testament*, composé vers la même époque pour le besoin spirituel des moines, sous forme d'entretien. Ces deux écrits se ressemblent et se complètent. On y trouve l'essentiel d'un livre de règle et d'un directoire. Mais, à la différence des *typika* byzantins, les directives, tantôt pratiques, tantôt théoriques, n'y sont pas consignées selon un ordre rigoureux. Il s'agit plutôt d'un code d'expérience religieuse où les problèmes concrets de la vie monastique sont mêlés aux plus nobles spéculations sur l'union à Dieu.

4° *Oraison funèbre* des moines Acace et Grégoire, composée au Stoudios et expédiée avec une lettre d'envoi à la communauté de Thessalonique. « Je ne sache pas que la littérature monastique possède rien de pareil pour l'onction de ses envolées et ses accents balancés de chaude éloquence » (V. Laurent, présentation et éd. des n. 2°, 3°, 4°, *Écrits spirituels inédits de Macaire Choumnos... fondateur de la « Nea Moni »..*, dans Ἑλληνικά, t. 14, 1955, p. 40-86).

A. Papadopoulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, t. 5, Pétrograd, 1915, p. 21-24. — V. Laurent, *Une nouvelle fondation monastique des Choumnos. La Nea Moni de Thessalonique*, dans *Revue des études byzantines*, t. 13, 1955, p. 109-130 (reprend l'introd. de l'éd. susdite, en corrigeant la date proposée pour le décès de Macaire, p. 114, n. 3). — L. Syndika-Laourdas, Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Θεσσαλονίκης Γαβριήλ, dans Μακεδονικά, t. 4, 1955-1960, p. 352-370. — Beck, p. 775. — R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 398-399.

Daniel STIERNON.

3. MACAIRE CHRYSOKÉPHALOS, métropolite, † 1382. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Michel Chrysoképhalos (« Tête d'or », patronyme et non sobriquet, bien que le terme se prête à de pertinents jeux de mots, cf PG 150, 169-170; Giannelli, *Codices..*, p. 231) est né vers 1300, sans doute à Constantinople. C'est là qu'il embrassa la vie monastique sous le nom de Macaire, entre juillet 1327 et juin 1328, probablement dans un des trois monastères dédiés à la Sainte Trinité (cf PG 150, 173, 1e ligne).

En 1336, il est élu au siège métropolitain de Philadelphie (Lydie). Dans la controverse barlaamite, son attitude, d'abord indécise, rejoint vite les positions de l'Église officielle, tout en restant critique à l'égard de certaines formules pseudopalamites, comme « déités plurales », « divinité supérieure et inférieure » (cf *Vaticanus gr.* 1111, f. 237v). On le voit porter ou recevoir à cette époque les titres de « juge général des Romains » (= Byzantins) et de « didascale œcuménique ». Personnage considérable auquel les patriarches de Constantinople confient divers mandats, il dit avoir bénéficié en rêve de grâces mystico-hiérurgiques où semble percer son aspiration à la dignité patriarcale (Manoussakas, p. 12, 17-18). Après la déposition de Calliste 1er (14 août 1353), il fut l'un des trois candidats élus par le synode

et présentés à l'empereur, qui lui préféra un palamite inconditionnel, Philothée (cf A. Failler, *La déposition du patriarche Calliste 1er..*, dans *Revue des études byzantines*, t. 31, 1973, p. 99).

Sa métropole devait à sa « théophilie » d'être restée un bastion « imprenable » (Miklosich et Müller, n. 257, p. 510); cependant, en 1352, Macaire dépêcha à la cour pontificale d'Avignon une légation d'archontes philadelphiens pour solliciter un secours militaire contre les turcs (Schreiner, p. 401-403). Il mourut au terme d'un épiscopat long de quarante-six ans, au mois d'août 1382.

Notice précise avec renvoi aux sources (notamment Fr. Miklosich et J. Müller, *Acta diplomatica graeca medii aevi sacra et profana*, t. 1, Vienne, 1860) par R. Walther (p. 222-227), *Ein Brief an Makarios, den Metropoliten von Philadelpheia*, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 22, 1973, p. 219-232 (lettre de Sophianos, sans doute l'antipalamite); *Weitere Briefe an Makarios..*, t. 23, 1974, p. 217-227 (lettres de Makarios Paradeissas et Théodore Meliteniotès).

M. Manoussakas, Μακαρίου Φιλαδελφείας ... ἀνέκδοτα χρονικὰ σημειώματα *(1344-1346)*.., dans *Thesaurismata*, t. 4, 1967, p. 6-19. — P. Schreiner, *Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert (1293-1390)*, OCP, t. 35, 1969, p. 375-417. — Sur l'importance de Philadelphie à cette époque, J. Darrouzès, *Le registre synodal du patriarchat byzantin au* XIVe *siècle*, Paris, 1971 (voir index).

2. **Œuvres.** — L'héritage littéraire de Chrysoképhalos, imposant par le volume et en grande partie inédit, appartient surtout au genre compilatoire.

1° Sous le titre de Ῥοδωνιά *(Roseraie)*, le hiéromoine Macaire a composé un florilège sententiel assez disparate où les auteurs de l'antiquité classique voisinent avec des Pères de l'Église (Eusèbe, Théodoret, Germain de Constantinople, Photius) et des écrivains « modernes » (Théodore Prodrome, Pachymère, Nicéphore Choumnos, Georges de Chypre). A noter des extraits des compositions hagiographiques de ce dernier (BHG, n. 557, 654, 683, 1169) et des citations tirées d'un « Livre de commentaires des évangiles lus aux dimanches recueilli à partir de divers auteurs ». Le florilège comporte encore des *Proverbes disposés selon l'alphabet*, en huit centuries, sorte de condensé de la sagesse antique et de l'universel bon sens.

Inventaire du contenu, avec éd. de quelques passages, sur la base du ms autographe *Marcianus gr.* 452, par J.-B. Gaspard d'Ansse de Villoison, *Anecdota graeca*, t. 2, Venise, 1781, p. 4-79; analyse des extraits homilétiques reproduite en PG 150, 243-246. — Éd. des *Proverbes* par E. L. de Leutsch, *Paroemiographi graeci. Diogenianus.., Macarius..*, éd. du *Corpus paroemiographorum graecorum*, t. 2, Göttingen, 1851, (Hildesheim, 1958), p. 135-227.

2° *Chaîne exégétique.* — Dès l'âge le plus tendre, Macaire fut attiré par la Parole de Dieu, voie royale de l'amour, et par les meilleurs exégètes spirituels des oracles divins, les Pères de l'Église (PG 150, 240d-241c). Encore laïc, il avait copié des poèmes de Grégoire de Nazianze (*Marcianus gr.* 83, terminé le 2 juillet 1327); à la même époque, il avait lu « d'un seul trait » les écrits des cappadociens contenus dans l'actuel *Parisinus gr.* 479 (cf J. Darrouzès, *Notes d'Asie Mineure*, dans Ἀρχεῖον Πόντου, t. 26, 1964, p. 31, 35). Plus tard, il compila une triple chaîne exégético-patristique :

1) *Sur la Genèse*, œuvre non encore retrouvée dont l'auteur dit qu'elle était divisée en deux parties *(Cosmogonie, Patriarches)*, pour un total de quarante *logoi* (PG 150, 244b).

2) *Sur Matthieu* (Ἐξήγησις...). Antérieur au précédent, cet écrit comportait trois livres, chacun divisé en vingt logoi (PG 150, 244a). Le premier, transmis par le ms autographe de la Bodléienne *Baroccianus* 156 (an. 1344), couvre les sept premiers chapitres jusqu'à *Mt.* 8, 4; un autre ms autographe, *Patmiacus* 381 (an. 1349), donne le deuxième livre jusqu'à la Transfiguration (17, 1-3). Le troisième livre semble perdu.

Éd. de la préface : PG 150, 240-241; titres des logoi du premier livre et liste des auteurs cités, col. 171. — A. D. Kominès, Πίνακες... πατμιακῶν κωδίκων, Athènes, 1968, n. 381, p. 18-19; *Facsimiles of dated Patmian codices*, Athènes, 1970, p. 34-35, pl. 31A. — N. Wilson, *Mediaeval Greek Bookhands. Examples selected from Greek Manuscripts in Oxford Libraries*, Cambridge, Mass., 1972-1973, n. 68.

3) *Sur Luc*, Εὐαγγελικῶν διάνοια ῥημάτων. Compilation prévue en vingt-quatre logoi selon les lettres de l'alphabet (incipit de chaque logos), d'où le nom de *Megalè alphabètos*, en référence à *Apoc.* 21, 6; 22, 13. Macaire annonce qu'il traitera seulement les péricopes non évoquées par Matthieu, depuis la conception de Jean Baptiste jusqu'à la Pentecôte (prologue, PG 150, 244bc).

Voici la succession des logoi d'après le pinax du *Vaticanus gr.* 1437, f. 2-7v :

1. Naissance de Jean Baptiste (*Luc* 1, 1-25 et 51-80, 14 chap.; BHG *Auctarium*, 843i); 2. Annonciation (1, 24-38, 10 ch.; *Auct.*, 1058b); 3. Orthroi des fêtes de la Theotokos (1, 39-56, 7 ch.; *Auct.*, 1085r); 4. Vigile de Noël (2, 1-20, 13 ch.; *Auct.*, 1894h); 5. Circoncision (2, 20-21 et 41-52, 11 ch.); 6. Hypapante (2, 22-40, 10 ch.; *Auct.*, 1955m); 7. Vigile de l'Épiphanie (3, 1-22, 14 ch.; BHG, 1932a, avec les mss signalés dans l'*Auct.*); 8. bon samaritain (10, 25-37, 7 ch.); 9. riche insensé (12, 16-21, 8 ch.); 10. invités au repas (14, 16-24, 7 ch.); 11. enfant prodigue (15, 11-32, 16 ch.); 12. le riche et Lazare (16, 19-31, 11 ch.); 13. publicain et pharisien (18, 10-14, 13 ch., en fait 4 ch. seulement dans ce codex); 14. la parousie (*Mt.* 25, 31-46, 16 ch.); 15. Transfiguration (*Mt.* 17, 1-9, 15 ch.; *Auct.*, 1992p); 16. résurrection de Lazare (*Jean* 11, 1-46, 13 ch.; *Auct.*, 2221t; manque dans le ms analysé).

On notera que le programme primitif, si le témoin est fidèle, n'a pas été rempli : l'alphabet s'arrête à la lettre Π, et *Luc* est abandonné à partir du logos 14.

Cette œuvre peut être considérée comme une reprise de la chaîne sur *Luc* de Nicétas d'Héraclée. Sickenberger et Reuss l'ont établi pour les logoi 14-16. Notre analyse des *Vaticanus gr.* 1437 et 1610, confrontés avec *Athos, Iviron* 371 (éd. Krikônès), confirme les résultats pour l'ensemble de la chaîne. L'examen de la chaîne sur *Matthieu*, escamoté par Reuss (p. 112), aboutirait sans doute aux mêmes résultats. Aux auteurs cités par Nicétas, Macaire associe cependant, outre Nicétas lui-même auquel il s'identifie parfois, Grégoire le Thaumaturge, Basile de Séleucie, Léon le sage, Psellos, Théophylacte, Élie de Crète et Manuel Grammatikos.

Son apport original (lemmes indiqués par un chrisme avec α et ω) concerne le plus souvent l'exorde, les raccords et la conclusion des scholies; il accentue ainsi le ton parénétique de la chaîne, dont les éléments sont du reste agencés en fonction des lectures prévues pour les dimanches et les fêtes du calendrier byzantin. Méritent une mention spéciale les considérations personnelles de Macaire sur l'*agapè* (logos 8; *Vat. gr.* 1437, f. 254-255, 260, 263, 264v, 270v, 271-274, 277-280), la *metanoia* (logos 11, f. 320v-321, 330, 336v-337v, 339v-341, 346-348, 353, 355v, 358v), les béatitudes (f. 459v-461) et la citation du tome synodal de 1341

(n. 45-46) à propos de la vision thaborique (logos 15, f. 506v-507 = PG 151, 688bc).

Éd. de la préface avec trad. latine : G. Pasini, *Codices manuscripti bibliothecae regiae Taurinensis Athenaei*, t. 2, Turin, 1749, p. 188-190; texte repris sans le début en PG 150, 241-244. — J. Sickenberger, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*, TU 21, Leipzig, 1901, p. 47-50, 67; *Die Lukaskatene des Niketas von Heracleia*, Leipzig, 1902, p. 66-68, 102-106. — J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht*, Münster, 1941, p. 112-114, 216-217. — Ch. Th. Krikônès, Συναγωγὴ Πατέρων.., Thessalonique, 1973.

3° De l'*œuvre oratoire* du métropolite de Philadelphie on a très tôt recueilli une série de quatorze longs sermons (divisés en chapitres ou lectures en certains mss) disposés selon l'ordo byzantin :

1) Neuf chœurs des anges et Michel (BHG, 129); 2) Michel et Gabriel (BHG, 1294); 3) Hypapante (BHG, 1971); 4) Orthodoxie (BHG, 1394e); 5) Adoration de la croix (BHG, 422s); 6) Rameaux; 7) Résurrection du Christ; 8) Femmes myrophores et Joseph d'Arimathie; 9) Ascension; 10) Jean l'évangéliste (BHG, 932); 11) Naissance de Jean Baptiste (BHG, 852); 12) Transfiguration (BHG, 1991); 13) Décollation de Jean Baptiste (BHG, 860); 14) Exaltation de la croix (PG 150, 173-232; BHG, 417). A quoi il faut ajouter une homélie sur l'Annonciation (BHG *Auct.*, 1092u).

Cette œuvre s'inscrit dans la grande tradition chrysostomienne, que Macaire avait d'ailleurs bien saisie dans ses Chaînes. L'éditeur souligne la valeur théologique du sermon sur Jean l'évangéliste, parce qu'il y voit une arme contre le *Filioque*. Là pourtant ne réside pas l'intérêt de cette parole imagée, nourrie de la Bible, toute orientée vers l'éducation de la foi et l'édification du peuple chrétien, avec une prédilection pour le thème de la lumière et le mystère de la Transfiguration, en accord avec les sympathies palamites de Macaire, qui n'ont cependant rien d'exacerbé. A elle seule l'admirable finale de cette homélie sur Jean, — une fervente exhortation à l'Occident et à l'Orient pour construire fraternellement la Jérusalem nouvelle —, suffirait à définir Macaire comme un homme de paix et un homme de Dieu.

Λόγοι πανηγυρικοί.., Kosmopolis (= Vienne), s d (1793?); éd. des homélies d'après un ms défectueux; on peut combler les lacunes des sermons pour la fête de l'orthodoxie (p. 109-110) et la résurrection (p. 191-192) en recourant à d'autres témoins, p. ex. *Vaticanus gr.* 1597 (fin 14e s.), f. 58^{4}-59^{9}, 120v^{10}-121v^{16}; sur ce ms, C. Giannelli, *Codices vaticani graeci... 1485-1683*, Cité du Vatican, 1950, p. 231. — Éd. sur une base plus large de la fin du sermon 10 : P. Schreiner, *Zur Geschichte..*, p. 426-427. — A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche..*, t. 3, TU 52, Leipzig, 1939-1952, p. 690-695, 869, 1032 n. 2.

4° *Autres écrits.* — 1) Une belle *prière* (au Christ) à l'occasion d'une *attaque des barbares* (PG 150, 237-239). Macaire y proclame la grandeur de Dieu et sa confiance en la miséricorde divine, malgré le triomphe momentané des turcs. — 2) S'il est bien de notre Chrysoképhalos, le petit texte *Sur le terme de la vie humaine* (*Vaticanus gr.* 215, f. 10rv), apparemment inédit, pourrait appartenir à une de ses œuvres maîtresses. L'auteur s'en prend au fatalisme, « conte de vieille femme et de charlatan »; grâce à Dieu (cf *Ps.* 49, 15; 90, 16), l'homme est en quelque façon maître de son destin. — 3) *Vie de Mélèce le galésiote* (BHG, 1246a), qui confessa la foi orthodoxe en refusant l'union du concile de Lyon II (cf DS, t. 8, col. 1134, et sa notice, *infra*).

DTC, t. 9, 1927, col. 1445-1449 (L. Petit). — Beck, p. 737, 790. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 122-123, 392. — A. Turyn, *Dated Greek Manuscripts of the thirteenth and fourteenth Centuries in the Libraries of Italy*, Urbana, 1972, p. 157-164, 168-172.

Daniel Stiernon.

4. MACAIRE DE CORINTHE (saint), métropolite et ermite, 1731-1805. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Né à Corinthe en 1731, Michel (nom de baptême) Notaras embrassa la vie monastique au Mega Spèlaion (entre Corinthe et Patras), pour revenir peu après dans sa ville natale comme maître d'école (1758-1764). Il succéda au métropolite de Corinthe Parthenios † 1764, mais dut bientôt quitter le Péloponnèse révolté contre les turcs (1768), avant de se voir privé juridiquement de son siège par le patriarche Théodose, à la demande de la Sublime Porte (1773). Il mena dès lors une vie errante en Grèce insulaire. Il se serait volontiers fixé à l'Athos, si la Sainte-Montagne lui avait paru vraiment digne de ce nom. Contre certains moines athonites, il s'engagea dans la controverse des colybes (offrandes à l'occasion de la commémoraison des défunts), par égard pour la signification traditionnelle du dimanche. En revanche, il fut soutenu par les représentants de la meilleure tradition hagiorétique dans sa prise de position en faveur de la réception fréquente de l'eucharistie. Il mourut le 16 avril 1805, près de Chio, dans un ermitage qui porta bientôt son nom, car la voix populaire s'empressa de canoniser l'infortuné prélat auquel on attribuait des miracles posthumes. Sa fête se célèbre le 17 avril dans l'orthodoxie.

2. **Œuvres.** — En collaboration avec ses amis Nicodème l'hagiorite et Athanase de Paros, Macaire de Corinthe a fait paraître anonymement quelques ouvrages significatifs qui lui ont mérité, avec eux, le titre de principal artisan de la renaissance hésychaste au 18e siècle.

1° *Enchiridion apodiktikon* « sur l'utilité pour les chrétiens de la fréquente communion aux saints mystères », Venise, 1777 (Legrand, n. 880, p. 238). Inspiré du *Breve tratado de la comunión cuotidiana* (1675) de Miguel de Molinos (cf sa notice, *infra*), cet ouvrage préconise la communion fréquente en invoquant l'Écriture et la tradition et en réfutant les objections des adversaires. Il est parfois attribué à Néophyte le causocalybite et communément à Nicodème l'hagiorite; ce dernier l'a en effet refondu et publié anonymement sous le titre *Livre très utile à l'âme sur la communion fréquente*, Venise, 1783 (Legrand, n. 1095, p. 398). En avril 1785, un décret du Saint-Synode présidé par le patriarche Gabriel condamna ce factum anonyme; mais une lettre du patriarche Néophyte (1789-1794) à Macaire lui-même déclara que « son » ouvrage, soumis à l'examen du synode patriarcal, avait été jugé « utile à l'âme et salutaire »; l'index était donc supprimé (cf Mansi, t. 38, col. 981-982).

2° *Philocalie des saints neptiques*, Venise, 1782 (Legrand, n. 1086, p. 391-394), célèbre recueil ascétique (cf DS, t. 8, col. 1140-1141; 3e éd., 5 vol., Athènes, 1957-1963), souvent attribué aussi au seul Nicodème l'hagiorite. — 3° *La doctrine orthodoxe*, Leipzig, 1782 (Legrand, n. 1079, p. 383-385), traduction en néo-grec du *Catéchisme* de Platon Levšin, métropolite de Moscou. — 4° La plantureuse *Synagôgè* de Paul Evergetinos † 1054 (BHG, 1450s), Venise, 1783 (cf DS, t. 5,

col. 502-503; dernière éd., 4 vol., Athènes, 1957-1966). — 5° La *lettre-préface* de Macaire (1785) au *Filet apostolique* de Jean de Myre (DS, t. 8, col. 640), atteste l'intérêt qu'il portait à cet autre recueil édifiant. — 6° Réédition de l'*Apologie chrétienne* d'Athanase de Paros, Leipzig, 1805.

7° Νέον Λειμωνάριον, œuvre posthume publiée par un disciple, Nicéphore de Chios, en collaboration avec Athanase de Paros, Venise, 1819; recueil hagiographique en néo-grec contenant, selon le sous-titre, « des martyres anciens et nouveaux et des vies de saints », disposés d'après les fêtes du calendrier. Sont signées expressément par Macaire les Vies suivantes (plusieurs sont des traductions de textes byzantins) : Auxibios le thaumaturge, Philothée d'Athènes † 1589, Taraise de Constantinople, martyrs d'Amorion, Christodoule de Patmos, Kodratos de Corinthe, néo-martyr Mètros † 1794, Barnabé, Christodoule et Christophore (avec historique de l'icône mariale de Soumela), Denys le jeune, archevêque d'Égine † 1624, Joseph Samakos le crétois † 1611.

Athanase de Paros, *Vie de Macaire de Corinthe*, dans Ἀκολουθία τοῦ... Μακαρίου ... τοῦ Νοταρᾶ, Chios, 1863, p. 18-51, plusieurs rééd. (cf L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 131-132). — DTC, t. 9, 1927, col. 1449-1452 (L. Petit). — E. Legrand, *Bibliographie hellénique... au 18e siècle*, t. 2, Paris, 1928. — E. Herman, *Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern*, dans *Mémorial L. Petit*, Bucarest, 1948, p. 215-216. — M. A. Basilakès, Ὁ Κορίνθου Μακάριος.., Athènes, 1950. — K. B. Skouterès, Μακάριος Νοταρᾶς.., Athènes, 1957. — G. Konidarès, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἑλλάδος, t. 2, Athènes, 1960, p. 708-718. — M.-J. Le Guillou, *La renaissance spirituelle du 18e siècle*, dans *Istina*, t. 7, 1960, p. 114-128. — C. Cavarnos, *St. Macarios of Corinth*, dans *St. Vladimir Theological Quarterly*, t. 12, 1968, p. 30-43. — Ch. S. Tzogas, Ἡ περὶ μνημοσύνων ἔρις ἐν τῷ ἁγίῳ Ὄρει.., Thessalonique, 1969.

Voir aussi la bibliographie qui sera donnée à *Nicodème l'hagiorite*, dont le nom a éclipsé celui de son ami et collaborateur, au point que la nouvelle *Encyclopédie religieuse et morale* d'Athènes, qui fait aussi une large place à Athanase de Paros, ne consacre aucune notice à notre Macaire, signalé seulement en quatre lignes dans la liste des métropolites de Corinthe (t. 7, 1965, col. 859).

Daniel Stiernon.

5. MACAIRE L'ÉGYPTIEN ou le Grand, moine († vers 390). — Initiateur de la vie monastique au désert de Scété, et l'un des plus célèbres moines d'Égypte au 4e siècle, ce Macaire naquit vers 300 dans un village situé au sud-ouest du Delta, appelé Jijbêr. Il mena d'abord la vie ascétique à proximité d'un autre village des environs. C'est vers 330 qu'il s'établit au désert de Scété, l'actuel Ouadi Natroun, site qu'il connaissait pour y être venu chercher du nitre, étant jeune, avec les gens de son village. Il commença par séjourner dans la partie centrale du ouadi, d'abord à proximité des lacs qui en occupent le fond, puis plus au sud, dans la région désertique de l'actuel couvent Deir Baramous, où il s'aménagea une grotte à deux pièces (l'une servant d'oratoire) dans une butte rocailleuse. Plus tard, il gagna l'extrémité orientale du ouadi, dans le voisinage de l'actuel couvent qui porte son nom, le Deir Makarious. Lors de la persécution arienne en 374, il fut déporté pendant quelques mois dans une île du Delta, avec son homonyme Macaire d'Alexandrie (cf *supra*, col. 4-5) et d'autres moines. Quand Pallade arriva aux Kellia, en 391, Macaire était mort depuis un an environ, âgé de quatre-vingt-dix ans (*Histoire lausiaque*, ch. 17 fin).

Les sources coptes ont tendance à exagérer l'importance des rapports de Macaire avec saint Antoine, le « Père des moines »; elles vont jusqu'à le confondre avec Macaire de Pispir, le disciple qui assista aux derniers moments de saint Antoine et l'ensevelit. Ces rapports n'en furent pas moins réels et le fondateur de Scété peut, dans une certaine mesure, être considéré comme un authentique disciple d'Antoine. Les *Apophthegmata Patrum* ont conservé le souvenir de deux visites qu'il lui rendit (« Macaire l'Égyptien », 4 et 26). C'est, semble-t-il, sur le conseil d'Antoine qu'il accepta d'être ordonné prêtre, à l'âge de quarante ans. C'était une dizaine d'années après sa venue à Scété, et déjà de nombreux ascètes vivaient auprès de lui, à son exemple et sous sa direction. Selon Cassien (*Conférences* x, 2, SC 54, 1958, p. 76), qui séjourna à Scété peu après la mort de Macaire, il y avait alors dans ce désert quatre congrégations de moines, chacune ayant son prêtre et son église.

Tout en étant réservé et même austère dans son abord (cf Socrate, *Histoire ecclésiastique* IV, 23), il se montrait plein d'indulgence et de douceur (*Apophthegmata*, « Macaire l'Égyptien », 3 et 21), même à l'égard des païens (*ibidem*, 39). Il jouissait d'une grande autorité et d'un immense prestige auprès des frères, qui le considéraient comme « un dieu sur la terre » (32). Il se distinguait surtout par son don de discernement, et cela dès sa jeunesse, ce qui le fit surnommer παιδαριογέρων, le « vieillard enfant ». Évagre, en résidence aux Kellia, à quelque quarante kilomètres de Scété, allait le consulter et l'appelait « notre maître » (cf *Traité pratique*, ch. 93, SC 171, 1971, p. 696-697; ch. 29, p. 566-569). Dès le lendemain de sa mort, la légende s'empara de sa mémoire et de nombreux récits de miracles, guérisons, voire résurrections, se répandirent sur lui, rapidement confondus avec ceux qui se propagèrent pareillement sur son homonyme, Macaire d'Alexandrie.

L'autorité de Macaire a fait passer sous son nom les *Homélies spirituelles* et l'ensemble de la littérature dite « macarienne » qui ont une tout autre origine; cf l'art. Macaire (pseudo-), *infra*, col. 20-43. Parmi les lettres parvenues sous son nom, une seule (que lui attribuait déjà Gennade, *De viris illustribus* 10, éd. E.C. Richardson, TU 14, 1, Leipzig, 1896, p. 64-65) a quelque chance d'être authentique, la lettre *Ad filios Dei*, conservée en version latine (PG 34, 405a-410b; éd. critique A. Wilmart, RAM, t. 1, 1920, p. 58-83). Un texte grec, récemment découvert, est encore inédit. Macaire y décrit les différentes étapes de la vie spirituelle, depuis la conversion jusqu'à la réception de l'Esprit, en passant par les diverses tentations et épreuves qui jalonnent ce chemin, insistant sur l'humilité nécessaire pour le parcourir jusqu'au bout. Cette lettre est conservée aussi en syriaque, en arménien et, partiellement, en copte (dans le recueil dit *Des vertus de saint Macaire*). En revanche, une « Première lettre de Macaire », conservée en géorgien, paraît être une œuvre différente (cf G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens du Mont Sinaï*, CSCO 165, 1956, p. 111-112; *Les feuillets géorgiens de la collection Mingana*, dans *Le Muséon*, t. 73, 1960, p. 247-249). La collection alphabétique des *Apophthegmata Patrum* a recueilli sous le nom de « Macaire l'Égyptien » quarante et un apophtegmes, dont certains concernent plutôt Macaire d'Alexandrie; cette confusion se retrouve dans toutes les sources anciennes, cf *supra*, col. 4-5.

Sources anciennes. — Pallade, *Histoire lausiaque*, ch. 17, éd. C. Butler, Cambridge, 1904, p. 43-47. — *Historia monachorum in Ægypto*, recension grecque, éd. E. Preuschen, Giessen, 1897, ch. 28, p. 86-90; éd. A.-J. Festugière, Bruxelles,

1961, ch. 21, p. 123-128; recension latine de Rufin, ch. 28, PL 21 (éd. 1878), 449c-452c. — *Apophthegmata Patrum*, collection alphabétique, PG 65, 257c-281b. — Socrate, *Histoire ecclésiastique* IV, 23, PG 67, 513c-516a.

Dossier copte : *Vie d'abba Macaire, père des moines de Scété*, éd. É. Amélineau, *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, coll. Annales du Musée Guimet 25, Paris, 1894, p. 46-117; cette *Vie* attribuée à Sérapion de Thmuis est en réalité un document bien postérieur, probablement du 8e siècle; une version syriaque est éditée par P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, t. 5, Paris-Leipzig, 1895, p. 177-262; une version arabe est inédite. — Recueil intitulé *Des vertus de saint Macaire*, éd. É. Amélineau, *ibidem*, p. 118-202 (compilation formée d'éléments d'origine diverse), suivi d'un recueil d'*Apophtegmes*, p. 203-234 (où l'on retrouve, parmi d'autres, la plupart des apophtegmes de la collection alphabétique grecque).

Études modernes (cherchant notamment à démêler ce qui revient à chacun des deux Macaire). — S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 8, 2e éd., Paris, 1713, p. 574-620. — H. J. Floss, *De sanctorum Macariorum... Vitis quaestiones criticae et historicae*, PG 34, 1-176. — H. G. Evelyn White, *The Monasteries of the Wâdi'n Natrûn*, Part 2 : *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, New York, 1932, p. 60-72, 118-120. — A. Guillaumont, *Le problème des deux Macaire dans les Apophthegmata Patrum*, dans *Irénikon*, t. 48, 1975, p. 41-59. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 425-429 (J.-M. Sauget).

Sur la lettre *Ad filios Dei* : éd. A. Wilmart, *supra*; CPG 2, p. 75. — C.-L. Marriott, *Macarius of Egypt. His Epistle ad Filios Dei in Syriac*, et *Gennadius of Marseilles on Macarius of Egypt*, dans *Journal of theological Studies*, t. 20, 1919, p. 42-44 et 347-349. — A. Baumstark, *Eine syrische Uebersetzung des Makariosbriefes « ad filios Dei »*, dans *Oriens christianus*, t. 9, 1919, p. 130-132. — Pour la doctrine : P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du quatrième siècle*, Paris, 1931, p. 39-41.

Antoine GUILLAUMONT.

6. MACAIRE MAGNÈS, apologiste grec, fin 4e siècle? — 1. *Personne et œuvre.* — 2. *Doctrine.*

1. **La personne et l'œuvre.** — Macarios Magnès est connu comme l'auteur de l'*Apocriticos*, une apologie du nouveau Testament tombée dans un oubli assez injuste.

Le nom a été parfois traduit par « le bienheureux Magnès »; il semble pourtant que le premier terme soit un appellatif, le second une épithète d'origine : « Macaire le magnésien », ou « de Magnésie » (il existait deux villes de ce nom en Asie mineure, une en Carie, l'autre en Lydie). Faut-il l'identifier avec le « Macaire, évêque de Magnésie », accusateur d'Héraclide d'Éphèse au synode du Chêne (403), où fut déposé Jean Chrysostome (cf DS, t. 8, col. 333)? D'après le résumé des Actes du synode transmis par Photius (*Bibliotheca*, codex 59, éd. R. Henry, collection byzantine.., G. Budé, t. 1, Paris, 1959, p. 52-59), le grief majeur fait à Héraclide était d'être « un sectateur d'Origène »; son accusateur devait donc être anti-origéniste, ce qui s'accorde mal avec l'esprit de l'*Apocriticos*. A l'inverse, plusieurs notations de cet ouvrage (diffusion du monachisme et du manichéisme, allusion à la cité d'Antioche, théologie trinitaire proche de celle des cappadociens) suggèrent que l'auteur vivait à la même époque et dans la même région que le Macaire du synode.

Le texte (sur son histoire complexe, voir G. Schalkhausser, *Zu den Schriften des Makarios von Magnesia*, TU 31, 4, Leipzig, 1907) est cité pour la première fois dans la *Refutatio et eversio* de Nicéphore, patriarche de Constantinople (805-815; l'éd. princeps de cet ouvrage est préparée par P.S. Alexander), pour réfuter les arguments que les iconoclastes prétendaient en tirer.

Dès les premières années du 12e siècle, Jean l'Oxite d'Antioche (cf DS, t. 8, col. 641-645) rapporte dans son florilège *Sur les purs et divins mystères* (DS, t. 5, col. 504-505) un fragment de l'*Apocriticos* sur l'eucharistie, qui sera plus largement exploité par le jésuite Francesco Torrès † 1584 au temps de la controverse contre les protestants. Puis tous les mss connus disparaissent jusqu'au moment où A. Dumont découvre en 1867 à Athènes une copie incomplète. L'édition en est préparée par Ch. Blondel et publiée, après la mort prématurée de celui-ci, par P. Foucart : Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, Paris, 1876. Le ms d'Athènes ayant disparu à son tour, l'ouvrage n'est plus accessible que dans cette édition; une autre, avec trad. franç., est en préparation pour la collection *Sources chrétiennes*.

Les fragments d'homélies sur la Genèse mis sous le nom de notre Macaire dans différents mss sont inauthentiques (cf Schalkhausser, p. 113-185), sauf une page « de Macarios Magnès, du 17e discours sur la Genèse » (*Vaticanus gr.* 2022, f. 236, 11e s.), découverte par J.-B. Pitra et publiée par lui avec trad. latine (*Analecta sacra et classica...*, Paris-Rome, 1888, p. 32-34); ce fragment commente *Gen.* 3, 21 dans la ligne d'Origène, identifiant les « tuniques de peau » au corps humain matériel.

L'*Apocriticos* comprenait cinq livres (Fr. Torrès a vu un ms complet à la *Marciana* de Venise), rapportant chacun une journée de discussion entre un « philosophe » païen et l'apologiste chrétien. L'édition Blondel-Foucart en a conservé une bonne partie : quelques lignes de I (venues de Nicéphore), II amputé des ch. 1-6, III en entier, 30 ch. de IV. Il faut y ajouter un fragment du livre V, sur la foi d'Abraham, cité en grec et traduit en latin par Fr. Torrès (*Dogmaticus de iustificatione... adversus Luteranos*, Rome, 1557, f. 36b-38a; les deux textes dans Schalkhausser, p. 74-76; grec seul dans T.W. Crafer, *Macarius Magnes. A neglected Apologist*, dans *Journal of Theological Studies* = JTS, t. 8, 1906-1907, p. 558-559, repris avec trad. franç. dans R. Waelkens, *L'économie...*, p. 303-305). Enfin G. Mercati a découvert dans le *Vaticanus gr.* 1650, f. 187rv (11e s.), une table des chapitres pour les livres I-III (*Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, coll. Studi e Testi 95, Vatican, 1941, p. 49-71; les titres de II, 4-5 sont indéchiffrables).

L'ouvrage ne répond en rien à notre idée du dialogue. Les objections se succèdent par séries de six à dix, suivies de la série parallèle des réponses. La discussion se réduit à un artifice de rédaction : il n'y a ni échange, ni même de véritables interlocuteurs, mais une alternance de questions et de réponses, selon un procédé didactique bien connu dans l'antiquité.

Les publications suscitées par l'édition de Blondel se caractérisent par l'intérêt exclusif porté aux objections et par l'indifférence massive à l'égard de l'apologétique de Macarios.

Il est vrai que ces objections sont précieuses, rares vestiges de la polémique païenne contre le christianisme. Tandis que L. Duchesne (*De Macario Magnete et scriptis ejus*, Paris, 1877) et T.W. Crafer (*art. cité*, JTS, 1906-1907, p. 401-423, 546-571) y voyaient des reliques de l'Ἀληθὴς λόγος de Hiéroclès de Bithynie, A. von Harnack y reconnut des fragments du traité de Porphyre *Contre les chrétiens* (*Kritik des neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts...*, TU 37, 4, Leipzig, 1911). Opinion nuancée depuis : les objections ne reproduisent qu'indirectement l'ouvrage de Porphyre et ne lui sont sans doute pas toutes empruntées (cf T.D. Barnes, *Porphyry « Against the Christians » : Date and Attribution of the Fragments*, JTS, nouv. série, t. 24, 1973, p. 424-442). Macarios lui-même n'attribuait pas à Porphyre les objections qu'il réfute; bien mieux, il cite parfois celui-ci comme une autorité digne de foi (III, 42, p. 146).

2. **La doctrine.** — 1° L'HERMÉNEUTIQUE DE MACARIOS. — L'intérêt de cette apologétique échappe à qui veut y voir une véritable discussion, où Macarios

apparaît incapable de résoudre les difficultés philosophiques et critiques proposées par son adversaire. Tel n'est pas son point de vue, mais il voit dans le « Philosophe » le représentant d'une manière ruineuse d'aborder l'Écriture. Qu'elle soit pratiquée par un grec, un juif ou un chrétien, elle compromet l'*économie*. Toute exégèse littéraliste qui s'arrête aux mots et les isole de leur contexte est aveugle au sens de l'Écriture. Sans doute Macarios n'était-il pas armé pour affronter son adversaire sur le terrain de la philologie ou de l'histoire. De toute façon, il ne semble pas s'en soucier. Ce qu'il reproche au Philosophe, c'est le principe même de son exégèse. Ce qu'il lui oppose, c'est une autre *herméneutique* qui entend dépasser la lettre et découvrir le sens de chaque passage en fonction de l'ensemble de l'Écriture.

Sur ce point Macarios n'innove pas, sinon peut-être dans son acharnement à justifier sa méthode, non seulement parce que le langage biblique est imagé, mais avant tout parce qu'il est prophétique. Tout l'ancien Testament annonçait mystérieusement Jésus : seule est légitime l'interprétation qui y reconnaît cette annonce, de même que seule est complète la lecture du nouveau Testament qui y discerne l'accomplissement des promesses de l'ancien. La norme de ce dépassement de la lettre, c'est l'*économie*, la cohérence du plan voulu par Dieu et exécuté tout au long de l'histoire. L'exégète aura donc à découvrir le sens de chaque fait biblique particulier en le situant par rapport à cette économie. D'où la méthode allégorique, si déconcertante pour le lecteur contemporain : souvent gratuite au plan de l'exégèse historique, elle n'en souligne pas moins cette exigence fondamentale en vertu de laquelle une lecture actualisante de l'Écriture n'est possible que dans le droit fil d'une tradition vivante.

2° La théologie. — Ce n'est que dans ce sens que l'on peut parler d'une *doctrine* de Macarios. S'il n'y a pas trace chez lui d'une synthèse rationnelle, d'un système clairement explicité, il n'en bénéficie pas moins des convergences élaborées peu à peu par une tradition exégétique, si bien qu'il nous est possible de reconstituer à partir de ses interprétations fragmentaires une vue assez cohérente de sa théologie. Celle-ci s'articule nettement sur le schéma de l'*échange* (sur ce thème dans la tradition grecque, cf DS, t. 6, col. 822-823) : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit déifié ». Jamais explicitée sous cette forme, l'idée est partout sous-jacente aux arguments de Macarios. Soulignons quelques points caractéristiques de sa manière.

1) *La doctrine de la création*, peu développée, reprend systématiquement le thème stoïcien de l'anthropocentrisme : le monde n'a de sens que par la présence de l'homme. D'où il résulte que la chute d'Adam ruine le cosmos tout entier. Sur la nature de cette chute, Macarios semble hésiter : d'une part il accepte le récit de *Gen.* 3; de l'autre il fait écho aux conceptions origéniennes d'une chute dans la matière et, dans la même mesure, à une sotériologie dématérialisante. Sur ce point, sa théologie, mal unifiée, propose en même temps une image du mal résultant de la tyrannie du démon, établie du reste grâce à la complicité de l'homme. Il insiste fortement sur l'économie de la loi, préparation morale du salut et annonce anticipée du Sauveur, mais étape de transition destinée à être dépassée.

2) *La christologie* de Macarios répond au type *Logos-sarx* et s'oppose fermement au schéma *Logos-anthropos*. Attribuer à l'*homme* Jésus quelque activité que ce soit, même apparemment humaine, c'est camper en face du Logos incarné un ψιλὸς ἄνθρωπος (un sujet purement humain), et tomber dans l'hérésie « juive » des « deux fils ». Ces affirmations plusieurs fois reprises permettent de situer Macarios au sein des controverses christologiques qui précédèrent la crise nestorienne. Fait caractéristique : l'*Apocriticos* considère comme solidaires l'exégèse littérale de la Bible et l'accentuation de l'humanité du Christ (notons cependant l'absence totale d'allusions à l'apollinarisme). D'où une nouvelle cohérence des réponses à son adversaire païen : bien des objections sont rejetées pour le seul motif, — inacceptable pour un païen véritable —, qu'elles mettent en question l'identité divine de Jésus. On voit bien la pointe de cette polémique : défendre l'exégèse « antiochienne », cela revient à rejoindre le camp des païens et des juifs.

3) Si la christologie *Logos-sarx* résolvait quelques objections, elle posait à son tour pas mal de difficultés, notamment pour les textes qui attribuent à Jésus des comportements qui ne conviennent pas à Dieu : la crainte de la mort, l'impuissance en face de ses ennemis, la souffrance et surtout la mort. Toutes ces disgrâces, incompatibles avec la transcendance et l'*apatheia* divines, Macarios les déclare étrangères au Logos lui-même : ce sont des « économies », soit qu'elles relèvent de la « chair » du Christ qui n'est qu'un *organon* à son service, soit qu'elles constituent des ruses propres à tromper le démon. La passion et la mort de Jésus posent un problème plus grave. Si elles ne concernent que la chair du Christ, on n'en voit guère l'importance décisive. Contre toute logique, Macarios maintient fidèlement les affirmations de l'Écriture. Peu attentif à la résurrection, il ne voit dans la glorification du Christ que son retour à sa première condition de Logos, mais dans laquelle il entraîne les hommes « liés à lui par l'instrument de son corps » (II, 20, p. 40).

4) *La controverse de la loi et de la grâce* a chez lui une importance qui doit être signalée, ainsi que sa double insistance sur le rôle providentiel de la loi dans l'économie ancienne et sa péremption depuis la venue de Jésus. Son eschatologie ne prévoit pas la destruction du cosmos, mais sa restauration dans son état primitif : il conçoit la nouvelle création comme une remise à neuf, comme un retour au commencement. De même pour l'homme : il n'imagine pas la résurrection de la chair comme un passage de la *mort* à la vie, mais comme celui d'une *vie* terrestre et caduque au partage de la condition éternelle du Logos.

5) *Sa doctrine sacramentaire* est bien dans la ligne de sa christologie. L'eau du baptême et les espèces eucharistiques jouent dans la pratique actuelle le même rôle que la « chair » du Christ pendant son passage terrestre : elles ne sont rien d'autre que les « instruments » d'une efficacité appartenant au Logos qui s'est lié à elles. Les polémistes qui ont cru pouvoir alléguer le passage du livre III, 23 (p. 106) en faveur de la transsubstantiation l'ont évidemment interprété en dehors de son contexte. La théologie de Macarios, unique en son genre, relie dans une vision cosmique la présence du Logos vivifiant dans la création, dans l'incarnation et dans l'eucharistie (cf F. Corsaro, *La dottrina eucaristica di Macario di Magnesia*, dans *Convivium Dominicum*, Catane, 1959, p. 67-86).

3° La doctrine spirituelle de Macarios est peu développée. Elle constitue un compromis entre une tendance anti-matérielle et le respect de l'Écriture.

L'auteur déclare que le chrétien renonce aux affections terrestres pour entrer en communion avec le « Père éternel » et les frères et sœurs de la société céleste, « trouvant leur joie dans la Parole lumineuse (*Mt.* 10, 34-38) qui divise à la manière d'un glaive » (II, 7, p. 5-7). Plusieurs passages proposent cependant un idéal spiritualiste assez abrupt, disant par exemple que seuls des hommes spiritualisés peuvent s'enrôler dans la lutte contre les esprits mauvais. Plus spectaculaire est l'attitude de Job qui « ayant estimé vains en vue du séjour éternel les biens de ce bas monde, chérissait le fumier : après avoir abandonné sa fortune, il caressait les ordures comme de l'or et regardait les vers comme des perles précieuses » (III, 12, p. 82).

On trouve aussi de belles formules sur l'assimilation du croyant au Monogène : « Il m'enfante en effet (c'est le Monogène qui parle) comme une mère, m'ayant conçu dans l'accomplissement de la volonté du Père; et il est enfanté avec moi, non pas en prenant la nature de ma personne, mais en s'unissant à moi dans la grâce de la volonté... Car celui qui croit que je suis le Monogène, c'est par la foi qu'il m'engendre, non à la manière de la nature, mais en s'accordant par la foi à l'Engendré » (II, 8, p. 10-11).

D'autre part, Macarios regarde le monde avec sympathie et traite d'ingrats les hérétiques qui dédaignent la création et rejettent le mariage. L'ensemble de son œuvre cependant, comme sa théologie, est résolument spiritualiste.

Bibliographie complémentaire dans J. Quasten, *Patrology*, Utrecht-Anvers, t. 3, 1960, p. 486-488; trad. franç., Paris, 1963, p. 681-683.

Texte. Outre l'éd. Blondel-Foucart, T.W. Crafer, *The Apocriticus of Macarius Magnes*, Londres, 1919 (introd., trad. angl. des objections, résumé incomplet des réponses). — F. Corsaro, *Le Quaestiones nell'Apocritico di Macario di Magnesia*, Catane, 1968 (texte, trad. ital., introd. et notes).

Sur l'adversaire de Macaire. P. Frassinetti, *Sull'autore delle questioni pagane conservate nell'Apocritico*, dans *Nuovo Didaskaleion*, t. 3, 1949, p. 41-56. — S. Pezella, *Il problema del* Κατὰ χριστιανῶν *di Porfirio*, dans *Eos*, t. 52, 1961, p. 87-104. — T. D. Barnes, cité *supra*. — Voir aussi L. Vaganay, art. *Porphyre*, DTC, t. 12, 1933, col. 2555-2590; R. Beutler, *Porphyrios*, Pauly-Wissowa, t. 22, 1953, col. 298-299.

Études. P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 11e éd., Paris, 1950. — F. Corsaro, *L'Apocritico di Macario di Magnesia e le sacre Scritture*, dans *Nuovo Didaskaleion*, t. 7, 1957, p. 1-24; *Una nuova interpretazione del titolo dell'Apologia di Macario di Magnesia*, dans *Acta philologica* III (Mélanges N.I. Herescu), Rome, 1964, p. 113-118. — J. Palm, *Textkritisches zum Apokritikos des Makarios Magnes*, Lund, 1961 (corrections textuelles appuyées sur l'étude du vocabulaire, de la grammaire et du style). — R. Waelkens, *L'économie, thème apologétique et principe herméneutique dans l'Apocriticos de Macarios Magnes*, Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1974 (étude d'ensemble de l'apologétique, de l'herméneutique et de la théologie; bibliographie). — R. Goulet, *La théologie de M. M.*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 34, 1977, p. 45-69 *(à suivre)*.

Robert WAELKENS.

7. MACAIRE MAKRÈS ou MAKROS, hagiographe et théologien byzantin, † 1431. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. VIE. — Macaire naquit vers 1380 à Thessalonique où il reçut une excellente éducation. A la mort de sa mère, qui s'opposait à sa vocation, il embrassa la vie monastique à Vatopédi (Athos); il y vécut sous la direction spirituelle d'un certain Harménopoulos (vers 1398-1410), puis de David de Thessalonique † 1419. Ordonné prêtre, il se sentit attiré par l'anachorétisme et l'hésychasme (cf DS, t. 7, col. 381-399); il aurait même connu des extases.

L'empereur Manuel II Paléologue l'appelle avec David à Constantinople, lequel y séjourne temporairement (1418-début 1419; fin 1419-début 1420 ou 1421), puis définitivement à partir de 1422 comme conseiller du basileus. Après avoir refusé celle du Stoudios, Macaire accepte cette même année la direction du Pantocrator, célèbre monastère alors décadent qu'il restaure avec le concours de l'orthodoxie serbe et russe dont il sollicite l'appui financier au cours de voyages.

Macaire joua un rôle considérable dans les tractations entre grecs et latins de novembre 1422, et comme membre de la troisième ambassade envoyée auprès du pape Martin V en vue d'un concile d'union (février-août 1430). L'empereur Jean VIII Paléologue songeait à l'envoyer de nouveau à Rome pour mettre au point les derniers détails lorsque Macaire mourut à Constantinople, miné par une tumeur, le 7 janvier 1431, à cinquante ans.

La source biographique la plus abondante est l'*Encomion* (inédit) conservé dans le ms *Cairensis* (ancien *Alexandrinus*) 220, f. 13-60, où il est précédé d'une acolouthie dont le synaxaire (édité par A. Papadopoulos-Kerameus, dans Δελτίον τῆς ... ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, t. 3, Athènes, 1890, p. 463-468) repose essentiellement sur l'*Encomion.* — Quelques éléments dans G. Sphrantzès, *Chronicon minus*, an. 1430-1431 (PG 156, 1043ac; éd. Grecu, p. 48-58), et dans S. Syropoulos, cf V. Laurent, *Les « Mémoires » du Grand ecclésiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438-1439)*, Paris, 1971, p. 118-119, 266-267. Tous ces documents sont bien exploités par A. Argyriou dans l'introduction de l'édition annoncée ci-dessous, qui comportera l'*Encomion.*

2. ŒUVRES. — 1° *Traité sur la procession du Saint-Esprit*, édité par le patriarche Dosithée de Jérusalem, dans Τόμος καταλλαγῆς, Jassy, 1692, p. 412-420; simple recueil de textes patristiques.

2° *Discours pour la fête des saints Pères des sept conciles œcuméniques* (BGH, n. 2342 et *Auctarium*), inédit. — 3° *Éloge de saint David de Thessalonique* (BHG, 493m), suit pas à pas l'ancien *Bios* de ce solitaire (BHG, 493).

4° *Éloge de Gabriel, archevêque de Thessalonique* (1397-1416; cf DS, t. 6, col. 14-15); l'attirance pour la vie érémitique soulignée par l'encomiaste paraît prendre la forme de confidences autobiographiques.

Attribué communément à l'empereur Manuel Paléologue, cet *encomion* a été restitué à Macaire Makrès par R.-J. Loenertz, *Écrits...*, p. 189-190; hypothèse non retenue par B. Laourdas (dans Ἀθηνᾶ, t. 56, 1952, p. 199-202), qui pense à un « auteur contemporain inconnu »; mais voir désormais A. Argyriou, *Deux œuvres...*, introd. L'éloge a été édité comme œuvre anonyme par Louise Syndika-Laourdas, dans Μακεδονικά, t. 4, 1955-1960, p. 352-370. Sur le contenu, cf V. Laurent, *Le métropolite de Thessalonique Gabriel...*, dans Ἑλληνικά, t. 13, 1954, p. 241-255; *Une nouvelle fondation monastique des Choumnos. La Nea Moni de Thessalonique*, dans *Revue des études byzantines*, t. 13, 1955, p. 109-130, qui écarte l'attribution à Manuel II (p. 112, n. 4).

5° *Sermon sur les miracles et les translations de sainte Euphémie* (BHG, 622 et *Auct.*). Panégyrique prononcé à l'occasion d'une fête annuelle de la sainte de Chalcédoine; l'orateur se borne à résumer le récit de Constantin de Tios (BHG *Auct.*, 621). — 6° *Vie de saint André de Crète* (BHG, 114), basée sur la vie d'André par Nicétas le patrice (BHG, 113), en ajoutant quelques hyperboles. Édité d'abord en version néo-grecque dans Νέον ἐκλόγιον, 2e éd., Constantinople, 1863, p. 151-155 (repris par K. Ch. Doukakès, Μέγας συναξαριστής,

juillet, Athènes, 1893, p. 35-42), ce *Bios* a été publié par B. Laourdas, dans Κρητικὰ Χρονικά, t. 7, 1953, p. 66-74. — 7° *Vie et éloge de saint Maxime le causocalybite* (BHG, 1237f); panégyrique encore inédit de cet autre contemporain († vers 1365), moine de l'Athos, en qui Macaire voit également un autre lui-même.

8° *Description de la suintante icône du grand Démétrius* (BHG, 533i et *Auct.*). — 9° *Description de l'icône placée jadis dans l'église de la Theotokos appelée Nea Peribleptos et communément monastère de Charsianitou* (*Auct.*, 807i); avant et après sa nomination comme abbé de Pantocrator, Macaire résida dans ce monastère.

10° *Paramythètikos à un malade ou sur la persévérance* (*Vat. gr.* 1107, f. 323-342v). Lettre de consolation invitant un ami malade à persévérer dans l'abandon total à Dieu, au milieu des souffrances permises par le divin médecin en vue du salut et de la perfection spirituelle du patient; peut-être le dernier écrit de Macaire, à l'époque où il était atteint du mal qui devait l'emporter. — 11° *Paramythètikos d'un ami compatissant ou sur la mort* (*Vat. gr.* 1107, f. 200v-217v) : sous forme d' « oraison funèbre sur le frère Jean », le propre frère de Macaire, celui-ci réfléchit sur le problème de la mort, son origine (chute de l'homme au paradis), sa signification; il répond aux objections en platonicien chrétien : la mort permet à l'homme de rejoindre Dieu.

12° *Monodie sur l'empereur Manuel Paléologue* (*Vat. gr.* 1107, f. 299-303v). — 13° *Monodie sur le moine David, père spirituel* de l'auteur (*Marcianus gr.* II, 92 = *Nanian.* 114, f. 33-40); dans cet écrit d'une grande perfection littéraire, Macaire esquisse en filigrane sa propre expérience monastique.

14° *Quatre discours à l'adresse de ceux que scandalisent les succès des infidèles* (éd. à paraître, cf *infra*). Macaire s'efforce d'affermir la foi des chrétiens ébranlée par l'avance des turcs et la propagande doctrinale des musulmans. En même temps qu'il veut fournir une réponse au problème du malheur des chrétiens (disc. 1 et 4), l'orateur se livre à un plaidoyer en faveur de l'abandon à la Providence et de l'ascèse évangélique (2 et 3). Au lieu de se scandaliser de la prospérité de l'Islam, le chrétien devrait y trouver un stimulant dans sa recherche du vrai bonheur et de la liberté authentique, par la mortification des sens et le mépris des biens matériels et de sa propre vie, jusqu'au dépouillement total du martyre.

15° *Défense de la sainte virginité.* Rédigé dans la même optique, sous forme de « lettre à un révérend Père », ce petit chef-d'œuvre développe, contre les contempteurs chrétiens du monachisme, un des points touchés dans le traité précédent. Après une introduction (I) et des réflexions personnelles sur la virginité chrétienne (II), l'auteur répond aux objections par des arguments de raison empruntés textuellement aux ch. 136-137 du livre IV de la *Summa contra gentiles* de Thomas d'Aquin, et par des arguments scripturaires (III). Il termine par un éloge de la virginité basé sur l'enseignement des Pères grecs, notamment de Jean Chrysostome (IV). Selon P. Canart, cet écrit est en rapport avec les tractations byzantino-hussites de 1425-1430 et vise une tendance extrémiste du hussitisme.

Ces deux derniers ouvrages, contenus aussi dans le *Vaticanus gr.* 1107, vont être édités par A. Argyriou, *Deux œuvres antihussites inédites de Macaire Makrès, 1381-1431*, dans la collection « Studi e testi » de la bibliothèque vaticane.

L. Petit, *Macrès Macaire*, DTC, t. 9, 1927, col. 1507-1508. — R.-J. Loenertz, *Écrits de Macaire Macrès et de Manuel Paléologue dans les mss. Vat. gr. 1107 et Crypten. 161*, OCP, t. 15, 1949, p. 185-193; repris dans *Byzantina et Francograeca*, Rome, 1970, p. 71-79. — Beck, p. 748, 778-779. — E. Trapp, *Die Stellung der beiden Apologien des Vat. Gr. 1107 in der byzantinischen Islampolemik*, dans *Jahrbuch für österreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, t. 16, 1967, p. 199-202. — Th. Khoury, *L'empereur Manuel* II *Paléologue (1350-1425). Essai bibliographique*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 18, 1968, p. 30-32. — A. Argyriou, Μακάριος ὁ Μακρῆς.., dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. 53, 1970, p. 1-16; introd. à l'éd. citée *supra*.

Daniel STIERNON.

8. MACAIRE (PSEUDO-MACAIRE; MACAIRE-SYMÉON), moine, 4e-5e siècle. — Cet écrivain spirituel, longtemps confondu avec Macaire d'Égypte, (*supra*, col. 11-13), vivait très probablement entre la Mésopotamie et le sud de l'Asie Mineure durant le dernier tiers du 4e siècle et le début du 5e. Il est l'auteur d'une centaine de Discours ou Homélies transmis surtout par quatre grandes collections grecques dont la seconde, les cinquante Homélies (PG 34, 449-822), lui a valu une grande notoriété en Orient comme en Occident. Les problèmes critiques, historiques et doctrinaux relatifs à l'auteur et à son œuvre sont fort complexes. — I. *L'œuvre , l'auteur et son milieu.* — II. *Doctrine spirituelle.* — III. *Influence.*

I. L'ŒUVRE, L'AUTEUR ET SON MILIEU

1. **L'œuvre.** — L'œuvre de Macaire-Syméon comprend un traité (la « Grande Lettre »), deux lettres (l'homélie 51 et le discours I, 40), une vingtaine de pièces dialoguées (questions-réponses), une cinquantaine d'homélies et une trentaine de pièces brèves ou recueils de *logia*. Sauf pour les homélies, la délimitation des unités originales et le genre littéraire précis (relevant du style oral) sont difficiles à déterminer, car les pièces sont transmises en désordre par les collections, généralement tardives (11e-12e siècles), et qui se recoupent en grande partie. Les numéros de celles-ci sont fortuits, et inverses de leur ancienneté.

1° TRADITION MANUSCRITE ET ÉDITIONS RÉCENTES. — Voir *Clavis Patrum graecorum*, t. 2 (= CPG 2), n. 2410-2427; H. Dörries, *Symeon Von Mesopotamien* (voir Bibliographie, col. 41) et les trois introductions aux éditions critiques, surtout celles des collections I et II. Les éditeurs ont voulu donner d'abord des éditions solides des recensions médiévales (seules connues), laissant pour plus tard leur exploitation commune.

1) *Témoins grecs.* — a) *Tradition directe* :

— Collection I, de 64 *Logoi* (CPG 2, 2410). Le premier est la *Grande Lettre*, éditée provisoirement par W. Jaeger (*Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature*, p. 233-301). L'édition doit être reprise sur une base manuscrite plus large. Les *Logoi* 2 à 64 (265 + 219 pages) sont édités par H. Berthold (Makarios / Symeon, *Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, GCS, Berlin, 1973). Quatre manuscrits se rattachent à cette collection. On peut regretter que cette édition s'appuie surtout sur les deux manuscrits complets de la collection, dont le texte est le plus tardif, sans tenir assez compte de la forme textuelle IV.

— Collection II, de cinquante Homélies spirituelles (322 p.; CPG 2, n. 2411). C'est la plus répandue; elle a connu 8 éditions (toujours fondées sur un seul manuscrit de Paris, sauf la Patrologie) en Occident, et deux à Athènes (1886 et 1954). L'édition de Venise

(1770) est reprise, améliorée en deux passages grâce à un manuscrit de Berlin, dans la PG 34, 449-822. La première édition critique est celle de H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, coll. Patristische Texte und Studien 4, Berlin, 1964; elle utilise 8 manuscrits, dont 2 du 11e-12e siècles. Une édition d'Athènes (1970) en dépend.

— Collection III, de 43 *Logoi* (CPG 2, 2412). Les 28 pièces qui manquent dans la collection II ou en diffèrent notablement (170 p.) ont été éditées par E. Klostermann et H. Berthold (*Neue Homilien des Makarius/Symeon. I aus Typus* III, TU 72, Berlin, 1961). Trois manuscrits, dont un du 11e s., sont à la base de cette édition, reprise à Athènes en 1971.

— Collection IV, de 26 *Logoi*. Elle n'a pas été éditée séparément, mais ses variantes sont collationnées dans l'apparat de la collection I où elle est toute entière comprise. Quatre manuscrits, dont 2 du 11e s., la donnent en totalité ou en partie; le seul manuscrit grec complet de cette collection (*Paris. gr.* 973, 11e s.) a été découvert trop tard pour être utilisé pleinement dans l'établissement du texte de I.

— Deux manuscrits de la collection II portent un appendice, sans lien réel avec celle-ci, de sept pièces dont cinq, attestées par ailleurs sauf l'homélie 56, sont authentiques. Cet appendice a été édité par G. L. Marriott (*Macarii Anecdota. Seven Unpublished Homilies of Macarius*, coll. Harvard Theological Studies, Cambridge, Mass., 1918). Les pièces authentiques doivent être rééditées.

Nous citerons les œuvres de Macaire-Syméon d'après les éditions ci-dessus énumérées, en indiquant le numéro de la collection (I à III), ou le sigle H pour les homélies de l'appendice (51 à 57), puis les numéros du *logos* ou de l'homélie, du paragraphe et du sous-paragraphe (pour la collection I). La *Grande Lettre* est citée, d'après l'édition Jaeger, sous le sigle GL.

b) *Florilèges.* — Quatre collections d'*Excerpta* attestent le succès des écrits macariens durant le moyen âge byzantin; les deux premières, dites Opuscules de Macaire, ont été éditées par Pierre Poussines en 1684, et reproduites par Migne. Ces collections doivent être rééditées ou reprises. Cf K. Treu, *Zu einer Kiewer Handschrift der Opuscula des Makarios*, dans *Studien zum Neuen Testament und zur Patristik*, TU 77, Berlin, 1961, p. 294-310.

— L'Opuscule I (PG 34, 821-841) semble un extrait d'un des témoins secondaires de la collection I.

— Les Opuscules II à VII (PG 34, 846-968) regroupent 150 *Kephalaia* provenant de la collection IV. Cette paraphrase sélective est passée dans la *Philocalie* (3e éd., Athènes, 1960), t. 3, p. 171-234.

— Une série inédite de 44 *Kephalaia* dépend de la collection I.

— Des éléments très brefs pris aux collections I et II ont été réunis en 24 Discours artificiels, à la manière d'une mosaïque (collection N). Cf Ch. Astruc, *Un recueil ascétique (de l'abbé Isaïe, d'Isaac de Ninive et du Pseudo-Macaire) : le Parisinus Graecus 915*, RAM, t. 42, 1966, p. 181-191.

c) *Transmission hors collections.* — Certaines pièces circulent isolément, soit sous le nom de Macaire, soit sous attribution à Syméon de Mésopotamie, Basile, Éphrem, Marc l'Ermite et Isaïe. Inversement, les collections I et III, ainsi que l'appendice à la collection II, ont accueilli des pièces inauthentiques. La « première lettre de Macaire », dite « ad filios » (PG 34, 405-410; CPG 2, n. 2415, 1), est probablement de Macaire d'Égypte (voir sa notice, t. 10, col. 11-13).

2) *Versions anciennes.* — Nous ne traiterons ici que des plus importantes; on en trouvera la présentation générale dans CPG 2, n. 2420-2427.

a) *Syriaque.* Assez court, mais bien représenté (18 mss), le *corpus* syriaque est d'une haute antiquité, deux de ses mss remontant au 6e siècle, dont un daté de 534. Il comprend sept « Homélies » et dix-sept « Lettres », dont huit sont très probablement inauthentiques (cf H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 378-389, 415-419, 476-478). La traduction va d'un rendu assez libre du texte à la paraphrase franche. La Lettre 5 (= II, 3) est éditée par R. Draguet (*Parallèles macariens syriaques des Logoi I et III de l'Ascéticon Isaïen syriaque*, dans *Le Muséon*, t. 83, 1970, p. 491-496). Une version beaucoup plus fidèle des Homélies II, 3 et 19 est donnée comme *Logoi* I et III d'Isaïe (R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe*, CSCO 289, 1968, p. 2-8, 14-19; 293, 1-5, 9-12). Un nouveau manuscrit du Sinaï, qui contiendrait l'*Ascéticon* messalien, est signalé par W. Strothmann (*Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur*, dans *Oriens christianus*, t. 54, 1970, p. 96-105).

b) *Arabe.* La collection IV est transmise par un manuscrit du 11e siècle; six autres mss contiennent une importante collection (sigle TV) perdue en grec, divisée en homélies, fragments brefs et questions-réponses, et dont le matériel recoupe les trois collections I-III. Cf W. Strothmann, *Die arabische Makariustradition*, Göttingen, 1934; Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 337-377, 410-415, 471-476 et *passim.*

c) *Géorgien.* En plus de quelques fragments, parfois inconnus (cf G. Garitte, *Les feuillets géorgiens de la collection Mingana*, dans *Le Muséon*, t. 73, 1960, p. 246-249), la collection IV, traduite du grec par saint Euthyme l'Athonite † 1028, est transmise par 3 manuscrits (cf R. P. Blake, *Catalogue des manuscrits géorgiens de la bibliothèque de la Laure d'Iviron au Mont Athos*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 29, 1933-1934, p. 131-134).

d) *Latin.* Le franciscain Ange Clareno † 1337 traduisit les Opuscules et la Grande Lettre (cf J. Gribomont, *La Scala Paradisi. Jean de Raïthou et Ange Clareno*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 349-351). Cette traduction se répandit dans l'Italie centrale, mais ne fut pas imprimée.

e) *Slavon.* R. A. Klostermann (*Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften*, Göteborg, 1950) a recensé onze manuscrits allant du 16e au 19e siècle, et contenant diverses traductions de la collection II, dont on ignore les bases textuelles. D'autres manuscrits contiennent des extraits de la même collection.

2° Traductions imprimées. — Il s'agit là uniquement des 50 Homélies (collection II) et des Opuscules. Voir M. Kroeger, Introduction à la collection II, p. XLIII-XLVI, XLVIII-LI.

a) *Latin.* La version latine de Jean Pic (contemporaine de la première édition, Paris, 1559) fut rééditée séparément six fois jusqu'en 1843; toutes les éditions grecques publiées en Occident comportent une version latine, dérivée de celle de Pic ou de celle de Palthenius.

b) *Slavon.* Quinze éditions complètes ou partielles des cinquante Homélies semblent avoir vu le jour entre 1627 et 1904, autant que nous pouvons le savoir (les indications de M. Kroeger, p. LI, complètent celles de R. A. Klostermann). Les *Dobrotoljubie* (Philocalie russe) comprennent (t. 1, 3e éd., Moscou, 1895, p. 155-276) « une systématisation des idées de Macaire », sans doute un florilège. Les Opuscules ont également connu deux traductions partielles (cf C. Kern, *Les traductions russes de textes patristiques*, Chevetogne, 1957, p. 39 et 48).

c) *Europe occidentale.* Dix éditions de traductions allemandes ont paru de 1696 à 1913 (dans la 2e éd. de la *Bibliothek der Kirchenväter*, par D. Stiefenhofer); trois hollandaises, de 1580 à 1788; sept anglaises, de 1721 à 1974 (éd. J. Mason, Willitz, États-Unis). Mais les pays latins et catholiques n'ont connu Macaire que par le texte grec et la version latine; deux traductions françaises du 16e siècle sont restées manuscrites.

UNIVERSITE SAINT ESPRIT KASL

Quelques traductions partielles seront signalées dans la bibliographie.

d) *Arabe.* Une traduction faite sur l'anglais est parue à Londres en 1846.

e) Il faut enfin signaler les nombreuses (22) copies grecques des Homélies dépendant des éditions imprimées, et qui attestent le succès de Macaire dans les monastères grecs à partir du 15e siècle.

3° Analyse sommaire des collections (cf Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 392-424). — Il est très difficile de retrouver une édition primitive en partant des collections qui nous sont parvenues. Celles-ci ont dû en effet se constituer au moment de la renaissance mystique à Byzance (10e-11e siècles), en utilisant librement le matériel disponible, suivant le goût contemporain. La collection I, la plus tardive, trop lourde pour s'être beaucoup répandue, réunit le maximum de textes, ordonne et juxtapose son matériel en en retouchant assez gravement la teneur; la collection II (50 Homélies) est une sélection intelligente, ordonnée à l'édification spirituelle, qui regroupe certains fragments et les transforme en homélies à l'aide de sutures et de doxologies, tout en respectant son texte; la collection III transmet en général les morceaux tels qu'elle les reçoit, avec un bon texte. La collection IV, la plus ancienne des recensions grecques, regroupe les principales des grandes homélies et mériterait d'être mise en valeur. La collection arabe TV conserve les pièces et les groupements les plus originaux et les plus discutables, qui ont été filtrés ou démembrés par les collections grecques.

Dans son désordre et son incohérence, le *corpus* macarien transmet l'expérience d'un milieu ascétique fervent (perceptible à travers les questions des disciples) et l'enseignement d'un authentique spirituel. Les redites et l'absence de mise en ordre littéraire portent la trace de la vie à l'état natif.

2. Milieu. — L'attribution à Macaire d'Égypte, fondée sur la tradition grecque et la majorité des versions, à commencer par la syriaque, ne peut plus être retenue depuis que L. Villecourt découvrit en 1920 des similitudes entre certains textes de Macaire-Syméon et des propositions messaliennes condamnées. On tend à localiser l'œuvre macarienne en Mésopotamie ou au sud de l'Asie Mineure.

1° Éléments de localisation. — L'Euphrate est le seul fleuve mentionné (I, 8, 4, 2; 14, 26). L'auteur signale des guerres contre les Perses et les Goths (I, 34, 11; II, 15, 46; 27, 22), des invasions par les Indiens ou les Sarrasins (I, 34, 8). La langue, qui est le grec, présente des aramaïsmes. Son christianisme est de type encratite et syriaque (cf G. Quispel, *Makarius, das Thomas-evangelium und das Lied von der Perle*, p. 9-64, et les articles signalés dans la bibliographie, col. 41); des contacts existent avec le *Livre des Degrés* (cf DS, t. 9, col. 749-754).

Mais ces indices ne doivent pas être majorés; l'auteur appartient au monde grec (II, 8, 6; 17, 10, 15), à l'empire romain (II, 15, 42; III, 4, 1; 21, 3). Ses latinismes sont notables; les données institutionnelles de ses comparaisons, tout imprécises qu'elles soient, s'accordent avec la civilisation du bas Empire romain. Le radicalisme de son ascèse s'explique aussi bien par ses contacts avec le monachisme basilien que par une origine syrienne; sa christologie et son exégèse, plutôt alexandrines qu'antiochiennes, le rapprochent également des cappadociens.

2° Rapports avec le messalianisme (cf Messalianisme, DS, t. 10). — A la fin du 13e siècle, un glossateur avait signalé plusieurs passages messaliens dans le manuscrit b de la collection I; au 18e siècle, Néophyte le Kausokalyvite refusa l'attribution des Homélies et Opuscules à Macaire d'Égypte, pour cette même raison (J. Darrouzès, *Notes sur les Homélies du Pseudo-Macaire*, dans *Le Muséon*, t. 67, 1954, p. 297-309). En 1920, L. Villecourt identifia tout ou partie des Homélies avec l'*Ascéticon* des messaliens (*La date et l'origine des « Homélies spirituelles » attribuées à Macaire*, dans *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1920, p. 250-258). L'appartenance de Macaire au mouvement messalien a été contestée, mais les coïncidences textuelles sont indéniables (voir l'art. de Villecourt, et H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 425-441).

Les plus littérales sont les suivantes : 2e proposition de Jean Damascène (PG 94, 729a) avec Macaire, II, 27, 19; 9e (732a) avec I, 5,3, 2-3; 14e (732b) avec I, 7, 2; 15e et 16e avec H. 52, 3.5; 18e *(ibidem)* avec II, 8, 3. Il est donc certain que tout ou partie des œuvres de Macaire furent condamnées à Éphèse en 431; mais elles y furent lues à travers les condamnations précédentes du mouvement messalien aux conciles de Sidè (380-393) et de Constantinople (426), et sous l'influence des excès des messaliens, contre lesquels Macaire lui-même prenait position (cf H. Dörries, *Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer : Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern*, dans *Wort und Stunde*, t. 1, Göttingen, 1966, p. 334-351).

Les listes conciliaires ont censuré les points suivants : possibilité ou nécessité d'expérimenter sensiblement le Christ ou l'Esprit Saint (Jean Damascène, propositions 6, 10, 12, 16-18); emprise invincible du mal sur l'homme (1-3, 13; les textes sont forcés ou faussés, mais le censeur relève une pensée marquée par le dualisme, quoique affirmant très vigoureusement la liberté, cf *infra*, col. 31); peu de relief donné à l'économie sacramentaire (4-6; la proposition 4, sur l'inefficacité du baptême, vise les premiers messaliens et non Macaire, mais la 5e, sur la persistance du péché après le baptême, correspond à certaines de ses affirmations); la proposition 11 (« le feu est créateur ») tombe à faux; la 14e et la 15e critiquent des affirmations contestables, quoique durcies par la rédaction du concile. La 6e, sur la cohabitation de Satan et de l'Esprit Saint dans l'homme, ne se trouve que chez Jean Damascène, et vise manifestement Macaire lui-même et non les messaliens vulgaires; c'est précisément le point par lequel Macaire combat ces derniers en niant que la grâce sensible soit donnée une fois pour toutes.

Macaire ne présente pas les déviations manifestes de la secte, et l'étude doctrinale montrera l'équilibre de son enseignement. La trace des controverses messaliennes est perceptible dans les questions de ses disciples, qui portent en majorité sur la conscience de la grâce; lui-même critique les messaliens grossiers (II, 6, 1-3; 33, 1); il fait état de difficultés avec l'Église hiérarchique, sans détails précis (I, 52, 1; II, 15, 12; 17, 14; 26, 23; cf I, 34, 14, 16; II, 15, 14-15). Le climat de l'œuvre, surtout des homélies où Macaire est libre de son sujet, est irénique; l'auteur y parle simplement des réalités de la vie spirituelle, et la communauté ne semble pas avoir été troublée de façon durable, pendant la période que reflètent les Homélies.

Le fait que l'*Ascéticon* messalien ait été apporté à Éphèse par l'évêque Valérien d'Iconium, successeur d'Amphiloque, qui présida le premier concile de Sidè, peut conduire à chercher une activité notable de Macaire et de sa communauté en Lycaonie-Pamphylie, même s'ils viennent d'Orient. Les

données relatives à une vie d'exil seraient ainsi compréhensibles. Sur la relation plus précise de « Macaire » avec les groupes messaliens décrits par Théodoret et les hérésiologues, cf *infra*, col. 27.

3° Relations avec saint Basile. — Ce qui vient d'être dit ne doit pas empêcher de reconnaître les points de contact de Macaire et sa communauté avec le monachisme basilien. Le nom d'*Ascéticon* peut le suggérer (cf H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, p. 451-465); des rencontres textuelles existent; quelques points particuliers doivent être signalés. Cf J. Gribomont, *Le monachisme au 4e siècle en Asie Mineure: de Gangres au messalianisme*, dans *Studia patristica*, t. 2, TU 64, Berlin, 1957, p. 400-415; *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, dans *Studia monastica*, t. 7, 1965, p. 7-24.

1) *Institutions et ascèse.* — Les remarques de W. Jaeger (*Two Rediscovered Works*, p. 83-85) sur les rapports entre le *De instituto christiano* et les *Règles* de Basile, valent dans une large mesure pour la Grande Lettre. Le mot μοναχός n'apparaît pas, μονάζων est rare, les ascètes sont appelés soit « frères », ce qui est universel, soit « chrétiens » en un sens prégnant comme chez Basile (*Grandes Règles* 17, 2, PG 31, 964c; 20, 1-2, 972c-973a; 22, 1-3, 977ab, 980b; 40, 1020b; 55, 2, 1045b). Toutefois la doctrine basilienne de la complémentarité des charismes dans la fraternité (*Grande Règle* 7, 2, 929c; 24, 984a; *Petite Règle* 225, 1232bd) est interprétée dans le sens d'une spécialisation entre orants et travailleurs, alors que Basile encourageait chacun à prier *et* à travailler aux heures convenables (*Grande Règle* 37, PG 31, 1009c-1016c, dirigée précisément contre des tendances messaliennes). Le jeûne et la veille sont supposés, mais relativisés par Macaire comme par Basile, quoique pour des raisons différentes. Sur ces questions, cf *infra*, col. 29.

2) *Obéissance aux « commandements ».* — Le désir d' « être agréable à Dieu » (εὐαρέστησις), typique de Basile, caractérise aussi Macaire; de même pour son intransigeance évangélique et son volontarisme (cf *infra*, col. 31-34).

3) *Prière et expérience.* — L'enseignement de Macaire sur la prière sans divagations (ἀρέμβαστος, II, 31, 2) évoque l'absence de distractions (τὸ ἀμετεώριστον) que prône Basile (*Grandes Règles* 5, 920bd; 6, 1, 925a; 37, 3-4, 1012d-1013a, 1016c; *Petites Règles* 201-202, 1216bc; 306, 1300c-1301b). Le « souvenir de Dieu », un des fondements de la prière basilienne (*Grandes Règles* 5, 2-3, 921b, 924a; 6, 2, 928a), est recommandé par Macaire (ainsi GL, 263, 11. 21; 264, 4. 7; 265, 9. 19; II, 19, 2; 43, 3; H. 53, 16); c'est d'ailleurs un thème favori de l'anachorétisme égyptien, cf DS, t. 2, col. 1858-1862.

Le vocabulaire de l'expérience se trouve chez Basile, notamment πληροφορία et πληροφορεῖσθαι, qu'il est le premier à employer massivement; il serait fort intéressant de voir comment on est passé de la « conviction » de foi en la présence de Dieu (Basile) à la « plénitude » de la conscience de la grâce (Macaire et les messaliens; cf J. Leroy, *Expérience de Dieu et cénobitisme primitif*, dans *L'expérience de Dieu dans la vie monastique*, La Pierre-qui-Vire, 1973, p. 117-123). Le mot αἴσθησις et ses dérivés signifient chez Basile le sens moral, la conscience d'un état moral, non la perception du divin; la doctrine origénienne des sens spirituels a pu aider, là aussi, à un changement de registre (cf K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 142-144). Les moines auxquels Basile s'adresse sont préoccupés de prière et d'expérience, et certaines de leurs questions sont de saveur messalienne (voir les questions des *Petites Règles* 10, 16, 21, 75, 80, 192-194, 201-202, 204, 230, 239, 249, 261); lui-même canalise leurs aspirations vers la pratique des commandements, mais laisse transparaître l'ardeur de son propre amour de Dieu (30, 32, 34, 174, 180, 206) et la douceur qu'il trouve à ses commandements (*Grandes Règles* 6, 2; 8, 2; *Petites Règles* 30, 174, 180, 281). Inversement, chez Macaire, discipline et expérience sont très profondément mêlées.

4) La place prépondérante de l'*Esprit Saint* dans la lutte spirituelle et la sanctification rappelle la doctrine basilienne (et origénienne) de l'Esprit participé par les âmes qui en sont dignes (*Traité du Saint-Esprit* 9, PG 32, 108c, SC 17 *bis*, p. 324-326; 16, 141bc, SC, p. 388-390). Le chapitre 9 du *Traité* est recueilli parmi la collection III de Macaire; même si son entrée dans le *corpus* peut être tardive, le compilateur a pu y trouver un enseignement sur l'Esprit qui fondait ou complétait celui de Macaire.

4° Rapports avec Grégoire de Nysse. — Le fait majeur, quoique d'interprétation difficile, est le parallélisme existant entre la *Grande Lettre* de Macaire et le *De instituto christiano* transmis parmi les œuvres de Grégoire (*Gregorii Nysseni opera*, vol. 8, 1, Leyde, 1952, p. 40-89).

L'état de la question en 1967 avec la bibliographie afférente est présenté par M. Canévet dans l'article Grégoire de Nysse (DS, t. 6, col. 1006 et 1011). Les rapports entre Grégoire de Nysse et le messalianisme sont exposés col. 1005-1006. Depuis lors, R. Staats a voulu démontrer que le *De instituto christiano* dépend de la *Grande Lettre* (*Gregor von Nyssa und die Messalianer*, coll. Patristische Texte und Studien 8, Berlin, 1968), ce qui a été généralement accepté (cf J. Daniélou, RSR, t. 57, 1969, p. 123-126); mais l'authenticité du *De instituto christiano* a été mise en doute par M. Canévet (*Le « De Instituto christiano » est-il de Grégoire de Nysse?*, dans *Revue des études grecques*, t. 82, 1969, p. 404-423; cf J. Daniélou, RSR, t. 56, 1968, p 146-147; D. Balas, Μετουσία Θεοῦ, dans *Studia anselmiana*, t. 55, Rome, 1966, p. 160-161). J. Gribomont n'est pas convaincu de l'inauthenticité du *De instituto* (*Le Dossier des origines du messalianisme*, dans *Epektasis*, Paris, 1972, p. 622-625; cf RAM, t. 43, 1967, p. 249-260). La question ne peut être encore considérée comme résolue.

H. Dörries (*Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter*, dans *Saeculum*, t. 21, 1970, p. 217-218) et R. Staats (*Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa « In suam ordinationem »*, dans *Vigiliae christianae*, t. 21, 1967, p. 167-179; cf t. 23, 1969, p. 58-59; *Gregor von Nyssa und das Bischofsamt*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 84, 1973, p. 149-173) ont cherché à mettre en évidence les sympathies et le rôle modérateur de Grégoire vis-à-vis du mouvement messalien, ce qu'accepte J. Gribomont (art. cités *supra*) en le comparant à l'action de Basile vis-à-vis du mouvement eustathien. Dans cette perspective, le *De instituto christiano* s'explique comme un remaniement de la *Grande Lettre* estompant ses traits messaliens pour la corriger, mais présentant de façon orthodoxe ses thèmes spirituels à l'adresse de l'Église officielle.

Si le *De instituto* n'est pas de Grégoire, quel est son milieu d'origine? Signalons par exemple que le rejet de la πληροφορία par ce traité là où la *Grande Lettre* l'emploie (cf R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, note 91, p. 39-40) rappelle la méfiance de Grégoire vis-à-vis de cette notion chère aux messaliens, dans la 5e homélie sur le Cantique (PG 44, 860b; *Gregorii Nysseni opera*, t. 6, Leyde, 1960, p. 139, 5). L'auteur du *De instituto* est donc assez éloigné du mouvement messalien; mais ce pourrait être un disciple ou un imitateur de Grégoire.

Indépendamment de ces points particuliers, on pourra trouver une certaine analogie entre plusieurs thèmes grégoriens et macariens; Macaire est en général plus proche du langage biblique et ne s'aventure pas sur le terrain philosophique. La question est à peine étudiée (voir quelques éléments dans W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*, p. 208-231, et dans l'annotation de H. Dörries aux 50 *Homélies*).

3. **L'auteur.** — L'étude précédente a montré que l'auteur du *corpus* macarien ne pouvait être Macaire d'Égypte, mais vivait en Mésopotamie-Asie Mineure. Or la collection arabe TV, proche par sa composition de l'*Ascéticon* messalien, est attribuée à Syméon Stylite, ce qui n'est pas plus vraisemblable. Quelques pièces isolées sont attribuées dans la tradition manuscrite à « Syméon »; une version longue de l'homélie II, 22 (éditée par A. Mai, *Patrum nova bibliotheca*, vol. 8, 3, Rome, 1871, p. 1-3), mais d'authenticité très douteuse, est attribuée à « Syméon de Mésopotamie », nom qui est aussi associé à l'homélie 51, dans un de ses manuscrits. Sur la base de ces indices, H. Dörries a proposé (*Symeon von Mesopotamien*, p. 7-8) comme auteur du *corpus* macarien Syméon, l'un des chefs messaliens mentionnés par les hérésiologues vers 400 (cf M. Kmosko, *Liber Graduum*, dans *Patrologia syriaca*, t. 1/3, surtout col. CXCII, CXCIX, CCLIV). Cette hypothèse est plausible; mais ce Syméon fait pâle figure parmi les messaliens, alors que l'auteur de l'*Ascéticon*, qui reste anonyme, y occupe une place de tout premier rang. On peut au moins en retenir que Macaire semble, comme les messaliens, s'être déplacé d'Orient vers l'Asie Mineure; l'anonymat où reste l'auteur de « l'Ascéticon des messaliens » (cette dénomination vient de leurs adversaires; c'est le seul ouvrage qu'ils aient pu saisir) doit témoigner d'un certain décalage entre Macaire-Syméon et les autres groupes. Nous adopterions pour limites de son activité les années 370-380 et 420-430.

La « pseudonymie » n'est pas intentionnelle de la part de l'auteur, comme dans le cas du pseudo-Denys. Elle peut s'expliquer de deux manières : 1) Le recueil des œuvres, anonyme comme le *Livre des Degrés*, était simplement attribué à un « bienheureux », μακάριος; l'adjectif a été ensuite pris pour un nom propre et l'auteur identifié avec Macaire d'Égypte ou d'Alexandrie.

Cf A. Wilmart, *L'origine véritable des Homélies pneumatiques*, RAM, t. 1, 1920, p. 375-376. — A. J. M. Davids, *Von der Anonymität zur Pseudonymität, Der Liber Graduum und das Corpus Macarianum*, dans *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. I, 17 (Deutscher Orientalistentag, 1968, Würzburg), Wiesbaden, 1969, Teil 2, p. 375-379.

2) L'œuvre, condamnée, n'a pu se transmettre que sous le patronage rassurant de l'ascète égyptien, puis de Syméon Stylite pour la collection arabe; le cas de « Macaire » serait analogue à celui d'Évagre dont certains ouvrages n'ont survécu aux condamnations antiorigénistes que sous le nom de saint Nil, ou dans des versions syriaques et arméniennes.

Nous adoptons le nom de Macaire-Syméon comme réunissant les deux vocables de la tradition manuscrite.

Vincent DESPREZ.

II. DOCTRINE

Les homélies macariennes délivrent leur enseignement spirituel en grande partie sous la forme d'un échange de questions et réponses entre maîtres et disciples. Elles n'offrent pas d'exposé doctrinal suivi et se livrent, au gré des questions, à bien des redites : c'est qu'elles sont délibérément l'écho d'une pédagogie monastique pratique. A travers elles se dégagent quelques traits typiques d'un genre de vie ascétique et communautaire. L'auteur n'en présente pas moins une doctrine personnelle dont le présent chapitre dégagera les traits principaux : une place prépondérante accordée au combat spirituel, une certaine intériorisation de la vie spirituelle qui met l'accent sur l'expérience personnelle et intime des réalités divines, un rôle éminent donné à l'action de l'Esprit, l'importance enfin de la prière comme voie de perfection.

1. **Le cadre monastique.** — Les homélies sont pauvres en enseignements concrets sur l'organisation de la vie monastique; il s'agit d'une forme de vie cénobitique : les frères y sont invités à vivre en accord et harmonie les uns avec les autres en toute charité. Mais l'organisation en semble diversifiée selon chaque moine : « Que celui qui prie ne dise pas à celui qui travaille : pourquoi ne pries-tu pas? Et que celui qui travaille ne juge pas celui qui prie en disant : il ne fait rien et moi je travaille » (II, 3, 2). Il n'est pas question de prières à heures fixes, mais seulement d'attitudes adoptées (cris, silences, génuflexions); insuffisantes en soi, elles sont même blâmées en leurs excès (II, 6, 1; 33, 1-2; I, 17, 3, etc). On rencontre le mot de psalmodie; le plus souvent la prière est une oraison (concentration des pensées en Dieu). La pauvreté est stricte, il ne faut posséder que le vêtement que l'on porte, afin d'être sans souci, et se contenter d'une vie fruste. « En entraînant vos corps à coucher sur la dure, aux génuflexions, à la prière, vous êtes beaucoup plus dignes d'estime que ceux qui ne servent pas le Seigneur, alors que vous, avec votre austérité et votre nourriture grossière, vous venez adorer et glorifier Dieu » (III, Proem. 7).

L'homme qui a choisi d'embrasser la vie monastique est désigné sous le nom de « frère », ou de « chrétien », car il prend la vie chrétienne au sérieux et essaie de la mener en perfection. Il renonce à prendre femme pour mettre en pratique le commandement de *Mt.* 10, 37. Renoncer à la parenté est un élément d'une renonciation plus générale aux biens de ce monde, parce que ce monde passe, et surtout parce qu'il disperse les pensées, détourne de Dieu et ne permet pas l'unification de l'âme dans la prière. Souvent sont unies chez le pseudo-Macaire les deux expressions « se séparer du mariage » et « se séparer du monde » (vg *Grande Lettre*, éd. Jaeger, p. 240, 20-21). L'idée est d'accomplir le précepte de 1 *Cor.* 7, 34, et aussi de renoncer à l'union charnelle, ce qui permet de se donner à l'union spirituelle : « L'âme qui a renoncé à l'union charnelle s'est séparée du monde, s'est exercée à la chasteté et s'est donnée à l'union et à la communion avec l'Époux incorruptible » (GL, p. 241, 14-16). Mais ce premier renoncement est insuffisant parce qu'il est encore « extérieur »; le moine doit aussi apprendre à « renoncer à son âme » :

« Il faut donc mépriser en toute pureté ce qui paraît respectable en cette vie, renoncer à ses parents, renoncer à toute gloire d'ici-bas, avoir les yeux fixés sur ce qui est en honneur au ciel, s'attacher spirituellement aux frères selon Dieu et renoncer, en plus de cette vie, aussi à sa propre âme. Qu'est-ce que renoncer à sa propre âme? C'est ne plus chercher sa volonté propre et faire ce que veut le Verbe de Dieu qui est là » (*Ep.* 2, PG 34, 421d). La *Grande Lettre* dit encore plus clairement :

« Qu'est-ce que renoncer à sa propre âme, sinon se livrer soi-même complètement à la fraternité, et ne jamais accomplir, absolument, ses volontés propres, mais être suspendu au Verbe de Dieu » (GL, 256, 21 à 257, 3).

Il faut se livrer complètement à Dieu (ἔκδοτος), se comporter comme un esclave acheté par Dieu, se consacrer à Lui, faire de son corps un sacrifice vivant agréable à Dieu. C'est par l'obéissance qu'il doit à ses frères que le moine apprend à se renoncer soi-même; le devoir de charité est le critère de la voie droite, et le moine est essentiellement là pour assurer le service (διακονία) des frères :

« Comme un esclave acheté, (il faut) être plein de bons sentiments à l'égard des frères, surtout à l'égard de ceux qui sont à la tête et penser en tout qu'ils sont à cause du Christ des seigneurs et des maîtres, selon le mot du Christ lui-même : « Celui qui veut être le premier et le plus grand, qu'il soit le dernier de tous », le serviteur de tous, l'esclave de tous; qu'il ne poursuive pas, autant qu'il lui est possible, la gloire, l'honneur ou la louange de la part des frères eux-mêmes à travers son service et sa manière de vivre... Il se procure lui-même un grand salut s'il persévère jusqu'à la fin avec patience et endurance dans cette belle servitude utile à l'âme, voyant comme dans un miroir en ses maîtres des parents du Christ et des héritiers du Royaume, plein d'une soumission totale à l'égard de chacun, et surtout à l'égard des ascètes qui sont à la tête et qui se sont chargés des lourds soucis de la vertu, s'estimant lui-même sans relâche redevable du service des frères qu'il doit accomplir avec charité et simplicité, selon qu'il est dit, « à cause de la charité, soyez serviteurs les uns des autres » (GL, p. 257, 17 à 258, 7).

Comme le premier des commandements est l'amour de Dieu, la première des vertus monastiques est l'assiduité dans la prière. Toutes les observances risquent toujours de rester des actes extérieurs. « Le dénuement, le jeûne, la psalmodie, la veille et la visite de la grâce sont de bonnes choses, mais tant qu'on n'a pas pris de la peine rien n'est encore assuré » (I, 8, 3, 1). C'est dans la prière que l'âme ne fait qu'un avec l'Esprit du Seigneur et qu'elle obtient le concours actif de la grâce. Il faut donc tendre à prier sans cesse : « Nous devons mener ce combat caché, cette méditation du Seigneur, cette peine jour et nuit pour accomplir parfaitement les commandements, que nous priions, servions, mangions, buvions ou fassions quoi que ce soit, afin que tout accomplissement droit de la vertu soit fait pour la gloire de Dieu, et non pour notre gloire propre. Car l'enchaînement tout entier des commandements est ainsi sanctifié et nous l'accomplissons de manière pure grâce au souvenir incessant du Seigneur » (GL, p. 265, 2-10). La prière semble tenir une place de plus en plus grande dans la vie du moine qui progresse, même dans son emploi du temps quotidien. C'est ce qui amène à distinguer dans la communauté « ceux qui prient » et « ceux qui travaillent ». « Si donc l'un des frères désire se charger du combat qui se mène par la prière, par la foi et par la conversion, dans son amour des biens célestes, on doit l'approuver, et il est digne de louange pour les hommes et pour Dieu. C'est pourquoi la fraternité des membres qui sont ses frères doit le laisser et lui porter aide avec joie pour qu'il reste assidu dans la prière afin que les frères aussi reçoivent le salaire de la part de Dieu à cause de leur concours spirituel et actif apporté à ce frère » (GL, p. 270, 24 à 271, 6). Le pseudo-Macaire exige des critères précis pour autoriser un frère à se consacrer exclusivement à la prière : que cette prière ne cesse pas d'être une lutte contre le mal, en particulier les pensées mauvaises, que les fruits de cette persévérance soient visibles pour tous. Ainsi de la communauté se détachent peu à peu des moines-priants.

A ce groupe se rattachent, semble-t-il, les « ascètes », chefs de la communauté. Ceux-ci assurent l'ordre et la cohésion de la communauté : « Conservez le rang de chef, par exemple : assigner à chacun sa place, donner des ordres, donner des conseils à ceux qui sont plus éprouvés; châtier, blâmer quand il le faut, consoler quand il en est besoin selon la consolation apostolique, afin que sous prétexte d'humilité, de douceur, le monastère ne tombe pas dans la confusion par ignorance, lorsque ceux qui commandent et ceux qui sont soumis ne gardent pas le rapport de leur rang » (GL, p. 258, 22 à 253, 4).

La direction spirituelle est assurée par des hommes déjà éprouvés, qui ont l'expérience du combat spirituel, des pièges et tentations du démon, ainsi que des réalités divines. Dans ce monde déjà la sagesse demande qu'on l'apprenne et qu'on ait des maîtres avant d'être maître soi-même, à plus forte raison la sagesse indicible et infinie de Dieu. Ces hommes expérimentés doivent posséder des trésors spirituels pour pouvoir les donner sans que leur propre source vienne à tarir (cf I, 21, 15-19; 33, 3, 6). Enfin, par l'exemple des fruits qu'ils portent, ils doivent provoquer au combat ceux que leur jeune âge empêche d'être encore assidus à la prière (GL, p. 274, 4 svv).

Il semble que le jeune moine puisse choisir son directeur spirituel :

« Chacun doit s'éprouver toujours et en toutes choses, et examiner s'il se conduit selon la parole de vérité et suit les traces du Seigneur. Ou bien il pourra préférer être examiné par les hommes spirituels : il lui faudra toujours rechercher ceux qui prêchent la parole de vérité et possèdent le christianisme en œuvre et en vérité... Aussi faut-il ouvrir une enquête et, comme nous le disions, rechercher ces hommes qui parlent d'un cœur vivant, dans l'Esprit, puis s'attacher à ceux dont on peut retirer le profit véritable » (III, 7, 2).

Cf art. Direction spirituelle en Orient, DS, t. 3, col. 1008 svv.

Dans cette communauté dont les membres sont différents les uns des autres en âge, en expérience, en charismes aussi, la concorde et l'harmonie sont la marque de l'accomplissement de la charité. Tous les frères concourent, chacun selon son talent, à la gloire de la communauté entière, et inversement chaque frère participe de la gloire de n'importe lequel d'entre eux. Il n'y a donc pas lieu de s'enorgueillir ni de s'arrêter. Le modèle de la communauté ce sont Marthe et Marie. L'œuvre de Marthe n'est pas sans importance, sans quoi le Seigneur n'eût pas lavé les pieds de ses disciples, mais l'œuvre de la prière et de la parole est supérieure, comme en témoignent les apôtres qui se déchargèrent du service des tables (GL, p. 287, 16 svv).

2. **Le combat spirituel.** — La perfection ne s'atteint pas en un jour, et la vie chrétienne se définit ici-bas comme un combat spirituel jamais achevé. L'origine de ce combat est le péché originel, c'est-à-dire le péché du premier homme dont nous vivons les conséquences. Le pseudo-Macaire parle d'Adam ou de chaque individu à peu près dans les mêmes termes, moins intéressé à bâtir une théologie qu'à analyser la situation concrète du pécheur. Satan de plus avait péché avant Adam (cf I, 2, 2), et celui-ci se trouve déjà comme nous au milieu du champ d'affrontement de deux puissances opposées : Dieu et ses anges, Satan et les puissances du mal. L'âme est l'enjeu envié de ce combat en raison de sa propre dignité. L'âme déchue de sa condition

première a perdu sa qualité d'image de Dieu; elle s'est trouvée dépouillée de la gloire de Dieu qui la revêtait; elle a honte d'être nue de la puissance divine. L'âme dépouillée maintenant de la puissance du Christ a plus de sujet de honte encore qu'Adam. Elle aide d'ailleurs l'ennemi en sécrétant un vêtement de mauvaises pensées dont elle s'imagine qu'il va la couvrir et la sauver (II, 20, 3). Adam lorsqu'il s'est fermé aux biens célestes s'est mis à loucher vers les biens terrestres; il a ainsi permis au mal de venir habiter en lui. Les homélies macariennes sont riches en comparaisons qui illustrent l'insinuation pénétrante du mal à l'intérieur de l'âme : le mal est comme un serpent qui rampe et s'insinue à l'intérieur de l'homme; il s'y cache et devient comme une seconde âme ajoutée à la première. Les ténèbres du mal recouvrent toute la création et chaque âme humaine comme un brouillard recouvre la surface de la terre. Comme un arbre planté dans le cœur de l'homme, le mal y pousse des racines et des branches : les mauvaises pensées. Satan a semé l'ivraie ou les épines dans le jardin de Dieu qu'est l'âme, aussi Adam est-il condamné à le cultiver à la sueur de son front.

Dépouillé de son vêtement de gloire, l'homme est resté nu, réduit à ses seules forces, à sa propre nature (φύσις). En lui vivent désormais deux puissances qui lui sont étrangères : la grâce et le mal; selon son libre choix, il penche vers l'une ou vers l'autre et se trouve alors mêlé (μίξις, κρᾶσις) à elle; avec elle, il ne fait plus qu'un seul esprit (ἓν πνεῦμα, bon ou mauvais). Les deux puissances ont des desseins antithétiques; celui du diable est de faire périr tout le monde, celui de Dieu que tous soient sauvés. Satan n'a pas été condamné dès l'origine, car Dieu l'a laissé pour une autre « économie » (vg I, 2, 3), c'est-à-dire pour que sorte du mal qu'il a fait un bien, pour que l'homme puisse exercer son libre choix. Même après le baptême qui fait entrer dans l'âme la force agissante (ἐνέργεια) de la grâce de l'Esprit, le péché survit; en l'âme habitent deux facteurs (πρόσωπα) agissants : la grâce et le mal. Cette doctrine, condamnée par la suite comme messalienne (cf Jean Damascène, *De haeresibus* 80, 2-3, PG 94, 729a; éd. M. Kmosko, Patr. syriaque, t. 3, p. CCXXXIII; cf DS, t. 9, col. 752-753), était en fait très largement répandue dans les milieux syriens. En réalité, l'auteur veut expliquer pourquoi les baptisés ne sont pas d'emblée parfaits. Il condamne tout autant ceux qui disent que le mal est un géant et l'homme un petit enfant (vg I, 7, 16); le mal est vaincu par la grâce à condition que l'homme y mette le prix.

Un tel enseignement permet à l'auteur de souligner très fortement le rôle de la liberté humaine. La puissance de Satan est « protreptique » de la liberté et non contraignante. Mais la grâce divine est tout autant protreptique et tout aussi peu contraignante. De sorte que si un homme commet le mal, ce n'est pas Satan qui est jugé, mais cet homme, et de même pour le bien. Les apôtres eux-mêmes gardaient leur libre arbitre : « Ils ne pouvaient pas pécher car ils ne le choisissaient pas, puisqu'ils étaient dans une pareille lumière et une pareille grâce. Nous ne disons pas que la grâce en eux était faible, mais qu'elle permet même aux parfaits pneumatiques d'avoir une volonté et une puissance de faire ce qu'ils veulent » (I, 6, 5). Cette liberté n'a pas été détruite par le péché originel, ni par les fautes occasionnelles de chacun. Il reste toujours la possibilité de crier vers Dieu : un nourrisson ne peut pas marcher vers sa mère; mais il pleure et crie et sa mère est heureuse de le prendre dans ses bras. De même Zachée et l'aveugle-né ont crié vers le Christ : le modèle le plus souvent évoqué est celui de l'hémorroïsse qui a pu marcher et s'avancer jusqu'à toucher Jésus. Par ce cri que l'homme pousse et par la préparation qu'il fait de lui-même à la venue de l'Esprit, il est occasion (πρόφασις; III, 26, 3) de son propre salut, et seulement en cela, car l'Esprit accomplit en lui le reste.

L'homme est affronté aux tribulations (θλίψεις) et aux détresses (στενοχωρίαι) afin d'être éprouvé (δοκιμάζω, δοκιμασία) pour devenir plus parfait et recevoir une gloire que n'espérait pas pour lui le diable. Toutes les épreuves contribuent au bien des âmes, car elles permettent de distinguer ceux qui aiment réellement Dieu de ceux qui ne font que le paraître (I, 2, 3). A travers elles l'âme grandit et progresse : elle ressemble au chanvre qui est d'autant plus fin qu'on l'a davantage battu (vg III, 23, 3). Seul celui qui persévère jusqu'au bout sera sauvé. L'épreuve permet aussi à l'homme de discerner en lui-même si ses pensées sont attachées à Dieu ou au mal, de savoir s'il a oublié ou non le Seigneur, s'il croit vraiment en Dieu. Dans ce but, la liberté de chacun, même de ceux qui sont avancés dans la vie spirituelle, est mise à l'épreuve de temps en temps (χρόνοις καὶ καιροῖς, vg III, 24, 6). Sans combat spirituel, il n'y aurait pas de foi (II, 27, 21), la voie ne serait pas étroite, et il n'y aurait pas de récompenses. Les tribulations ont encore le mérite de chasser l'orgueil et d'empêcher de se croire arrivé; elles évitent au moins de devenir insouciant (ἀμεριμνός).

Pour mener à bien cette lutte, le moine a besoin avant tout de discernement (διάκρισις), vertu par laquelle il scrute son âme intérieure et en chasse ce qui est mauvais. L'homme originellement était capable de discerner ses passions (διακριτικὸς παθῶν) et cette vertu, au même titre que la connaissance, la prudence, la foi et la charité, fait partie des attributs de « l'image selon l'Esprit ». Le discernement n'a pas complètement disparu après la chute. Il est défini comme un devoir d'examen de conscience d'autant plus subtil que, dans la prière ou dans les rêves, Satan peut se déguiser en bon ange et introduire l'illusion. Le critère essentiel est alors celui des fruits : l'amour de Dieu et l'amour des frères que le diable est incapable de provoquer (I, 2, 10). Il y a aussi des critères qui relèvent du sens spirituel (αἴσθησις νοερά). Satan provoque le trouble et ne suscite pas le désir de Dieu; il rend le corps et l'âme lourds (I, 5, 4); les voies de la grâce comportent joie, paix, charité et forcent l'homme à chercher la vérité (I, 4, 20).

L'homme peut aussi se faire illusion à soi-même parce que la grâce a œuvré dans une partie de lui-même, un de ses « membres », et il se croit tout entier dans sa lumière. Ou encore parce que Satan s'abstient volontairement d'agir afin de lui faire croire qu'il est entièrement pur, et endormir sa vigilance : les tentations, la lutte sont un signe de vérité de la vie spirituelle. Bien plus, elles font du moine l'égal des grands martyrs (cf I, 2), elles lui offrent le moyen d'imiter le Christ jusqu'au bout, en particulier dans les détails de sa Passion souffrante et humiliée.

« Alors ils lui crachèrent au visage, lui mirent une couronne d'épines, le flagellèrent. Il est écrit en effet : « J'ai offert mon dos au fouet; je n'ai pas détourné mon visage des crachats; j'ai tendu la joue aux flagellations ». Si Dieu est descendu jusqu'à de tels outrages, de telles souffrances, un tel abaissement, toi qui es par nature un bourbier, par nature un être mortel, tu ne

fais rien d'égal à ton maître, même lorsque tu es abaissé. Dieu s'est abaissé pour toi, et toi tu t'enfleras d'orgueil sans t'abaisser pour lui? Il est venu prendre sur lui fardeaux et tribulations pour te donner le repos, et toi tu ne veux pas supporter peines et souffrances pour obtenir la guérison de ta blessure? » (I, 6, 2). « Regarde comment le maître des prophètes et des apôtres, oubliant pour ainsi dire sa gloire divine, a traversé la vie en devenant pour nous un modèle (τύπος); dans les outrages, ils lui mirent une couronne d'épines sur la tête, lui imposèrent les crachats, la flagellation, la croix » (I, 7, 17).

Dans ce combat spirituel, le moine acquiert des vertus, affronte des vices, alliés et ennemis de sa lutte. Le pseudo-Macaire énumère souvent des listes de vertus et de vices qui sont parentes de celles qui traînent dans la littérature monastique de l'époque :

« Le vieil homme porte le vêtement du royaume des ténèbres, vêtement de blasphème, d'incroyance, d'absence de crainte, de vaine gloire, d'orgueil, d'avarice, de désir, et de même toutes les autres guenilles impures et souillées du royaume des ténèbres » (II, 2, 4). « Toutes les vertus sont liées les unes aux autres comme une chaîne spirituelle; l'une est suspendue à l'autre : la prière à la charité, la charité à la grâce, la grâce à la douceur, la douceur à l'humilité, l'humilité au service, le service à l'espérance, l'espérance à la foi, la foi à l'obéissance, l'obéissance à la simplicité; et de même, du côté opposé, les maux sont liés l'un à l'autre : la haine à la colère, la colère à l'orgueil, l'orgueil à la vaine gloire, la vaine gloire à l'absence de foi, l'absence de foi à la dureté de cœur, la dureté de cœur à l'absence de soin, l'absence de soin à la vanité, la vanité à l'acédie, l'acédie au manque d'endurance, le manque d'endurance à l'amour des plaisirs; tous les autres membres du mal sont aussi dépendants les uns des autres » (II, 40, 1; cf GL, p. 268, 11).

Toutes ces passions sont les armes de Satan, chaque « esprit » met en branle la passion qui lui est propre. Certaines tentations cependant sont plus constantes et plus typiques que d'autres; elles ont aussi plus de chance de ruiner le progrès spirituel. Satan essaie de décourager les âmes et de leur faire abandonner la lutte par désespoir (ἀνελπιστία). Il faut répondre par deux vertus contraires : l'espérance et la persévérance. L'espérance se nourrit de la certitude que Dieu est venu pour les pécheurs : « Le Mauvais cherche volontairement à introduire le désespoir dans l'âme pour la perdre, en lui rappelant ses fautes ou ses mauvaises pensées passées... Il ne faut pas faire cas de telles pensées, mais les mépriser et leur résister par la foi et l'espérance dans le Seigneur puisqu'il a promis de justifier l'impie » (I, 17, 1). Il faut « fuir » vers le Seigneur, « crier » vers lui. Le moine doit aussi toujours s'encourager de l'idée que « s'il n'est pas lavé aujourd'hui, demain il le sera » (I, 7, 6, 5); sans elle il ne pourrait pas résister.

L'obstacle le plus difficile à vaincre cependant est celui de l'orgueil; c'est lui qui finit par avoir raison de l'ascète. La forme particulière qu'il prend dans le déroulement du progrès spirituel est celui de la présomption (οἴησις), le fait de croire qu'on est déjà arrivé, ou seulement qu'on est déjà quelqu'un. Déjà dans le Paradis, au moment de la chute, Adam a cédé à une première forme de présomption; nu, il s'est forgé un vêtement imaginaire de pensées, une présomption de justice (οἴησις δικαιοσύνης, II, 20). Divers chemins conduisent à cette faute : l'homme se livre aux puissances de ce monde auprès desquelles il cherche soutien, et finit par surprendre son esprit en train de tourbillonner dans les pensées mauvaises loin de Dieu (II, 45, 4). L'acédie distrait l'âme dans les songes : « L'âme qui est dans l'acédie est gardée par le manque de foi; elle remet de jour en jour et n'accueille pas le Verbe car elle est loin de lui, si bien que sous l'effet de l'acédie elle n'écoute plus la voix de Dieu. Alors elle s'envole dans les songes et se repose dans les rêves, ignorant la guerre qui se livre à l'intérieur; elle en vient à la présomption et à l'orgueil de ses songes » (I, 3, 3).

L'âme se développe comme un arbre avec racines et branches, le mal s'est étendu en elle des racines aux rameaux, tandis que la grâce commence à toucher les branches une à une : les profondeurs de l'âme sont difficiles à explorer, et le moine risque de s'imaginer, à partir de quelques branches, que l'arbre tout entier est sauvé. C'est le danger qui guette à plus forte raison les hommes qui refusent de croire que le péché peut encore cohabiter avec la grâce présente dans l'âme. Le diable enfin se sert des mouvements et besoins naturels de l'homme pour le tenter; aussi l'homme risque-t-il inversement de prendre pour naturelles ses habitudes mauvaises. Plus subtilement encore le moine peut se laisser prendre au piège des paroles édifiantes qu'il se permet de prononcer, il ne voit pas qu'il parle des vertus sans les pratiquer en acte et en vérité, car selon l'auteur c'est une chose d'expliquer des Écritures, autre chose d'avoir la grâce en soi. Contre ces diverses formes d'orgueil et de présomption les remèdes sont la crainte et le tremblement : « Les chrétiens maintenant sont éminemment riches et pleins de désirs pour la divinité, et pourtant avec une telle joie et une telle consolation, ils demeurent sous l'empire de la crainte et du tremblement. — Question : de quelle crainte et de quel tremblement? — Réponse : de glisser en quoi que ce soit au lieu d'être en accord avec la grâce ». Le moine doit considérer chaque fois qu'il n'a encore rien fait, « se tenir lui-même pour rien » (ἵνα ἔχῃ ἐξουδενωμένον ἑαυτόν). C'est la définition de la pauvreté en esprit : « Lorsqu'un homme qui est juste et élu de Dieu ne pense pas qu'il est digne d'honneur, mais tient son âme pour indigne et réduite à néant, ne sachant rien, ne possédant rien » (I, 7, 17). Il est comme un sac grossier dont l'intérieur serait rempli de perles. Ainsi la vertu primordiale de la vie monastique est l'humilité.

Le combat spirituel par définition ne s'arrête jamais. Les épines poussent jusqu'au jour de la moisson, et l'âme passe par des heures de paix et de tentations. Les apôtres eux-mêmes n'ont pas été exemptés de la lutte, et saint Paul dit qu'il lui restait une écharde dans la chair. Le pseudo-Macaire rapporte souvent qu'il a connu des ascètes doués de tous les charismes et participant de l'Esprit qui sont tombés quand ils n'étaient pas encore parvenus à la charité parfaite. Seuls les ascètes qui désirent ardemment et d'une manière insatiable la communion parfaite avec l'Esprit Saint peuvent espérer devenir, à la rigueur, à la fin de leur vie, dignes de la délivrance parfaite. Même alors, ils demeurent dans la crainte, et la grâce elle-même leur enseigne l'humilité. Ils deviennent des « chrétiens parfaits ».

3. **La prière.** — Toutes les vertus s'enchaînent les unes aux autres; mais elles sont suspendues, comme à une chaîne spirituelle, à la première d'entre elles, la prière : « Le sommet de tout zèle vers le bien et la cime des pratiques vertueuses, c'est l'assiduité dans la prière grâce à laquelle nous pouvons obtenir chaque jour le reste des vertus en les demandant à Dieu » (GL, p. 268, 19 à 269, 3). En effet, l'homme ne peut rien de lui-même sinon crier vers Dieu et demander

le secours de la grâce (en quoi consiste le fondement de la prière). L'Esprit vient alors en réponse accomplir en l'homme les vertus :

« La prière produit chez ceux qui en sont dignes une certaine communion (κοινωνία) mystique de sainteté avec Dieu, grâce à l'action de l'Esprit, et une certaine union (συνάφεια) avec le Seigneur de l'esprit disposé dans une charité indicible; et chaque jour celui qui se contraint à persévérer dans la prière est attiré par la charité de l'Esprit à un amour et un désir plein de feu pour Dieu; chacun reçoit la grâce de l'Esprit de perfection d'une volonté libre, et c'est Dieu qui la donne » (I, 4, 1, 4).

L'homme déchu est habité par la puissance « étrangère » du mal : il a donc besoin de la présence continuelle de l'autre puissance « étrangère », la grâce, l'Esprit; aussi la prière doit-elle tendre à ne jamais cesser. Pour cela il faut que la formule en soit brève : « Conteste sans cesse le péché qui habite en toi, puisque tu as une volonté, et prie Dieu sans cesse. Quand tu le pries, que dis-tu? Je te prie, Seigneur, je te prie. Répète cela quand tu marches, quand tu manges, quand tu bois et quand tu ne fais rien » (I, 6, 3, 3). Le précepte de la prière perpétuelle est un trait messalien; la formulation n'est pas sans annoncer celle de la « prière de Jésus » (cf DS, t. 8, col. 1130 svv).

La prière, pour les commençants au moins, est présentée comme un exercice ascétique : il faut se contraindre (ἀναγκάζειν), se forcer (βιάζεσθαι) à prier. Cet exercice consiste essentiellement à rassembler les pensées de l'esprit, dispersées dans les préoccupations terrestres, pour unir à Dieu un esprit purifié et concentré dans l'attente de la grâce. L'homélie I/29 offre aussi une véritable méthode d'oraison :

« Efforçons-nous de préparer avec soin notre prière dans la foi et la crainte de Dieu, sans nous laisser combler par les habitudes corporelles, habitudes de cris, de silence ou de génuflexions, alors que l'effet d'une négligence volontaire maintient l'esprit dans le bouleversement, le trouble, l'insouciance ou l'oubli de l'ignorance. Efforçons-nous de faire pratiquer à notre esprit la recherche et l'attention, en tout temps et surtout au temps de la prière, avec grande sobriété, attention et souci du bien. Efforçons-nous de nous rendre étrangers à toute pensée terrestre, détournons-nous de toutes les pensées matérielles, tenons l'esprit de notre âme tout entier dans l'attente du Seigneur avec foi et espérance. Nous recevons à toute heure la visite de la grâce elle-même par laquelle nous pouvons acquérir la prière vraie et sans distraction de l'esprit, en maintenant l'attente de l'Esprit à toutes les issues et sur tous les sentiers de nos pensées, voyant par avance le Seigneur en face de nous, partout, dans la foi et la crainte, non pas corporellement, dans un lieu, à l'extérieur.., mais par la puissance invisible de la divinité ».

Tandis que le calme (ἡσυχία) et la pratique des vertus favorisent la prière, le démon s'ingénie à distraire l'âme de Dieu par le moyen des mauvaises pensées. Mais ce procédé se retourne contre lui, car, au cœur de la prière, l'Esprit Saint brûle les mauvaises pensées comme un feu purifiant : « De même que les broussailles jetées au feu... se consument aussitôt, de même les démons ignés qui veulent combattre l'homme brûlent et sont consumés par la puissance divine et son feu... Et même si les démons sont forts comme une montagne d'airain, ils sont brûlés par la prière comme cire au feu » (I, 14, 5). Au cours de cette lutte intérieure, l'homme apprend à discerner d'où viennent ses pensées : de l'esprit du bien ou de celui du mal; c'est en priant qu'il voit clair en lui : « Que chacun s'approche de la prière et y apprenne d'où viennent les pensées de son cœur et les opérations de sa pensée, de l'esprit du monde ou de l'esprit de Dieu, et qui des créatures d'en haut ou de celles de ce monde lui apporte de la nourriture pour son cœur » (III, 24). C'est le lieu d'exercice du discernement (διάκρισις), la mise à l'épreuve (δοκιμασία) des pensées intérieures. Mais notre cœur ne peut être purifié sans qu'il y ait intervention claire de l'Esprit. Au-delà, notre esprit peut crier « comme il lui semble bon », « comme cela lui plaît ». On accède alors à un autre degré de la prière, que l'auteur appelle la prière « vraie », en la distinguant de la prière « naturelle ». C'est l'Esprit Saint lui-même qui enseigne la prière « vraie », en laquelle les mystères de Dieu sont enseignés directement à l'âme (pour une analyse des notions de cœur, âme et esprit comme lieux de l'action de la grâce, voir A. Guillaumont, art. Cor et Cordis affectus, DS, t. 2, col. 2281-2288). L'âme connaît alors le goût, l'expérience spirituelle, la joie et diverses formes d'extases (cf DS, art. Extase, t. 4, col. 2107-2108).

4. **Théologie spirituelle.** — La spiritualité du pseudo-Macaire est commandée par l'idée que la grâce et les efforts de l'homme doivent coopérer au salut de chacun. Sans l'effort de l'homme pour accueillir la grâce, celle-ci demeure inefficace. C'est pourquoi l'auteur adopte la thèse messalienne selon laquelle le baptême ne déracine pas (ἐκριζόω) entièrement le mal du cœur de l'homme : il y faudra le combat spirituel de toute une vie (GL, p. 236, 6 svv; III, 1, 2; 28, 3; I, 25, 2, 3-5; 43, 1, 2-6; 52, 1, 4). C'est le centre d'intérêt des homélies qui appliquent en ce sens tous les versets dans lesquels Paul parlait de la situation des hommes avant la venue du Christ, aux chrétiens qui ne sont pas encore venus à bout de la lutte (cf V. Desprez, *Les citations de Rom. 1-8 dans les « Homélies » macariennes*, dans *Parole d'Orient*, t. 3, 1972, p. 75-103 et 197-240). Non seulement les sacrements pourraient être vains mais aussi les efforts humains tant qu'ils restent extérieurs : les génuflexions, les cris dans la prière, une lecture de la Bible qui s'en tient à la lettre : « Que personne d'entre vous n'aille connaître Dieu seulement en paroles, mais qu'il l'ait dans son cœur en tout sentiment et toute connaissance » (I, 5, 2, 7). Il faut aller au-delà des simples pensées (νοήματα) sur Dieu ou les Écritures, jusqu'à la réalité effective (οὐσία, ὑπόστασις). Cette réalité s'accomplit dans l'âme au cours du combat spirituel, c'est pourquoi la notion d'expérience (πεῖρα) prend une importance capitale. Cette expérience porte sur les « merveilles » (θαυμασία) de Dieu, sur le monde de là-bas ou la gloire de là-bas. Elle n'est pas accessible à ceux qui ont l'esprit de ce monde-ci et sa présence met en lumière la réelle conversion du cœur. Aussi l'expression « en expérience et en plénitude » peut-elle équivalemment s'employer pour « en expérience et en sentiment », « en sentiment et en vérité », etc. Sans l'expérience on reste sous l'influence combinée de la grâce et de l'esprit du mal; dans l'expérience, on chasse le mal au profit du bien.

Or c'est « l'Esprit Saint », « l'Esprit de Dieu », « l'Esprit du Christ », « la grâce » qui accomplit cela en nous. La venue (ἔλευσις, ἐπιδημία) du Seigneur renouvelle en nous l'image céleste, en nous unissant à son propre Esprit de sainteté. Le pseudo-Macaire entend par « venue du Seigneur » aussi bien l'Incarnation que la venue de la grâce dans n'importe quelle âme, à n'importe quel moment, la seconde étant évidemment rendue possible par la première. De même, le mot « puis-

sance », que la théologie contemporaine du pseudo-Macaire emploie surtout à propos du « Christ puissance de Dieu », s'applique chez lui au Christ, mais aussi à l'Esprit qui effectue en chacun de nous les « mystères » de Dieu. La puissance de Dieu nous donne des « charismes » (χαρίσματα). Ces charismes sont nombreux et variés : charisme de la parole, du discernement, de prophétie, de révélation, de guérison. Ils attestent la présence de l'Esprit et sont confiés à chacun dans la mesure où il est capable de les gérer (οἰκοδομῆσαι) et de les faire fructifier. Ils ne sont que des cadeaux de fiançailles (ἀρραβών), ne doivent donner aucun contentement de soi, ni faire oublier la présence du mal qui n'est pas encore vaincu. D'ailleurs, à de multiples reprises, les homélies soulignent qu'on peut « pendant quarante ans » ne pas « recevoir la puissance divine »; si l'on meurt alors, le jugement de Dieu tient compte de l'ardeur avec laquelle le moine a lutté.

Par l'intervention de l'Esprit le but que visent les efforts de l'homme s'accomplit réellement en l'âme, le moine accède à la « vraie prière », celle qui est « en esprit et en vérité », il connaît le baptême « de feu et d'Esprit »; par cette expression un peu ambiguë, l'auteur désigne soit le vrai baptême du nouveau Testament dont l'ancienne Alliance ne connaissait que la figure sous la forme du baptême d'eau, soit le baptême chrétien qui a réellement produit ses fruits dans l'âme du parfait. En ce second sens les « chrétiens baptisés dans l'Esprit Saint n'ont plus l'expérience du mal » et s'opposent à ceux qui « ayant la grâce sont encore mêlés au péché » (cf II, 43, 3).

L'accent mis sur la nécessité de l'expérience, du combat où se joue la partie de la liberté humaine entre la grâce et le mal, entraîne les homélies à donner plus d'importance aux critères personnels de présence de l'Esprit qu'à des actes ecclésiaux (lecture de la Bible, commentaires des Écritures, sacrements, comme chez les alexandrins et les cappadociens). Aussi reviennent très souvent les critères de sentiment (αἴσθησις), plénitude (πληροφορία), joie (χαρά), goût (γεῦσις). Le pseudo-Macaire donne une définition très caractéristique du goût spirituel : « C'est la puissance de l'Esprit qui agit en plénitude, en accomplissant son service (διακονοῦσα) dans le cœur » (II, 15, 20). Il ne s'agit donc pas d'impressions subjectives et fantaisistes, mais de ce par quoi la grâce est sentie comme réellement présente et efficace. Souvent aussi l'auteur avertit ses moines que s'ils ne remplacent pas le goût des choses d'en-bas par un goût réel dès maintenant des choses d'en-haut, c'est qu'ils n'ont pas réellement renoncé au monde et qu'ils ne sont qu'un sel affadi : s'ils quittent les affaires de ce monde, ils trouveront que la peine et la tribulation sont pleines de joie (χαρά) et de repos (ἀνάπαυσις) (II, 49, 5).

Le repos désigne, en effet, un état de libre mais totale dépendance d'un obligé à l'égard de son bienfaiteur. Macaire l'illustre par l'exemple de l'homme pauvre accueilli avec amitié par un homme riche qui lui accorderait libre accès à son cœur comme à ses biens. Reconnaissant et comblé, l'homme pauvre « se repose » en celui dont il reçoit tout et n'a plus souci de rien (I, 31, 2). Mais il peut y avoir un mauvais repos, si l'on se trompe de bienfaiteur : on peut se complaire et se reposer dans les choses de ce monde (I, 4, 28; 8, 17; II, 45, 3). Aussi les âmes qui attendent le repos de la grâce refusent-elles de se reposer dans le monde (I, 31, 1). Le vrai repos est libération des pensées mauvaises qui assaillent l'âme (II, 35, 1; 32, 7). C'est pourquoi il se rencontre dans la prière (II, 40, 6). Libérant l'âme de ce qui la trouble, il lui donne « des entrailles... pour s'occuper de ses frères et pour surveiller sa propre maison » (I, 4, 4). Le démon ne peut pas procurer cette vraie délivrance, et dans la mesure où celle-ci s'oppose au trouble des mauvaises pensées, le repos peut être un critère dans le domaine des révélations. C'est le Christ qui est venu nous enlever le fardeau de nos péchés : en échange, il nous accorde son repos, ou le repos qu'il est en lui-même (I, 6, 2; cf *Mt.* 11, 28). Il se repose en nous comme nous nous reposons en lui. Macaire évoque, comme le faisait déjà la tradition, la béatitude des élus sous la couleur d'un repos indicible, d'une joie et d'une allégresse parfaites *(passim)*. Mais il met souvent en garde contre la tentation de s'y croire déjà parvenu, et peint le plus souvent le repos d'ici-bas, état passager qui alterne avec les moments de lutte contre le mal (I, 4, 5; 8, 7, etc).

Le même besoin de mettre en garde les moines contre la présomption, la tentation de se croire trop vite dans la Jérusalem céleste, pousse le pseudo-Macaire à rejeter dans l'avenir ce qui est la condition déjà présente du chrétien; nous l'avons dit du baptême de feu et d'Esprit : c'est vrai aussi de l'acception du mot église qui désigne quelquefois l'Église « visible », mais bien plus souvent l'âme individuelle en tant qu'elle est « église » (= assemblée, rassemblement) de ses pensées autrefois dispersées et maintenant unies à Dieu, ou plus fréquemment encore « l'assemblée des saints », l'Église d'Israël, la Jérusalem céleste en laquelle tous sont revêtus de la gloire de l'Esprit. Dès ici-bas, l'âme progressivement unie à l'Esprit s'habitue de plus en plus à vivre (πολιτεύομαι) dans la cité céleste. Comme un oiseau apprend à voler à ses petits, les enfants de Dieu reçoivent d'abord le lait de l'Esprit, puis doivent progresser par le combat et les bonnes œuvres. Ensuite l'Esprit apprend à s'envoler du nid du cœur ou des pensées, c'est-à-dire à prier sans tourbillonner. Puis l'âme s'envole de plus en plus haut et l'esprit humain peut quitter ce monde sous les ailes de l'Esprit, dans un complet repos et une complète absence de soucis; il reçoit alors visions et révélations (III, 16, 2). A la Résurrection finale, les corps seront appelés à revêtir la gloire de l'Esprit que seule l'âme peut posséder ici-bas.

L'Esprit est donc invoqué aux différents stades de la vie spirituelle : sans sa puissance (δύναμις), son intervention efficace (ἐνεργεία), l'âme, dès le début, ne pourrait pas changer. Lui seul peut rendre efficaces les efforts pourtant indispensables que la liberté humaine engage dans le combat spirituel. Mais c'est encore Lui qui triomphe lorsque l'âme, à la fin, mêlée à Lui, devient elle-même un « esprit-porteur-du-corps » (πνεῦμα σαρκόφορον, I, 11, 4). L'importance accordée à la théologie de l'Esprit rejette quelquefois un peu dans l'ombre les données plus classiques de la christologie; cet effacement provient du but que se proposent les homélies spirituelles : apprendre au moine, déjà chrétien et déjà baptisé, à vivre enfin sa vocation chrétienne « en vérité », à la mener à travers tribulations et joies, dans la persévérance, la lutte et la prière, jusqu'à la récompense finale qui est aussi le don suprême de Dieu.

Mariette CANÉVET.

III. INFLUENCE

Macaire-Syméon a eu sur la spiritualité orientale une influence parallèle à celle d'Évagre, dont il a contrebalancé l'intellectualisme par sa mystique plus sentie; Évagre fixe les cadres, Macaire et les auteurs semblables fournissent le contenu émotif; leurs influences se corrigent et se complètent. L'un et l'autre représentent d'ailleurs la « mystique de lumière » issue d'Origène, mieux accordée avec la sensibilité orientale que la mystique de ténèbre du pseudo-Denys (cf J. Lemaître = I. Hausherr, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1791-1792, 1848-1849, 1851-1854).

Il faut remarquer que, parmi ceux qui ont subi son influence, Joseph Hazzaya et Jean de Dalyatha, Syméon le Nouveau Théologien et Grégoire Palamas ont été accusés de messalianisme (à tort en général, l'accusation de messalianisme étant devenue une arme passe-partout dans l'Église orientale), mais *sans rapport explicite* avec leur utilisation des écrits macariens. Ce fait indique au moins la continuité d'un courant spirituel.

Une étude d'ensemble manque encore; nous signalerons les monographies; on trouvera des éléments dans les contributions de L. Bouyer à l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 1 *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 511-513 (Diadoque), 516, 521; t. 2 *La spiritualité du moyen âge*, 1961, p. 668 (Syméon le Nouveau Théologien), 683 (la prière de Jésus), 693 (Palamas); t. 3/2 *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965, p. 36 (Nil Sorsky), 72-75 (Séraphim de Sarov), 139-141 (Johann Gebhard).

1° JEAN CASSIEN. — La thèse de A. Kemmer (*Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1958), suivant laquelle Cassien dépendait du messalianisme (*Liber Graduum* et Macaire) dans son enseignement sur la perfection, n'a pas été admise dans son ensemble, mais la question mérite d'être reprise en ce qui concerne Macaire.

A. Kemmer, *Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus?*, OCP, t. 21, 1955, p. 451-466 (et les deux articles cités *infra*). — P. Deseille, *A propos de l'épilogue du ch. 7 de la Règle*, dans *Collectanea ord. cisterciensium reformatorum*, t. 21, 1959, 289-301.

2° VIE D'HYPATIOS. — Les catéchèses que Callinicos met dans la bouche d'Hypatios s'inspirent des homélies de Macaire II, 5, 3; 26, 7-11; 27, 4; 30, 7; 40, 8; III, 10, 2.

Cf G. J. M. Bartelink, *Texts parallels between the Vita Hypatii of Callinicus and the Pseudo-Macariana*, dans *Vigiliae christianae*, t. 22, 1968, p. 128-136; Introduction à la *Vie d'Hypatios* par Callinicos, SC 117, 1971, p. 38-41. La *Vie d'Hypatios* étant antérieure à 450, l'œuvre de Macaire doit lui être antérieure. Les textes macariens ont pu être apportés au monastère de Rouphinianes par Alexandre l'Acémète, ou par Callinicos lui-même.

3° DIADOQUE DE PHOTICÉ. — H. Dörries a montré que Diadoque corrigeait Macaire plus qu'il ne le réfutait. Diadoque passait jusqu'alors pour un adversaire des messaliens. Macaire est l'une des sources principales de Diadoque, qui en prolonge le climat et le vocabulaire, en ordonnant ses intuitions foisonnantes mais en rétrécissant ses perspectives. Diadoque doit cependant être plus éloigné de Macaire et surtout du mouvement messalien que ne le pense Dörries; car Diadoque ne réfute chez ses adversaires que la cohabitation du péché et de la grâce, qui est déjà chez Macaire une note antimessalienne. Par ailleurs, les textes de Diadoque sur le baptême (ch. 76-79) et le discernement des esprits (ch. 39-40) se trouvent déjà plus qu'en germe chez Macaire (baptême : GL 234, 18-20; 236, 1-23; I, 25, 2, 3-5; 43, 1.2.6; 52, 1, 4-5; III, 28, 3; songes et visions : I, 2, 10, 2.4-5; 5, 4, 2-4; II, 7, 3).

H. Dörries, *Diadochos und Symeon. Das Verhältnis der* Κεφάλαια γνωστικά *zum Messalianismus*, dans *Wort und Stunde*, t. 1, Göttingen, 1966, p. 352-422. — F. Dörr, *Diadochos von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1937. — É. des Places, Introduction à Diadoque de Photicé, *Œuvres spirituelles*, SC 5 *ter*, 1966; art. DIADOQUE DE PHOTICÉ, DS, t. 3, col. 817-834.

4° MYSTIQUES NESTORIENS DES 7e-8e SIÈCLES. — Dadisho' de Qatar et Isaac de Ninive (7e siècle; cf DS, t. 3, col. 2-3; t. 7, col. 2041-2054) citent Macaire; au 8e siècle, Joseph Hazzaya et surtout Jean de Dalyatha (DS, t. 8, col. 1341-1349, 449-452) subissent son influence.

Voir A. Guillaumont, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya*, dans *L'Orient syrien*, t. 3, 1958, p. 3-24 (surtout 19-24); R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*, thèse de l'École pratique des Hautes Études, Paris, 1974 (dactylographiée), t. 1, p. 122-169. C'est le *corpus* macarien syriaque qui est généralement utilisé, parfois des pièces grecques.

5° SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEN. — Il n'existe pas d'étude d'ensemble.

La *Catéchèse* 34 de Syméon est rapprochée de la *Grande Lettre* par B. Krivochéine (Introduction aux *Catéchèses*, SC 96, 1963, p. 39, note 3); le climat de la mystique de Syméon est profondément dans la ligne de Macaire (cf. J. Darrouzès, Introduction aux *Traités théologiques et éthiques*, SC 122, 1966, p. 28; H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 360-362).

6° GRÉGOIRE PALAMAS cite explicitement le « Grand Macaire » et utilise deux points de sa doctrine, qu'il comprend à sa manière :

1) Participation du corps à la vie surnaturelle par l'intermédiaire du cœur, qui est le lieu du νοῦς (cf Macaire, Homélie II, 15, 20); 2) Caractère non intellectuel de la lumière céleste qui se communique à la substance de l'âme (cf opuscule *De libertate mentis* 22 et 24, PG 34, 956d et 957b, paraphrase du discours I, 58, 1-2), ce qui lui permet d'affirmer que les énergies divines sont substantielles.

Voir l'étude précise de J. Meyendorff dans Grégoire Palamas, *Défense des saints hésychastes*, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 31, Louvain, 1959, t. 1, p. XXXVI-XXXIX, et l'index, t. 2, p. 743; *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, coll. Patristica Sorbonensia 3, Paris, 1959, surtout p. 198-200, 206-208, 210-213.

7° ORDRES RELIGIEUX CATHOLIQUES. — Les homélies de Macaire figurent parmi les lectures conseillées aux maîtres des novices de la compagnie de Jésus (*Institutum Societatis Jesu*, t. 3, Florence, 1893, p. 121; la liste des auteurs fut imprimée pour la première fois dans l'édition des *Règles* de Mercurian en 1580). Les homélies sont conseillées aux moines par L. d'Achery, *Asceticorum... Indiculus..*, 2e éd., Paris, 1671, p. 4.

8° SPIRITUELS RUSSES. — Nil Sorsky (1435-1508), Séraphim de Sarov (1758-1833) et Théophane le Reclus (1815-1894) ont profondément assimilé l'enseignement de Macaire. Voir, en plus des études en russe signalées dans la bibliographie, I. Smolitsch, *Moines de la sainte Russie*, Paris, 1967, p. 28-29, 59, 72, 78 et surtout 203;

Th. Spidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, OCA 172, Rome, 1965.

9° PIÉTISME LUTHÉRIEN. — « Macaire est devenu le grand saint du piétisme » (G. Quispel, *Makarius, das Thomasevangelium..*, p. 2).

Pour l'influence de Macaire sur le protestantisme en général, voir E. Benz, *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Mayence, 1963; compte rendu par J. Kirchmeyer, RAM, t. 43, 1967, p. 229-231. Sur G. Arnold, premier traducteur allemand de Macaire, cf H. Dörries, *Geist und Geschichte bei Gottfried Arnold*, Göttingen, 1963.

10° MÉTHODISME. — John Wesley traduisit en anglais certaines homélies; il s'en inspire pour la composition de ses hymnes. Le centre de sa doctrine est le thème bien macarien de la « nouvelle naissance » (cf M. Piette, *La réaction wesleyenne dans l'évolution protestante*, Bruxelles, 1925, p. 597-603 sans allusion à Macaire). Le thème des sens spirituels y est conjoint (p. 600-601).

11° PENTECÔTISME CATHOLIQUE américain. Ce mouvement serait en relation directe avec les 50 homélies (cf J. Raasch, art. cité *infra*, n. 107, p. 29).

On trouvera la bibliographie relative à Macaire-Syméon, à jour aux dates de parutions respectives, dans B. Altaner, *Précis de Patrologie*, Mulhouse, 1961, p. 379-380; J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Paris, 1963, p. 237, 241-245, 392; et surtout E. A. Davids, *Das Bild vom Neuen Menschen*, coll. Salzburger Patristische Studien 2, Salzbourg et Munich, 1968, l'étude récente la plus importante sur Macaire (liste des sources et études, p. 115-127; nombreux matériel bibliographique dans tout l'ouvrage). Nous reprendrons ici les principales études qui n'ont pas été mentionnées dans le cours du présent article, quelques indications absentes des bibliographies citées, et les ouvrages parus depuis 1968. Pour les études qui traitent davantage du messalianisme, cf art. MESSALIANISME, DS, t. 10.

1° **Texte.** — L'étude fondamentale reste H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen « Makarios »-Schriften*, TU 55, 1, Leipzig, 1941. Cet ouvrage ignore la collection III, mais ses études sur les autres recensions restent en grande partie valables. — E. Klostermann, *Symeon und Macarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Ueberlieferungen*, Berlin, 1944. — U. Schulze, *Das Verhältnis der « geistlichen Homilien » des Ps. - Makarios zu den übrigen Schriften Symeons von Mesopotamien*, thèse dactylographiée, Göttingen, 1962. — E. A. Davids, *Eine Illustration zur Textüberlieferung des Corpus Macarianum*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 61, 1968, p. 10-18. — J. Kirchmeyer, *Les 50 Homélies spirituelles de Macaire*, RAM, t. 41, 1965, p. 191-195.

Les homélies II, 31, 33, 46 et 49 sont traduites par F. Quéré-Jeaulmes dans *Les chemins vers Dieu*, coll. Ichtys 11, Paris, 1967, p. 147-165; les homélies 52, 56, 3, 21 et 18 par P. Deseille dans *L'Évangile au Désert*, coll. Chrétiens de tous les temps 10, Paris, 1965, p. 134-157; les discours I, 43 et 25 par M. Kniewasser, *Deux homélies inédites du Pseudo-Macaire sur la « subtilité » physique de l'Esprit*, dans *Istina*, t. 19, 1974, p. 343-349. Les homélies II, 3, 56 et 18 (celle-ci par T. Moreno) sont traduites en espagnol dans *Cuadernos Monásticos*, 1969, fasc. 8, p. 157-174 et fasc. 9, p. 101-111; les homélies 2, 21, 31 et 49, dans *Cistercium*, t. 24, 1972, p. 53-69.

2° **Milieu.** — Sur les éléments syriaques de l'œuvre macarienne. — A. Baker, *Pseudo-Macarius and the Gospel of Thomas*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 215-225. — G. Quispel, *The Syrian Thomas and the Syrian Macarius, ibidem*, p. 226-235; *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, coll. Supplements to Novum Testamentum 15, Leyde, 1967. — A. F. J. Klijn, *Some Remarks on the Quotations of the Gospels in Gregory of Nyssa's « de Instituto christiano » and Macarius' « Epistula Magna »*, dans *Vigiliae christianae*, t. 19, 1965, p. 164-168. — A. Baker, *Syriac and the scriptural quotations of Pseudo-Macarius*, dans *Journal of Theological Studies*, t. 20, 1969, p. 133-149.

Sur le messalianisme : A. Kemmer, *Gregor von Nyssa und Ps. Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik*, dans *Antonius Magnus Eremita*, coll. Studia anselmiana 38, Rome, 1956, p. 268-282. — J. Meyendorff, *Messalianism or antimessalianism? A fresh look at the Macarian problem*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 2, Münster, 1971, p. 585-590.

Sur les rapports avec Grégoire de Nysse, outre les études utilisées dans l'article, nous signalons les travaux postérieurs à W. Jaeger, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius*, Leyde, 1954. — H. Dörries, *Christlicher Humanismus und Mönchische Geist-Ethik*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 79, 1954, p. 643-656. — J. Gribomont, *Le De Instituto Christiano et le messalianisme de Grégoire de Nysse*, dans *Studia patristica* V, TU 80, Berlin, 1962, p. 312-322. — R. Staats, *Der Traktat Gregors von Nyssa « De Instituto Christiano » und der Grosse Brief Symeons*, dans *Studia theologica*, t. 17, 1962, p. 120-128. — A. Baker, *The Great Letter of Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*, dans *Studia monastica*, t. 6, 1964, p. 381-387; *Pseudo-Macarius and Gregory of Nyssa*, dans *Vigiliae christianae*, t. 20, 1966, p. 227-234. — A. Kemmer, *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*, dans *Revue bénédictine*, t. 72, 1962, p. 278-306. — A. J. M. Davids, *Der Grosse Brief des Makarius. Analyse einer Griechischen Kontroverserschrift*, dans *Heuresis*. Festschrift Andreas Rohracher, Salzbourg, 1969, p. 78-90.

L'annotation des 50 Homélies (Collection II) par H. Dörries donne de nombreuses références aux apocryphes, aux auteurs ecclésiastiques et aux textes gnostiques et manichéens. R. Staats, *Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur*, dans *Christentum und Gnosis*, éd. par W. Eltester, Berlin, 1969, p. 98-115.

3° **Doctrine.** — J. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik*, Bonn, 1908. — J. Stiglmayr, *Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten, Wissenschaftliche Beilage zum 21. Jahresberichte des Privatgymnasiums Stella Matutina in Feldkirch*, Innsbruck, 1912. — K. Dyobouniotes, Κρίσις περὶ τῶν συγγραμάτων.., dans Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Β. Σ., t. 1, 1924, p. 86-92. — H. C. Graef, *La doctrine spirituelle des homélies attribuées à Macaire*, VSS, t. 1, 1948, p. 455-468. — H. Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*, t. 1, coll. Théologie 61, Paris, 1965, p. 223-239. — H. Dörries, *Wort und Stunde*, t. 1, Göttingen, 1966 (quatre études sur Macaire, p. 225-250, 302-422). — P. Miquel, *Les caractères de l'expérience spirituelle selon le Pseudo-Macaire*, dans *Irénikon*, t. 39, 1966, p. 497-513. — B. St. Pseutogkas, Ἡ γνησιότης τῶν συγγραμάτων.., dans Θεολογικὸν Συμπόσιον, Salonique, 1967, p. 191-214. — A. Levasti, *La Dottrina dello Pseudo-Macario nelle sue cinquanta Omilie spirituali*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 38, 1969, p. 141-159. — J. Raasch, *The monastic concept of purity of heart and its sources : V. Symeon-Macarius, the school of Evagrius Ponticus and the Apophthegmata Patrum*, dans *Studia monastica*, t. 12, 1970, p. 7-41 (cf DS, t. 8, col. 1680). — K. T. Ware, *The Sacrament of baptism and the ascetic life in the teaching of Mark the Monk*, dans *Studia patristica*, t. 10 = TU 107, Berlin, 1970, p. 449-451. — M. Requena, *El sentido de la « Conversatio morum » en el Pseudo-Macario*, dans *Cistercium*, t. 24, 1972, p. 7-22. — V. Desprez, *Les citations de Rom. 1-8 dans les « Homélies » macariennes*, dans *Parole de l'Orient*, t. 3, 1972, p. 75-103, 197-240. — M.-J. Le Guillou, *Remarques sur la notion macarienne de « subtilité »*, dans *Istina*, t. 19, 1974, p. 339-342. — J.-Ph. Houdret, *L'expérience de l'Esprit Saint dans les Homélies de Macaire*, dans *Carmel*, n. 23, 1975, p. 43-58.

R. A. Klostermann, *Die slavische Ueberlieferung der Makarios-Schriften*, Göteborg, 1950, p. 56, signale les études en russe de N. J. Barsov, Charkov, 1889; Ieromonach Grigorij, Sergiev Posad, 1892; A. Bronzov, *Saint Macaire d'Égypte, sa vie, son œuvre, sa doctrine morale*, Saint-Pétersbourg, 1899, et dans *Christianskoe čtenie*, 1900; A. L. Katanskij, *ibidem*, 1901;

I. V. Popov, dans *Bogolslovskij Vestenik*, 1904; Ierom. Onufrij, Académie de Kiev, 1914.

Vincent DESPREZ.

MCAULEY (CATHERINE), fondatrice, 1778-1841. — 1. *Jeunesse et formation spirituelle.* — 2. *Origine de la fondation.* — 3. *Esprit de la fondation.*

1. *Jeunesse et formation spirituelle.* — Catherine McAuley naquit près de Dublin le 29 septembre 1778; ses parents appartenaient au petit nombre d'Irlandais catholiques aisés. L'Église catholique sortait à peine de la dure persécution que lui avaient fait subir les lois d'exception. Enfant, Catherine fut témoin du dévouement de son père envers les pauvres et, sur la fin de son adolescence, de la peur de mourir qu'éprouvait sa mère. Elle rencontra le prêtre Andrew Lubé qui fut pendant dix ans son confesseur et son guide. A la mort de ses parents et la famille de son oncle étant réduite à la pauvreté, Catherine vécut dans une famille protestante qui la laissa libre d'aider les pauvres, d'instruire les domestiques et de visiter les malades, mais ne lui permit pas les pratiques extérieures de la dévotion catholique. Au déclin de leur vie, Catherine obtint leur conversion. En butte à la contradiction du milieu protestant, elle demanda lumière et conseil au vicaire général Thomas Betagh, qui lui donna des livres spirituels et développa son talent d'énoncer simplement et nettement les données essentielles de la foi. Durant ces années, elle nourrit sa prière à l'aide de la Bible, de l'*Imitation de Jésus-Christ*, du *Jesus Psalter* qu'elle savait par cœur et de l'*Universal Prayer*. Les vendredis et durant le carême, elle jeûnait. Son exemplaire très usé de *The Devotion to the Sacred Heart of Jesus* (1e éd., Bruges, 1765) du jésuite Thomas Lawson témoigne de sa dévotion au Christ.

2. *Origine de la fondation.* — A la mort de ses bienfaiteurs, Catherine hérita d'une fortune considérable qui lui permit de mettre à exécution ses projets charitables.

Elle établit à Dublin un centre aux finalités multiples : refuge, formation professionnelle, évangélisation des femmes dans la misère, accueil des orphelins et des enfants pauvres; elle-même et les femmes qui l'aidaient y habitaient, tout en visitant les hôpitaux et les malades pauvres à domicile. La première pierre fut posée en 1824 par son fidèle ami Michael Blake et la *House of Mercy* fut ouverte le 24 septembre 1827. La communauté accueillante avait des prières en privé et des lectures et prières en commun; durant les premières années, elle suivait la messe quotidienne à l'église des carmes. Le prieur Francis L'Estrange et le confesseur Redmond O'Hanlon lui transmirent l'esprit du Carmel.

Les œuvres se développèrent au-delà de l'attente de Catherine, entraînant un nombre croissant de femmes à s'unir à elle pour soulager les besoins du peuple. Malgré les objections que soulevaient les coutumes, en particulier la clôture, de la vie religieuse telle qu'elle était alors vécue en Irlande et qui paraissaient incompatibles avec ses intentions, Catherine présenta une demande expresse pour que le groupe devînt communauté religieuse. Encouragée et conseillée par l'archevêque Daniel Murray, elle examina diverses règles et choisit celle des Sœurs de la Présentation, fondée par Nano Nagle. Après qu'elle-même et deux de ses compagnes eurent accompli leur noviciat, elles prononcèrent leurs vœux simples le 12 décembre 1831, fondant ainsi les *Sisters of Mercy*.

3. *Esprit de la fondation.* — Catherine a laissé peu d'écrits : des lettres, quelques courts entretiens d'ordre apologétique et un bref document *Spirit of the Institute* où elle souligne l'union de l'action et de la contemplation comme « appartenant à la grâce propre de l'ordre ». Ses sœurs ont consigné par écrit ses instructions sur la règle, ses conférences préparatoires aux professions et quelques souvenirs sur sa jeunesse. Ces sources ne permettent pas de ranger Catherine dans une école particulière de spiritualité, mais on ne peut pas non plus la dire éclectique. C'est l'esprit de charité qui constitue le principe unifiant à la fois sa vie personnelle et l'institut qui se développait autour d'elle. Elle avait un sens très vif de la Providence aimante du Père des miséricordes et un profond amour du Christ rédempteur. Notons aussi un accent particulier sur l'intercession des saints. Dans la règle originelle, elle écrit : « La miséricorde *(Mercy)*... a poussé les fidèles tout au long de l'histoire de l'Église... à instruire et soulager les malades pauvres et en danger de mort, voyant en eux la Personne de notre Divin Maître... Que ceux à qui Jésus-Christ, par sa pure grâce, a permis de l'assister en la personne de ses pauvres souffrants, aient leur cœur imprégné de gratitude et d'amour ».

La communauté religieuse nouvellement formée utilisa le chapitre sur « l'union et la charité » comme base de sa vie religieuse jusqu'à ce que fût achevée l'adaptation de la Règle de la Présentation, sous la direction de Miles Gaffney. L'esprit de charité qui animait Catherine devint aussi la marque de sa communauté, au point qu'elle put écrire plus tard : « Il y a une chose remarquable : jamais un accroc à la charité n'est survenu parmi nous ».

La structure du nouvel institut permit de déborder les limites du diocèse de Dublin pour subvenir aux besoins réels, tout en maintenant des relations solides et cordiales entre les sœurs; chaque fondation était autonome, mais toutes suivaient la même règle, le même coutumier et demeuraient étroitement unies par l'amitié et un esprit commun. Après les Sœurs de charité de Mary Aikenhead (1815), les *Sisters of Mercy* furent le second institut féminin à vivre hors du cloître.

En un temps où le jansénisme gardait son influence en Irlande, Catherine se tourna vers les saints et les auteurs spirituels classiques qui mettent l'accent sur l'amour du Christ : Bernard, Marie-Madeleine de Pazzi, Thérèse d'Avila, François de Sales, Surin, Grou, les jésuites ayant écrit sur le Sacré-Cœur, les petits traités de vulgarisation de Barthélemy Baudrand (DS, t. 1, col. 1287-1289).

L'institut fut confirmé par Rome en 1841. A sa mort, survenue le 11 novembre 1841, Catherine laissait douze couvents en Irlande et deux en Angleterre; elle préparait une fondation en Amérique. Actuellement, l'institut compte plus de vingt mille sœurs réparties surtout dans les pays de langue anglaise. La cause de béatification de la fondatrice est en préparation.

Œuvres : Letters of Catherine McAuley, avec le *Spirit of the Institute*, éd. par M. I. Neumann, Baltimore, 1969. — *Familiar Instructions*, Saint-Louis, 1927. — *Retreat Instructions*, Westminster, 1952.

Vie : M. V. Hartnett, *Popular Life of C. McAuley*, Dublin, 1863. — M. T. Austin Carroll, *Life of C. McAuley*, St Louis, 1866. — R. Burke-Savage, *C. McAuley, First Sister of Mercy*, Dublin, 1949. — M. B. Degnan, *Mercy Unto Thousands*, Westminster, 1957. — E. A. Ryan, *The Sisters of Mercy...*, dans *Theological Studies*, t. 18, 1957, p. 254-270. — M. J. Regan prépare une étude sur le charisme de C. McAuley, à paraître en 1978.

New catholic encyclopedia, t. 9, 1967, p. 4-5 (fondation) et p. 674-676 (histoire).

Mary Celeste ROULEAU.

MC CANN (PHILIPPE-JUSTIN), bénédictin, 1882-1959. — Philippe-Justin Mc Cann, né à Manchester le 18 juin 1882, reçut sa première formation à Ampleforth College et entra au monastère en 1900. Il étudia à Oxford à Hunster-Blair's Hall (aujourd'hui St. Benet's Hall) de 1903 à 1907 et fut, au terme de ses études, classé sur la liste des « First Class Honours ». Ordonné prêtre en 1909, il fut prieur d'Ampleforth de 1916 à 1919, et de 1920 à 1947 professeur à St. Benet's Hall; en 1935, il fut nommé prieur titulaire de Chester et en 1949 abbé titulaire de Westminster. Il mourut le 19 février 1959.

Il est difficile de donner à Mc Cann le titre d'auteur spirituel; il n'a rien écrit pour exposer ses vues personnelles en la matière. Ce grand ami et admirateur de André Wilmart † 1941 a néanmoins contribué grandement à l'étude de la littérature spirituelle; même si ses conditions de vie ne lui permirent pas d'entreprendre de grands ouvrages de pure érudition, il fut un spécialiste de l'étude des textes.

Avec une préférence marquée pour la spiritualité d'avant la contre-réforme, il mit à la disposition des lecteurs modernes des textes, pour la plupart inaccessibles, en les traduisant et en les annotant. C'est dans ce travail où il excellait qu'il manifestait son sens de la mesure, le souci de l'exactitude et qu'il éclairait les textes par d'heureux rapprochements historiques et littéraires. Il publia ainsi *The Cloud of Unknowing* (Londres, 1924, 1952), en en modernisant l'anglais médiéval, *The Ladder of Four Rungs* (Londres, 1926; Stanbrook, 1953) d'un chartreux anonyme du 12e siècle (à partir d'une traduction anglaise du 14e), *The golden Epistle* (1930) de Guillaume de Saint-Thierry et *The Secret Path of Divine Love* (1928) du capucin Constantin de Barbanson.

Son travail le plus important concerne l'œuvre du bénédictin anglais Augustin Baker † 1641 (cf DS, t. 1, col. 1205-1206, notice rédigée par Mc Cann). Il dénombra environ deux cents manuscrits de Baker, qui ne comprenaient pas moins de soixante-huit traités, certains très courts, d'autres fort longs. S. Cressy n'en avait utilisé qu'une quarantaine en compilant la *Sancta Sophia* (1657). Mc Cann publia en 1933 une autobiographie inachevée de Baker (*The Life of F.A.B.*) et des *Memorials* (coll. Catholic Records Society 33), qui intéressaient l'histoire des bénédictins anglais du 17e siècle.

Il s'intéressa beaucoup aussi au texte de la Règle de saint Benoît. Il avait une connaissance approfondie de l'histoire du texte. En publiant le texte et une traduction de la Règle (*The Rule of St. Benedict*, Londres, 1952), il ne prétendait pas offrir une édition critique, mais tenir compte des exigences de la critique. Il l'accompagna d'une excellente introduction et de notes abondantes d'un grand intérêt linguistique.

Dans son *St. Benedict. The Story of the Man and his Work* (1937, 1958), il utilise judicieusement un savoir considérable. Effacé par tempérament, il n'en avait pas moins des positions très fermes qui se manifestent dans le choix des sujets et la manière de les traiter. On notera par exemple que, dans son « Saint Benoît », il évite de distinguer vie active et vie contemplative, car pour lui le cœur de la vie bénédictine c'est de reproduire entièrement la vie chrétienne d'humilité et de charité.

Signalons encore quelques autres traductions de Mc Cann : la traduction d'un ouvrage de Eugène Roulin † 1939 : *Vestments and Vesture. A Manual of liturgical Art* (Londres et St. Louis, 1931), la traduction du *Dialogue* 2 de Grégoire le Grand consacré à saint Benoît (Oxford, 1941, 1951), le *Commentary on the Rule of St. Benedict* (1921) de P. Delatte (cf DS, t. 3, col. 121-123), *The Imitation of Christ* (1952) et trois ouvrages de Karl Adam : *The Spirit of Catholicism* (1929), *Christ our Brother* (1931, 1940) et *St. Augustine. The Odyssey on his Soul* (1932). Enfin il présida à la publication du volume jubilaire *Ampleforth and its Origins* (Londres, 1952) auquel il apporta une large contribution.

O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, Collegeville, 1962, p. 355-356.

Gérard SITWELL.

MAC CARTHY (NICOLAS TUITE de), jésuite, 1769-1833. — Issu d'une noble maison irlandaise, Nicolas de Mac Carthy naquit à Dublin le 19 mai 1769, alors que son père projetait d'émigrer sur le continent pour fuir l'intolérance dont pâtissaient les catholiques. La famille s'installa en 1773 à Toulouse et Nicolas fit à Paris d'excellentes études; se destinant à l'état ecclésiastique, il fut interrompu dans sa théologie par les événements de 1789 et revint à Toulouse où il mena une vie de prière, de travail et d'action charitable. Ordonné prêtre à Chambéry en 1814, il commença tout de suite une brillante carrière de prédicateur; pressenti en 1817 pour l'évêché de Montauban, il refuse et entre en 1818 au noviciat des jésuites de Montrouge. Après une brève formation, il est de nouveau appliqué à la prédication en de nombreuses villes de France; il donne aux Tuileries l'avent de 1819 et le carême de 1826. Appelé à Rome après la révolution de 1830, il séjourne en 1833 dans l'Italie septentrionale; une courte maladie l'emporte peu après le carême prêché à Annecy (3 mai 1833).

On compte, de 1833 à 1868, une dizaine d'éditions de ses *Sermons* (3 ou 4 vol., Lyon et Paris); il y eut des traductions allemande, anglaise, espagnole, italienne.

Les textes publiés ne représentent qu'une infime partie de ce qu'a prononcé Mac Carthy; mais peut-être rassemblent-ils tout ce qu'il avait écrit, car il éprouvait une peine extrême à composer. Sa vaste culture, sa mémoire, ses dons d'orateur et l'ardeur de son zèle, qui attiraient un large public, justifiaient une préparation n'allant pas jusqu'à l'ultime rédaction; celle-ci lui fut tout de même imposée, en certains cas, par ses supérieurs. Les sermons contenus dans le quatrième volume proviennent de notes d'auditeurs; cependant il est possible que l'on ait arrangé aussi quelque peu, dans les volumes précédents, les papiers de Mac Carthy. En tout cas ses écrits donnent une idée approximative seulement des sermons prononcés (cf J. Burnichon, *Histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. 1, p. 214-216). Les éditeurs ne se soucient pas souvent de dater et de situer ces pièces qu'ils répartissent assez arbitrairement; les références de Rivière à l'*Ami de la religion et du roi* permettent de rectifier certaines dates et localisations.

Ces sermons se caractérisent par une visée apologétique presque continuelle : réfuter les sophismes des philosophes du 18e siècle, fauteurs véritables d'une révolution politique, morale et religieuse dont il s'agit d'exorciser les méfaits. Cette apologétique, tout en s'efforçant de rabaisser les prétentions de la raison au profit d'un certain fidéisme, prend volontiers une coloration politique; elle développe souvent une argumentation facilement simplificatrice. L'usage de l'Écriture sainte est assez heureux, quoique nullement critique et souvent accommodatice. Comme la plupart des prédicateurs de son temps, Mac Carthy brosse un tableau sombre de la dépravation morale et lui oppose un rigorisme austère.

L'Ami de la religion analyse les *Sermons*; on peut consulter : t. 23 (1820), p. 113-120; t. 26 (1820), p. 353-361; t. 30 (1822), p. 257-264, 381-384; t. 48 (1826), p. 1-4, 32-37, 129-134, 257-263, etc.

En tête de l'édition des *Sermons*, importante notice biographique de Mac Carthy par Ch. Deplace (DS, t. 3, col. 454).

Sommervogel, t. 5, col. 238-241; t. 12 (Rivière), n. 1653. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, Enghien, t. 1, 1949, col. 481, 1266; t. 3, 1955, col. 615; t. 4, 1956, col. 1188, 1363. — J. Crétineau-Joly, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la compagnie de Jésus*, t. 6, Paris, 1846, p. 455 svv, 576. — J. Burnichon, *Histoire d'un siècle, 1814-1914*, Paris, t. 1, 1914, p. 156, 213-217, 268, 291, 503; t. 2, 1916, p. 163, 362. — *The catholic Encyclopedia*, t. 9, 1910, p. 485. — Hurter, t. 5, 1911, col. 1073-1074. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1135-1137. — *Dictionary of National Biography*, t. 12, 1921, p. 441. — LTK, t. 6, 1961, col. 1256.

Henri de Gensac.

1. MACÉ (François), prêtre, 1640-1721. — François Macé est né à Paris en 1640 d'une famille qui s'était distinguée au service du roi. Nous savons qu'il était clerc, possédait le baccalauréat en théologie, et était pourvu d'une charge de secrétaire du conseil des domaines et finances de la reine Marie-Thérèse, quand nous le retrouvons diacre en 1685. Le 15 novembre 1685, il devint curé de l'église collégiale et royale de Sainte-Opportune, à Paris; il le reste jusqu'à sa mort, le 5 février 1721. Il laissait une œuvre pastorale importante, principalement consacrée à l'Écriture sainte, qui fut largement diffusée.

1) L'*Abrégé historique, chronologique et moral de l'Ancien et du Nouveau Testament* (2 vol. in-4°, Paris, 1704) est une tentative de vulgarisation sérieuse; il s'efforce de présenter les aspects essentiels de l'histoire du peuple de Dieu, et d'offrir une introduction à la lecture spirituelle de la Bible (voir *Journal des Savants*, 1705, 1e éd., p. 97; 2e éd., p. 79 svv). — 2) Ce travail fut présenté en tableaux synoptiques dans *La science de l'Écriture sainte, divisée en quatre tables...* (Paris, 1708; *Journal des Savants*, 1708, 1e éd., p. 190; 2e éd., p. 171 svv). — 3) Ces études scripturaires furent complétées par *Les Douze Testaments des Patriarches traduit de l'original hébreu en grec puis en latin* (1242) *par Robert (Grossetête)... et du latin en français par Fr. Macé* (Paris, 1713), qu'il accompagne d'une dissertation s'efforçant d'identifier l'auteur des *Testaments* (*Journal des Savants*, 1713, 1e éd., p. 296; 2e éd., p. 252 svv). — 4) Macé tira de l'Écriture Sainte un ouvrage de piété : *Les prières de l'Écriture Sainte, avec l'office de l'Église* (Paris, 1688), et diverses traductions de textes ou d'ouvrages de paraphrase. — 5) D'abord une traduction des *Psaumes de David et des cantiques de l'Église* (Paris, 1677, réimprimée en 1696 avec une version française), à l'usage des nouveaux convertis, de la paraphrase latine de Louis Ferrand † 1699 (*Journal des Savants*, 1686, 1e éd., p. 189; 2e éd., p. 152 svv). — 6) Il publia encore une traduction des *Épîtres et Évangiles qui se disent les dimanches et fêtes de l'année et tous les jours de carême, avec des arguments et de courtes réflexions et des oraisons* (2 vol., Paris, 1715), une traduction des *Méditations pour l'Avent, le Carême... et tous les autres jours de l'année* (Paris, 1684) du jésuite Jean Busée (*Enchiridion piarum meditationum*, Mayence, 1608).

7) Ses préoccupations pastorales amenèrent Macé à publier une traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* (Paris, 1698) qui compta une vingtaine d'éditions, et 8) une « histoire morale », *Mélanie* (l'ancienne, 4e siècle) *ou la veuve charitable* (Paris, 1729), quelquefois attribuée à l'abbé F.-T. de Choisy.

Macé laissait trois ouvrages manuscrits : 1) L'esprit de saint Augustin, ou analyse de tous les ouvrages de ce Père.., avec des préfaces, des arguments et des notes, 5107 pages; 2) Explication des prophéties de l'Ancien et du Nouveau Testament, qui prouvent que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, le véritable Messie et que la religion chrétienne est la vraie et seule religion, contre les athées...; 3) Enfin, il avait entrepris une histoire critique des papes.

L. Moreri, t. 7, 1759, p. 9-10. — Ch.-L. Richard, *Dictionnaire universel*, t. 3, Paris, 1760, p. 744. — G. Michaud, *Biographie universelle*, t. 27, Paris, 1820, p. 33-34. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1966, p. 1316-1317.

Raymond Darricau.

2. MACÉ (Jean), carme, 1600-1671. Voir Léon de Saint-Jean, DS, t. 9, col. 626-629.

MACH Y ESCRIU (Joseph), jésuite, 1810-1885. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — José Mach y Escriu, né à Barcelone le 3 mai 1810, fut admis le 3 mars 1825 au noviciat des jésuites à Madrid. Il étudia la rhétorique au collège d'Alcala et, à partir de 1830, la philosophie au collège impérial de Madrid. Professeur au collège des nobles en cette ville, il s'y trouvait quand des jésuites y furent assassinés, le 17 juillet 1834. Il fit sa théologie en exil, à Vals-près-Le Puy, en France, où il fut ordonné prêtre. A partir de 1840, il est professeur au séminaire des jésuites espagnols à Nivelles, en Belgique, où il fait profession le 15 août 1843, tout en s'exerçant à la prédication des missions et des retraites. De retour en Espagne en 1849, sa prédication contribue au rétablissement des jésuites dans son pays et son succès est même comparé à celui suscité par Antoine-M. Claret † 1870 (cf DS, t. 2, col. 932-937). De 1851 à 1859, Mach est tout ensemble supérieur et missionnaire : il prêche désormais constamment les Exercices en Catalogne et en Aragon, à Valence, en Galice et jusqu'aux espagnols d'Oran. Il mourut à Saragosse le 26 juillet 1885.

2. *Œuvres.* — Apôtre zélé, entreprenant, conscient des limites de la réalité et de sa situation dans l'Église, homme d'expérience et de sens pratique, prêtre humble et craignant Dieu, tel il apparaît dans ses nombreux écrits de dévotion comme dans sa vie. Adressés aux prêtres ou au peuple fidèle, ses livres connaissent une grande vogue aussi bien en Espagne qu'en dehors de l'Espagne et diffusent d'excellents conseils de vie chrétienne, des méditations et de solides pratiques dévotionnelles adaptés aux temps et aux circonstances.

1° Après avoir successivement édité, à Namur, un *Schema vitae sacerdotalis* (devenu à Gérone en 1860 *Specimen...*), des *Prácticas cristianas* (1851, en catalan), une *Via Crucis* (1852, en catalan) et une *Norma de vida cristiana* (Barcelone, 1853, en catalan; 7e éd., 1866), Mach publie à Barcelone, en 1854, une première grande œuvre, l'*Ancora de salvación o devocionario...* (88e éd., 1955; trad. portugaise; basque, Toulouse, 1883; française par A. Gaveau : *L'ancre du salut ou nouveau manuel de piété*, Paris, 1876). L'ouvrage groupe des prières, des pratiques de piété et des cantiques; des remaniements interviendront par la suite (vg à la 80e éd., en 1926, par J.M. Mas) concernant la communion fréquente, les dévotions à saint Joseph ou au Saint-Esprit. La dernière partie de l'*Ancora*, consacrée aux âmes du Purgatoire, fut reprise peu après dans

Novena de ánimas (1855, en catalan, puis en castillan; nombreuses rééditions).

2° Le *Tesoro del sacerdote o repertorio de las principales cosas... para santificarse a sí y santificar a los demás* (Barcelone, 1861) est l'ouvrage le plus important de Mach. C'est une sorte d'encyclopédie sacerdotale sur la vie personnelle et pastorale du prêtre, présentée de façon très pratique, pleine de bon sens et accompagnée de méditations morales et religieuses. Ce livre fut pendant un demi-siècle le *vademecum* de beaucoup de prêtres en Espagne et hors d'Espagne (trad. italienne, 1871; française par A. Gaveau, 1874; portugaise, 1876; polonaise, 1886; etc). Le *Maná del sacerdote o colección de oraciones, examenes, meditaciones...* (Barcelone, 1863, etc) puise abondamment dans le *Tesoro*.

3° Mach publia encore plusieurs autres livres de dévotion pour les jeunes gens (neuvaine à saint Louis de Gonzague notamment, manuels pour les premiers communiants), pour les auditeurs des missions populaires (*Libro de la Misión*, Barcelone, 1882, des Chemins de croix), ou pour les pasteurs, telle l'adaptation du *Tesoro del catequista* (Porto, 1878) de M. Pratmans, évêque de Tortosa, et enfin pour tous, des manuels de piété, comme *Id á José o sea devocionario...* (Barcelone, 1875, etc).

Les ouvrages de Mach, adaptés à la vie du peuple fidèle et pleins de sens évangélique, ont aidé de nombreux chrétiens à vivre leur foi et de nombreux prêtres à être d'authentiques pasteurs.

Archives romaines S.J. : *Prov. Hisp. Catalog. Prim. 1824-1862; Hisp. Catalogi 1819-1834, 1840-1857; Catalogi Prov. Aragoniae*, 1864 svv; *Prov. Hispan. Litterae annuae hist. dom. (1816-1862)*, p. 204-221, 291-357, 543-564, 606-610, 617-620, 759-772, 903-905; *Prov. Castellana* 5-II, n. 21, 26, 43, 56, 66-67 *bis*; VIII, n. 46-50.

Sommervogel, t. 5, col. 248-251; t. 9, col. 625-626. — M. Saderra Mata, *El P. José Mach y los Ejercicios al clero*, dans *Manresa*, t. 3, 1927, p. 251-262. — L. Frias, *Historia de la Compañia de Jesús en su Asistencia moderna de España*, t. 2, vol. 1, Madrid, 1944, p. 195-212, 463-476, 493-498 et *passim*. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 507.

Manuel RUIZ JURADO.

MACHADO (PIERRE), mercédaire, † 1609. — Pedro Machado, né à Zafra (Badajoz, Espagne), porte aussi le double nom de Nuñez Machado. Il dut recevoir l'habit des mercédaires à Salamanque des mains de maître Zumel. Il occupa à l'université de la ville, à titre de remplaçant, la chaire de « Philosophie naturelle » (1583-1585); il reçut dans son ordre les charges de commandeur à Ségovie et à Madrid (1588), de provincial de Castille (1591-1594), de commandeur à Tolède et à Burgos. C'est là qu'il mourut, le 22 décembre 1609. Il fut un théologien remarquable, fort versé dans les langues grecque et hébraïque, comme aussi dans les sciences mathématiques. Zurbaran l'a immortalisé par l'un de ses portraits magistraux, conservé à l'Académie de San Fernando à Madrid.

Machado a composé une *Expositio litteralis et moralis omnium evangeliorum quae ab Ecclesia proponuntur*; sur onze tomes prévus, seul le premier (évangiles de l'Avent) parut (Burgos, 1604; Mayence, 1608; Cologne, 1612). Le second, prêt pour la publication, commente les évangiles de la sexagésime et de la septuagésime.

L'opuscule (manuscrit) de Machado, *Comunión diaria*, mérite d'être signalé ici pour ses vues très modernes : sur la communion permise le Vendredi saint, par exemple, selon la pratique des mercédaires et des bénédictins de Madrid. Cet ouvrage, cité par les contemporains, est aujourd'hui introuvable. Cette question de la communion fréquente était alors un problème brûlant. On signale aussi un autre manuscrit, *Tractatus de puritate Deiparae Virginis Mariae*.

Fr. Zumel, *De vitis patrum et magistrorum...*, Salamanque, 1588. — M. Salmeron, *Recuerdos históricos y políticos...*, Valence, 1646, p. 395. — E. Gomez, *Fr. Juan Falconi de Bustamánte*, Madrid, 1956, p. 223-225. — G. Vasquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966, p. 369-374. — G. Placer Lopez, *Bibliografía mercedaria*, Madrid, 1968, p. 237-238. — V. Muñoz Delgado, *Fr. P. Machado y su comentario al primer libro « De generatione et corruptione » de Aristóteles* (ms 80, collégiale de San Isidoro de León, f. 52-76), dans *Estudios*, t. 27, 1971, p. 127-139. — *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1376.

Ricardo SANLÉS.

MACHAULT (JACQUES DE), jésuite, 1599-1676. — Né à Paris le 23 avril 1599 d'une famille connue de magistrats, Jacques de Machault fit ses études chez les jésuites du collège parisien de Clermont. A la fin de sa philosophie, il fut reçu en leur noviciat le 2 septembre 1617. Après sa régence au collège d'Orléans, sa théologie et son troisième an, il enseigna la philosophie à Rouen, puis à Paris, prêcha durant quatre ans, fut deux ans *socius* du provincial, gouverna les collèges d'Alençon (1637-1642), d'Orléans (1645-1648) et de Caen (1650-1655) et fut enfin donné comme père spirituel à la communauté du collège de Clermont, où il mourut le 1er juin 1676. Il fut quelque temps le directeur spirituel de Bourdaloue.

Il est l'auteur de huit précieuses *Relations* sur l'apostolat missionnaire de la compagnie de Jésus en Amérique du sud, en Afrique et en Asie, mais sa piété et sa dévotion à l'Eucharistie, dont il fit l'objet d'un vœu spécial, lui ont inspiré d'abondantes méditations : *Le Trésor des grands biens de la Très Sainte Eucharistie* (3 vol., Paris, 1661-1662). Proposées pour les dimanches et fêtes de l'année et comptant chacune sept points, elles font dériver de tous les évangiles sans exception des réflexions, et surtout des colloques affectifs inspirés par la présence et l'action du Christ dans la communion. Ces volumes, bourrés de citations, témoignent d'une profonde connaissance de l'Écriture et de la patristique et conduisent à vivre des grâces de la communion fréquente.

Après une publication très librement inspirée de l'ouvrage par Jean Sagette en 1856, F.-R. Blot a fait une réédition fidèle en 1861. Il y a joint *La Semaine dédiée à l'honneur de la T. S. Eucharistie...* (1667) dont la présence au tome 3 du *Trésor* semble avoir échappé à Sommervogel. C'est un recueil de dévotions et de prières au Saint-Sacrement. Le titre d'un *Traité de la dévotion de visiter Notre Seigneur au T. S. Sacrement* (1671) exprime bien sa finalité.

Sommervogel, t. 5, col. 253-256. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la compagnie de Jésus. Assistance de France*, t. 1, Paris, 1892, p. 695-696. — A. Hamy, *Le collège d'Alençon*, Paris, 1899, p. 25-26. — R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue*, Louvain, 1927, p. 192-194.

Jean-Baptiste (1591-1640), frère de Jacques, également jésuite, est l'auteur d'une *Histoire du Bx Jean de Montmirel*, cistercien de Longpont (Paris, 1641). Il a traduit de l'italien plusieurs Relations relatives aux Missions et édité le *De felicitate sanctorum* de saint Anselme de Cantorbéry (1639). Cf Sommervogel, t. 5, col. 258-260.

Il semble très vraisemblable qu'il faille distinguer ce jésuite de « M. Jean-Baptiste de Machault, sieur de la Mothe Romain-

court, conseiller du roy » et traducteur de la *Théologie mystique* d'Henri Harphius, Paris, 1617 (cf DS, t. 7, col. 350).

Hugues BEYLARD.

MACHILONI (BERNARDIN), frère mineur conventuel, † 1674. — Rattaché au couvent des mineurs conventuels de Monterotondo (*Eretum*, d'où son surnom d'*Eretinus*), Bernardino Machiloni, ses études de philosophie et de théologie terminées, fut en 1631 admis par concours au *Collegium S. Bonaventurae in Urbe*, le centre universitaire le plus élevé des conventuels; il y obtint la « laurea » en 1634. Il débuta comme « lector dogmatum » au couvent des Saints-Apôtres, à Rome, puis fut successivement gardien des couvents de Bologne en 1636 et de Rome en 1638, visiteur de la province de Toscane, provincial de Transylvanie, assistant général en 1641, procureur général auprès du Saint-Siège en 1644, « socius ordinis », ou compagnon du ministre général en 1659. Il mourut à Rome le 15 octobre 1674.

Ses rapports familiers avec saint Joseph de Cupertino le marquèrent. Le saint, par ordre du Saint-Office, se trouvait alors relégué à Assise (1639-1653) et Machiloni, procureur de l'ordre, s'efforça de le réconforter : il l'invita à Monterotondo et lui fit don d'une Madone de La Grottella (Copertino). Prudent dans le gouvernement, Machiloni était en même temps un prêtre pieux, pauvre et modeste. Assidu aux pratiques conventuelles et aux « pieux exercices » de la confrérie des Stigmates, il visitait aussi les malades, les prisonniers. Il fut également le directeur spirituel de monastères féminins.

C'est au temps de son professorat que remonte son *De virtutibus moralibus*, demeuré manuscrit et considéré comme perdu. A la période suivante se rattachent d'autres opuscules, que G. Franchini présente ainsi : *Dell'huomo interiore, Motivi di compunzione, Modi d'accendersi nel Divino Amore, Incamminamenti per la via purgativa e illuminativa ed unitiva* et quelques autres brochures.

Machiloni publia : *Esercizi spirituali per le monache de monastero dell' Incarnazione* (Gênes, 1660); *Methodus visitandi sanctimonialium monasteria* (Naples, 1661, à la Bibl. Vat., Chigi VI, 826); *Breviarium virtutum cardinalium* (Rome, 1670). Les *Regesta ordinis* lui accordent, le 1er mars 1661, l'autorisation de publier les *Exercitia spiritualia in tribus viis ex SS. Patribus deprompta* (RO 43, f. 162v); peut-être s'agit-il des *Incamminamenti* mentionnés ci-dessus.

Ce relevé d'ouvrages, à peu près introuvables, témoigne de l'activité spirituelle de Machiloni, mais ne permet pas de préjuger de leur valeur doctrinale. Au bénéfice des monastères de femmes ou des confréries, on y peut discerner un maître soucieux, dans la direction spirituelle, de maintenir l'exacte observance, de conduire vers la perfection par le chemin classique des trois voies, d'insister sur le thème de l'amour, tout en se gardant de l'influence diffuse du quiétisme naissant.

Archivum generale OFM Conv., Rome, *Regesta ordinis* 33, f. 237; 34, f. 180; 35, f. 37, 137, 180; 43, f. 162. — B. Theuli, *Triumphus seraphicus. Epitome historica collegii S. Bonaventurae in Urbe*, Velletri, 1655. — G. Franchini, *Bibliosofia... di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 105-107. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 3, 1936, p. 198. — G. Parisciani, *San Giuseppe da Copertino alla luce dei nuovi documenti*, Osimo, 1964, p. 280, 281, 289. — B. Theuli et A. Coccia, *La provincia romana OFM Conv.*, Rome, 1967, p. 93, 546, 597, 599, 613.

Gustavo PARISCIANI.

MACHON (VINCENT), minime, 1594-1662. — Né à Rouen en 1594, Vincent Machon entre chez les minimes en 1616. En 1625 il est premier correcteur du couvent de Decize (Nièvre), en 1640 il le sera au couvent de Vincennes. Par la suite, il est appelé à la direction spirituelle des moniales d'Abbeville, puis de Soissons. Il publia un *Traité de la vie des vrais chrétiens selon les divers états de ceux qui vivent de cette vie* (Rouen, 1640; exemplaire à la bibl. munic. d'Amiens). D'une manière assez curieuse et en ne se référant que rarement aux auteurs spirituels, l'auteur calque le progrès spirituel sur les hiérarchies des anges. Il n'en donne pas moins un traité de la méditation, de l'« oraison amoureuse » et de la contemplation. L'oraison amoureuse se confond pratiquement avec l'oraison de recueillement. La contemplation est un « regard simple, clair, vif et pénétrant de l'intellect par lequel il comprend en un instant les choses de Dieu... selon l'union qu'il a avec l'esprit de Dieu » (p. 70). Elle s'élève jusqu'au « silence spirituel », au « mariage spirituel » dans le « fond de l'âme », au « sommeil contemplatif », et devient enfin « séraphique ». Machon disserte alors des phénomènes extraordinaires (extases, ravissements, révélations, visions) et donne des conseils de discernement aux directeurs. Il promet enfin des « sujets de contemplation » (p. 173), qui sont sans doute les *Entretiens d'un vrai chrétien durant la vie présente, où l'on fournit tous les jours de l'année de nouveaux sujets de contemplation sur les secrets adorables de la vie de l'Homme-Dieu* (Rouen, 1652).

G. M. Roberti, *Disegno storico dell'Ordine dei Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 133 et 590. — P. S. S. Whitmore, *The Order of Minims in 17th Century France*, La Haye, 1967, p. 294.

Raymond DARRICAU.

MACINAI (LOUIS), jésuite, 1856-1929. — Ludovico Macinai, né à Figline Valdarno (Florence) le 3 décembre 1856, entra le 8 décembre 1877 dans la province romaine de la compagnie de Jésus (noviciat à Cossé-Le-Vivien en France, en raison de l'expulsion des jésuites d'Italie). Il étudia les lettres à l'université de Naples et se spécialisa dans le grec, qu'il enseigna pendant vingt-trois ans au collège Mondragone, de Frascati. Il prêcha aussi assidûment et il publia une vingtaine d'opuscules apologétiques; les plus connus concernent la franc-maçonnerie, la magie et le *Credo*. De 1912 à 1918, il séjourna à Livourne, puis à Bologne, comme aumônier des étudiants. Il mourut à Ariccia (Rome) le 3 juillet 1929.

Il mit en chantier une œuvre ascétique, dont trois parties furent publiées : 1° *Le Devozioni: considerazioni e documenti. Devozioni a Dio Padre, al Figlio e allo Spirito Santo* (Rome, 1902). L'ouvrage regroupe sous l'angle commun de la vie trinitaire diverses dévotions d'ordinaire considérées séparément et plus souvent guidées par le sentiment que par la doctrine. — 2° Un opuscule sur la Vierge (Rome, 1908); la dévotion mariale est présentée sur la base de l'Écriture; la présentation du Rosaire dénote une grande expérience et une connaissance pratique de la psychologie de groupe. — 3° Un petit ouvrage sur la dévotion au Sacré-Cœur (Rome, 1911) est peut-être d'inspiration trop exclusivement parodienne et dévotionnelle. Macinai souffrit de la tension qui existait en son temps entre les exigences de la critique et le mystère de la foi.

Archivio Provincia romana S.J. — *Moniteur ecclésiastique*, 1903-1911, tables. — *Notizie edificanti della provincia romana*, 1929, p. 146-147.

Giuseppe MELLINATO.

MACKENZIE (ALEXANDRE), jésuite, 1730-1800. — Né en Écosse en février 1730 (le 23 mars selon J. Kirk, cité *infra*), Alexander Mackenzie entra au noviciat anglais de la compagnie de Jésus, à Watten, près de

Dunkerque (France), le 7 septembre 1749, sous le nom de Clinton qu'il utilisa toute sa vie. Après ses études de théologie, il fut envoyé à Londres en 1756. Il fit profession des quatre vœux en 1767. En 1781, il devient chapelain de Thomas Weld, à Lulworth Castle (Dorset). Ceci suivait de près les émeutes de Gordon, durant lesquelles presque toutes les chapelles catholiques de la capitale furent détruites. Mackenzie était bien connu comme missionnaire dévoué aux plus pauvres, en particulier aux prisonniers. Dans une lettre, il parle de retourner auprès de « mon petit troupeau » (citée par J. Berkeley, p. 195). Il resta où il était jusqu'aux environs de 1795, date à laquelle des différends entre son hôte et Mackenzie devinrent insurmontables : Weld désirait voir durer leur amitié, mais cela n'était possible que si Clinton partait. Jean-Nicolas Grou (DS, t. 6, col. 1059-1083), contraint de quitter la France à cause de la Révolution, devint chapelain privé à Lulworth grâce aux bons offices de Mackenzie à partir de décembre 1792.

Mackenzie se retira en Irlande en passant par Stonyhurst College (Lancashire), où il séjourna pendant une courte période. Il mourut le 5 juin 1800 « dans une famille de la noblesse au voisinage de Dublin... *omnibus rite munitus* » (William Strickland à M. Stone, 12 juin 1800). Quoi que puisse suggérer le différend avec Thomas Weld, Mackenzie semble avoir été vraiment estimé non seulement pour son zèle religieux, mais aussi pour sa sociabilité. L'évêque Richard Challoner (DS, t. 2, col. 449-451) était « son ami intime », peut-être pour les deux raisons.

Mackenzie a écrit, bien que sans grande originalité, sur des sujets doctrinaux, ascétiques et de dévotion. — *Spiritual Guide..*, anthologie d'extraits des « meilleurs auteurs », Londres, 1778. — *Frequent Communion..*, montrant « les avantages et la nécessité de celle-ci... d'après l'Écriture, l'autorité et la tradition », Londres, 1780; Dublin, 1833; *A Guide to the Altar...* sur le même sujet, Dublin, 1823. — *The Catechism or Christian Doctrine, by Way of Question and Answer*, adaptation de l'ouvrage d'Andrew Donlevy, directeur de la communauté irlandaise de Paris, Londres, 1796. — *Hidden Treasures in the Hands of the lower Classes of Christians*, Liverpool, 1797.

Les autres publications de Mackenzie sont des traductions des ouvrages de Grou : *The Characters of real Devotion* et *Morality extracted from the Confessions of St. Austin* paraissent à Londres en 1791; — *Moral Instructions from Saint Augustine*, 1792; — *The School of Christ. Translated from an original French MS of L'Abbé Grou..*, Dublin, 1801; Londres, 1807.

Cette traduction ne comprend que le premier volume de l'ouvrage. L'ensemble fut publié en anglais par R. Stawell en 1932. L'original français l'avait été par F. Doyotte en 1885. La traduction de Mackenzie fut critiquée comme trop étroitement dépendante de la lettre du texte français. Le fait que plusieurs des ouvrages de Grou traduits par Mackenzie aient eu plus d'une édition laisse entendre qu'ils satisfaisaient une certaine demande.

Pour les éd. ultérieures des ouvrages de Mackenzie, voir E. F. Sutcliffe, *Bibliography of the English Province S. J., 1773-1953*, Londres, 1957, n. 277, p. 111-112.

John Kirk, *Biographies of English Catholics..*, Londres, 1909, p. 49. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 4, Londres, 1895, p. 388-389.

H. Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, t. 7 *Collectanea*, Londres, 1882, p. 141 et 472. — J. Berkeley, *Lulworth and the Welds*, Gillingham, 1971. — H. Chadwick, *Notes and Extracts on Scottish Jesuits*, ms, English Province Archives, 46/22/5.

Francis EDWARDS.

MACKEY (HENRI-BENOÎT), bénédictin, 1846-1906. — Henry Mackey naquit à Erdington (Angleterre) le 26 septembre 1846. Trois des quatre enfants de la famille se firent religieux; un de ses frères aînés, Pierre-Paul, fut dominicain. En 1860, Henry fut envoyé à St. Edmund's College, établissement des bénédictins anglais à Douai. En septembre 1864, il entra dans l'ordre de saint Benoît et prit le nom de Benedict. Durant ses études sacerdotales, il découvre l'œuvre de François de Sales et s'éprend de sa pensée et de son exemple; il ne cessera plus de l'étudier. Après sept années passées au collège de Douai comme professeur et préfet, Mackey rentre en Angleterre (1875). En 1880, il est nommé curé de la petite paroisse rurale de Woebley, qui compte plus de protestants que de catholiques; il traduit quelques œuvres de François de Sales, publie sur lui plusieurs brochures et articles; il est nommé chanoine de l'église cathédrale de Newport, seul chapitre de chanoines bénédictins dans le monde.

Mackey est déjà connu comme spécialiste de François de Sales lorsqu'en 1888 il visite Annecy et entre en relations avec l'équipe de visitandines qui prépare l'édition des *Œuvres complètes*. Pendant trois ans, il prodigue aux sœurs ses conseils par lettres ou lors de ses visites. En 1891, avec l'autorisation de ses supérieurs, il s'installe à Annecy et se consacre tout entier à l'édition des *Œuvres*. Sa présence fut décisive; il communique aux visitandines sa formation de chercheur, multiplie correspondances, voyages, démarches dans les grandes bibliothèques, les archives, etc, pour retrouver les manuscrits, contrôler les sources, identifier les personnages; enfin il rédige en anglais l'*Introduction générale* et les *Préfaces* des quatre premiers volumes (textes publiés en français), il fournit notes et directives pour les *Préfaces* et *Avant-Propos* des tomes 6 à 11. En 1903, malheureusement, cette collaboration cesse. Mackey regagne l'Angleterre et bientôt va remplir à Rome les fonctions de procureur général de la congrégation des bénédictins anglais; il avait tenté d'assumer cette charge de 1896 à 1901 à partir d'Annecy, mais avait dû y renoncer à cause de ses travaux d'édition. Il vécut à l'abbaye de Saint-Anselme, aidant encore, comme il pouvait, les éditrices des *Œuvres*. Il mourut le 8 janvier 1906, laissant inachevée une biographie anglaise de François de Sales. « Sans la collaboration de Dom Mackey, reconnaissent les visitandines, nous n'aurions jamais pu mener à bien l'œuvre commencée ».

Éd. des *Œuvres complètes* de François de Sales, 27 vol., Annecy, 1892-1932 (cf DS, t. 5, col. 1094).

Traductions anglaises de textes salésiens, parues à Londres : *Théotime* en 1884, *Controverses* en 1886 (d'après le ms original du palais Chigi communiqué à Mackey par son frère dominicain), des choix de lettres « aux personnes du monde » et « aux personnes vivant en religion » (1888).

Études : *Four Essays on the Life and Writings of S. Fr. de Sales*, Londres, 1882, 1883; — *The Land and the Works of..*, Londres, 1889; — *S. Fr. de Sales as a Preacher*, Londres, 1898 (très utilisé dans la Préface du 4e vol. des *Sermons* de l'éd. d'Annecy); tous ces ouvrages parurent d'abord en articles dans *The Dublin Review* (de 1882 à 1898). — *S. Fr. de Sales as a spiritual Director*, dans *The American ecclesiastical Review*, juin 1898; — *S. Fr. de Sales and the Formation of the Clergy*, *ibidem*, novembre 1898.

J.-M. Lavorel, *Le R.P. Henri Benedict Dom Mackey*, Annecy, 1906 (dépend de la notice nécrologique inédite rédigée par la Visitation d'Annecy). — Dossiers de lettres, notes, etc, aux archives de la Visitation d'Annecy. — Sur la contribution de Mackey à l'éd. d'Annecy, cf A. Ravier et A. Mirot, *S. Fran-*

çois de Sales et ses faussaires, coll. Bibliothèque salésienne 2, Annecy, 1971.

André RAVIER.

MACONI (ÉTIENNE), chartreux, 1346-1424. — Né à Sienne d'une famille noble, Étienne Maconi reçut une formation de juriste, qui n'empêcha ni une jeunesse orageuse ni un goût vif pour les armes. En 1376, en difficulté dans une lutte de factions, il a recours à l'intercession de sainte Catherine de Sienne et il se convertit. Malgré ses parents, il se voue entièrement à son service. En 1380, à son lit de mort, la sainte lui ordonne d'entrer chez les chartreux, ce qu'il exécute l'année suivante à la chartreuse de Pontiniano, près de Sienne. Il est élu prieur en 1383, puis devient successivement visiteur de la province d'Italie en 1385, prieur de la chartreuse de Milan en 1389, de celle de Seitz et général des chartreux urbanistes en 1398; il abdique en faveur de la réunification de l'ordre en 1410 et redevient aussitôt visiteur et prieur de Pontiniano, puis de Pavie en 1411. En 1421, il demande à être déchargé à cause de son âge et meurt à Pavie le 7 août 1424.

Son œuvre écrite, tout entière composée de lettres et de traductions, se répartit sous deux chefs. 1° La réunification de l'ordre cartusien fait l'objet de deux longues lettres de 1401 et 1409 aux généraux clémentins Guillaume Raynaldi et Boniface Ferrier (B. Scala, cité *infra*, p. 148-155 et 185-188; rééd. Le Couteulx, t. 7, p. 412-413, et Tromby, t. 7, p. CLXVII-CLXIX et CLXXXI-CLXXXIII); de l'une à l'autre, l'urbaniste convaincu, sommant son correspondant de venir implorer l'absolution, se transforme en partisan de la théorie conciliaire, refusant son obédience aux deux papes pour l'accorder au concile de Pise, tactique d'ailleurs couronnée de succès.

2° La glorification de Catherine de Sienne. C'est près d'elle qu'il avait puisé sa ferveur urbaniste, thème entre 1379 et 1391 de certaines de ses quatorze lettres à divers disciples de la sainte (F. Grottanelli, *Legenda minore di S. Caterina da Siena e lettere dei suoi discepoli*, Bologne, 1868; ces dernières ont été rééditées par P. Misciattelli, *Le Lettere di S. Caterina da Siena*, Florence, 1970, t. 3), mais on y remarque la disparition progressive du vocabulaire spécifiquement catherinien, malgré la permanence de l'attachement affectif. Celui-ci se manifestait par l'organisation de « mystères » à Sienne et Venise en l'honneur de Catherine, par une biographie latine et italienne, par une traduction italienne de la première version de *la Legende Mineure* de Thomas Caffarini, toutes œuvres perdues. Subsistent au contraire la collection de lettres de la sainte réunies par ses soins (ms. Brera A.D.XIII-34), la traduction latine du *Dialogue* (mss Marseille 448 et Mazarine 922 (1142); éditions : Brescia, 1496; Ingolstadt, 1583; Cologne, 1601; Vienne, 1611, etc) et surtout une longue lettre à Caffarini, du 26 octobre 1411 (en appendice au *Dialogue*, Brescia, 1496; puis *Acta sanctorum*, Anvers, 1675, avril, t. 3, p. 968-975; E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. 6, Paris, 1729, col. 1369-1381), qui constitue son témoignage au procès de canonisation.

Sobre et précis, il y réduit à sa juste mesure le rôle politique de Catherine dans le retour de la papauté à Rome (« ipsa solummodo confirmante... », *Acta*.., p. 970), réfute par son silence certaines légendes, telle celle selon laquelle la sainte aurait su lire par science infuse et dont son secrétaire habituel aurait dû parler, enfin s'oppose aux exagérations des hagiographes par une solennelle protestation contre le mensonge (p. 975). Mais immédiatement avant, il ratifie les dires de la *Legende Majeure* de Raymond de Capoue, que lui-même s'occupa de faire traduire en italien (éditions incunables : Ripoli, 1477; Naples, 1478; Milan, 1488 et 1489).

Barthélemy Scala de Sienne, *De vita et moribus beati Stephani Maconi*, Sienne, 1626; L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 3, Montreuil, 1891, p. 27-43; Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 7, Montreuil, 1890, *passim*; B. Tromby, *Storia... del patriarca S. Bruno*, t. 7, Naples, 1777, *passim*. — C. Magenta, *I Visconti e gli Sforza nel castello di Pavia*, Milan, 1883. — L. Beltrami, *Historia documentaria della certosa di Pavia*, Milan, 1896. — L. Ferreti, *Nel 5° centenario dalla morte del B. Stefano Maconi*, dans *Bollettino di studi cateriniani*, Sienne, 1925, 13 p. — Tous les biographes de Catherine de Sienne consacrent quelques paragraphes à Maconi; seul présente une valeur scientifique : R. Fawtier, *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources*, 2 vol., Paris, 1927-1930, corrigé par R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948.

Augustin DEVAUX.

MACROBIUS, évêque donatiste, † après 365. — D'après Gennade (*De viris illustribus* 5, éd. E.C. Richardson, TU 14, 1, 1896, p. 63), avant de quitter l'Église catholique pour devenir « évêque clandestin » des donatistes à Rome, Macrobius aurait écrit un livre *Ad confessores et virgines* « bien fourni en sentences très utiles pour garder la chasteté ». Après G. Morin (*Revue bénédictine*, t. 8, 1891, p. 236-237; cf t. 29, 1912, p. 82-84), A. von Harnack a voulu identifier cet écrit avec un apocryphe de saint Cyprien (*Der Pseudocyprianische Traktat de singularitate clericorum*, TU 14, 3, 1903); cette opinion a été réfutée par H. Koch (*Cyprianische Untersuchungen*, Bonn, 1926, p. 426-472); voir à ce sujet J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Anvers, 1953, p. 369; trad. franç., p. 436-437; CPL, n. 62, p. 12-13.

Le seul écrit conservé de Macrobius est une lettre aux donatistes de Carthage où il raconte le martyre de deux laïcs de la secte (août 347) : *Epistula beatissimi martyris Macrobii de passione martyrum Isaaci et Maximiani* (d'après l'*explicit*) = BHL 4473; elle est éditée en PL 8, 767-774 (autre édition partielle, reprise des *Vetera analecta* de Mabillon, PL 8, 778-784 = BHL 4474). Cette *Passio* fut rédigée une quinzaine d'années après les événements, au temps de l'épiscopat romain de Macrobius. On y trouve les éléments habituels des *passions* africaines (visions prémonitoires, récit réaliste des supplices, etc), avec en plus des invectives contre les *traditores* (les catholiques), soupçonnés d'être les instigateurs du procès.

D'après Gennade et certaines allusions de la *Passio*, on peut ainsi tracer les grandes lignes de la vie de Macrobius : né en Afrique et d'abord membre de l'Église catholique, il passa au donatisme et s'exila à Rome, sans doute à la suite de la persécution de Macarius dont il fut le témoin (cf PL 8, 774b : *secessio nostra*); évêque donatiste de Rome (ce que confirme Optat de Milève, *Contra Parmenianum* II, 4, CSEL 26, 1893, p. 38), il mourut peu après 365, car il fut remplacé par Lucianus, puis par Claudianus qui, en 378, était déjà évêque depuis quelque temps (cf Mansi, t. 3, p. 626a). Malgré l'*explicit* de la *Passio*, rien ne prouve que Macrobius soit mort martyr.

Bibliographie ancienne dans U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 2943. — Étude de la *Passio* et des circonstances historiques dans P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 5, Paris, 1920, p. 82-98. — W. H. C. Frend, *The Donatist Church*, Oxford, 1952, p. 185-187.

LTK, t. 6, 1961, col. 1261-1262 (H. Braunert). — CPL, n. 721, p. 164.

Un autre Macrobius fut évêque donatiste d'Hippone : il est le destinataire des *lettres* 106 et 108 d'Augustin, qui parle encore de lui dans la *lettre* 139.

Aimé Solignac.

MADELAINE (Godefroid), prémontré, 1842-1932. — Né le 14 novembre 1842, à Le Tourneur (diocèse de Bayeux), Godefroid Madelaine entra chez les prémontrés de l'abbaye de Mondaye le 3 novembre 1861 et y prononça ses vœux le 6 février 1864. Prêtre l'année suivante, Madelaine fut prieur de l'abbaye pendant de longues années avant d'être élu prélat de celle de Frigolet le 10 octobre 1899. Expulsée de France, cette communauté trouva asile en Belgique dans la vieille abbaye de Leffe-lez-Dinant. Madelaine remplit sa charge jusqu'en 1919, rentra à Mondaye en 1921 et mourut le 22 septembre 1932.

Outre divers articles historiques, des sermons, discours, etc, imprimés ou manuscrits, Madelaine a édité un *Essai historique sur l'abbaye de Mondaye* (Caen, 1874), un *Manuel du Tiers-Ordre de saint Norbert* (Caen, 1876, 1888) et une *Histoire de saint Norbert... d'après les documents originaux* (Lille, 1886; 3e éd., Tongerloo, 1928).

Madelaine intéresse l'histoire de la spiritualité parce que, prédicateur de nombreuses retraites, il assura celles du carmel de Lisieux en 1890 et 1896; il y connut Thérèse de l'Enfant-Jésus et l'aida à combattre ses tentations contre la foi. Après la mort de la sainte, il révisa les textes qu'elle laissait dans la copie que lui soumirent les carmélites de Lisieux (les omissions et les retouches apportées aux originaux ne sont pas de son fait). Madelaine obtint de son ami l'évêque de Bayeux, F. Hugonin, l'*Imprimatur* que celui-ci d'abord ne voulait pas donner. L'*Histoire d'une âme* parut précédée d'une lettre de Madelaine, où ce dernier se montre plus sensible à la beauté du style et à la « suave histoire » de Thérèse qu'à ses épreuves crucifiantes (Bar-le-Duc, 1898).

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 549-550; t. 4, 1909, p. 181-182. — *Annales de Sainte-Thérèse de Lisieux*, janvier et février 1926, novembre 1932. — *Analecta praemontratensia*, t. 8, 1932, p. 372-373; t. 51, 1975, p. 113-117 (J.-J. André, *La petite Thérèse de Lisieux et l'ordre de Prémontré*). — *Courrier de Mondaye*, n. 68-69, 1961-1962. — Thérèse de Lisieux, *Correspondance générale*, t. 1, Paris, 1972, p. 27, 223; t. 2, 1973, p. 623-624, 883, 1205, 1229, 1235.

Michel Bigonneau.

1. MADELEINE DE SAINT-JOSEPH, carmélite déchaussée, 1578-1637. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. Vie. — Née le 17 mai 1578, à Paris, Madeleine du Bois de Fontaines-Marans vint à six ou sept ans, avec ses parents, habiter en Touraine, d'abord au Plessis-Barbe, puis au château de Fontaines, près de Rouziers. Au cours de l'hiver 1603-1604, elle fit connaissance à Tours de Pierre de Bérulle, qui travaillait alors à introduire en France les carmélites thérésiennes. Ses désirs de vie religieuse, encore assez imprécis, se concrétisèrent et, malgré l'opposition de ses parents, elle décida de se joindre aux carmélites espagnoles arrivées à Paris le 15 octobre 1604 et qui la reçurent au noviciat le 11 novembre. Elle fit profession le 12 novembre 1605 et fut ausitôt maîtresse des novices.

Son père, désirant fonder un carmel à Tours, exigeait qu'il fût gouverné par Anne de Saint-Barthélemy (cf DS, t. 1, col. 676-677), prieure du « grand couvent » de Paris. Madeleine de Saint-Joseph fut élue prieure à Paris le 20 avril 1608. Réélue en 1611, déchargée en 1614, elle passe alors à Tours quelques mois, pendant lesquels elle décide son père, qui a soixante-quatorze ans, à se faire oratorien († 1627).

Le 9 octobre 1616, elle fonda le carmel de Lyon, d'où elle fut rappelée, en 1617, pour établir, rue Chapon, le deuxième carmel de la capitale. Elle en fut prieure pendant six ans, puis, rentrée dans son couvent de profession et élue prieure le 1er juillet 1624, elle le gouverna pendant onze ans, qui furent marqués de bien des afflictions : mort du cardinal de Bérulle (2 octobre 1629), de Jacques Gallemant (24 décembre 1630; cf DS, t. 6, col. 75-79), de Michel de Marillac (7 août 1632), etc. Madeleine de Saint-Joseph mourut au « grand couvent », le 30 avril 1637. On lui attribua de nombreux miracles et sa cause de béatification fut introduite dès 1645. L'héroïcité de ses vertus a été proclamée par Pie vi le 16 juillet 1789.

Madeleine a publié en 1625 *La vie de sœur Catherine de Jésus* (de Nicolas, † 1623), dont elle avait été maîtresse des novices et prieure, et qu'elle avait emmenée à la fondation de la rue Chapon, avec un recueil de ses lettres et pieux écrits. Cette biographie, publiée sans nom d'auteur, a été plusieurs fois rééditée (Paris, 1626, 1628, 1631, 1656, et 1929 par J.-B. Ériau : *Une mystique du 17e siècle, Sœur Catherine de Jésus*). Les carmélites de Paris éditèrent les *Avis de la Vénérable Mère Madeleine de Saint-Joseph pour la conduite des novices*, Paris, 1672, et, récemment, quelques textes sur *L'oraison à l'école de la Vénérable..*, Clamart, 1937. Enfin ce que nous avons pu retrouver de sa correspondance, qui contient peu d'autographes, a été édité sous le titre *Madeleine de Saint-Joseph. Lettres spirituelles.* Paris-Bruges, 1965.

2. Doctrine. — Madeleine était, depuis 1604, la fille spirituelle de Pierre de Bérulle, dont elle assimila parfaitement la doctrine et dont elle se fit l'écho fidèle auprès des carmélites de France. Réciproquement elle exerça sur le futur cardinal une certaine influence. Car en dehors des auteurs du temps, qu'elle recommande à ses filles, Louis de Grenade, François Arias, Jean d'Avila, Louis Dupont, Robert Bellarmin, etc, elle avait une expérience personnelle des voies mystiques. Elle écrivait dans une *Relation spirituelle* qu'elle rédigea vers la fin de son premier priorat à l'Incarnation : « L'état de mon âme est une union avec Dieu si totale, si puissante et si transformante, que, n'ayant point de termes pour l'exprimer, je m'abstiens le plus souvent d'en parler » (*Vie*, 1935, p. 119). Bérulle écrivait à son sujet : « Dieu est présent en elle d'une sorte de présence très particulière qui l'élève par-dessus son intelligence, sans que son âme voie d'élévation. Car les effets de Dieu en elle sont d'une qualité si simple que l'esprit, qui est habitué à des choses plus palpables, ne les comprend pas » (*ibidem*, p. 124).

La spiritualité de Madeleine, comme celle de Bérulle, est nettement théocentrique.

« Nous sommes nés en ce monde, non pour le monde ni pour tout ce qui est au monde... ni pour nous-mêmes.., mais pour Dieu et pour Jésus-Christ, son Fils unique, pour connaître, pour aimer et pour servir le Père en son Fils et le Fils pour l'amour de son Père » (Lettre 138). Il faut donc « élever son esprit à Dieu et lui laisser conduire la terre comme il lui plaît » (62), adorer les desseins de Dieu en les ignorant (215), « accomplir l'ordre de Dieu sur nous » (181), « faire tout ce qui dépend de nous pour nous mettre en l'état où nous devons désirer que

Dieu nous trouve lorsqu'il lui plaira de nous appeler, et puis laisser le reste à sa grande miséricorde » (199). Reprenant un terme cher à Bérulle, elle recommande à ses filles « l'adhérence intérieure » à Dieu (76). « Je parle d'une adhérence de volonté, ou simple ou plus forte, selon la facilité, le don de Dieu et la liberté d'esprit; je parle d'une adhérence de tout soi-même au Fils de Dieu » (76).

Elle fait au « bon Jésus », comme disait Thérèse d'Avila, au Verbe incarné comme disait le fondateur de l'Oratoire, la plus grande place dans sa spiritualité. « Après que Dieu a donné à une âme quelque application à la divinité, il lui plaît en un moment de la remettre aux pieds de Jésus-Christ, ne l'appliquant plus qu'à son humanité sainte... Tous ceux qui vivent en Jésus-Christ vivent avec lui en son Père » (252). « Adorer Dieu en esprit, c'est l'adorer avec Jésus-Christ et en son esprit, et personne ne peut adorer avec Jésus-Christ, si déjà il n'est vivant avec Jésus-Christ. Il faut être dans sa vie pour être dans son adoration » (143).

D'où la nécessité « d'entrer parfaitement dans la personne sainte de Jésus-Christ » (82). Il faut « aller » à lui, « recourir » à lui, « se lier » à lui, « se rendre » à lui, « s'unir », « s'abandonner » *(passim)*. « Nous ne devrions respirer que pour Notre-Seigneur Jésus-Christ et nous ne devrions pas être un seul moment sans le chercher » (137).

Elle recommande aux carmélites en charge d'élever leur « esprit à Jésus-Christ en parlant et en traitant avec les âmes » et de se donner « à lui pour parler selon lui et selon ses voies mortes et anéanties » (11). Elle aime donner à Jésus-Christ les personnes qui se confient à elle : « Je vous écris ce mot pour vous donner au Fils de Dieu et pour le supplier de vous lier à lui et à ses voies, à l'amour de ses mystères et à tout ce qu'il est » (87). Elle leur recommande de s'appliquer aux mystères de Jésus (131, 225, etc), particulièrement de contempler ses abaissements et ses souffrances (41, 77, etc). Elle insiste aussi sur les mystères de l'enfance, auxquels Bérulle « avait une merveilleuse dévotion en ses derniers jours » (Lettre 47; *Avis*, p. 14).

Très remarquable est aussi sa dévotion au Saint-Sacrement. Elle aurait voulu « que l'on composât un traité du Saint-Sacrement et que, comme Jésus-Christ a inspiré plusieurs auteurs d'écrire des excellences de sa très sainte Mère, il en inspirât quelqu'un d'écrire de ce grand et adorable mystère ». Elle aurait voulu qu'on « fît voir que dans ce Sacrement se trouve l'abrégé de tous ses états et de tous ses mystères, et la grâce qu'il nous a méritée par eux » (Lettre 122). Elle obtint des supérieurs du carmel de France que le Saint-Sacrement fût exposé jour et nuit, tous les jeudis, dans la chapelle du « grand couvent ». Mais, car elle est de son temps, sa dévotion eucharistique est surtout centrée sur la contemplation et l'adoration de la divine présence, beaucoup plus que sur les autres réalités du mystère.

Ériau (*La vénérable..*, p. 73 svv) attire à juste titre l'attention sur la perspicacité avec laquelle, combattant dans ses lettres certaines « dévotions subtiles » et fausses, elle semble avoir deviné les ravages qu'allait bientôt occasionner le quiétisme.

Par sa valeur personnelle, qui attirait au parloir du carmel beaucoup de grands personnages du royaume, par le rayonnement du « grand couvent », qui fournissait de prieures et de maîtresses des novices de nombreux monastères de France, Madeleine de Saint-Joseph a exercé sur la vie spirituelle de son temps une remarquable influence, prolongeant celle de Bérulle. Sans doute est-elle aujourd'hui trop oubliée.

G. Gibieuf (cf DS, t. 6, col. 356-363), *Vie de la Mère Madeleine de Saint-Joseph*, ms au carmel de Clamart. — F. Senault, *La vie de la Mère Magdeleine..*, Paris, 1645; à partir de Gibieuf. — J. Talon, *La vie de la Mère..*, Paris, 1670, adapte et complète Senault. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 2, Paris, 1916, p. 323-343. — J.-B. Ériau, *La vénérable Madeleine de Saint-Joseph. Essai sur sa vie et ses écrits*, Paris, 1921; *L'ancien carmel du faubourg Saint-Jacques, 1604-1792*, Paris, 1929, surtout le ch. 16, p. 275-300. — Louise de Jésus, *La vénérable Madeleine de Saint-Joseph, première prieure française du premier monastère des carmélites déchaussées en France*, Paris, 1935. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 467-469. — J. Roland-Gosselin, *Le carmel de Beaune, 1619-1660*, Rabat, 1969, *passim*.

Pierre SEROUET.

2. MADELEINE DU SAINT-SACREMENT, carmélite déchaussée, 1617-1697. — Madeleine de Lucat, née à Saint-Sever (Landes), le 6 avril 1617, était fille de Christophe et de Marie-Madeleine de Marrein, appartenant tous deux à des familles catholiques qui n'avaient pas subi l'attirance du protestantisme. Très tôt, elle fut favorisée de grâces élevées. Quand elle eut une quinzaine d'années, son directeur l'engagea vers la vie religieuse. Elle demanda son admission au carmel de l'Assomption de Bordeaux, dont sa tante maternelle, Anne de Saint-Joseph, était prieure. Sa famille, qui comptait de nombreux enfants, ne pouvant payer la dot demandée, Madeleine entra comme « sœur du voile blanc », en 1635. Bientôt sa santé chancela et elle dut rentrer momentanément dans sa famille. Pendant dix ans elle y mena une vie de carmélite; elle fut pendant ce temps-là éclairée sur sa vocation. Alors qu'elle était au carmel, l'oratorien Guillaume Gibieuf (cf DS, t. 6, col. 356-363), visiteur des carmélites, avait été frappé par la qualité de la postulante. Dans une visite ultérieure, il témoigna son étonnement de ne plus la voir et demanda qu'on la rappelât. Madeleine, à peine de retour, reçut l'habit, mais tint à demeurer sœur converse, malgré les instances de la communauté.

Sa vie fut désormais partagée entre son office et la contemplation. La participation aux travaux de la maison (cuisine, lessive, infirmerie, jardin) l'occupait beaucoup, elle et sa compagne, Marie de Sainte-Thérèse (voir sa notice). Tendre et compatissante avec toutes, elle assurait que « les moindres incommodités des sœurs lui paraissaient si considérables qu'elle eût voulu avoir de l'or potable pour les soulager ». Cette attention à ses responsabilités et à la vie de communauté ne la détournait pas de la vie contemplative. Elle avait, au témoignage des contemporains, un attrait sensible pour l'enfance de Jésus. Il semble qu'elle ait reçu des lumières spéciales sur l'état d'enfance. Ce genre de vie et de dévotion lui attira grande réputation dans la ville, mais lui valut aussi de dures contradictions au couvent et au dehors. Elle mourut le 17 janvier 1697. L'Aquitaine conserva pour elle une véritable dévotion. Le mauriste Jean Martianay (1647-1717), son parent, et quelque temps à l'abbaye bordelaise de Sainte-Croix, écrivit et publia sa vie, dont le texte vaut certainement mieux que l'appréciation qu'en donna Bremond. La vie de Madeleine, comme celle de sa compagne, représente une page intéressante de l'histoire spirituelle du midi de la France au 17e siècle.

Martianay a recueilli plusieurs lettres de la carmélite, adressées soit à son oncle (Marrein), dominicain, soit à d'autres personnes, et quelques-uns de ses petits écrits spirituels « touchant les vertus théologales » ou

la prière « dénuée et désappropriée de tout » (p. 231).

C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Rome, 1927, col. 305-306. — J. Martianay, *La vie de sœur Magdeleine du Saint-Sacrement, religieuse carmélite du voile blanc, avec des réflexions sur l'excellence de ses vertus*, Paris, 1711. — *Les Chroniques de l'ordre des Carmélites de la réforme de sainte Thérèse*, t. 3, Troyes, 1856, p. 261-268, reproduisent la notice nécrologique qui se trouve déjà dans Martianay. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux..*, t. 3, Paris, 1921, p. 558-569. — DS, art. Enfance de Jésus, t. 4, col. 665-677.

Raymond Darricau.

MADELEINE-SOPHIE BARAT (sainte), fondatrice de la Société du Sacré-Cœur, 1779-1865. — Née à Joigny (Yonne) le 12 décembre 1779, dans un milieu d'artisans, Madeleine-Sophie Barat fut prise en charge, très jeune, par son frère Louis, aspirant au sacerdoce, qui lui donna une forte culture générale et, plus tard, l'initia aux études théologiques et scripturaires. Après la Terreur révolutionnaire, elle le rejoignit à Paris; il devint son guide spirituel et la conduisit dans les rudes sentiers du renoncement.

Elle confia tardivement qu'elle eut entre 1795 et 1800 le pressentiment de sa future mission. Évoquant devant le tabernacle les sacrilèges commis envers le Saint-Sacrement, elle avait pensé à établir « une petite communauté qui, nuit et jour, adorerait le Cœur de Jésus outragé dans son amour eucharistique ». Mais il lui semblait qu'une telle réalisation serait à la fois « beaucoup et bien peu ». La lumière jaillit alors : « Si nous avions de jeunes élèves que nous formerions à l'esprit d'adoration et de réparation, que ce serait différent... Il faut nous vouer à l'éducation de la jeunesse... Nous élèverons une foule d'adoratrices, de toutes les nations, jusqu'aux extrémités de la terre ».

Sur l'invitation de Joseph Varin, supérieur des Pères de la Foi, Madeleine-Sophie entra dans la Société des *Dilette* (bien-aimées de Jésus), qui avait depuis peu pris naissance en Autriche. Cette société, qui devait être éphémère, répondait en partie à la pensée de F.-L. de Tournély, supérieur des Pères du Sacré-Cœur, mort à Vienne en 1797; elle était vouée à l'adoration du Saint-Sacrement et aux œuvres éducatives. Avec trois compagnes, Madeleine-Sophie prononça, le 21 novembre 1800, une formule d'oblation à Dieu dans cet institut; elle y ajouta probablement un vœu personnel de consécration au Cœur de Jésus. C'est à cette date que la Société du Sacré-Cœur fait remonter sa fondation.

Le premier établissement scolaire est ouvert à Amiens (octobre 1801). Madeleine-Sophie, qui a prononcé ses vœux, est nommée supérieure (1802). En 1804, par suite de diverses circonstances, la maison d'Amiens fut rendue indépendante des *Dilette*. Madeleine-Sophie, qui avait fait une autre fondation à Grenoble, fut confirmée comme supérieure générale à vie le 18 janvier 1806. A travers les vicissitudes d'une longue crise (1806-1815), elle travailla à maintenir l'idéal primitif hérité de Tournély : consécration au Sacré-Cœur, adoration eucharistique, apostolat éducatif, gouvernement central de type ignatien comme condition et expression de l'union des esprits et des cœurs. Les Constitutions de 1815, adoptées par une assemblée représentant la Société, sanctionnèrent cette orientation. Dès lors le nom officiel fut *Société du Sacré-Cœur*. Les Constitutions furent approuvées par Léon XII (22 décembre 1826).

Dès 1818, un groupe de missionnaires était parti pour la Louisiane sous la conduite de Philippine Duchesne (DS, t. 4, col. 1442). De la maison généralice de Paris, la fondatrice rayonnait par de multiples voyages et une vaste correspondance. A plusieurs reprises elle séjourna à Rome, où sa congrégation avait été demandée par le pape (1828). Lorsqu'elle fut rappelée à Dieu, le 25 mai 1865, après une vie remplie d'épreuves, elle laissait une société de 3500 religieuses et 89 maisons (Europe, Afrique, Amérique) où se développaient œuvres scolaires en tous genres, retraites spirituelles, congrégations mariales, associations de piété et de charité. Béatifiée par Pie X (24 mai 1908), elle fut canonisée par Pie XI le 24 mai 1925 (fête le 25 mai).

Toute sa vie, Madeleine-Sophie s'effaça dans le rayonnement de la « gloire du Sacré-Cœur », dont elle voulut n'être que l'instrument. Très douée à tous points de vue : intelligence, don d'organisation, vive sensibilité, ouverture à tous avec une préférence pour les enfants et les pauvres, cette femme d'action fut avant tout une grande contemplative remplie de la sagesse de Dieu. Elle n'a laissé que de rares feuillets de notes personnelles. Sa vie intérieure se devine à travers quelques lettres de ses directeurs, le journal qu'elle tint à Poitiers (1806-1808), et surtout par les conseils qu'elle prodigua à ses religieuses dans des conférences spirituelles et des milliers de lettres. Sa spiritualité s'alimente aux sources carmélitaine, ignatienne, bérullienne et eudiste, ainsi qu'au message de Paray-le-Monial, mais avant tout à l'Écriture, spécialement aux textes johanniques et pauliniens.

Madeleine-Sophie a découvert le Cœur du Christ comme source d'où naissent l'Église et les sacrements, centre des « dispositions intérieures » du Seigneur et de son amour rédempteur. Elle s'unit à Lui dans ses vertus, ses états et ses mystères, au long de l'année liturgique. Cette union s'enracine dans une profonde mort à soi-même, une conformité à l'anéantissement du Verbe incarné qui se réalise principalement dans le mystère de l'obéissance. C'est sous ce mode qu'est vécue l'indifférence ignatienne vue à la fois comme condition d'existence d'un corps apostolique et comme oblation totale de la personne avec le Christ offert au dessein de salut du Père. « Épouse du Cœur de Jésus », « victime » avec Lui, Madeleine-Sophie participe à son zèle ardent pour le salut des hommes. De là pour elle l'importance de l'oraison, où elle étudie le Cœur de Jésus, « livre ouvert ». L'adoration du Saint-Sacrement l'unit à la prière « réparatrice » du Seigneur, mais c'est d'abord par son être même qu'elle est « adoratrice en esprit et en vérité ». L'adoration, chez elle, s'identifie avec l'« esprit intérieur », la vie sous la motion de l'Esprit Saint, notion capitale dans sa pensée : c'est l'Esprit qui modèle l'âme en la conformant au Cœur de Jésus; c'est lui qui en fait un instrument accordé à l'action divine. Ainsi prière et apostolat sont-ils inséparables dans la vie de la religieuse du Sacré-Cœur : « Notre vocation, disait la Mère Barat, c'est Marthe fondue dans Marie ».

Actuellement, la Société du Sacré-Cœur est répandue dans les cinq parties du monde; elle compte environ six mille membres, qui s'adonnent à l'enseignement et à des apostolats éducatifs de types divers.

Règles des Dames du Sacré Cœur de Jésus, Paris, 1828. — *Constitutions et Règles de la Société..*, Lyon, 1852. — *Souvenirs du premier noviciat de Poitiers* (extraits de son journal), Londres, 1896. — *Conférences*, 2 vol., Londres, 1900. — *Lettres circulaires*, 2 vol., Londres, 1904, 1917. — *Lettres choisies*, 11 vol., Londres-Rome, 1920-1965. — *Pensées et maximes*, 2e éd., Rome, 1940.

L. Baunard, *Histoire de Madame Barat*, Paris, 1876; 8e éd., 1925; trad. diverses. — M.-A. Cahier, *Vie de la V. M. Barat*, 2 vol., Paris, 1884. — G. de Grandmaison, *Sainte Madeleine-S. Barat*, coll. Les saints, Paris, 1909; 9e éd., 1925. — J. E. Stuart, *The Society of the Sacred Heart*, Londres, 1914, 1915; trad. *La Société du Sacré-Cœur*, Londres, 1923. — A. Brou, *Travail et prière: S. Madeleine-Sophie..*, Paris, 1925, 1926; trad. allemande, Innsbruck, 1929; anglaise, New York, 1964. — P. Perdrau, *Les loisirs de l'Abbaye. Souvenirs inédits sur la vie de S. M. S..*, 2 vol., Rome, 1934-1936. — G. Bernoville, *La Société du Sacré-Cœur*, coll. Grands ordres, Paris, 1951. — F. Charmot, *La Société du Sacré-Cœur de Jésus*, Lyon, 1953. — I. Vermehren et E. Smith, *Mutter Barat. Gestalt und Sendung der Stifterin des Sacré Cœur*, Berlin, 1960. — F. Massanet, *Necesitad e importancia de la oración según S. Magdalena Sofia Barat*, dans *Teologia espiritual*, t. 6, 1962, p. 39-94. — E. Jarmai, *Magdalena S. B., Heilige und Ordensstifterin*, Vienne, 1963. — J. L. Ortega, *Una Santa de ayer y de hoy. S. Magdalena S. Barat*, Madrid, 1965. — M. Williams, *St. Madeleine-Sophie, her Life and Letters*, New York, 1965. — J. de Charry, *Sainte Madeleine-Sophie. Service d'Église*, Tournai, 1965 (bibliographie, p. 210-213); *Histoire des Constitutions de la Société du Sacré-Cœur. La formation de l'institut*, 2 vol., Rome, 1975. — M.-T. Virnot, *Le charisme de S. Madeleine-Sophie*, 2 vol., 1975 (hors commerce).

DS, t. 1, col. 1695; t. 2, col. 1036, 1490; t. 3, col. 111; t. 4, col. 319, 681; t. 5, col. 120-121, 959.

Jeanne de CHARRY.

1. MADRID (ALPHONSE DE), frère mineur, mort vers 1535. Voir sa notice, DS, t. 1, col. 389-391 (et aussi t. 2, col. 2013-2014; t. 4, col. 1173; t. 5, col. 1363-1364). On trouvera la bibliographie récente dans la thèse de Donato de Monleras, *Dios, el hombre y el mundo en Alonso de Madrid y Diego de Estella*, Rome, 1958, p. 9-18.

On peut retenir ou ajouter : les nouvelles éditions de l'*Arte para servir a Dios* par J. B. Gomis (Madrid, BAC, 1948) dans *Misticos franciscanos españoles*, t. 1; rééd. à part, Madrid, 1960. — P. Meseguer, *Fr. Alonso de M. y San Ignacio*, dans *Manresa*, t. 25, 1953, p. 159-183. — J. Christiaens, *A. de M. Contribution à sa biographie et à l'histoire de ses écrits*, dans *Lettres romanes*, t. 9, 1955, p. 251-268, 439-462. — D. Savall, *Fr. A. de M. La pedagogia de su « Arte ... »*, dans *Revista Calasancia*, t. 6, 1960, p. 187-199.

Fidèle de Ros, *Aux sources du Combat spirituel. A. de M. et L. Scupoli*, RAM, t. 30, 1954, p. 117-139; *S. Ignace et A. de M.*, RAM, t. 32, 1956, p. 191-214; *A. de M. théoricien du pur amour*, dans *Archivum historicum societatis Jesu*, t. 25, 1956, p. 351-379; *Bibliographie d'A. de M.* (en Espagne), dans *Collectanea franciscana*, t. 28, 1958, p. 306-331; *Les éditions... hors d'Espagne, ibidem*, t. 31, 1961, p. 218-229, 645-656; *A. de M. et ses méthodes spirituelles*, dans *Études franciscaines*, t. 12, 1962, p. 19-30 (en espagnol dans *Estudios franciscanos*, t. 63, 1962, p. 335-352); *A. de M., educator de la voluntad y doctor del puro amor*, dans *Corrientes espirituales en la España del siglo* XVI, Barcelone, 1963, p. 283-296; *A. de M. et Louis de Blois*, dans *Lettres romanes*, t. 17, 1963, p. 111-121.

2. MADRID (CHRISTOPHE DE), jésuite, 1503-1573. — Né à Daimiel (diocèse de Tolède, Espagne), Cristobal de Madrid fut un des hommes qui firent le plus autorité dans la compagnie de Jésus primitive, avant même d'y entrer. On le désigne couramment sous les noms de « licencié » ou « docteur » Madrid. On ne sait avec précision quand il fut reçu dans la compagnie, mais il fut en contact intime avec Ignace de Loyola dès les débuts de la fondation. En 1541, théologien du cardinal J. D. de Cupis, évêque de Trani, il est, avec Iñigo Lopez et Miguel de Torres, l'un des trois arbitres chargés de résoudre la résistance de Nicolas Bobadilla à faire sa profession. En 1555, encore novice, il rédige à la demande d'Ignace (*Epistolae Nadal*, t. 2, p. 39) un mémoire sur l'obéissance. Cet écrit, d'après F. Gilmont, pourrait être le schéma de celui publié dans MHSJ (*Epistolae Ignatii*, t. 12, p. 659-662) comme étant d'Ignace. Le 22 juillet 1554, Madrid résidait à la maison professe de Rome. Il aida beaucoup Ignace par ses conseils et prit sur lui de veiller sur sa santé (*Epistolae Ignatii*, t. 7, p. 280). En octobre 1555, il est nommé assistant du supérieur général avec Lainez et Polanco (*Epistolae*, t. 10, p. 79). La première congrégation générale le confirma dans cet office et lui confia l'assistance d'Italie (1558-1565). A partir de 1564 il fut également surintendant de la maison professe de Rome et, en 1565, il fut en outre chargé des collèges d'Amelia, de Tivoli et de Frascati, lorsque François de Borgia, qui en avait la surintendance, fut élu général. Madrid, avec André des Freux, était présent à la mort d'Ignace (*Fontes narrativi*, t. 1, p. 767). Il fit sa profession des quatre vœux le 6 janvier 1559 et mourut à Rome le 13 août 1573.

Cristobal de Madrid prend place dans l'histoire de la spiritualité par son *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti*, qui est le premier livre édité par l'imprimerie de la compagnie à Rome (1557). Des amis l'avaient fait publier à Naples en 1556, mais il était moins au point et moins complet. Madrid (comme il l'explique dans sa préface) le remania, sur la base des écrits d'Alphonse de Salmeron et d'André de Oviedo, mis à sa disposition pour préparer l'édition que désirait Ignace.

Celui-ci avait confié à Salmeron le soin d'écrire le livre, qui le passa à Oviedo, puis à Madrid. L'œuvre était « très opportune », écrit Orlandini : elle permettait de faire état d'arguments solides et de la maturité remarquable de l'auteur, pour répondre aux objections et même aux persécutions que suscitait en bien des endroits le recours fréquent aux sacrements favorisé par les jésuites.

La première édition, en 1557, parut à la fois à Rome et à Dillingen; les éditions et les traductions se succédèrent. On note les éditions de Tolède (1563), Louvain (1572), Venise (1574 et 1576), Dillingen (1577), et les traductions française (Paris, 1581) et flamande (Louvain, 1560; Donkersteke, 1672). On le publie souvent aussi joint au *Directoire pour les confesseurs* de J. Polanco, et en 1596, à Anvers, avec le *Cort Onderwijs...* (1e partie, 68 pages), de François Coster. Sa valeur permanente fut manifeste, lorsqu'en raison du décret sur la communion fréquente *Sacra Tridentina Synodus* (1905) on dut faire face aux difficultés de certains pour accueillir la nouvelle manière de faire : une nouvelle édition du livre parut à Vienne en 1909, et une nouvelle traduction française par P. Dudon (Paris, 1910) : *Pour la communion fréquente et quotidienne, le premier livre d'un jésuite sur la question (1557).*

L'exposé de Madrid représente aujourd'hui la doctrine commune de l'Église. Courageux à l'époque, il vise à légitimer la communion hebdomadaire, et même quotidienne, par l'Écriture, la tradition et l'enseignement théologique, tout en réfutant avec soin les objections des contradicteurs et en mettant bien au point la question fort discutée alors des conditions requises pour communier.

Archives romaines S. J. : *Rom. 53, f.* 2; *Rom. 78 b*, f. 4 svv. — Collection des Monumenta historica S.J. : *Epistolae S. Ignatii*,

Polanci complementa, Chronicon S.J., Fontes.., passim. — Sommervogel, t. 5, col. 278-279; t. 6, col. 939-943. — F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 256-259.

N. Orlandini, *Historia Societatis Jesu*, t. 1, vol. 1, Anvers, 1620, lib. 16, n. 46; F. Sacchini, t. 1, vol. 2, *passim.* — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 2, vol. 2, Rome, 1951, p. 594-595. — M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo*, Rome, 1964, p. 165-168.

P. Dudon, *Un vieux livre sur la communion fréquente*, dans *Études*, t. 120, 1909, p. 25-38; *Le « Libellus » du P. Bobadilla sur la communion fréquente et quotidienne*, AHSI, t. 2, 1933, p. 258-279. — G. Castellani, *La tipografia del Collegio romano*, AHSI, t. 2, 1933, p. 11-16. — V. M. Dente, *Il primo libro di un gesuita sulla communione frequente*, dans *La Civiltà cattolica*, 1933, vol. 3, p. 453-465, 569-577; vol. 4, p. 258-271. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 370-371.

Manuel Ruiz Jurado.

MADRIGAL (Jean-Baptiste de), frère mineur, † 1607. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Jean-Baptiste naquit à Madrigal de las Altas Torres (Avila), dans une famille aisée et chrétienne. Il étudia les arts et la théologie à Salamanque et fut ordonné prêtre. Il entra ensuite dans un groupe ou congrégation de prêtres à Avila, y passa quelques années et en fut recteur. A la suite des prédications retentissantes, à Avila, du franciscain Alonso Lobo † 1593, Madrigal vendit ses biens et accompagna quelque temps Lobo; il prit ensuite l'habit franciscain au couvent d'Oropesa, de la province de Saint-Joseph. Il y fit profession et se consacra à la prédication comme son maître.

Sans souci du *barroquismo*, il expliquait les vérités essentielles de la vie chrétienne à tous les auditoires espagnols : à Salamanque, Séville, Madrid, Tolède, Alcala de Henarès, Guadalajara, dans la nouvelle et vieille Castille. Les conversions étaient nombreuses. Il s'occupait particulièrement du sort des prostituées. Il fut plusieurs fois gardien (Cuenca, Madrid, etc) et à quatre reprises définiteur. Il mourut au couvent de San Bernardino, à Madrid, le 24 juin 1607 (d'après les approbations de ses ouvrages).

2. *Écrits.* — Madrigal publia au moins les ouvrages suivants : 1° *Tratado breve sobre los misterios de la Misa* (Cuenca, 1600). — 2° *Homiliario evangélico en que se tratan diversas materias espirituales y lugares notables de la Escritura, en grande beneficio de las almas y reformación de costumbres...* (Madrid, 1602). Cet ouvrage comprend soixante-deux homélies : huit sur le *Pater*, huit sur les commandements (la première est reproduite dans les *Misticos franciscanos*), sept sur les fins dernières, six sur la pénitence, quatre sur l'évangile du prodigue et trois sur le psaume *Beatus vir*; suivent vingt-six autres homélies sur divers sujets, tels la fuite des vices, la miséricorde, le mystère de la croix, ou pour les prêtres, les religieux et les religieuses. A remarquer l'homélie adressée à la confrérie des pénitents (p. 553-558). Y eut-il un second tome de l'*Homiliario*, comme le laisse prévoir le premier (p. 686), nous ne savons. — 3° L'*Introducción espiritual y tesoro del alma* (Madrid, 1603) se compose de huit traités sur la confession, la communion, la messe, la méditation de la Passion, la perfection du chrétien, l'amour de Dieu, etc. — 4° *Discursos predicables de las dominicas de adviento y fiestas de santos hasta la quaresma* (Madrid, 1605).

Juan de Santa Maria, *Chrónica de la provincia de San José*, t. 2, Madrid, 1618, p. 719-733. — T. Navarro, *S. Petrus de Alcantara post mortem redivivus*, Rome, 1669, p. 14. — Juan de San Antonio, *Discalceatorum... bibliotheca*, Salamanque, 1728, p. 115-117; *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 130-131. — Marcos de Alcala, *Chrónica de la santa provincia de San Joseph*, t. 2, Madrid, 1738, p. 24, n. 29-30; p. 107, n. 252. — *Annales minorum*, ann. 1600, n. 137. — *Misticos franciscanos españoles*, Madrid, BAC, t. 3, 1949, p. 825-832.

Manuel de Castro.

MAENDL (Gaspard), jésuite, 1655-1728. — Kaspar Maendl, né le 9 novembre 1655 à Ingolstadt, entra le 18 octobre 1671 dans la compagnie de Jésus. Il enseigna la grammaire et les humanités, puis pendant huit ans la philosophie aux universités d'Innsbruck et de Dillingen. Il fut ensuite pendant trente-cinq ans prédicateur attitré à la cathédrale d'Augsbourg. Il mourut à Amberg le 21 octobre 1728.

Outre des écrits philosophiques et apologétiques qui l'entraînèrent dans des controverses avec Gottfried Lohmer, prédicateur luthérien à Augsbourg, il publia des sermons et des œuvres ascétiques.

1° *Sermons.* — En plus de sermons de circonstance (panégyriques, oraisons funèbres, etc) édités entre 1705 et 1720, Maendl fit paraître des *Sakramentspredigten*, prêchés pendant l'octave de la Fête-Dieu à Augsbourg (Augsbourg, 1716, 229 pages), et un recueil de prédications : *Christliche Erinnerungen der vornehmsten Glaubens-Wahrheiten auf alle Sonntag...* (Augsbourg, 1727, 2 in-folio), destiné aux curés et au peuple des campagnes; une suite parut en 2 volumes en 1729 (2e éd., 1739; 13 de ces sermons ont été insérés dans la *Sammlung der katholischen Kanzelredner Deutschlands* de Brischar, t. 4, Schaffhausen, 1870).

2° *Écrits ascétiques.* — Maendl composa des recueils de prières ou des ouvrages destinés à former à la prière et à la méditation. Retenons, par exemple : *Segen des hl. Benedictus über die ganze christliche Welt* (Augsbourg, 1712); *Die christliche Wittib, das ist Trost- und Lehrreiche Unterweisungen* (1725).

Parmi les ouvrages de méditations ou initiant à la méditation, et qui connurent le succès jusque vers la fin du 19e siècle, rappelons-en deux en particulier : 1) *Bett-Schull, das ist Kurtze und gantz klare Weiss zu betrachten, auf Art und Manier dess hl. Ignatii* (Munich, 1703, 1709; Vienne, 1711; Augsbourg, 1737, 1759, 1767, 1769); traduction latine, *Schola orationis sive brevis methodus instituendi meditationem juxta mentem S. Ignatii*, Augsbourg, 1722; une refonte a été donnée par J. Billas, *Wie soll man beten?*, Aix-la-Chapelle, 1865. L'édition latine ou allemande accompagne souvent le *Christliche Sitten-Lehr und heilsame Anmuthungen gezogen aus Betrachtung des bitteren Leyden und Sterbens Jesu Christi* (Munich, 1709, etc) de Maendl. La *Bett-Schull* explique simplement et clairement ce qu'est la prière mentale, en insistant sur la seconde manière de prier ignatienne; il applique longuement ensuite à la scène de l'agonie du Christ la méthode de prier selon les trois puissances.

2) *Christus Dei et Hominis Filius ad meditandum et imitandum per singulos anni dies propositus* (1723, 1727; trad. allemande, Mayence, 1853, et Fribourg-en-Brisgau, 1879). Ces 371 thèmes de méditations tirés des évangiles (sans qu'apparaisse un ordre bien précis) sont exposés brièvement (une page par méditation) et orientés vers une prière affective, accessible à tous.

Sommervogel, t. 5, col. 282-287 (assez embrouillé). — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4, 2e p., Ratisbonne, 1928, p. 170-171. — J. de Guibert,

La spiritualité de la compagnie de Jésus, Rome, 1953, p. 423.

Constantin BECKER.

MAES (BONIFACE), frère mineur, 1627-1706. — Boniface Maes, né en 1627 à Oudenarde ou à Gand, entra à Ypres chez les franciscains de la province de Saint-Joseph dans le comté de Flandre en 1647, et fut ordonné prêtre en 1653. Il devint successivement lecteur de philosophie dans les couvents de Courtrai, Dunkerque, Gand et Bruges, missionnaire itinérant dans les environs de Hulst (1657-1659), lecteur de théologie à Bruges et Gand (1663-1668), gardien à Ypres (1669-1671 et 1674-1677), définiteur provincial en 1671, quatre fois ministre provincial (1677, 1686, 1692 et 1701), commissaire général des provinces de Belgique, Germanie, France et Irlande (1687-1690), et définiteur général en 1694. Il mourut à Gand le 3 octobre 1706.

Ses publications ascétiques et mystiques se situent entre 1667 et 1680. Sa *Mystieke Theologie ofte verborghen Godsgeleerdheyt* (Théologie mystique ou traité de vie spirituelle) fut maintes fois rééditée. La première édition latine parut à Gand, en 1668. Plusieurs éditions mentionnent seulement « par un père récollet, lecteur en théologie ». L'ouvrage connut au moins 25 éditions ou traductions : 10 en flamand (Gand, 1668; Anvers, 1669; Gand, 1672, 1673, deux sans date, 1684, 1687, 1691 et 1921), 7 en latin (1667, 1669 (2 éditions), 1677, 1687, 1712 et 1854), 3 en français (1687, 1921 (2 éditions), 3 en allemand (1704, 1715 et 1770), une en anglais en 1928, une en espagnol en 1942 et une en portugais. Le style est simple et clair. Maes ne prétend pas donner un traité complet de théologie mystique, mais il fournit des avis et des règles pratiques pour amener le chrétien par voie ordinaire à la perfection morale et à la contemplation. Son exposé s'inspire de la spiritualité franciscaine, surtout de Bonaventure, Herp et Alonso de Madrid. A l'occasion il les copie littéralement. La plupart de ces éditions se terminent par trois autres petits traités qui complètent sa doctrine et ont été aussi publiés à part (Gand) : 1) *Seraphinsche practycke om door goede wercken d'eeuwighe Glorie des Hemels te betrachten* (Anvers, 1669, et éd. latine : *Praxis seraphica qua docetur quomodo per bona opera quis possit aeternam caeli gloriam intendere, necnon animas in purgatorio detentas juvare ex puro amore benevolentiae erga Deum*, 1671 et 1677); 2) *Corte Uyt-legginghe der oprechte devotie ende Brant der Liefde*, ou court exposé de la vraie doctrine et du feu de l'amour d'après saint Bonaventure (1672); 3) *Soete Beweginghen uyt d'Aendachtigheyt op den Ghecruysten Christus*, ou dévotes considérations sur Jésus-Christ Crucifié (1672).

D'autres traités de Maes suivirent qui complétaient sa doctrine sur l'abnégation, la contemplation et l'obligation pour le religieux et même pour tout chrétien de tendre à la perfection : a) *Consolatorium piorum ac ejusdem confirmatorium* (Gand, 1672) et b) *Confirmatorium consolatorii seu demonstratio* (Gand, 1673) (contre l'assertion de Hermann de Saint-Norbert, carme déchaussé, 1629-1686, qui exagérait l'obligation à la perfection; cf DS, t. 7, col. 298-300); c) *Deughde-jacht, waer alle christenen soo weerlycke persoonen, als Religieusen naer het betrachten der volmaecktheyt voorsichtelijck aengejaecht worden* (Gand, 1673); édition latine : *Officina virtutum in qua diversae virtutum species, quaeque juxta propriam naturam seu essentiam per definitionem vel descriptionem clare proponuntur, et dilucide explicantur* (Cologne, 1680). — *Wynckel der Deughden waer alderhande soorten van Deughden elck in haer eyghen naturelick wesen op- en ten tooghe voorgeleyt worden* (Gand, 1673).

Malgré ses occupations multiples, Maes publia encore plusieurs ouvrages à l'usage de ses confrères franciscains : *Instructiones pro syndicis FF. Minorum* (Lille, 1675; en édition flamande : *Instructien ofte onderrichtingen voor de syndicken ofte geestelijcke Vaders der Minderbroeders*, Gand, 1676). — *Resolutiones quomodo fratres minores sese gerere possent, vel debeant, quoad expensionem eleemosynae pecuniariae in ipsorum necessitates per personas idoneas* (Lille, 1675); en édition flamande : *Resolutien hoe de Minderbroeders hun selven moghen ofte moeten draghen, aengaende het besighen vande aelmoessen van Ghelt, tot hunnen noodt* (Gand, 1676). — *Vocabularium Psalterii Davidici* (Gand, 1705).

Lors de son jubilé de vie religieuse on offrit à Maes un poème dans lequel on chante ses vertus (18 f., Gand, 1698).

S. Dirks, *Histoire littéraire... des frères mineurs... en Belgique*, Anvers, 1885, p. 337-344. — Ph. Naessen, *Franciscaansch Vlaanderen*, Malines, 1895, p. 275-278. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894-1895, col. 127-130. — J. B. Poukens, *De « Mystieke Theologie » van P. Bon. Maes OFM*, OGE, t. 2, 1928, p. 413-419. — E. De Seyn, *Dictionnaire des écrivains belges*, t. 2, Bruges, 1931, p. 1260-1261. — P. D. Grootens, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1802. — H. Brink, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1957, p. 3053. — — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 55. — DS, t. 10, col. 99-100.

Archange HOUBAERT.

MAESTRO (JOSEPH), grand carme, fin 17e-début 18e siècle. — Nous savons peu de choses sur la vie de José Maestro. Il semble avoir fait profession au couvent des grands carmes de Tolède et y avoir passé la plus grande partie de sa vie. Il est inscrit sur les registres de la faculté de théologie de Salamanque pour les cours de 1693-1694 et de 1696-1697. En 1706, il est professeur de philosophie au couvent de Valdeolivas (Cuenca) « ex communi omnium assensu ». Plus tard, il enseigne la théologie au couvent de Tolède, dirige le *Studium* et il est en même temps qualificateur de l'Inquisition et examinateur synodal. Tels sont les titres qu'on lui donne à Madrid, aux fêtes de la canonisation de Jean de la Croix, où il prêche le 17 octobre 1728. En 1712, il est aussi maître des novices à Tolède.

Outre le sermon pour les fêtes de la canonisation de saint Jean de la Croix, paru dans le livre cité d'Alonso de la Madre de Dios (p. 440-454), Maestro écrivit et publia un petit traité de formation spirituelle pour les novices sous le titre de *Breve instrucción de principiantes en los caminos de Dios : Explicación clara y práctica de la oración mental, exercicio de las virtudes y obligaciones especiales del estado religioso*, Madrid, 1717.

Ce petit ouvrage comprend trois parties où, en un style coulant, clair et précis, il est traité de l'oraison, de l'exercice des vertus et des obligations de l'état religieux; cette dernière partie se ramène à une brève explication de la Règle des carmes et de quelques points de leurs constitutions.

L'auteur expose deux sortes d'oraison : 1) l'oraison *naturelle* est ainsi appelée « parce que, bien qu'on y considère des choses surnaturelles et qu'on y exerce des actes de foi, d'espérance et de charité, elle est à notre portée et que nous sommes à même de la pratiquer selon notre industrie et notre application personnelles, supposé, bien entendu, le secours de Dieu, sans lequel nous ne pouvons même pas avoir une bonne pensée » (p. 22). 2) L'oraison *surnaturelle* ou infuse « est une

connaissance que sa Majesté octroie parfois aux âmes; elle dépasse complètement notre capacité naturelle, et elle est accompagnée en la volonté des affections correspondantes » (p. 23). Maestro renonce à en parler longuement « parce que Dieu seul, qui en fait don, sait fort bien enseigner tout ce qui s'y rapporte ». Ce refus voile peut-être une certaine prudence, voire de la méfiance.

L'oraison naturelle comprend l'oraison mentale et la contemplation. Pour expliquer la première, l'auteur s'appuie sur l'enseignement de sainte Thérèse (*Camino de perfección*, ch. 22 fin). Elle se ramène à « l'application de l'entendement à considérer les vérités qui se rapportent à nos âmes et à discourir à leur sujet pour les bien pénétrer, en vue d'incliner la volonté à rechercher et accomplir ce qu'elle reconnaîtrait être bon et convenable pour le service de Dieu » (p. 20-21). La contemplation « est l'attention dans le repos de l'entendement à la vérité connue et trouvée par le discours ». Mais dans la méditation comme dans la contemplation, la volonté doit accompagner l'entendement, sinon « tout le travail se réduira à une spéculation de peu de fruit pour l'âme » (p. 23).

Crisogono de Jesus Sacramentado a rangé Maestro parmi les défenseurs carmélitains de la contemplation *acquise*, bien que notre auteur n'emploie pas ce vocabulaire, même s'il semble le supposer; pour lui la contemplation n'est pas partie intégrante de la méditation; ses parties, d'après lui, sont la préparation, la lecture, la méditation proprement dite, la demande, la résolution et l'action de grâce (p. 28-34).

Archives générales des Carmes, II, C.O. 3; *Scriptorum ord. carmel. codex tertius*, f. 412v.

Alonso de la Madre de Dios, *La exaltación del Amador de la Cruz*, Madrid, 1729, p. 439-454, publie le sermon de Maestro sur S. Jean de la Croix. — Crisogono de Jesus Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra cientifica..*, t. 1, Avila, 1929, p. 182.

Pablo M. Garrido.

1. MAFFEI (Françoise), 1606-1662. — Née à Bologne le 30 décembre 1606, Francesca Maffei fut attirée par l'exemple que donnaient les clercs réguliers mineurs. Elle consacra à Dieu sa virginité et sa vie sous la direction spirituelle de Tommaso Lolli, clerc régulier mineur et évêque *in partibus* de Cyrène (1650-1667). Francesca mourut à Rome, le 23 août 1662.

D'après son biographe, la vie spirituelle de Fr. Maffei manifeste une ascèse rigoureuse, une volonté de purification et de renouvellement intérieur, de pénitence, de pauvreté évangélique foncière, et une dévotion spéciale envers l'Eucharistie, la communion fréquente et l'adoration nocturne. On retrouve là les traits spirituels marquants des clercs mineurs de saint François Caracciolo † 1608. En raison de son naturel ouvert et très affectif, Francesca fut facilement guidée dans la voie du pur amour. Cette pente, comme spontanée, était nourrie par l'oraison mentale faite en s'aidant des ouvrages de La Puente (cf DS, t. 9, col. 265-276).

Son expérience mystique débuta la veille de l'Assomption 1631. Au terme d'une longue période d'épreuves intérieures et de libres renoncements, elle fut favorisée de visions et de transports sensibles et intellectuels, où il lui fut donné de contempler toute la série des mystères de la vie du Christ. Le 29 avril 1653, elle fut élevée à la contemplation ineffable des processions de la Sainte Trinité et des perfections divines; ce fut le sommet de son union mystique.

Au cours de cette expérience mystique on constate le charisme de l' « échange des cœurs » (DS, t. 2, col. 1046-1051). Cette vie d'union stimulait Francesca dans la fidélité à ses devoirs et à ses offices domestiques, aux œuvres de charité et d'assistance et à la catéchèse.

Francesca, sur l'ordre de son confesseur, consigna par écrit son expérience (de Pâques 1632 au 11 novembre 1642), dans un manuscrit considérable, qui n'a pas été publié. De notables extraits sont rapportés par le clerc régulier mineur C. Scarpellini, *Vita di Fr. Maffei vergine bolognese*, Rome, 1664. — Voir aussi : G. Rossi, *Il precursore dell' adorazione perpetua*, Rome, 1926. — E. Federici, *S. François Caracciolo*, DS, t. 5, col. 1032-1033. — F. Andreu, *La spiritualità dei chierici regolari minori*, dans *Regnum Dei*, t. 23, 1967, p. 177-178.

Francesco Andreu.

2. MAFFEI (Paul), chanoine régulier, 1380-1452. — Tout ce que nous savons des trente premières années de la vie de Paolo Maffei se ramène à ceci : son père, Antonio, était « eques illustris »; en 1405, Paolo eut l'honneur de présenter l'étendard de Vérone au doge de Venise, comme témoignage de la loyauté des citoyens de Vérone; selon Rosini, « il vécut trente ans dans le monde, jeune homme de bonne conduite ».

En 1402, Leone Gherardini de Carate lance la réforme chez les chanoines réguliers du Latran. En 1407, la réforme s'étend aux chanoines réguliers de Saint-Léonard, à Vérone; Paolo Maffei les rejoint en 1409. En raison de leurs lourdes dettes, les chanoines mendiaient alors leur pain de porte en porte. Après son noviciat à Sainte-Marie de Frigionaria (la première maison de la réforme), Maffei passa quatre ans à Sainte-Marie de Tremiti (petite île sur la côte adriatique). Cette maison fut réformée en 1412 et Maffei envoyé à Notre-Dame de Charité, à Venise. Il fut élu vicaire de la communauté et prieur (1437-1438, 1439-1440, 1446-1447). En 1438-1439 et 1451-1452, il devint prieur de Saint-Barthélemy à Venise.

Rapidement connu comme un brillant orateur, il prêcha longtemps dans l'église du couvent et dans Venise, mais en raison de sa santé, il devait se limiter aux édifices de proportions modestes. Il fut visiteur de la congrégation (1431-1433, 1434-1438, 1439-1440) et recteur général (1425-1426). Il mourut à Ferrare le 21 mai 1452.

A Venise, il fut en relations très amicales avec l'humaniste Pierre Pergolano, professeur de philosophie et de théologie. Il laissa beaucoup de lettres que son neveu Timothée, lui aussi chanoine régulier, publia après la mort de son oncle.

On possède de Maffei les écrits suivants : *Trattato del Santo Sacramento* (Venise, 1498, 1500, etc); *De contemplatione Dei et de Passione Domini nostri* (connu seulement en traduction italienne, *Meditazioni..*, Venise, 1521); *Divino libretto* (Venise, 1521); et des *Lettres*, manuscrites ou éditées en divers recueils : par exemple, sept d'entre elles qui traitent de questions spirituelles, envoyées à des monastères féminins ou à des laïques, se trouvent dans E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum collectio* (t. 3, Paris, 1724, col. 875-904); on sent combien l'influence du grand Schisme fut néfaste.

Liber mortuorum S. Joannis in Monte, Bologna, ms à S. Pietro in Vincoli, Rome. — « *Chronique de la Congrégation, 1402-1498* », *ibidem*. — *Rettori e Abati generali della riforma di Frigionaria* (16e s.), ms. — G. Pennotto, *Generalis... clericorum ordinis historia*, Rome, 1624, p. 793. — C. Rosini, *Lyceum lateranense*, t. 2, Césène, 1649, p. 124-133; *Duodecim reformatores*, 1652. — G. C. Giuliari, *Della letteratura veronese al cadere del sec.* XV, Bologne, 1878, p. 232 svv. — N. Widloecher, *La congregazione dei canonici regolari lateranensi, 1402-1483*, Gubbio, 1929, p. 307-310.

Anthony Bull.

3. MAFFEI (Pierre-Antoine), jésuite, 1663-1744. — Pietro Antonio Maffei, né à Bergame le 5 mars 1663, entra dans la compagnie de Jésus le 16 juillet 1679 et enseigna la philosophie et la théologie à Bologne, Mantoue et Rimini, où il devint aussi théologien du cardinal Jean-A. Davia et de René Massa, évêques de la ville. Il mourut à Rimini le 7 mars 1744.

Il a publié un *Specimen poeticum* (Ferrare, 1714), un discours prononcé au synode de Rimini en 1721, un *Breve trattato delle indulgenze* (Venise, 1724, 1726), une petite biographie d'Alda Diotallevi (Venise, 1724), et principalement des *Esercizi spirituali*. Composée directement pour des ecclésiastiques (Venise, 1718, 1724; Brescia, 1844), cette retraite de dix jours, avec ses vingt méditations et ses vingt-deux considérations, se répandit notamment au nord-est de l'Italie, où on estima pour son style incisif l'exposé de la doctrine, le choix des exemples. Il édita à part les exemples, *Raccolta d'esempi* (Venise, 1731) et les *Considerazioni* (Venise, 1734). Les *Esercizi* furent édités en latin à Augsbourg et Ratisbonne (1740 et 1753, en 3 vol.), à Eger, en Hongrie (1785), et en français à Tournai (1892).

Maffei fait précéder ses *Esercizi* d'un monitum plein de sens spirituel et qui traduit son expérience. Il estime que « les vérités de base » proposées par saint Ignace, c'est-à-dire celles concernant les fins dernières et les exemples du Rédempteur et des saints, doivent servir de stimulant à l'esprit chrétien pour la transformation intérieure. Pour le reste, il semble s'adapter au goût de son temps, porté à moraliser. Il y a, chez notre auteur, un contraste singulier entre son horaire de retraite minutieusement précis et les habitudes de vie facile attribuées à son temps. Dans les examens de conscience proposés aux ecclésiastiques, il leur demande avec perspicacité, comme chrétiens, de réfléchir sur le sens des cérémonies de leur baptême et de leur confirmation, et comme clercs, sur les mœurs du clergé : le commerce, la chasse, le port de l'habit, le comportement, les conversations, la « résidence matérielle » des curés, etc. Il n'est fait aucune allusion au directeur des Exercices et au conseiller spirituel.

ARSI, *Ven. 124*, 347. — Sommervogel, t. 5, col. 302-304; t. 9, col. 628. — Dès la mort de l'auteur, une courte biographie (et bibliographie) accompagnait l'édition de 1744 et annonçait la parution de traités de théologie mariale, qui ne furent pas publiés.

Ne pas confondre Pierre-Antoine Maffei avec son confrère Jean-Pierre Maffei (1533-1603), également de Bergame, historien des missions des jésuites et hagiographe connu. Cf DS, t. 5, col. 1106; t. 7, col. 1276; t. 8, col. 992-993.

Giuseppe Mellinato.

Magdelaine. Voir Madeleine.

MAGER (Alois-Auguste), bénédictin, 1883-1946. — Né le 21 août 1883 à Zimmern-près-Rottweil (Wurtemberg), Alois August Mager fréquenta les collèges bénédictins d'Emaus-Prague et de Seckau en Styrie; il entra à l'abbaye bénédictine de Beuron en 1903 et fut admis à la profession le 5 octobre 1904; il fit ses études philosophiques et théologiques aux abbayes de Maria-Laach et Beuron (1904-1910) et fut ordonné prêtre le 12 novembre 1909. De 1910 à 1913, il poursuivit des études supérieures de philosophie néoscolastique à l'université catholique de Louvain où il fut promu docteur en philosophie (1913); sa dissertation, *Die aristotelische Philosophie und die spanische Mystik im 16. Jahrhundert*, rédigée sous l'influence d'Armand Thiéry † 1955, indique déjà l'orientation de ses travaux ultérieurs. Mager vint ensuite à Munich pour des études de philosophie et de psychologie expérimentale auprès d'Erich Becher † 1929 et d'autres, jusqu'à la guerre de 1914-1918.

Mager fut nommé professeur de philosophie à la faculté de théologie de Salzbourg à partir de 1927 (ordinariat en 1930), jusqu'à la suppression de la faculté entre 1940 et 1945 par le régime nazi. Il y fut le créateur et l'animateur des *Salzburger Hochschulwochen* (dont il édita les travaux pour les années 1931-1935), rencontres universitaires durant les vacances où étaient traitées, selon une méthode interdisciplinaire, des questions d'actualité d'ordre psychologique, philosophique ou religieux. Sur le plan des activités extérieures, il collabora à la fondation de la *Societas Venio* de Munich, association caritative présentée par le cardinal Faulhaber comme une œuvre suscitée par l'Esprit Saint pour répondre aux problèmes sociaux de l'époque. Mager mourut à Salzbourg le 26 décembre 1946.

Une première série de ses œuvres est consacrée à la philosophie expérimentale : *Die Enge des Bewusstseins*, Stuttgart, 1920; *Neue Versuche zur Messung der Geschwindigkeit der Aufmerksamkeitswanderung*, Leipzig, 1925; *Vorlesungen über experimentelle Psychologie*, Beuron, 1929; Thomas von Aquin, *Die Seele. Erklärungen zu den drei Büchern des Aristoteles « Ueber die Seele »*, Vienne, 1937 (introduction et traduction allemande).

Une seconde série traite de sujets divers : *Die Staatsidee des Augustinus*, Munich, 1919, 1920; *Moderne Theosophie. Eine Wertung der Lehre Steiners*, Munich, 1922; *Theosophie und Christentum*, Berlin, 1922 (dans ces deux ouvrages, Mager critique l'anthroposophie et la théosophie de Rudolf Steiner † 1925); *Christus und der Forscher*, Augsbourg, 1931.

La troisième série intéresse directement la spiritualité : *Der hl. Thomas und die Mystik*, Paderborn, 1921; *Der Wandel in der Gegenwart Gottes. Eine religionsphilosophische Betrachtung*, Augsbourg, 1921; *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934 (39 études dont la plupart avaient été publiées dans diverses revues); *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik*, Gratz-Salzbourg, 1946 (ouvrage que Mager présente comme « l'œuvre de sa vie », et qui reprend la substance de ses études antérieures sur ce sujet).

Avec Georg Wunderle, il s'occupa aussi du cas de Thérèse Neumann, la stigmatisée de Konnersreuth (cf *Um Konnersreuth. Neue religionspsychologische Dokumente*, éd. G. Wunderle, Wurtzbourg, 1931). Il fit à ce sujet une conférence à l'Institut catholique de Paris, le 23 février 1933 (*Konnersreuth comme fait et comme problème*, publié dans *Études carmélitaines*, avril 1933, p. 39-51; voir dans le même numéro la controverse avec B.-M. Lavaud o p). Mager publia en outre de nombreux articles dans diverses revues, notamment *Benediktinische Monatschrift* et *Études carmélitaines*.

Tout en reconnaissant que la mystique chrétienne relève principalement de la théologie, Mager affirme qu'il revient également à la psychologie d'étudier les expériences des mystiques, du fait qu'elles décrivent des actes, états ou dispositions de l'âme humaine. Toutefois, la mystique est pour lui l'expérience de la connaissance et de la présence de Dieu, et non le produit d'un « sentiment religieux » jailli des profondeurs obscures de l'âme, selon les vues de l'*Erlebnistheologie*. Mager a tenu à se démarquer nettement de cette tendance en répondant aux critiques qui lui étaient faites par l'école de Krebs (cf *Mystik als seelische Wirklichkeit*, p. 11-14), et en s'appuyant sur l'exemple de Thérèse

d'Avila, présentée par Pie X comme « maître en psychologie de la mystique » (*Lettre au général des carmes déchaux*, AAS, t. 6, 1914, p. 137-145). G. Frénaud a exposé brièvement les vues de Mager sur la mystique dans l'art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 2134-2135.

Notice nécrologique de J. Uttenweiler, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 23, 1947, p. 148-155; voir aussi *Ons geestelijk Leven*, t. 24, 1947, p. 106-108. — O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, t. 1, Collegeville, Minnesota, 1962, p. 361. — LTK, t. 6, 1961, col. 1274 (P. Gordan). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 60 (M. M. Barry).

Ursmar ENGELMANN.

1. MAGGIO (FRANÇOIS-MARIE), théatin, 1612-1686. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie* — Francesco Maria Maggio, né à Palerme en 1612, fit profession chez les théatins de cette ville en 1632; ordonné prêtre, il s'offrit pour les missions de Géorgie, où il travailla environ huit ans. Il rédigea par la suite une grammaire géorgienne et une grammaire turque (*Sintagmata linguarum orientalium*, Rome, 1643 et 1670). Rentré en Italie, il vécut à Palerme, Naples et Rome. Il fut visiteur, maître des novices et préfet des études en son ordre. A la formation des jeunes clercs, il adjoignit la direction spirituelle des fidèles, la prédication et la composition de nombreux ouvrages historiques, ascétiques et hagiographiques. Il est le plus fécond des écrivains théatins; il maniait aussi avec bonheur l'hexamètre latin. Il mourut à Palerme le 12 juin 1686.

2. *Œuvres*. — Maggio publia au moins soixante-dix ouvrages et en laissa manuscrits une quarantaine d'autres. Nous ne relevons que ceux qui intéressent davantage le domaine spirituel.

Secessus ad Exercitia spiritualia, juxta Patrum Clericorum regularium ritum (Rome, 1654); *Centum disquisitiones asceticae vel morales de religiosorum mensa* (Rome, 1655); *Praxis Exercitiorum spiritualium, quae quotannis, semel saltem, in solitudine obiri solent, juxta Patrum Clericorum regularium ritum* (Rome, 1656); *La colomba coll'ulivo, ovvero discorsi predicabili e accademici in lode dello Spirito Santo, di Cristo, del SS. Sacramento, di Maria Vergine...* (Rome, 1657); *De sacris caeremoniis oriri solitis in Dei templis... disquisitiones rituales, morales, asceticae, et ut plurimum novae* (2 vol., Palerme, 1665-1666); *De ritibus incolendae solitudinis sive recollectionis in ea ad dies aliquot spiritualibus exercitiis obeundae disquisitiones asceticae* (Naples, 1675); *Testamentum spirituale* (Naples, 1678); *Galateus religiosus* (Palerme, 1684).

Nombre d'ouvrages de Maggio concernent l'histoire, les observances et la liturgie des théatins et des théatines, ou la mariologie (*Rosarium*, Palerme, 1665; *Duodecim stellae... Conceptionis*, Naples, 1676; *Carmelus marianus* et *Societas Jesu mariana*, Naples, 1677), et l'hagiographie sous forme de *Vita* (Gaétan de Thiene, Joseph Calasanz, Ursula Benincasa, Maria Carafa, sœur de Paul IV, etc) ou de *Discorsi* (vg *Tre maestri del mondo... S. Ignazio, S. Gaetano et S. Elia*, Palerme, 1685).

La spiritualité de Maggio a manifestement une tonalité liturgique, conformément à l'esprit qui, dès les débuts, anima l'ordre théatin; il fut le maître du célèbre liturgiste Giuseppe Maria Tomasi († 1713; DS, t. 8, col. 1414-1416). D'où le zèle de Maggio pour la sanctification du clergé : il lui voudrait une conduite irréprochable et une ascèse intérieure permanente (*De sacris caeremoniis..*, ch. 3). Il voyait dans les *Exercices spirituels*, que les jésuites avaient largement fait connaître dans le royaume de Naples, « l'unique moyen de pourvoir l'Église et tous les ordres religieux d'hommes saints, apostoliques, et de faire refleurir comme spontanément la première observance »; c'est le titre d'un de ses ouvrages, publié à Naples en 1675. Il invitait ecclésiastiques et réguliers à se retirer quelque temps en solitude, comme le faisaient eux-mêmes les théatins (*De his quae religiosis ordinibus, eremitici, sive arctioris coenobii constructionem suadent, disquisitiones paraeneticae*, 1e p., Rome, 1661; la 2e p. est restée manuscrite).

Dans son exposé de la vie spirituelle, il aime « suivre, selon les écrits des saints Pères, les trois voies purgative, illuminative et unitive » (*Il devoto ai piedi di S. Gaetano*, Naples, 1672, p. 3). En bon théatin, il recommande « comme maître et guide pour la correction et la réforme des mœurs » le *Combattimento spirituale* de L. Scupoli (*ibidem*, p. 10). Il préfère la méditation discursive, tout en estimant l'oraison affective : l'âme, « après avoir quelque temps médité, peut s'arrêter à un soliloque; en telle manière cependant que, lorsqu'elle sent s'éveiller l'affection, le cœur touché, elle s'arrête, répétant avec plus de ferveur les mêmes paroles » (*ibidem*).

Son œuvre historique sur les dévotions porte sur le rosaire, les scapulaires, les dévotions mariales en usage chez les carmes, dominicains, jésuites, théatins, etc; il voudrait susciter un renouveau des dévotions traditionnelles, en les ramenant aux sources de l'Écriture et des Pères (*Rosarium B.M. Virginis, juxta sanctorum Evangeliorum historias, et aliarum Scripturarum loca... concinnatum*, Palerme, 1676). C'est à la lumière des exemples de la vie du Christ et de l'enseignement des Pères, que Maggio présente les exercices « pour la bonne mort » très propagés par les théatins (*Proposita bene moriendi juxta D.N. Jesu Christi sanctissimam disciplinam ac mortem, sacrarum Scripturarum oraculis... explicita*, Palerme, 1686).

Maggio est un des auteurs italiens les plus représentatifs du mouvement qui, au dix-septième siècle, favorisa « l'histoire des dévotions » et auquel nous sommes redevables de leur survivance. Aussi les œuvres de Maggio gardent-elles un grand intérêt.

B. Ferro, *Istoria delle missioni de' chierici regolari teatini*, t. 1, Rome, 1704, surtout p. 384-392, 714-717. — A. Mongitore, *Bibliotheca sicula*, t. 1, Palerme, 1707, p. 219-224. — G. Cottone, *De scriptoribus... clericorum regularium Panormi*, Palerme, 1733, p. 106-124. — A. F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 4-23 : bibliographie des œuvres publiées et inédites.

Francesco ANDREU.

2. MAGGIO (LAURENT), jésuite, 1531-1605. — Lorenzo Maggio naquit à Brescia d'une famille noble. Après ses études d'humanités, il accompagna à Vienne son oncle, Girolamo Martinengo, nonce de Jules III auprès du roi Ferdinand de Habsbourg (1550-1554). Les rapports amicaux du prélat avec les jésuites de Vienne (par délégation de saint Ignace, il reçut la profession solennelle de Nicolas Lanoy) furent à l'origine de l'attrait de son neveu pour la compagnie; cet attrait aboutit « sous l'impulsion » de Karl Grim, ministre du collège, à son entrée définitive au noviciat romain le 7 mars 1555, à la fin des Exercices spirituels (*Fontes narrativi*, t. 1, p. 688, 691). « Jeune homme accompli » (*Epistolae*, t. 10, p. 434), vite appelé à assumer des responsabilités de gouvernement et des missions de confiance, Maggio fut l'un des artisans du premier demi-siècle de la compagnie.

Recteur du collège germanique (1557-1561), alors qu'il étudiait lui-même la théologie au collège romain, les urgences

du collège de Vienne (1563-1566), puis celles plus importantes de la province d'Autriche, qu'il gouverna de 1566 à 1578, inaugurèrent ses futures fonctions. En 1579-1580, il est visiteur de la province de Pologne, puis nommé assistant de Cl. Aquaviva par la quatrième congrégation générale (1581-1594). Il voyagea beaucoup en qualité de visiteur des provinces de France (1587-1588), de Milan (1588), d'Autriche (1594-1596). De 1596 à 1599, il fut provincial de la Vénétie; puis de nouveau il fut envoyé en mission en France (1599-1604). Il mourut à Rome le 25 octobre 1605.

Avec Martinengo, Maggio avait appris l'art de traiter les affaires délicates dans lequel l'« oris dignitas », la distinction, la maturité de jugement et le talent ont leur importance. Il sut ainsi se faire agréer des papes, des empereurs, des rois et des hommes d'Église, comme Hosius et Bérulle, à qui il donna à Verdun une retraite spirituelle (1602). Très recherché comme conseiller, il eut à cœur de s'assurer la confiance de ses subordonnés, gardant avec eux des rapports simples et étroits, même par lettres, au cours de ses absences.

Ses longs voyages s'accompagnaient toujours de prédications, en rapport avec la nature des affaires à lui confiées. Les journées du visiteur se passaient en colloques, soit individuels, soit communautaires, au sujet de la vocation. Basés qu'ils étaient sur les Constitutions et les Règles, les commentaires qu'il en donnait l'occupaient la plus grande partie du temps, « cum singulas fere explicare et earum praxim usumque secundum Societatis morem explicare oporteat, ut de modo nostro procedendi... omnes informentur » (*Germ. 12* II, 421r).

De son travail il reste des vestiges, pour le moment inédits : les *Adhortationes ad fratres viennenses in regulas quas generales dicimus, videlicet « Summa Sapientia »* (ARSI, *Instit. 108*, f. 113-223), données de novembre 1565 à février 1568; les *Exhortationes de ratione vocationis nostrae Viennae habitae* (Arch. Univ. Gregor. F. C. 1480), prononcées en 1569 sur l'*Examen* des Constitutions; les *Exhortationes in regulas communes* (*ibidem*, 353). Une expression plus concise de sa pensée nous est fournie par deux mémoires rédigés « ex commissione » : *De naevis Societatis et remediis* (*Instit. 107*, f. 38), *De animorum unione* (*Instit. 178* I, f. 154-161r). Le premier, rédigé en novembre 1585 et remis à Cl. Aquaviva en janvier suivant, est un examen sévère de la vie spirituelle de la compagnie. L'auteur analyse les nombreuses sources de crise dans la vie religieuse, en donne les causes et suggère les remèdes. Le second met en garde notamment contre le nationalisme, qui mine la cohésion intérieure de l'ordre. Observateur attentif de la vie des collèges, Maggio a écrit, en plus de nombreuses instructions sur leur fonctionnement (*Monumenta paedagogica*, t. 2-3), une *Historia collegii viennensis*, qui circula, manuscrite.

En fait, le meilleur de sa personnalité comme homme et comme spirituel est à chercher dans sa correspondance et dans ses journaux de voyage (*Itinerarium*), qui révèlent des rencontres et des amitiés inattendues. On peut voir un essai les concernant dans AHSI, t. 40, 1971, p. 355-358.

Fr. Sacchini, *Historia societatis Jesu*, pars 3, 4, 5, Rome, 1649 svv. — A. Socher, *Historia provinciae Austriae*, t. 1, Vienne, 1740, p. 252-253. — J.-M. Prat, *Recherches historiques et critiques sur la compagnie du temps du P. Coton*, t. 2 et 5, Lyon, 1876, 1878. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France*, t. 2, Paris, 1913. — P. Pirri, *Il P. A. Gagliardi, la Dama milanese, la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori*, AHSI, t. 14, 1945, p. 15-23. — F. de Dainville, *Note chronologique sur la retraite spirituelle de Bérulle*, RSR, t. 41, 1953, p. 241-249. — L. Lukacs, *Monumenta antiquae Hungariae*, t. 1, Rome, 1969. — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961. — M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez. L'azione*, Rome, 1974, p. 742-748.

Coll. Monumenta historica S.I. : *Fontes narrativi, Epistolae, Monumenta paedagogica* et *Hungariae* (voir DS, t. 8, col. 960).

DS, t. 5, col. 915; t. 6, col. 54; t. 8, col. 974, 976, 980.

Mario SCADUTO.

MAGISTÈRE. — 1. *Le mot « magistère » et ses différents emplois.* — 2. *Importance en matière de théologie et de vie spirituelle.* — 3. *Exercice de la fonction magistérielle dans le domaine de la spiritualité* — 4. *Conclusion et réflexion générale.*

1. LE MOT « MAGISTÈRE » ET SES DIFFÉRENTS EMPLOIS. — L'expression *magistère ecclésiastique* « n'a fait son entrée dans le vocabulaire théologique que récemment » (L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Paris, 1969, p. 405). Le DTC ne mentionne pas le mot, sinon dans ses Tables générales (t. 16, col. 1121-1125). Le *Dictionnaire de droit canonique* lui consacre cinq colonnes (t. 6, 1957, col. 691-696, F. Claeys-Bouuaert). En revanche, le LTK contient un article de K. Rahner au mot *Lehramt* (t. 6, 1961, col. 884-890; bibliographie), auquel on doit aussi le même article dans *Sacramentum mundi* (t. 3, Fribourg-en-Brisgau, Bâle-Vienne, 1969, col. 177-193; traduit en plusieurs langues; abondante bibliographie). Deux articles d'Yves Congar apportent une lumière nouvelle sur l'usage de ce mot.

Le premier (*Pour une histoire sémantique du terme « magisterium »*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* = RSPT, t. 60, 1976, p. 85-98) montre le lent glissement à partir du sens originel. Primitivement, ce terme signifiait de manière générale la *fonction d'enseignement* commune aux docteurs et théologiens (dans ce dernier cas, de type et de valeur scientifiques), mais aussi aux pasteurs, spécialement aux évêques (garants de la transmission fidèle du donné révélé). On est passé peu à peu à un sens plus concret et plus limité : « Le mot *magistère* » a fini par désigner « le corps des pasteurs ayant autorité pour exercer la fonction pastorale d'enseignement » (p. 86). Ce sens actuel a été introduit par les théologiens du 18e siècle et surtout par les canonistes allemands du début du 19e; présent parfois chez Grégoire XVI et Pie IX, il est devenu courant dans le langage de Pie XII et aussi, mais moins régulièrement, dans celui de Paul VI.

Le deuxième article (*Bref historique des formes du « magistère » et de ses relations avec les docteurs*, *ibidem*, p. 99-112) précise sur bien des points le premier. Dans son sens originel, le « magistère » est une fonction par laquelle l'Église transmet fidèlement la foi héritée des apôtres, fonction assurée par la succession légitime des évêques; c'est un « fait » (garanti par l'Esprit Saint) que le donné de la foi se conserve dans l'Église par l'enseignement des pasteurs, fait accepté dans la foi en la Parole de Dieu, celle-ci étant la règle de tout, y compris du ministère apostolique. En réaction contre le protestantisme, on en vient à insister sur l'*autorité* des pasteurs, au point de la considérer parfois comme la *regula proxima fidei*. On fera même de cette autorité magistérielle un attribut de la juridiction; ainsi, à Vatican I, l'infaillibilité pontificale est présentée comme une conséquence de la primauté (Denzinger-Schönmetzer = D, n. 3065). Or, cette réduction du magistère au pouvoir de juridiction semble difficile à légitimer (cf J. Lécuyer, *Orientations présentes de la théologie de l'épiscopat*, dans *L'épiscopat et l'Église universelle*, coll. Unam Sanctam 39, Paris, 1962, p. 797; *La triple charge de l'évêque*, dans *L'Église de Vatican* II, Unam Sanctam 51, t. 3, 1966, p. 895-896).

Sous l'influence de divers facteurs, en particulier de la forte personnalité de Pie XII, on accordera même une sorte d'autorité absolue au « magistère ordinaire » du pape, qui dirime les questions discutées et ne laisserait aux théologiens que le droit de justifier ses énoncés (cf Pie XII, encyclique *Humani generis*, D, n. 3884-3886); ceux-ci pourtant contiennent souvent de simples conclusions théologiques, à côté des rappels de la foi transmise depuis les apôtres.

Ces excès ont été soigneusement évités par Vatican II. Une indéniable tension demeure toujours cependant entre le magistère des pasteurs et celui des théologiens. On en trouve une preuve dans la déclaration de la Commission internationale de théologie (*Les relations entre le Magistère et la théologie*, dans *Documentation catholique* = DC, t. 73, 1976, col. 663-665, avec l'introduction de Ph. Delhaye, col. 658-662), et l'article de J. Alfaro (*Problema theologicum de munere theologiae respectu Magisterii*, dans *Gregorianum*, t. 57, 1976, p. 39-79). Mais ce problème dépasse les limites des rapports entre magistère et spiritualité.

Lorsque nous parlerons ici de magistère, il s'agira uniquement de celui des *pasteurs*, c'est-à-dire des évêques unis au pape, exerçant leur fonction de témoins et de gardiens de la foi reçue des apôtres.

Nous nous séparons sur ce point de J. Heerinckx, qui étend la notion de magistère non seulement à celui qu'il nomme *authentique*, c'est-à-dire celui des évêques, mais à « tous ceux dont ces derniers se servent pour enseigner.., comme sont les théologiens, les prêtres, les missionnaires, les catéchistes, etc » (*Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam*, Turin, 1931, p. 43). On peut admettre toutefois cette signification plus large, dans la mesure où cet enseignement se fait sous le contrôle et la responsabilité des évêques (cf *infra*, conclusion).

2. IMPORTANCE DU MAGISTÈRE EN MATIÈRE DE SPIRITUALITÉ ET DE THÉOLOGIE SPIRITUELLE. — Le principe général de la compétence du magistère en ces domaines est admis, semble-t-il, par tous.

L. von Hertling résume clairement l'argument accepté, au moins implicitement, par l'ensemble des théologiens : le magistère a pour objet tout ce que la révélation enseigne pour parvenir à la sainteté voulue par Dieu; or, cet enseignement ne porte pas uniquement sur le minimum indispensable pour échapper au péché, mais aussi sur les moyens de progresser dans la vie divine reçue au baptême (*Lehrbuch der aszetischen Theologie*, Innsbruck, 1930, p. 39-40; *Theologiae asceticae cursus brevior*, 2e éd., Rome, 1944, p. 3). J. de Guibert raisonne de façon analogue : le magistère de l'Église s'étend à toutes les vérités révélées; or, bon nombre d'entre elles concernent la vie spirituelle et la recherche de la perfection (*Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1946, p. 28).

Certains vont plus loin et réduisent pratiquement l'enseignement de la tradition à celui du magistère; ainsi J. Heerinckx (*Introductio..*, p. 42 : « Omnia traditionis catholicae organa ad Ecclesiae magisterium reduci possunt »), et J. Tanquerey (*Précis de théologie ascétique et mystique*, 6e éd., Paris, 1928, p. 11 : « La tradition... se manifeste par le magistère solennel et le magistère ordinaire »).

Cet accord unanime sur l'importance du magistère ne doit pas cependant laisser oublier la place fondamentale de l'Écriture sainte (cf E. Krebs, *Grundfragen der kirchlichen Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1921, p. 13-15). L. Bouyer semble exprimer de manière particulièrement heureuse le rôle du magistère par rapport à la vie spirituelle : celle-ci est fondée sur la Parole de Dieu et sur la foi, mais il s'agit de la Parole de Dieu « dite dans l'Église.., dans la lumière vivante du magistère de l'Église ». Or, l'organe principal du magistère ordinaire est la liturgie, car « l'assemblée liturgique de l'Église est l'assemblée du Peuple de Dieu, convoquée par Dieu lui-même avant tout pour entendre sa parole » (*Introduction à la vie spirituelle*, Paris-Tournai, 1960, p. 27, 30). Sur cette relation entre liturgie et magistère, cf *infra*, col. 87-88.

Il faut pourtant rappeler que, dans la vie spirituelle, le principal « maître » est toujours le Saint-Esprit (cf P. Blanchard, *Le vénérable Libermann*, t. 1, Paris, 1960, p. 199-201). S'il appartient aux pasteurs « d'éprouver les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu » (1 *Jean* 4, 1), leur rôle spécifique est « non pas d'éteindre l'Esprit, mais de tout éprouver pour retenir ce qui est bon » (Vatican II, *Lumen gentium*, n. 12, citant 1 *Thess.* 5, 19-21). Aussi, non sans vigueur, J. de Guibert insiste-t-il sur l'importance de l'expérience dans la vie spirituelle (*Leçons..*, p. 29-31); mais cela ne supprime nullement la nécessité d'un contrôle des pasteurs.

A la fin du 19e siècle, l'*américanisme* niait l'utilité du magistère pour ce qui concerne la perfection chrétienne, les charismes de l'Esprit suffisant à guider les fidèles; d'où la réplique de Léon XIII dans la lettre *Testem benevolentiae* du 22 janvier 1899 (texte dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 568-572; cf DS, t. 1, col. 480-482). On peut étendre aux directives du magistère ce qu'Alexandre Renard, évêque de Versailles, écrivait à son clergé à propos du Droit canon : « J'entends venir une objection : la vie spirituelle est personnelle, elle relève du for interne, l'autorité n'a rien à y voir et à y faire. Certes, la vie spirituelle est personnelle... Mais dès que le Code édicte des prescriptions pour les clercs et qu'il charge la conscience des évêques, pères et chefs des diocèses, de veiller à leur observation, ces prescriptions en tant qu'exercices ou modalités de vie relèvent du for externe » (13 avril 1962, DC, t. 59, 1962, col. 872-876).

3. EXERCICE DE LA FONCTION MAGISTÉRIELLE EN MATIÈRE DE SPIRITUALITÉ. — Les auteurs précités ont noté la fréquence des interventions du magistère en ce domaine, soulignant même leur caractère plutôt négatif : « Parmi les documents doctrinaux, il y a peu à recueillir pour la théologie spirituelle en fait d'enseignements positifs, fixant la doctrine à tenir; plus nombreux sont les textes négatifs, condamnant des erreurs relatives à la vie spirituelle, comme celles des pseudo-mystiques médiévaux ou des quiétistes du 17e siècle » (J. de Guibert, *Leçons..*, p. 32-33). Telle est bien l'impression qui se dégage, au premier abord, de la lecture des *Documenta*, rassemblés par J. de Guibert en 1931 (la situation, on le verra, a beaucoup changé depuis lors). Mais les interventions négatives impliquent toujours en contrepartie un enseignement positif. Condamner une doctrine hérétique ou erronée, c'est en effet approuver la vérité qui la contredit; c'est, du même coup, défendre la liberté spirituelle des chrétiens contre les sectarismes qui cherchent à la réduire. Ce rôle du magistère, si manifestement dans la ligne de saint Paul, ne saurait être trop souligné.

Consulter A. Matanić, *Le scuole di spiritualità nel Magistero pontificio*, Brescia, 1964; et, bien que débordant notre recherche, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologne, 1974 (publié par la Commission internationale de théologie). Art. ÉCOLE de spiritualité, DS, t. 4, col. 116-128.

1° Interventions négatives. — En suivant les *Documenta...* de J. de Guibert, nous dégageons ici les

enseignements positifs que ces interventions impliquent.

1) *Valeur et usage des biens créés.* — En condamnant plusieurs hérésies, parfois très anciennes (encratisme, manichéisme, priscillianisme), le magistère de l'Église a défendu la valeur foncièrement bonne des biens créés : toute la création est œuvre de Dieu, et l'homme a le droit d'en faire usage dans les limites fixées par le dessein divin. Il en est ainsi du mariage et des relations conjugales, de la propriété privée, des aliments. Le progrès spirituel n'est pas freiné par leur usage en lui-même, mais celui-ci varie selon l'état de vie auquel chacun est appelé. Le magistère prend ainsi, dès ce premier point, la défense de la liberté chrétienne.

Documenta, n. 1-9 (encratisme), 16-17 (manichéisme), 31-38 (eustathiens), 44-50 (priscillianisme), 139-144 (albigeois, vaudois, etc; cf D, 718, 2e concile du Latran), 271-282 (béghards et béguines), 318-323 (Wiclif et Hus), 401-419 (alumbrados).

2) *Valeur de la vie consacrée.* — D'autres, à l'opposé, ont contesté la valeur de la *virginité*, de la *pauvreté*, de l'*ascèse* comme moyen de perfection, ou encore l'existence des instituts religieux, spécialement des ordres mendiants. En les condamnant, le magistère se posait encore en défenseur de la liberté d'une vie consacrée au Seigneur et de la diversité des vocations dans l'Église.

Documenta, n. 39-45 (Jovinien), 192-196 (mendiants), 259-270 (pauvreté franciscaine), 316 (Hommes de l'intelligence), 318-323 (Wiclif et Hus).

3) *Valeur des actes extérieurs.* — Sous couleur d'exalter la contemplation ou la prière mentale, une tendance assez répandue chez les spirituels visait à déprécier toute activité extérieure, même vertueuse, y compris la prière vocale. Le magistère affirme donc la valeur de ces formes plus simples de piété.

Documenta, n. 75-88 (messaliens ou euchites); 197-222 (Frères du libre esprit); 401-419 (alumbrados); 436-489 (quiétistes). L'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII (29 juin 1943, D, 3817) rappelle de façon positive la valeur des œuvres vertueuses et des efforts pour croître en sainteté. En condamnant les « hommes de l'intelligence » (cf *infra*) et surtout certaines thèses de Luther (*Documenta*, n. 337-351), le magistère affirme également la capacité pour le chrétien d'actes méritoires et de progrès spirituel, mais non sans la grâce du Christ.

4) *La valeur des sacrements* a été défendue à maintes reprises contre ceux qui la contestaient au nom d'une prière continuelle (messaliens, cf *infra*), de la mortification corporelle (*Documenta*, n. 291-300, flagellants), ou la mettaient en doute en raison soit de l'imperfection du ministre (n. 334-336, frères bohèmes), soit de la préparation insuffisante du pénitent (n. 506, jansénistes).

5) *La valeur de la vie spirituelle du chrétien moyen*, par la fréquentation des sacrements et la prière (y compris la prière de demande et l'invocation des saints : *Documenta*, n. 285-287, Eckhart; 333, Nicolas Serrurier; 335, frères bohèmes; 438-452 et 456-458, quiétistes; 491-497, semi-quiétistes), l'exercice des vertus, les dévotions populaires, même non liturgiques (n. 520-523, jansénistes), est heureusement proclamée. Ces moyens ordinaires en effet peuvent assurer un réel progrès dans la sainteté, sans initiations spéciales ou communications particulières de l'Esprit Saint (n. 131-133, bogomiles). Voir dans le même sens, au sujet du mouvement charismatique, les avertissements très nuancés des évêques des États-Unis et du Canada (novembre 1974, avril 1975; DC, t. 72, 1975, p. 158, 573).

6) *Toute vie spirituelle doit être fidèle à ses sources*, l'Écriture et la tradition vivante de l'Église : telle est la signification positive des jugements portés contre de nombreux « spirituels » qui, croyant être conduits directement par l'Esprit de Dieu, refusaient l'enseignement magistériel.

La plénitude de l'Esprit ayant été donnée à l'Église des apôtres, il n'y a pas de manifestation qui dépasserait celle de la Pentecôte (*Documenta*, n. 10-15, montanistes), pas de révélation nouvelle, d'incarnation du Saint Esprit (n. 145-148, amauriciens; 175-191, Joachim de Flore), pas de transfert du pouvoir apostolique aux spirituels (n. 249-258, apostoliques; 295, flagellants; 315, hommes de l'intelligence); des tendances de ce genre ont été aussi condamnées avec l'américanisme (n. 568).

Intéressantes remarques sur l'illuminisme dans H. Küng, *Die Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1967, t. 1, C II, 4; trad. franç., t. 1, Bruges, 1968, p. 264-281, qui cependant passe sous silence le rôle du magistère.

7) *Dans le domaine moral*, le magistère a réagi contre des opinions qui, sous couleur de haute spiritualité, conduisaient à un laxisme étonnant. Du fait qu'on se croit immédiatement dirigé par l'Esprit, on dit l'érotisme sans danger (*Documenta*, n. 257, apostoliques); on pense pouvoir atteindre un état d'impeccabilité (274, béghards et béguines); les actes extérieurs, étant purement corporels, ne peuvent souiller l'âme (315, 317, hommes de l'intelligence); pour Molinos, l'acte sexuel commis par des spirituels est indifférent, car il est censé relever d'une influence irrésistible du démon (463-464).

8) Enfin, les condamnations du magistère ont rappelé que l'effort de l'homme, quelque soit son degré de perfection, ne saurait jamais se suffire, que la grâce de Dieu est toujours nécessaire, et qu'elle s'obtient par la prière (*Documenta*, n. 51-61, pélagiens).

9) *Jugement d'ensemble.* — Lorsque l'on considère l'ensemble des condamnations portées par les diverses instances du magistère, — il faudrait y ajouter les mises à l'Index, les prohibitions de dévotions suspectes (cf DS, t. 3, col. 778-795) —, leur résultat apparaît largement positif. Sans doute, il y a eu dans le détail, et même dans un passé récent, des interventions injustifiées ou inopportunes, des excès dans le choix des moyens pour réprimer l'erreur. Toutefois, les décisions apparemment les plus négatives ont mis en évidence et repoussé de très graves déviations de l'esprit évangélique et, par le fait même, préservé et soutenu des valeurs capitales pour la vie chrétienne : liberté spirituelle, universalité de l'appel à la sainteté dans tous les états de vie, valeur de la prière, de l'ascèse, de la vie sacramentaire, des dévotions, etc. Dénoncer l'erreur, c'est chercher à préserver la vérité.

On croit utile d'indiquer ci-dessous les principales condamnations, en suivant l'ordre des *Documenta* et en y ajoutant les références aux dictionnaires récents (consulter leurs bibliographies).

Encratisme : DTC, t. 5, col. 4-14; DHGE, t. 15, col. 455-456; DS, t. 4, col. 628-642; *Catholicisme* = C, t. 4, col. 112-114; LTK, t. 3, col. 892-893. — *Montanisme :* DTC, 10, 2355-2370 et Tables; LTK, 7, 578-580; DS, art. MONTANISME. — *Manichéisme :* DTC, 9, 1841-1895 et Tables; LTK, 6, 1351-1355; *Sacramentum mundi*, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1969, p. 326-334; DS, *infra*, col. 198-215.

Eustathiens : DTC, 5, 1571-1574 et Tables; DHGE, 16,

26-33; C, 4, 719; LTK, 3, 1202-1204; DS, 4, 1708-1712. — *Jovinien :* DTC, 8, 1577-1580; *Enciclopedia cattolica*, 6, 646-647; LTK, 5, 865-869; C, 6, 1104-1105; DS, 8, 1463-1470.

Priscilliens : DTC, 13, 391-400 et Tables; LTK, 8, 768-771; *Dicc. de España*, 3, 1973, p. 2027-2028. — *Pélagiens :* DTC, 12, 675-715 et Tables; LTK, 8, 246-249, 251; *Sacramentum mundi*, 3, 1101-1105; DS, 9, 354-356, et art. PÉLAGE.

Euchites ou *Messaliens :* DTC, 5, 1454-1465; 10, 792-795 et Tables; C, 4, 663; LTK, 7, 319-320; DS, 7, 1373-1374; 9, 749-755; art. MESSALIANISME. — *Bogomiles :* DTC, 2, 926-930 et Tables; DHGE, 2, 1277 et 9, 408; C, 2, 108; LTK, 2, 557-558; DS, 1, 1751-1754 et 7, 1375-1377. — *Albigeois* et *Cathares :* DTC, 1, 677-687 et Tables; DHGE, 1, 1619-1694; LTK, 1, 288-289 et 6, 58-60; DS, 1, 289 et 7, 2185-2191. — *Vaudois :* DTC, 15, 2586-2601 et Tables; LTK, 10, 933-935; DS, 7, 2190.

Amaury de Bène : DTC, 1, 936-940 et Tables; C, 1, 394, 405; DHGE, 2, 1004-1007; LTK, 1, 415; DS, 1, 422-425. — *Joachim de Flore :* DTC, 8, 1425-1458 et Tables; C, 6, 878-895; LTK, 5, 975-976; DS, 8, 1179-1201. — *Guillaume de Saint-Amour :* DTC, 14, 756-762 et Tables; C, 5, 406-407; LTK, 10, 1148-1149; DS, 6, 1237-1241.

Frères du libre esprit : DTC, 6, 800-809 et Tables; LTK, 2, 721-722; DS, 5, 1241-1268 et 7, 1377-1382. — *Apostoliques :* DTC, 1, 1632-1634 et Tables; DHGE, 3, 1038-1048; DS, 1, 796-801. — *Béghards et béguines :* DTC, 2, 528-535 et Tables; DHGE, 7, 426-441; *Dict. de droit can.*, 2, 277-287; C, 1, 1371-1376; LTK, 2, 106, 115-116; DS, 1, 1329-1352.

Eckhart : DTC, 4, 2057-2081 et Tables; DHGE, t. 14, 1385-1403; LTK, 3, 645-649; DS, 4, 93-115. — *Flagellants :* DTC, 6, 12-19; DHGE, 17, 327-337; LTK, 4, 610-611; DS, 5, 392-408 et 7, 2215-2216. — *Hommes de l'intelligence :* DTC, 7, 38; C, 5, 888; DS, 6, 1209-1210.

Hus : DTC, 7, 333-346 et Tables; LTK, 5, 543-544, 546-549; DS, 7, 1194-1200. — *Wyclif :* DTC, 15, 3585-3614 et Tables; LTK, 10, 1278-1281. — *Nicolas Serrurier :* DS, 2, 638. — *Frères bohèmes :* DTC, 2, 930-931 et Tables; LTK, 2, 563-565.

Baius : DTC, 2, 38-64 et Tables; LTK, 1, 1196-1199. — *Jansénisme :* DTC, Tables, 2387-2415; LTK, 5, 865-869; DS, 8, 100-148. — *Alumbrados :* DHGE, 1, 849-853; LTK, 1, 407; DS, 7, 1367-1392. — *Quiétisme :* DTC, 13, 1537-1581 et Tables; LTK, 8, 939-940; DS, 7, 1385-1389 et l'art. QUIÉTISME.

Liste des auteurs de spiritualité mis à l'Index de 1584 à 1835 dans *Documenta*, p. 489-526; l'éd. de l'Index publiée en 1948 restera la dernière. De nouvelles directives de la congrégation pour la Doctrine se trouvent dans le décret *Ecclesiae Pastorum* du 19 mars 1975 (AAS, t. 67, 1975, p. 281-284).

2° Déclarations doctrinales positives. — Celles-ci ont été nombreuses, surtout depuis un siècle, comme on peut le constater d'après la riche bibliographie sur le sujet, les collections de textes en particulier.

Documents pontificaux de Pie XII et *Documents... de Paul* VI (trad. franç., Saint-Maurice, Suisse, 1961 svv). — J. M. Bermejo, *Joannes* XXIII, *Mensaje espiritual. Recapitulación sistemática*, Madrid, BAC, 1969. — *Magistero episcopale. Lettere pastorali*, 8 vol., 1960-1975 : les deux premiers (Padoue, 1960-1961) contiennent les lettres des évêques italiens et de Jean XXIII; les vol. 3-4 (Vicence) et 5-8 (Vérone) comprennent aussi des lettres d'évêques européens, puis du monde entier; de nombreuses lettres intéressent la spiritualité. — *Les enseignements pontificaux et conciliaires*, collection thématique publiée par l'abbaye de Solesmes (Paris, 1952 svv); à signaler : *La Liturgie*, 1956; *Le Mariage*, 1956; *Notre-Dame*, 1957; *L'Église*, 2 vol., 1959; *Les Instituts de vie parfaite*, 1962; *Le Foyer chrétien*, 1964; *Le Rosaire*, 1966; *La consécration à Notre-Dame*, 1967.

P. Cattin et P.-H. Conus, *Sources de la vie spirituelle. Documents pontificaux*, 2 vol., Fribourg, Suisse, 1958-1961 (de 1897 à 1958, mort de Pie XII). — La revue annuelle *Archivum historiae pontificiae* (Université Grégorienne, 1963 svv) donne une abondante bibliographie comprenant les thèmes spirituels.

Sur la spiritualité à Vatican II, de nombreuses études ont paru. Le vol. 5 de *Magistero episcopale* (1968) porte presque entièrement sur les textes conciliaires. — W. L. Doty, *Holiness for all. Vatican II Spirituality*, St. Louis, 1959. — B. Kloppenburg, *Normas de Vaticano II para una vida santa*, dans *Rivista eclesiástica Brasileira*, t. 30, 1970, p. 829-849. — V. Gamba, *Spiritualità del Concilio..*, 2 vol., Rovigo, 1974. — P. Felici, *Concilio vitam alere. Meditationes super decretis..*, Rome, 1975. — Paul VI, *Le concile et la piété personnelle*, discours du 26 mai 1969, DC, t. 66, 1969, col. 352-353.

1) *Le progrès spirituel en général.* — Dans une brève mais importante déclaration, le concile de Trente (session VI, ch. 10; *Documenta*, n. 366) a affirmé la possibilité pour tout chrétien de croître en sainteté, comme l'Église le demande en sa prière liturgique. Vatican II consacre un chapitre de la constitution sur l'Église (*Lumen gentium*, ch. 5, n. 39-42) à l'universalité de la vocation à la sainteté : « Tous dans l'Église sont appelés à la sainteté » (n. 49), laquelle « est une dans la diversité des genres de vie et des fonctions » (n. 41; cf *Presbyterorum ordinis*, n. 12).

De nombreux évêques ont fait écho à cet enseignement, à commencer par Paul VI (*Insegnamenti di Paolo* VI, 13 vol., Vatican, 1963-1975; voir les tables aux mots : preghiera, sacrificio, vita interiore, vita spirituale, etc; cf les articles de G. Huber, *Insegnamenti spirituali nel magistero di Paolo* VI, dans *Rivista spirituale*, 1969-1975). La conférence épiscopale d'Allemagne a publié une lettre collective qui touche de nombreux problèmes de vie spirituelle (22 septembre 1967; trad. franç., DC, t. 65, 1968, col. 316-340); de même la conférence épiscopale d'Espagne, *Sobre la vitalidad espiritual del pueblo cristiano* (29 septembre 1971, éd. J. Iribarren, dans *Documentos colectivos del episcopado español, 1970-1974*, Madrid, BAC, 1974, p. 480-492).

2) *Les sacrements et la liturgie.* — Plusieurs évêques et conciles ont recommandé la communion fréquente dès les 8e et 9e siècles (*Documenta*, n. 109-114), de même le concile de Trente, avec ses décrets sur le culte de l'Eucharistie et le sacrifice de la Messe (sess. XIII et XXII; *Documenta*, n. 377, 387-392), suivi par d'autres du magistère à la fin du 16e et au 17e siècles (n. 432-435), plus récemment par Léon XIII, dont l'encyclique *Mirae caritatis* (28 mai 1902; n. 574-480) aura une grande influence, et les décrets des congrégations du Concile et des Sacrements sous Pie X (n. 581-590); cf art. COMMUNION FRÉQUENTE, DS, t. 2, col. 1234-1292, et EUCHARISTIE, t. 4, col. 1637-1648. Sur ces points, les documents les plus importants sont désormais ceux de Vatican II : constitution sur la liturgie et nombreux textes épars ailleurs.

Pour la pénitence, le concile de Trente avait affirmé l'utilité de la confession fréquente, même pour les péchés véniels (sess. XIV, *Documenta*, n. 379). Vatican II a redit « l'immense profit du sacrement de pénitence pour le progrès de la vie chrétienne » (*Christus Dominus*, n. 30; cf *Lumen gentium*, n. 11).

C'est surtout depuis le dernier concile que le magistère a proclamé l'importance de la liturgie pour la vie spirituelle (cf *Magistero episcopale*, t. 4, 1966). Mais déjà l'encyclique *Mediator Dei et hominum* de Pie XII (20 novembre 1947) avait ouvert la voie; cf F. Cavallera, *L'encyclique Mediator Dei et la spiritualité* et *L'encyclique... et la piété liturgique*, RAM, t. 24, 1948, p. 3-30 et 105-116). A côté de cet enseignement théorique, la réforme liturgique a mis au service des fidèles des rites plus expressifs et des lectures plus diversifiées. En ce domaine,

comme l'ont dit les évêques de France, « la mise en œuvre du concile a déjà porté ses fruits » (Lettre du 25 octobre 1976, DC, t. 73, 1976, p. 961).

3) *La Parole de Dieu.* — Plus nouvelle est l'insistance des pasteurs sur le rôle de la lecture et de la méditation de l'Écriture dans la vie spirituelle. Les décrets *De reformatione* du concile de Trente (sess. v) en affirmaient la nécessité, mais Vatican II va beaucoup plus loin en unissant indissolublement la Parole de Dieu et l'Eucharistie, comme unique source de nourriture et de croissance dans la charité (*Dei Verbum*, n. 21, 23, 25; *Sacrosanctum concilium*, n. 35, 51; *Lumen gentium*, n. 42; *Presbyterorum ordinis*, n. 4, 18, etc). En conséquence, la réforme liturgique a multiplié les textes bibliques lus en assemblée, pour que la Parole de Dieu soit l'aliment de la prière et du progrès spirituel de tous les fidèles.

4) *La grâce et les vertus.* — A la suite de textes plus anciens (cf Cattin et Conus, *Sources..*, t. 1, liv. 6; t. 2, liv. 5), Vatican II offre une abondante série d'enseignements sur la grâce et sur les vertus théologales de foi, espérance et charité, « dans lesquelles le Peuple de Dieu doit progresser constamment » (*Lumen gentium*, n. 65; voir les tables des différentes éditions, et les concordances). Sur un thème qui est loin d'être mineur, la joie, Paul VI a publié l'exhortation *Gaudete in Domino* (15 mai 1975; AAS, t. 67, 1975, p. 289-322; DC, t. 72, p. 501-511).

5) *Jésus-Christ* est évidemment le centre de toute spiritualité chrétienne. Tel est le sens positif des condamnations de diverses tendances quiétistes et jansénistes (*Documenta*, n. 451, 479, 495, 520), mais surtout des nombreux encouragements à méditer et imiter la vie et les mystères du Christ (cf HUMANITÉ DU CHRIST, DS, t. 7, col. 1033-1108; *Documenta*, n. 541, 549, 561, 570, 634) et des approbations de la dévotion au Cœur de Jésus (*Documenta*, n. 520, 653-658). Sur ce point les interventions ont été nombreuses (H. Rondet, *La dévotion au Sacré-Cœur et le magistère de l'Église*, dans *Christus*, n. 15, 1957, p. 294-312). L'encyclique *Haurietis aquas* de Pie XII (15 mai 1956) marque une date importante dans l'évolution de cette dévotion (D, n. 3922-3926; voir aussi les nouveaux textes liturgiques de la fête). Il s'agit de prendre conscience, dans la foi et la charité, de ce que saint Paul appelle « le Mystère » (*Éph.* 3, 1-19), le secret de l'amour divin pour tous les hommes, révélé dans le Christ et par son cœur d'homme.

DS, t. 2, col. 1023-1046. — *Cor Jesu. Commentationes in... « Haurietis aquas »*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1959. — Lettre de la conférence épiscopale d'Espagne, 25 mai 1969, dans *Documentos colectivos..*, p. 432-452.

6) *Le Saint Esprit.* — Depuis *Divinum illud munus* de Léon XIII (9 mai 1897; D, 3325-3330), le magistère avait peu parlé du rôle de l'Esprit Saint dans l'Église et la vie spirituelle. Ce rôle par contre, dans la ligne du nouveau Testament et sous l'influence des Pères orientaux, a été fortement mis en relief à Vatican II.

H. Cazelles, *Le Saint-Esprit dans les textes de Vatican II*, dans *Le mystère de l'Esprit Saint*, Paris, 1968, p. 161-186. — A.-M. Charue, *L'Esprit Saint dans « Lumen gentium »*, dans *Ecclesia a Spiritu sancto edocta*, Mélanges G. Philips, Gembloux, 1970, p. 19-40. — Paul VI, allocution au congrès du renouveau charismatique, Pentecôte 1975, AAS, t. 67, 1975, p. 364-368; DC, t. 72, p. 562-564. — Documents épiscopaux dans *Lettere pastorali*, t. 9, p. 195-234 (action de l'Esprit) et 235-266 (renouveau charismatique).

Sur la place de l'Esprit Saint dans la liturgie : M. G. Bonano, *El Espiritu Santo en las liturgias occidentales*, dans *Burgense*, t. 16, 1975, p. 9-76; E.-Pataq Simon, *L'expérience de l'Esprit... d'après la tradition syrienne d'Antioche*, Paris, 1971.

7) Sur *la Vierge Marie* et sa place dans la vie spirituelle, les documents sont fort nombreux.

Documenta, table aux mots Maria, Rosarium. — Cattin et Conus, *Sources..*, tables. De Paul VI, on retiendra l'encyclique *Signum magnum* (AAS, t. 59, 1967, p. 465-475; DC, t. 64, col. 961-972), l'exhortation *Marialis cultus* (2 février 1974, AAS, t. 66, 1974, p. 113-168; DC, t. 71, p. 301-319), qui présente le culte marial dans la lumière de la liturgie. Le ch. 8 de *Lumen gentium*, « la Vierge Marie Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église », offre une remarquable synthèse qui a déjà suscité beaucoup de commentaires (en particulier, G. Philips, *La Vierge Marie au IIe Concile du Vatican*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 8, Paris, 1971, p. 41-86, avec bibliographie).

3° Approbations de dévotions ou de maîtres spirituels. — 1) Approbation des *exercices spirituels*, spécialement selon la méthode de saint Ignace (*Documenta*, n. 420-430, 549, 659-672; cf A. Valensin, *Les Exercices spirituels. Textes pontificaux annotés*, Paris, 1935; Vatican II, *Christus Dominus*, n. 16; *Apostolicam actuositatem*, n. 32). 2) Le *Rosaire* a été recommandé à maintes reprises, de Léon XIII (*Documenta*, n. 555-560) à Paul VI (*Marialis cultus)*; cf *Le saint Rosaire*, 1966, coll. de Solesmes. 3) Recommandation de la *lecture de maîtres spirituels*, tels Thérèse d'Avila (*Documenta*, n. 634-636), déclarée docteur de l'Église (AAS, t. 62, 1970, p. 590-596; DC, t. 67, p. 908-909), Jean de la Croix (*Documenta*, n. 640), François de Sales (n. 637-639; cf DS, t. 5, col. 1060), Catherine de Sienne, déclarée aussi docteur de l'Église (AAS, 1970, p. 673-678; DC, p. 956-957), Thérèse de Lisieux (*Documenta*, n. 672-673; voir aussi les documents pontificaux ou épiscopaux à l'occasion du centenaire de sa naissance, DC, t. 70, 1973, p. 59-60, 684-686, 884, 960-961).

4° Application à des états de vie. — 1) *Le sacerdoce.* — Vatican II rappelle aux évêques « la grave responsabilité de la sainteté de leurs prêtres » (*Presbyterorum ordinis*, n. 7). Ce fut d'ailleurs un constant souci du magistère (cf DS, art. DIACONAT, ÉPISCOPAT) : décrets du concile de Trente (sess. XIV et XXII), monitions et statuts de nombreux conciles provinciaux du 19e siècle (*Documenta*, n. 538, 540-548). Les derniers papes ont abordé parfois longuement le sujet (cf P. Veuillot, *Notre Sacerdoce. Documents pontificaux de Pie X à nos jours*, Paris, 1954. — *Spiritualité sacerdotale... de Pie X à Jean XXIII*, Fribourg, Suisse, 1964). Vatican II est une source d'enseignements et de conseils (*Lumen gentium*, n. 41; *Presbyterorum ordinis*), commentés par des lettres épiscopales (*Magistero episcopale..*, t. 5, 1968).

F. Hoffmann, *Recht und Spiritualität des kirchlichen Amtes auf dem zweiten Vatikanischen Konzil*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 114, 1966, p. 6-14. — A. Sanchis, *Espiritualidad y alternativas de la vocación sacerdotal en la hora « Vaticano II »*, dans *Teologia espiritual*, t. 10, 1966, p. 279-287. — *Les prêtres..*, coll. Unam Sanctam 68, Paris, 1968. — Commission épiscopale du clergé et séminaires, *Les prêtres dans la pensée de Vatican II*, dans *Vocations*, janvier 1966. — Paul VI, *Servos del pueblo. Reflexiones y discursos sobre el sacerdocio ministerial*, Salamanque, 1971. — Sur la question du célibat, encyclique *Sacerdotalis coelibatus*, 24 juin 1967 (AAS, t. 59, 1967, p. 657-697; DC, t. 64, col. 1249-1280).

2) *La vie religieuse.* — Textes essentiels jusqu'en 1924 dans *Documenta*, n. 623-627, 641-651. Pour la suite, D. Bertetto, *La vita religiosa nel magistero di Pio* XII, Alba, 1961; C.E. Mesa, *Juan* XXIII *y la vida religiosa*, Madrid, 1963. Vatican II marque l'étape la plus importante avec le ch. 6 de *Lumen gentium* et le décret *Perfectae caritatis*.

Autres documents : Jean XXIII, exhortation *Il tempio massimo*, 2 juillet 1962 (AAS, t. 54, 1962, p. 508-517); Congrégation des Religieux, instruction *Venite seorsum* sur la vie contemplative, 15 août 1969 (AAS, t. 61, 1969, p. 674-690); Paul VI, *Evangelica testificatio*, 29 juin 1971 (AAS, t. 63, p. 498-526); R. Coffy, *Le sens de la prière monastique aujourd'hui dans l'Église*, DC, t. 73, 1976, p. 86-92.

R. Galot, *Renouveau de la vie consacrée*, Paris-Gembloux, 1966. — Y. Congar, *La vie religieuse dans l'Église selon Vatican* II, dans *Vie consacrée*, t. 43, 1971, p. 65-88. — Consulter l'*Enchiridion clericorum* (Vatican, 1938 et 1976), publié par la Congrégation pour l'éducation.

L'approbation des Règles et Constitutions des ordres et congrégations religieuses relève aussi du magistère. Par là, l'Église garantit que ces formes de vie sont, en elles-mêmes, des voies sûres pour tendre à la sainteté.

Selon L. von Hertling (*Lehrbuch..*, p. 71-114; *Theologia ascetica*, Rome, 1939, p. 23-38), les éléments communs que l'on peut dégager de ces règles présentent un idéal de sainteté qui s'impose, au moins dans son esprit, à tous les chrétiens, si bien que la vie d'un séculier sera d'autant plus sainte qu'elle se rapprochera de celle d'un religieux. J. de Guibert (*Leçons..*, p. 34) prend une position plus nuancée; la solution à cette question est à chercher dans les directives du magistère pour la sainteté du laïcat.

Documenta, n. 115-123 (chanoines réguliers), 152-169 (frères prêcheurs et frères mineurs), 227-248 (tiers ordres franciscains), 352-363 (clercs réguliers).

3) *Le laïcat.* — On peut au premier abord être surpris du petit nombre de documents magistériels qui traitent spécifiquement du laïcat; en fait, cependant, la plupart des textes déjà mentionnés concernent tous les chrétiens sans distinction (liturgie, sacrements, vertus, Parole de Dieu, etc). La rareté des textes sur les laïcs dans le Code de Droit canonique (c. 684-685 associations pieuses; 863 communion fréquente; 1273, 1276 exercices de piété) s'explique avant tout par le caractère juridique du document. Mais les encycliques des papes, surtout depuis Léon XIII, leurs nombreux discours et messages destinés à des catégories déterminées de fidèles (et de multiples documents épiscopaux analogues) dessinent les traits généraux et souvent spécifiques de l'existence chrétienne. On ne saurait en effet réduire la spiritualité des laïcs à ce qui concerne la prière, les sacrements, l'exercice des vertus. Cette spiritualité enveloppe à la fois la vie personnelle du chrétien et sa vie de relations, dans la famille, la profession, la nation et la société tout entière (cf DS, art. LAICAT, t. 9, col. 79-108; l'énumération des documents est impossible ici; à titre d'exemple, signalons le *Guide de consultation des Discours du pape Pie* XII, par G.R. Pilote, devenu le t. 21 des *Documents Pontificaux*).

C'est dans ce sens qu'orientent les textes de Vatican II, qui traitent non seulement et avec insistance de l'appel universel à la sainteté (cf *supra*), mais aussi de l'*apostolat des laïcs*, de l'*éducation chrétienne*, des *moyens de communication sociale*, et des liens de l'*Église avec le monde*, dont les laïcs ont pour une grande part la responsabilité. Le concile d'ailleurs prend à cœur de respecter leur « jugement prudentiel propre » (*Apostolicam actuositatem*, n. 24), leur « liberté et marge d'action » (*Presbyterorum ordinis*, n. 9), tout en conseillant aux prêtres de les aider « à devenir capables de lire dans les événements petits ou grands ce que réclame une situation, ce que Dieu attend d'eux, afin que tous remplissent en chrétiens le rôle qui leur revient dans la communauté des hommes » (*ibidem*, n. 6; cf Paul VI, exhortation *Evangelii nuntiandi*, 8 décembre 1975, n. 70-80, AAS, t. 68, 1976, p. 59-76; DC, t. 73, 1976, p. 16-20).

5° **Modèles proposés.** — En canonisant un chrétien, l'Église garantit que celui-ci a mené un type d'existence conforme à l'idéal de sainteté auquel tous sont appelés; il peut donc et doit être considéré comme un intercesseur et comme un modèle à imiter. L'Église ne « canonise » pas cependant dans le détail chacun des moyens de sanctification utilisés, pas plus qu'elle ne garantit l'authenticité des miracles ou des faits exceptionnels attribués à ce saint.

L. von Hertling (*Lehrbuch..*, p. 41-70; *Theologia ascetica..*, p. 5-12; art. CANONISATION, DS, t. 2, col. 77-85) a retracé l'histoire de cette pratique, qui a son origine dans le culte des martyrs; selon lui, la canonisation est un lieu privilégié de l'enseignement spirituel du magistère. Faut-il, avec J. de Guibert (*Leçons..*, p. 36), parler ici d'autorité *infaillible*? La réponse à cette question exigerait des nuances et nous ne pouvons l'aborder en détail. Avec P. Séjourné (art. *Saints*, DTC, t. 14, 1939, col. 974-975), on peut au moins dire qu'il s'agit d'un « jugement prudentiel moralement certain » prononcé par le magistère sur la sainteté d'un membre de l'Église; si l'on veut parler d'infaillibilité, c'est au sens d'une impossibilité « générale » d'erreur lorsque le magistère entend guider les fidèles vers la sainteté évangélique. Cette solution ne diminue aucunement la valeur des canonisations; par elles, en effet, l'Église introduit les saints dans le culte liturgique; or, on le verra, la liturgie est un des moyens principaux de son enseignement spirituel.

Dans le même sens, la désignation de saints patrons pour des nations, diocèses, provinces, confréries, etc, n'est qu'une invitation à imiter les vertus de ces saints et à les invoquer de façon spéciale.

Ph. Rouillard, *Pourquoi l'Église canonise-t-elle des saints?*, dans *Recherches et débats*, n. 56, 1966, p. 37-49. — *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 1564 (infaillibilité?). — M. Schenk, *Die Unfehlbarkeit des Papstes in der Heiligsprechung*, Fribourg, Suisse, 1965 (étude historique). — A. P. Frutaz, *Auctoritate... Petri et Pauli. Saggio sulle formule di canonizzazione*, dans *Antonianum*, t. 42, 1967, p. 435-501.

Pour le culte des saints et leur place dans la vie spirituelle, cf *Lumen gentium*, n. 49-51; *Sacrosanctum concilium*, n. 109, 111; Cattin et Conus, *Sources..*, t. 1, liv. 7.

6° **Jugement sur les faits préternaturels.** — Le magistère s'est prononcé souvent sur des faits de ce genre (*Documenta*, n. 1002, stigmates de saint François; 1003-1010, apparitions de la Vierge à Lourdes, La Salette, Pellevoisin; 1011-1014, cas du Padre Pio). Les mises en garde ou même les réprobations sont, en ce domaine, aussi nombreuses que les approbations. Parfois cependant le magistère encourage une dévotion par une fête liturgique (apparition de saint Michel au Mont Gargan, de la Vierge Marie à Lourdes, stigmates de saint François).

La congrégation des Rites (12 mai 1877) a donné, à propos de La Salette et de Lourdes, une réponse qui semble toujours valable : « Ces apparitions ne sont ni approuvées ni réprouvées ou condamnées par le Siège apostolique; celui-ci déclare seulement qu'il est permis d'y croire avec piété, d'une foi seulement humaine, selon la tradition qui les rapporte, confirmée par des témoignages et autres preuves valables » (*Documenta*, n. 1005; texte cité et confirmé par *Pascendi*, ASS, t. 40, 1907, p. 640).

Voir l'étude de H. Holstein, *Les apparitions mariales*, dans *Maria*, t. 5, Paris, 1958, p. 755-778. Au congrès marial de Lourdes en 1958, des théologiens ont tenté de donner une valeur plus grande à ces approbations : Actes du Congrès, *Maria et Ecclesia*, t. 12 *Apparitiones marianae eorumque momentum in Ecclesia*, Rome, 1962; mais voir la mise au point de R. Laurentin, RSPT, t. 52, 1964, p. 116-118.

On ne doit point pour autant minimiser l'importance des apparitions, révélations privées ou autres faits semblables, ni rejeter ou limiter la possibilité du prophétisme et des phénomènes charismatiques dans l'Église (cf K. Rahner, *Notations théologiques sur les révélations privées*, RAM, t. 25, 1949, p. 506-514; DS, Don des *Langues*, t. 9, col. 223-227). Mais, s'il convient d'admettre la liberté de l'Esprit et la possibilité de ses manifestations, il serait dangereux d'être ingénument crédule ou de souhaiter l'intervention du magistère en chaque cas (cf DTC, Tables, col. 230-231; DS, t. 1, col. 801-809).

4. CONCLUSION ET RÉFLEXION GÉNÉRALE. — **1° Questions de vocabulaire théologique.** — C'est à dessein que nous avons évité les distinctions habituelles des manuels : magistère ordinaire ou extraordinaire, solennel, infaillible ou non-infaillible. Dans les textes de Vatican II, la fonction d'enseignement reçoit le nom de *magistère suprême*, qu'il s'agisse du pape seul, ou des évêques en union avec le pape et spécialement en concile (*Lumen gentium*, n. 25, et *Note explicative*, n. 2). Ce n'est pas un enseignement de valeur privée, comme celui d'un théologien, mais un enseignement revêtu d'une *autorité pastorale* qui dépasse la compétence ou la science personnelle du maître; en ce sens, on le dit *authentique*, c'est-à-dire participant de l'autorité du Christ, « *doctores authentici seu auctoritate Christi praediti* », (*Lumen gentium*, n. 25; cf *Unitatis redintegratio*, n. 21; *Gaudium et spes*, n. 50).

Sur l'*infaillibilité*, voir les précisions données dans ce n. 25 de *Lumen gentium*; elle n'est d'ailleurs que « l'aspect négatif d'une réalité positive » : ce « charisme certain de vérité » (Irénée, *Adversus haereses* IV, 26, 2) en vertu duquel le pape et les évêques mettent en lumière « dans le trésor de la révélation des aspects toujours nouveaux et d'une inépuisable fécondité » (J. Lécuyer, *La triple charge des évêques..*, p. 896-899).

2° Le cas privilégié de la liturgie. — Bien qu'elle ne soit pas en elle-même un acte du magistère, mais, plus encore, « l'action sacrée par excellence » de l'Église (*Sacrosanctum concilium*, n. 7), la liturgie peut lui être rattachée du fait que « son organisation dépend uniquement de l'autorité de l'Église » (n. 22). La liturgie est « principalement le culte de la divine Majesté, mais elle apporte en outre un riche enseignement pour le peuple fidèle. En elle, en effet, Dieu parle à son Peuple, le Christ annonce encore son Évangile, et le Peuple répond à Dieu par les chants et la prière » (n. 33).

C'est grâce aux décisions et approbations des pasteurs d'Orient et d'Occident que les diverses liturgies mettent à la portée du peuple chrétien cet enseignement authentique et privilégié : écoute de la Parole de Dieu, en Église, participation aux mystères du Christ au cours de l'année liturgique, présence active de l'Esprit Saint, contemplation des *mirabilia Dei*, action de grâces, louange et demande, rappel des exigences de l'ascèse, révélation du péché et du pardon, confession communautaire de la foi, désir et attente de Celui qui vient (cf art. LITURGIE, DS, t. 9, col. 873-939). S'il est vrai qu'il y a un risque « de ne voir dans la liturgie que les règles du culte déterminées par l'autorité ecclésiastique » (*ibidem*, col. 933), cette même autorité nous donne la garantie, « infaillible » pourrait-on dire, d'être en accord avec la volonté de Dieu, si du moins « nos cœurs correspondent vraiment à nos offrandes » (1er dimanche de Carême, prière sur les offrandes).

Cette importance de la liturgie comme expression du magistère dans le domaine spirituel a été souvent soulignée depuis Vatican II, cf de nombreux documents de Paul VI et d'évêques italiens dans *Magistero episcopale*, t. 4, Vicence, 1966.

3° Autres formes d'intervention du magistère. — Du concile oecuménique à l'approbation des dévotions privées ou à la condamnation des livres, les formes d'expression du magistère sont très variables. Limitons-nous à deux questions.

1) *La prédication.* — Prononcée par l'évêque ou par les prêtres qui, « en chaque lieu où se trouve une communauté de fidèles, rendent d'une certaine façon présent l'évêque auquel ils sont associés » (*Lumen gentium*, n. 28), l'homélie est elle-même « partie de la liturgie » (*Sacrosanctum concilium*, n. 35 et 52), bien que son autorité soit moindre que celle des textes liturgiques. Le 5e concile du Latran a publié un texte vigoureux sur la prédication de l'Écriture « juxta declarationem, interpretationem et ampliationem dictorum, quos Ecclesia vel usus diuturnus approbavit » (sess. XI, 19 décembre 1516; éd. J. Alberigo, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Fribourg-en-Brisgau, 1962, p. 610-614; cf *Histoire des conciles oecuméniques*, t. 10, *Latran V et Trente*, Paris, 1975, p. 111-112 et 426-428). Vatican II demande aux prédicateurs de puiser « en premier lieu à la source de la Sainte Écriture et de la liturgie » (*Sacrosanctum concilium*, n. 35), de traiter plus souvent « des conseils évangéliques et de l'état religieux » (*Perfectae caritatis*, n. 24), « d'inviter tous les hommes avec insistance à la conversion et à la sainteté », d'exposer « la Parole de Dieu non de façon abstraite, mais en l'appliquant aux conditions concrètes de la vie » (*Presbyterorum ordinis*, n. 4).

Sans doute, des contrefaçons ou déviations, des erreurs même peuvent s'introduire dans cet enseignement; mais ces abus, inhérents à la faiblesse humaine, ne suppriment pas l'importance de la prédication pour l'éducation de la foi et le progrès spirituel des fidèles. Ainsi le message du Christ se transmet dans l'Église par l'Esprit et la maintient dans la vérité.

2) *Magistère et exemple.* — En tant que « maîtres de perfection » *(perfectores)*, les évêques doivent « faire progresser dans la sainteté leurs clercs, religieux et laïcs.., se souvenant toutefois qu'ils sont tenus eux-mêmes à *donner l'exemple de la sainteté*, dans la charité, l'humilité et la simplicité de vie. Qu'ils sanctifient ainsi les Églises qui leur sont confiées, pour qu'en elles soit pleinement manifesté le sens de l'Église universelle » (*Christus Dominus*, n. 15). La sainteté de l'Église

comme épouse du Christ résulte, pour une part, du fait que beaucoup d'évêques ont été de surcroît des saints, des docteurs et des martyrs. Les évêques exercent leur magistère d'abord « en devenant les modèles du troupeau » (1 *Pierre* 5, 3) par leur vie de foi, leur entier dévouement à l'Église dont ils sont les pasteurs, l'esprit qu'ils inculquent aux institutions et aux personnes, le témoignage quotidien qu'ils sont là non pour être servis mais pour servir, à l'exemple du Christ (*Mt.* 20, 28; cf 1 *Cor.* 4, 16; 11, 1; *Phil.* 3, 17; 2 *Tim.* 4, 1-6; *Tite* 2, 7).

4° Tradition épiscopale et tradition prophétique. — La tradition ne se ramène pas au magistère. Le ministère essentiel des évêques est d'être des témoins « authentiques », c'est-à-dire « commissionnés par le Christ lui-même et sans cesse assistés par son propre Esprit », témoins « d'une vérité qui les dépasse et à laquelle ils sont les premiers à être soumis » (L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, 1970, p. 402). En effet, cette vérité est confiée à tout le Peuple de Dieu : c'est dans la vie de tout ce Peuple qu'elle se transmet, s'exprime en formules toujours nouvelles et connaît un développement au sens que Newman donne à ce mot (*An Essay on the Development of Christian Doctrine*, Londres, 1845; trad. franç. M. Lacroix, Paris, 1964).

La collectivité des fidèles, selon Vatican II, « participe de la fonction prophétique du Christ... Ayant *l'onction qui vient du Saint* (1 *Jean* 2, 20 et 27), elle ne peut se tromper dans la foi et manifeste ce don particulier qu'elle possède par le moyen du sens surnaturel de la foi qui est celui du Peuple tout entier... Grâce à ce *sens de la foi*, qui est éveillé et soutenu par l'Esprit de vérité.., le Peuple de Dieu s'attache indéfectiblement à la foi transmise aux saints une fois pour toutes (cf *Jude* 3); il *pénètre en elle plus profondément* en l'interprétant comme il faut, et la met plus parfaitement en œuvre dans sa vie » (*Lumen gentium*, n. 12).

Il y a donc ainsi, dans tout le peuple de Dieu, une tradition prophétique qui non seulement conserve, mais encore approfondit, interprète et applique de manière toujours nouvelle la Parole de Dieu révélée. En effet « la tradition qui vient des apôtres progresse dans l'Église sous l'assistance du Saint-Esprit; la perception des actions aussi bien que des paroles transmises s'accroît, à la fois par la *contemplation* et l'*étude* des croyants qui les méditent en leur cœur, par l'*intelligence intérieure* qu'ils éprouvent des choses spirituelles, et par la prédication de ceux qui, avec la succession épiscopale, ont reçu un charisme certain de vérité » (*Dei Verbum*, n. 8).

Cette découverte progressive des exigences et des possibilités concrètes de la sainteté enseignée par Jésus-Christ a été parfois l'œuvre du magistère, mais, bien plus souvent, elle a précédé et dépassé les interventions de la hiérarchie. François d'Assise, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Thérèse de Lisieux, et bien d'autres, ont exercé une influence incalculable sur la spiritualité de l'Église entière, bien qu'ils n'aient pas été investis de l'autorité du magistère officiel. En réalité, la « spiritualité », comme la vérité chrétienne dans son ensemble, est confiée à tout le Peuple de Dieu et non à quelques privilégiés. Car l'Esprit de Dieu, avec la puissance et les exigences de l'amour infini, est communiqué à tous (cf *Rom.* 5, 5), agit en tous et se manifeste dans la vie de tout un Peuple en marche vers la sainteté.

Le rôle du magistère n'est pas habituellement d'inaugurer des voies nouvelles; les initiatives importantes viennent rarement du pape ou du collège des évêques, comme le montre l'histoire de la fondation des ordres religieux et de l'expansion des grands courants spirituels. Mais le devoir et la fonction du magistère, avec l'autorité qui appartient aux seuls successeurs des apôtres, sont d'opérer le discernement nécessaire, d'authentifier ce qui est en accord avec la tradition apostolique, de rejeter ce qui ne s'y conforme point, de mettre en garde contre ce qui pourrait en écarter. Comme toutes les fonctions dans l'Église, celle du magistère est une fonction de service; c'est ce qu'avait compris Augustin qui, au jour anniversaire de son ordination épiscopale, exprimait en formules suggestives le rapport entre l'évêque et son peuple : « Pour vous, je suis évêque, avec vous je suis chrétien; le premier titre est celui d'un office reçu, le second celui d'une grâce » (*Sermo* 240, 1).

H. Holstein, *La tradition dans l'Église*, Paris, 1960. — Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, t. 2, Paris, 1963, p. 28-30, 81-108. — L. Bouyer, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, 1970, p. 436-447. — J. G. Geenen, *Heilige Geest en Heilige Kerk in de transmissie der Openbaring volgens... « De divina revelatione » van Vatican* II, dans Mélanges G. Philips, cité *supra*, p. 169-199.

Sur J. H. Newman, voir DTC, t. 11, col. 327-398; Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 435-437; L. Bouyer, *L'Église de Dieu...*, p. 135-151.

Joseph LÉCUYER.

MAGISTRI (YVES), frère mineur, mort après 1611. — Yves Magistri, né à Laval entre 1540 et 1550, prit l'habit des frères mineurs de l'observance dans sa ville natale, le 29 juin 1563. On ne sait dans quelle intention il visita les couvents d'Italie (1569-1571), d'Espagne et de Portugal (1573), dont l'austérité et la régularité le frappèrent et l'incitèrent à travailler à la réforme de l'ordre (cf *Ocularia*). On le retrouve ensuite à Paris au couvent de l'*Ave Maria* (1578-1580), à Bourges, comme supérieur et confesseur des annonciades (1582), à Montjean-sur-Loire, près de Cholet (1584), enfin à Laval. Il est alors chargé de la paroisse du Lude (près de La Flèche), qui est l'enjeu de factions rivales (le *Réveil matin* raconte l'action pastorale de Magistri). Après bien des avatars, nous retrouvons notre cordelier comme chapelain des troupes espagnoles à Paris (1591) et curé de Poillé, non loin de Sablé, sans doute de 1594 à 1611. On ignore la date exacte de sa mort.

Magistri a été à la fois un ligueur résolu et un réformateur religieux déterminé. Il a publié des ouvrages qui sont des chroniques, mais aussi des œuvres qui s'apparentent à la pastorale du temps ou prennent à tâche la réforme des religieux et des religieuses.

1° *Le guide des professeurs ecclésiastiques, où est contenu ce qu'un religieux ou religieuse, militant sous le bréviaire romain.., sont obligés d'ensuivre* (Paris, 1580); la deuxième partie parut sous le titre *Mirouer chrestien très utile pour les amateurs de la vie contemplative* (1580; se trouve à la bibliothèque de Troyes).

Magistri a ensuite consacré deux gros ouvrages à la réforme des franciscains en France. — 2° Dans l'*Ocularia et manipulus fratrum minorum* (Paris, 1582), il reproduit, après avoir raconté ses voyages, nombre de documents, anciens et modernes, classés en dix parties, sur saint François, la Règle des mineurs et les observances : l'office divin, la pauvreté (f. 72-148),

l'oraison (« principalior res qua indigent fratres », f. 274b), la messe, la clôture des religieuses; il explique ensuite les éléments d'un petit catéchisme, expose la doctrine de la foi à l'intention des jeunes prédicateurs et confesseurs, offre un recueil de sentences scripturaires, illustrées par les Pères, pour répondre aux hérétiques; il publie enfin de nombreux documents récents des papes et du ministre général François de Gonzague enjoignant la réforme.

3° *Le théâtre des exemples contenant comme en un ample jardin et verger spirituel une admirable doctrine touchant les vices et vertus, apophtegmes et propos mémorables...* (Bourges, 1585, 486 p.; autre titre : *Bibliothèque, vergier et jardin des ames désolées et égarées*) est un recueil d'exemples, souvent truculents, où Magistri aime à se raconter et à mettre au pilori les méfaits et scandales des religieux et du clergé, sans ménager les pauvres franciscains « si déformés et dépravés qu'ils persécutent tous les frères qu'ils connaissent désirer la réformation de leur province » (p. 184).

En ces deux ouvrages, Magistri ne parle pas, dit-il, « odio seu rancore aut aliquo malo animo », mais il a voulu offrir à chacun un « speculum animae et antidotum fructiferum » (*Ocularia*, Ad lectorem, in fine). On souhaiterait savoir quel intérêt ces livres suscitèrent.

4° Magistri raconte la vie de sainte Jeanne de France † 1505 et la fondation des annonciades (DS, t. 6, col. 17 svv) ainsi que la vie de la bienheureuse Marguerite de Lorraine, duchesse d'Alençon † 1521, dans ses *Mirouers et guydes fort propres pour les dames et damoiselles de France* (Bourges, 1585, 327 p.). — 5° Le *Baston de deffence et mirouer des professeurs de la vie régulière de l'abbaye et ordre de Fontevrault* (Angers, 1586, 72 + 214 p.) donne la traduction de la vie de Robert d'Arbrissel † 1117, composée par Baudry, archevêque de Dol, et l'oraison funèbre prononcée par Léger, archevêque de Bourges, ses contemporains.

6° *Le réveil matin ou mot du guet des bons catholiques... pour remédier à la maladie présente de la France* (Douai, 1591) est mis sous le pseudonyme de Jean de la Mothe; l'auteur en est bien Magistri. C'est un pamphlet contre « Henri de Bourbon », une attaque vigoureuse contre les ouvrages des protestants Pierre La Primaudaye et Ph. du Plessis-Mornay, et une occasion de raconter les sévices subis par le curé du Lude.

D'après ses propres allusions, Magistri aurait composé et même publié un *Lucidarium subjecti legis gratiae ac tabula exordii missae*, qui n'a pas été retrouvé.

B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 8, Paris, 1876, p. 69-83 (fantaisies). — A. Angot, *Dictionnaire... de la Mayenne*, t. 2, Laval, 1900, p. 747-748. — J. Sbaralea, *Supplementum...*, t. 2, 1921, p. 160. — A. de Sérent, *Yves Magistri*, dans *France franciscaine*, t. 4, 1921, p. 324-360. — A. Cioranesco, *Bibliographie de la littérature française du 16e siècle*, Paris, 1959, p. 450.

André Rayez.

MAGNANIMITÉ. — Si l'on considère son étymologie, le terme « magnanimité » signifie la qualité de qui a l'âme grande (*magnus animus*, où *animus* équivaut à « âme », comme dans l'expression « grandeur d'âme »). C'est Aristote qui lui donne sa place dans la réflexion éthique. A travers les stoïciens, il passera au christianisme, qui lui fera une bonne place tant à l'époque patristique qu'au moyen âge. A partir du 17e siècle, sa place dans la réflexion s'estompe, au profit de la « générosité », et l'on peut dire aujourd'hui, avec P. Robert (*Dictionnaire de la langue française*) le terme « vieilli ».

Signalons les deux références bibliographiques principales, du moins pour la période qui va de l'antiquité au moyen âge inclusivement : R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951 (cité « Gauthier »). — *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par Joachim Ritter, t. 3, Bâle-Stuttgart, 1974, col. 887-900 : art. *Grossmut* (W. Haas). A noter que le *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* de R. Eisler, auquel succède l'ouvrage de J. Ritter, n'avait pas d'article *Grossmut*.

Nous ne cherchons pas ici à reproduire la très importante documentation présentée par ces deux ouvrages, aisément accessibles. Nous voulons plutôt faire voir, en les illustrant brièvement, les moments principaux de l'histoire de cette notion, en cherchant aussi à comprendre comment elle s'est estompée.

1. *Aristote, introducteur de la notion.* — 2. *La reprise stoïcienne.* — 3. *Le passage au christianisme.* — 4. *Le moyen âge latin.* — 5. *Jalons depuis le moyen âge.*

1. Aristote, introducteur de la notion. — La μεγαλοψυχία se rencontre dans la littérature grecque antérieure à Aristote, pour désigner la vertu de l'homme qui commande dans la cité ou s'y distingue. Ainsi chez Homère, avec les épithètes de μεγάθυμος et μεγαλήτωρ, Achille (*Iliade* 9, 496, 765) et Ajax (4, 479; 15, 626; Gauthier, p. 24-25).

Chez Démosthène († 322 av. J.-C.) les athéniens, défendant leur ville contre Philippe, font preuve de magnanimité, en luttant « pour l'honneur et la gloire », attitude reconnue aussi à Philippe lui-même (*Pour la couronne* 67-68; Gauthier, p. 29-30).

Chez Platon († 348 av. J.-C.), le terme voisin de μεγαλοπρέπεια, « magnificence », caractérise une nature apte à philosopher, le « naturel philosophe » (*République* 486ab). Un tel homme a une « grande âme » (496b). Mais Platon n'emploie pas le terme de μεγαλοψυχία, qui, dans son école, comportera d'abord une nuance péjorative (Gauthier, p. 47).

Chez Aristote († 322 av. J.-C.), la notion paraît dans les *Analytiques seconds* (II, 13, 97 b 15-25) pour distinguer deux magnanimités, celle de l'homme politique qui ne peut tolérer un affront, celle du philosophe qui demeure impassible dans les vicissitudes de la fortune. L'*Éthique à Eudème* est un premier essai pour tenter de joindre ces deux formes de magnanimité (III, 5, 1532 b svv). C'est l'*Éthique à Nicomaque* que l'on peut regarder comme présentant l'achèvement de la pensée d'Aristote en ce domaine (Gauthier, p. 56-64).

L'*Éthique à Nicomaque* voit dans la magnanimité, en raison même de son nom, une disposition marquant un rapport à de grandes choses. Ce rapport consiste à s'estimer digne de grandes choses. C'est au magnanime lui-même qu'il revient de s'estimer tel, étant entendu qu'il en est réellement digne. Ainsi, bien que cette disposition porte à l'extrême de la grandeur, demeure-t-elle dans le juste milieu de la vertu, puisqu'elle est une juste appréciation de soi, évitant excès et défaut (IV, 7, 1123 a 34 - 1123 b 13).

Ces « grandes choses » relèvent des biens extérieurs, et du plus grand parmi eux. C'est l'*honneur*, puisque c'est le bien offert aux dieux, recherché par ceux qui occupent les plus hautes dignités, celui qui vient récompenser les belles actions (1123 b 15-23).

Il suit de là que le magnanime est le plus parfait des hommes; qui cherche le plus grand doit en effet s'efforcer d'exceller en chaque vertu. Aussi la magnanimité est-elle comme une parure de toutes les vertus, qu'elle rend en quelque sorte plus grandes. Aristote

observe que l'honneur qui occupe le magnanime, étant honneur véritable, est celui qui vient, toujours avec quelque modération d'ailleurs, des gens de bien. Il est au-dessus aussi bien des hommes flatteurs que des mépris injustifiés (1123 b 26 - 1124 a 11).

Le rapport du magnanime aux autres biens extérieurs peut être dit mépris, car il sait garder une juste mesure à leur endroit. Richesse et puissance impressionnent la masse, qui par suite honore davantage ceux qui les possèdent, mais cet hommage est ambigu. Les riches et puissants imitent d'ailleurs le magnanime, par leur mépris des autres, avec cette différence que c'est à bon escient que le magnanime méprise le vulgaire (1124 a 12 - 1124 b 5).

Le portrait qui termine le passage fait voir dans le magnanime un homme de loisir, soucieux d'amitié, mais aussi indépendant de tout bienfaiteur, prêt cependant à entreprendre de grandes actions. La méditation d'Aristote aboutit ici, en faisant du magnanime d'abord le philosophe, mais un philosophe qui n'hésite pas (ce qui fut son cas) à entreprendre de grandes choses pour la cité, à se montrer homme politique (8, 1124 b 6 - 1125 a 16).

La magnanimité, enfin, s'oppose à la *pusillanimité*, comme à son défaut, et à la *vanité*, comme à un excès. Elle se distingue encore d'une autre vertu, qui se rapporte aussi à l'honneur. Mais alors que la magnanimité va à l'extrême de l'honneur, mettant le juste milieu dans la justesse du jugement qui s'estime digne d'un tel honneur, cette autre vertu cherche le juste milieu dans le goût même des honneurs, qui ne doit être ni excessif, ni insuffisant. Il est remarquable qu'une telle vertu est dite « anonyme », sans nom, seul ce qui est grand méritant d'être nommé (9-10, 1125 à 17 - 1125 b 25).

On pourra encore voir sur l'*Éthique à Nicomaque*, R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, 2e éd., t. 2, Paris-Louvain, 1971, p. 272-298.

2. La reprise stoïcienne. — La μεγαλοψυχία aristotélicienne est à la fois la vertu qui signe l'homme parfait et celle qui fait les premiers dans la cité. Dans le stoïcisme, c'est la première composante qui va être reprise, en accentuant le mépris des biens apparents présent chez Aristote. La seconde composante peut cependant interférer. Le stoïcisme a aussi le goût des listes de vertus, qui se transmettent aux époques suivantes.

Dans le haut stoïcisme, ainsi chez *Chrysippe* († 205 av. J.-C.), la magnanimité dérive du courage. C'est « la science qui élève au-dessus des choses qui peuvent survenir aussi bien aux bons qu'aux méchants » (*Stoïcorum veterum fragmenta*, éd. J. von Arnim, 2e éd., t. 3, Leipzig, 1923, p. 264; Gauthier, p. 150-156).

Dans le moyen stoïcisme, *Panetius* († 110 av. J.-C.) fait passer la magnanimité dans les vertus principales, à la place du courage qui lui est subordonné. Elle doit se rencontrer dans toutes les formes de vertu, ce qui est reprendre un des points importants dans les vues d'Aristote (cf Cicéron, *Partitions oratoires* 76-78; Gauthier, p. 157-160).

C'est par *Cicéron* († 43 av. J.-C.) et *Sénèque* † 65 que les doctrines stoïciennes passent dans la pensée chrétienne. Le *De inventione* de Cicéron (II, 150-166) sera un des lieux importants de la tradition. Dans les parties de la force, il met « magnificentia » (occupant la place de la « magnanimitas »), « fidentia, patientia, perseverantia » (Gauthier, p. 163).

En ce qui concerne la transmission des listes de vertus, il faut mentionner *Macrobe* (début du 5e siècle), chaînon entre Cicéron et le moyen âge. La magnanimité passe chez lui dans les vertus inférieures; elle est une des vertus *politiques*, ce qui tend à la particulariser (*Comm. in Somnium Scipionis* I, 8, 6-8; Gauthier, p. 164).

3. Le passage au christianisme. — Ni la traduction des Septante, ni le nouveau Testament n'emploient μεγαλοψυχία. Cependant, l'ancienne traduction latine du nouveau Testament rend μακροθυμία par « magnanimitas » (par ex. 1 *Cor.* 13, 4; *Gal.* 5, 22; *Éph.* 4, 2). Μακροθυμία appartient à la Septante (par ex. *Ex.* 34, 6; *Nomb.* 14, 18; *Jonas* 4, 21). La Vulgate le rend par «longanimitas ».

C'est par l'influence stoïcienne que la notion pénètre véritablement dans la pensée chrétienne. Le problème qui va se poser aussitôt est celui de la différence, voire de l'opposition, entre grandeur païenne et grandeur chrétienne. La démarche chrétienne comporte une *humilité*, dont l'attitude païenne semble d'abord le contraire, qu'il s'agisse des formes extérieures de patience et de douceur, là où le projet fermement conduit du magnanime ancien n'allait pas sans mépris « objectif » des autres, ou de la dépendance, de Dieu et des autres, que l'humilité, en sa constitution intérieure, oppose à la suffisance, à l' « autarcie » païenne.

C'est d'ailleurs ce que l'on trouve dès *Clément d'Alexandrie* († vers 215), pour qui les vertus païennes viennent de la Bible (cf *Stromates* II, 18, 78, éd. O. Stählin, GCS 2, p. 153, reprenant la notion de Chrysippe). La magnanimité manifeste le courage du vrai « gnostique » (*Stromates* VII, 3, 17, GCS 3, p. 13). Mais l' « autarcie » qu'elle signifie est un effet de la grâce (VII, 7, 44, GCS 3, p. 33). Elle est portée par une espérance qui dépasse le monde (VII, 12, 78, GCS 3, p. 55; cf Gauthier, p. 223-227).

Chez *Origène* († 252-254), on trouve des exemples de magnanimité dans l'ancien Testament, Abraham, Job, Joseph, et avant tout en Jésus (*Contra Celsum* II, 42, éd. P. Koetschau, GCS 1, p. 165-166; *In Leviticum* 12, GCS 6, p. 456-458; Gauthier, p. 221-234).

Jean Chrysostome † 407 poussa la transformation de l'héritage païen jusqu'à faire de la magnanimité la condition même de l'humilité. C'est la pusillanimité qui engendre l'orgueil (*Hom. in Joannem* 71, 2, PG 59, 386; Gauthier, p. 429-432).

4. Le moyen age latin. — En continuité avec l'époque patristique, on trouve d'abord la magnanimité avec ses connotations stoïciennes, mais aussi dans des reprises qui accentuent la rupture d'avec la tradition païenne. La redécouverte des œuvres d'Aristote au 13e siècle va aboutir chez Thomas d'Aquin à un grand tableau, où le texte aristotélicien, retrouvé dans sa force, sera vivifié par les horizons qu'ont ouverts stoïcisme et christianisme.

C'est chez *Abélard* † 1142 et dans son école que se manifeste l'influence stoïcienne. La magnanimité intervient dans une classification systématique des vertus. Elle est une des composantes du courage, celle qui fait prendre l'initiative d'œuvres difficiles (*Dialogue d'un philosophe, d'un juif et d'un chrétien*, PL 178, 1609-1682; Gauthier, p. 257-262).

Avec Bernard de Clairvaux, puis avec l'école fran-

ciscaine, c'est la spécificité chrétienne qui est mise en avant. Avec saint *Bernard* † 1153, l'ancien rapport aux grandes choses devient la conscience du rapport de l'homme à l'éternel; il se sait « capax aeternorum » (*Sermones in Cantica* 80, 3, éd. J. Leclercq, t. 2, Rome, 1958, p. 279). Marie est une réalisation de l'audace de qui a une telle conscience. La magnanimité va avec l'humilité (*Sermo in Dom. infra oct. Assumptionis*, t. 5, p. 267 svv; Gauthier, p. 283-285).

Bonaventure † 1274 fait aussi essentiel le lien entre magnanimité et humilité (*Collationes in Hexaemeron* v, 10, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 355). Il s'oppose expressément à Aristote, en donnant comme visée à la magnanimité, non l'honneur, mais le mépris des biens apparents, comme cela paraît dans l'exemple du Christ (*ibidem*, v, 10, p. 355), des martyrs (*Sermo* 2 sur saint Étienne, t. 9, p. 486-487; Gauthier, p. 278-281, 480-485). Hugolin d'Orvieto † 1373 ira jusqu'à voir dans la magnanimité d'Aristote une vertu pharisienne (*In Sententias*, Prologue, q. 4, a. 1; Gauthier, p. 485-486).

Bonaventure est postérieur à la redécouverte d'Aristote. *Albert le Grand* † 1280, maître de saint Thomas, est témoin, en cette question, du passage des perspectives dans la mouvance d'Abélard, où la magnanimité est vertu de l'entreprise, dans la *Summa de bono* parue entre 1244 et 1248, à l'effet de la redécouverte d'Aristote : la magnanimité concerne l'honneur (cf Gauthier, p. 305-308; référence à des manuscrits inédits). La magnanimité se concilie avec l'humilité, dès lors que l'homme met en Dieu l'origine de ce qui en lui est grand (Gauthier, p. 450).

Thomas d'Aquin † 1274 aborde la question de la magnanimité dans la *Somme théologique* (2ª 2ªe) au moment où il traite des parties de la vertu de force (voir encore *In* IV *Ethicorum*, lect. 8, 9). La *Somme* fait voir d'emblée que le droit fil de la pensée d'Aristote est retrouvé. Les deux premiers articles de la question traitant de la magnanimité (q. 129) la mettent en rapport avec l'honneur, simplement et absolument bon (art. 1), puisqu'il témoigne qu'il y a vertu. Il s'agit de grand honneur, marquant un grand désir (art. 2).

Se demandant ensuite si la magnanimité est une vertu, saint Thomas tresse très habilement les difficultés qu'Aristote permet de formuler et de résoudre (la magnanimité et le « juste milieu »), et celles que l'expérience chrétienne oblige à faire à Aristote (le rapport magnanimité-humilité). La réponse, finalement unique, tient dans le « modus rationis », contrôle de la raison, exigé par la magnanimité, juste milieu et vérité, et à ce dernier titre, voie d'humilité (art. 3).

De la suite, retenons simplement comment la magnanimité comporte la *force de l'espérance (robur spei)*, supposant confiance en Dieu et dans les autres (art. 6), et la sécurité qui bannit le désespoir (art. 7). En y faisant voir la forme la plus haute de l'espérance, portant sur le bien le plus difficile (art. 6), Thomas d'Aquin a fait atteindre à la réflexion chrétienne sur la magnanimité son sommet. Rien n'est perdu de la grandeur qu'avait su dire Aristote, de cet honneur, où l'homme reçoit de l'homme ce qui est le plus précieux, l'estime, et cela au plus haut point. Mais la sorte de tension et de dureté du magnanime d'Aristote s'efface devant la reconnaissance confiante et sûre d'une espérance qui, par la force qu'elle donne, exauce l'attente d'Aristote, — avec plus de vérité que ce que disait peu après, d'Aristote l' « aristotélicien intégral » que voulait être Siger de Brahant † 1281, rejetant, au nom de ce qui était un historicisme, l'interprétation thomiste (cf Gauthier, p. 470-480).

5. JALONS DEPUIS LE MOYEN AGE. — Le dense enseignement de saint Thomas n'était pas pour autant perdu, et il ne cessera de se présenter à ceux qui étudient sa pensée. Attesté dans le vieux français, d'abord à partir de traductions du latin (cf Gauthier, p. 4-5, renvoyant à Littré et le complétant), le terme de magnanimité passe dans la langue classique. On le retrouve chez bien des auteurs, souvent avec la nuance stoïcienne de mépris des adversités.

Ainsi *Montaigne* († 1592; *Essais*, éd. de 1580, liv. I, ch. 210; liv. II, ch. 336); *Calvin* († 1564; *Institution*, éd. J. Pannier, t. 1, Paris, 1936, p. 33); *Corneille* († 1684; *Mort de Pompée*, acte 3, scène 1); *La Rochefoucauld* († 1680; *Maximes* 285); *Bérulle* († 1629; *Brief discours de l'abnégation intérieure*, 1597, éd. Migne, 1856, col. 902); *François de Sales* († 1622; *Introduction à la vie dévote*, 3e partie, ch. 1, dans *Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 3, 1893, p. 124; cf Gauthier, p. 5).

Au 18e siècle, l'*Encyclopédie* mentionne la magnanimité, dans une perspective de juste milieu entre orgueil et humilité.

Nous pensons que c'est la *générosité* qui devait, dans la méditation morale sur les vertus, prendre la place de la magnanimité. *Descartes* † 1650, dans son *Traité des passions*, est le témoin, et sans doute pour une part l'acteur, de ce changement. Il met en avant « l'usage de notre langue », qui parle de « générosité » là où « l'École » parle de magnanimité. Mais la raison exposée ensuite dépasse largement une simple question d'usage. La magnanimité désigne une noblesse et une force qui ne sont pas le fait de tous. La générosité se rapporte aussi sans doute à la naissance; mais cette fois l' « institution » peut toujours remédier au « défaut de naissance » (*Traité des passions* III, 161, éd. Adam-Tannery, t. 9, p. 453-454; Gauthier cite ce chapitre, p. 5, mais il n'en saisit pas pleinement la portée). C'est que la générosité ne se définit plus par rapport à l'honneur, mais par la reconnaissance et l'usage de la *liberté*, fondement de l'estime de soi, mais aussi de l'estime de tout autre (103-104, t. 9, p. 445-447). La générosité interdit d'emblée ce mépris des autres et cette fierté allant à l'ingratitude, qui obligeait saint Thomas à tant d'habileté dans sa lecture du Stagyrite (cf 2ª 2ªe, q. 129, art. 3, ad 4 et 5).

Ce que pressentait Descartes fait comprendre comment la notion de magnanimité allait se maintenir, certes, dans les commentaires des textes anciens, mais vieillir dans l'usage courant. Littré la donne sans faire cette remarque, mais ses exemples s'arrêtent au 18e siècle. Paul Robert par contre n'hésite pas à la déclarer vieillie. Témoin de cela est ce qui est probablement le seul usage où elle pourrait demeurer vivante, pour qualifier un pardon : « pardonner avec magnanimité ». Mais cela connote une supériorité, qui implique l'image du « prince », ce qui, à titre d'image, évoque une époque révolue. Si, avec Descartes, il vaut mieux « suivre l'usage de notre langue » et parler de générosité, c'est que celle-ci renvoie à la liberté, et à cette responsabilité que l'éducation peut apprendre à chacun à reconnaître. S'acquitter des petites tâches quotidiennes ne saurait la diminuer.

DTC, *Magnanimité*, t. 9, 1927, col. 1550-1553. — U. Knoche, *Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens*, Leipzig, 1935. — LTK, *Magnanimitas*, t. 6, 1962, col. 1282-1283. — R. Bultot, *S. Bernard, la « Somme le Roi » et le double idéal antique de la magna-*

nimité, dans *Cîteaux*, t. 15, 1964, p. 247-253. — P.-R. Régamey, dans *Forma gregis*, t. 18, 1966.

DS, art. GÉNÉROSITÉ, t. 6, col. 187-195; t. 9, col. 405.

François MARTY.

« **MAGNIFICAT** ». — Voir art. MARIE, ch. 1 *Dans l'Écriture*, DS, t. 10, col. 416-417.

MAGNUS UNNONIS (DE VADSTENA; UNOSSON), brigittin, † 1470. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits et doctrine.*

1. *Vie.* — Magnus Unnonis était *magister artium* et chanoine de Linköping, en Suède, lorsqu'il fit profession comme prêtre brigittin à l'abbaye de Vadstena le 12 mai 1435. Choisi en 1444 comme confesseur général de l'abbaye, il poursuivit la réforme commencée par son prédécesseur, Johannes Borquardi, avec l'abbesse Bengta (Benedicta), puis à partir de décembre 1447 avec l'abbesse Ingeborg, fille de Gerhard, duc du Slesvig. En désaccord en cela avec Christophe de Bavière, roi des trois royaumes de Scandinavie (1440-1448), et en opposition avec l'épiscopat, il n'adhéra pas au concile de Bâle, ni à son pape Félix v, mais il se rendit à Rome (août 1445) pour ramener les abbayes de Gnadenberg en Bavière et de Marienwater en Brabant sous l'obédience romaine. Il revint (été 1446) par la Hollande, où il prit contact avec Heymerich de Campen, auteur d'articles en faveur des révélations de sainte Brigitte. En 1448, l'élection de Christian d'Oldenburg, neveu d'Ingeborg, comme roi de Danemark et de Norvège, semblait devoir permettre de nouvelles réformes dans les abbayes de Maribo au Danemark et de Munkaliv en Norvège, la fondation de Mariager (Danemark) et de Nadendal (Finlande actuelle), mais Karl Knutsson, roi de Suède en dissidence, força en 1452 les deux supérieurs à se démettre; ils furent rétablis en 1457, lorsque Christian devint également roi de Suède. A la mort d'Ingeborg, en 1465, le couvent insista pour que Magnus démissionnât. Il mourut le 12 août 1470, signalé alors comme *Baccalaureus sacre theologie.*

2. *Écrits et doctrine.* — Le rôle important de Magnus dans le renouveau de la vie spirituelle à Vadstena n'a pas encore été mis pleinement en évidence. Le ms C 50 d'Uppsala semble être une collection de traités de réforme publiés sous le contrôle de Magnus à partir de 1444. Certains mentionnent expressément Magnus comme leur auteur : l'*Exhortatio* aux moniales, *Obsecro vos fratres per misericordiam Dei*, datée de janvier 1445 (f. 94r-96v); la traduction suédoise de l'exhortation de l'abbesse aux sœurs signalant son accord avec Magnus en matière de réforme (f. 106-108r, éd. par Robert Geete, dans *Smastycken pa fornsvenska*, t. 2, Stockholm, 1916, p. 213-217). Mais il y a lieu de croire que Magnus est aussi l'auteur d'autres traités du même ms : *De missa celebranda* (inc. *Quia unicuique volenti*, f. 2r-24r, dont la première esquisse est aux f. 31r-54v); des sermons (f. 55r-81r); un résumé des douze degrés d'humilité (f. 93); un traité sur l'humilité pour les moniales (inc. *Carissimi, mihi vobis exhortaturo*, f. 99v-105r); des prières à la Sainte Vierge (en suédois, f. 113v-124v) et d'autres textes en suédois (f. 148v-156v, 214v-220v). Le même ms contient des textes de réforme du prédécesseur de Magnus (écrits après sa démission, f. 97v-99r) et la lettre d'Ingeborg à son neveu royal sur la vie chrétienne, lettre inspirée par Magnus (f. 172-197, en suédois).

La remarquable *Epistola de devoto modo vivendi ad Christophorum regem* (inc. *Magne honestatis nobilitatis*, f. 129-143, première esquisse dans C 15, f. 353-371), composée en référence aux sept antiennes O de l'avent, a été écrite au plus tard en 1447, peut-être en vue d'une visite à l'abbaye projetée par le roi en 1448, visite que sa mort empêcha. Cette lettre présente d'abord un miroir en vue de l'examen de conscience, de la confession et de la « conversion ». Pour affermir les vertus surnaturelles nourries par le sacrement de pénitence et la communion, le destinataire est encouragé à faire sept méditations particulières sur les sept *adventus* du Christ; à ces méditations se rapportent sept considérations sur les péchés capitaux et la manière de les vaincre en recourant aux sept dons du Saint-Esprit, selon le schème suivant :

incarnatio	superbia arrogantia tumor	donum timoris	O Sapientia
nativitas	invidia rancor	donum pietatis	O Adonai
passio	iracundia furor	donum scientiae	O Radix Jesse
descensus de cruce ad inferos	accedia torpor	donum fortitudinis	O Clavis David
resurrectio	avaritia cupiditas	donum consilii	O Oriens
ascensio	gula voluptas	donum intellectus	O Rex gentium
adventus ad finale iudicium	luxuria carnis libidinosa ardor spurcitia immunditia	donum sapientiae	O Emmanuel

Il n'y a qu'une allusion aux devoirs d'un souverain et rien ne concerne la manière de gouverner. Le traité s'achève avec cinq prières à saint Joseph, ce qui témoigne d'un culte dans le diocèse de Linköping. Joseph est présenté comme conduisant et protégeant la Sainte Vierge dans l'humilité, la piété, la justice, la tempérance, la chasteté, la prudence, la pauvreté, la force, la patience, la magnanimité; le roi est invité à recourir au saint pour acquérir ces vertus.

Avec Ingeborg, Magnus élabora aussi un nouvel état des possessions domaniales appelé le « 1447 ars jordebok » (cf Lars-Arne Norborg, *Storföretaget Vadstena Kloster*, Lund, 1958) et en 1451 il promulgua un *Modus vivendi* pour le personnel extérieur de l'abbaye tenu au célibat, à la pauvreté et à l'obéissance religieuse, « les frères et sœurs *ab extra* » (éd. de la Règle par C.F. Lindström, *Vadstena Kloster-Reglor*, t. 2, Stockholm, 1845). Si les entrées du Diaire de Vadstena, écrites par la même main, sont effectivement rédigées par Magnus (il n'a guère pu le faire qu'à partir de 1440), elles fourniraient la preuve de l'engagement profond de Magnus dans les controverses religieuses, légales et nationales, pendant les décades où il fut le personnage dominant de l'abbaye-mère des brigittines.

Sur Magnus (profession, voyages, office, mort), cf *Diarium Vadstenense* (Vadstena) : Uppsala, Bibl. univ., ms C 89; éd. par E. Benzelius, Uppsala, 1721; rééd. dans *Scriptores rerum Suecicarum*, t. 1, Uppsala, 1818, p. 100-223, et en facsimile, coll. Corpus codicum Suecicorum medii aevi, t. 16, Hafniae (Copenhague), 1963. Voir aussi T. Nyberg, *Das sogenannte Vadstena-Diarium, « libellulus » des Tore Andersson*, dans *Grundwissenschaften und Geschichte. Festschrift für Peter Acht*, coll. Münchener Hist. Studien, Abt: Gesch. Hilfswissenschaften 15, Munich, 1976, p. 218-234.

Ingeborg : T. Nyberg, *Ingeborg Gerhardsdotter*, dans *Svenskt Biografiskt Lexikon*, 1974.

Christophe de Bavière et Félix v (voyages de Magnus) : T. Nyberg, *Vadstena klosters biktprivilegier 1446*, dans *Kyrkohistorisk arsskrift*, t. 71, 1971, p. 1-44.

Deux lettres écrites en 1444 et 1447 de Vadstena par les supérieurs Magnus et Bengta ont été éditées par T. Nyberg, *Dokumente und Untersuchungen zur inneren Geschichte der drei Birgittenklöster Bayerns, 1420-1570*, t. 1, Munich, 1972, n. 142 et 181.

Haymerich de Campen, vice-chancelier et doyen de l'université de Louvain : T. Höjer, *Studier i Vadstena klosters och birgittinordens historia intill midten af 1400-talet* (jusque 1450), Uppsala, 1905, p. 218-221; T. Nyberg, *Birgittinische Klostergründungen des Mittelalters*, Lund, 1965.

T. Nyberg, *Brigidini, Brigidine*, DIP, t. 1, 1974, col. 1578-1594.

Tore NYBERG.

1. MAHIEU (MAHUSIUS, JEAN), frère mineur, 1503-1577. — Né à Oudenarde vers 1503, étudiant à l'université de Louvain dans la faculté du Faucon en 1521, Jean Mahieu entra chez les franciscains de la province de Germanie inférieure, où il devint lecteur d'Écriture sainte à Anvers (1535-1538) et à Louvain, à partir de 1539, dans le *studium theologicum* des frères mineurs, enfin prédicateur renommé et gardien à Bruxelles. Député au concile de Trente en 1551, il y fit des exposés sur le sacrement de pénitence, la Messe et le sacerdoce. Désigné en 1559 par le roi Philippe II, comme premier évêque de Deventer, il ne fut pas consacré et ne prit pas possession de son diocèse en raison des troubles dans les Pays-Bas. En 1568, il résigna son siège en faveur d'Aegidius de Monte. Retiré à Oudenarde, il fut blessé grièvement en 1572 par les Gueux de terre, sans être pour autant martyr; il survécut et mourut à Oudenarde le 10 mai 1577.

Mahieu édita des ouvrages d'ordre théologique et scripturaire : *D. Joannis Chrysostomi in evangelium secundum Matthaeum commentarii* (Anvers, 1537, 1542, 1548; Paris, 1545 et 1547), *Epitome annotationum in Novum Testamentum Erasmi* (Anvers, 1538), *D. Bonaventurae in secundum Lucam Evangelium commentarii* (2 vol., Anvers, 1539), *Psalterium Davidicum et Psalterium in locos communes redactum* (Anvers, 1553 et 1573).

Les sermons qu'il a prêchés aux religieuses bernardines de la Cambre près de Bruxelles en 1561-1563 sont conservés, manuscrits, à la Bibliothèque royale de Bruxelles : ils comprennent un commentaire sur les psaumes (121 f. en flamand), 29 sermons sur le *Credo* (175 f., ms 3665-3666; cf J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique*, t. 3, Bruxelles, 1903, n. 2013) et des sermons en flamand sur le *Pater noster* et le *Veni Creator* (ms 4298, 294 p.; Van den Gheyn, n. 2014). Voir aussi le codex 32 (331 p.) à Namur, au Musée archéologique de Namur, et le ms 5546/3 (209 f.) à la Bibliothèque d'Oudenarde.

A. F. Nieuwenhuizen, *Leven en Werken van Joannes Mahusius, bisschop van Deventer*, dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 9, 1881, p. 123-132. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des frères mineurs... en Belgique*, Anvers, 1885, p. 68-70. — Ph. Naessen, *Franciscaansch Vlaanderen*, Malines, 1895, p. 282-285. — B. De Meyer, *Mgr Jan Mahieu, eerste bisschop van Deventer O. F. M.*, dans *Handelingen van de Geschied- en Oudheidkundige Kring van Oudenaarde*, t. 12, 1961, p. 123-155. — LTK, t. 6, 1961, col. 1289. — B. De Troeyer, *Jan Mahusius*, dans *Franciscana*, t. 20, 1965, p. 107-140; *Mahusius (Jan)*, dans *Nederlands Biografisch Woordenboek*, t. 2, 1966, p. 499-503; *Bio-Bibliographia Franciscana Neerlandica saeculi* XVI, Nieuwkoop, t. 1, 1969, p. 139-158; t. 2, 1970, p. 159-164.

Archange HOUBAERT.

2. MAHIEU (JÉRÔME), prêtre, 1874-1955. — Né le 16 décembre 1874, ordonné prêtre pour le diocèse de Bruges, Jérôme Mahieu conquiert un doctorat en théologie à l'université de Louvain en 1900. Nommé tout d'abord professeur et directeur au grand séminaire de Bruges, il devient à partir de 1911 le secrétaire de l'évêque G.-J. Waffelaert et directeur de l'importante congrégation des sœurs Joséphines. Il est vicaire général en 1931 sous Mgr H. Lamiroy, puis sous son successeur É.-J. De Smedt. Élevé à la dignité prélatice en 1953, Jérôme Mahieu meurt à Dixmude le 14 octobre 1955.

En plus de nombreuses retraites prêchées à des prêtres, religieux et religieuses, J. Mahieu s'est livré à un intense apostolat sous forme d'articles et d'ouvrages de spiritualité. Il considère l'humilité et la charité comme les vertus fondamentales de la vie sacerdotale : la première dans la voie purgative, la seconde dans la voie unitive. Ses principaux écrits ont pour titre *Probatio charitatis* (Bruges, 1910; 5e éd. augmentée, 1949) et *Probatio humilitatis* (1955). Dans le premier ouvrage, écrit en latin pour des clercs, il a rassemblé une suite de réflexions sur l'amour de Dieu et du prochain. Quant au second ouvrage, laissé à l'état manuscrit, il a fait l'objet d'une édition posthume en traduction néerlandaise. Dans ce testament spirituel Mahieu indique les voies à suivre pour conserver l'humilité au milieu des dignités et des honneurs. Un autre ouvrage, très significatif aussi, s'intitule *La sainteté dans la vie du prêtre* (1948), publié d'abord en latin (*Vitae sanctitate excellatis oportet*, 1937). Dans la ligne des exhortations papales, Mahieu rappelle aux prêtres l'esprit de leur vocation et veut ranimer la grâce de Dieu qu'ils ont reçue par l'imposition des mains. Pour acquérir plus de sainteté, il leur conseille la prière, la méditation quotidienne, la lecture spirituelle, l'examen de conscience. Pour la conserver, il propose la retraite annuelle ou mensuelle et l'adhésion à une fraternité sacerdotale.

Mahieu s'est aussi intéressé à l'étude de plusieurs auteurs spirituels tels que Jean Ruusbroec, Thomas a Kempis, Gérard de Zutphen, Boniface Maes. Il s'est également fait le propagateur des écrits de Mgr Waffelaert. Ses nombreux articles sur la vie ascétique, la dévotion eucharistique, l'union à Dieu et la vie mystique lui ont permis d'aborder tous les problèmes de la vie spirituelle.

Rappelons quelques autres ouvrages de J. Mahieu : *Het Brood des levens* (Bruges, 1906; 4e éd., 1921; trad. *Le pain de vie*, Bruges, 1908); *Over geestelijk leven* (1914; trad. *La vie spirituelle*, 1919); *Het inwendig gebed* (1920; sur l'oraison mentale); *En Dieu* (Bruges, 1939); *Een overzicht van het geestelijk leven* (Anvers, 1947), etc.

Il publia de nombreux articles de spiritualité dans les *Collationes brugenses*, les *Ephemerides theologicae lovanienses*, *Pastor bonus*, la *Vie spirituelle*, la *Revue d'ascétique et de mystique*, etc; il présenta la doctrine de la contemplation de Mgr Waffelaert dans le DS, t. 2, col. 2138-2144.

Enfin il édita ou traduisit en flamand plusieurs œuvres d'auteurs spirituels : « La voie royale de la sainte croix », de Thomas a Kempis (Bruges, 1937), la *Mystieke theologie* de B. Maes (avec les compléments de l'édition de 1691, Gand, 1921; cf DS, t. 10, col. 67), les *Geestelijke opklimmingen* de Gérard de Zutphen (*De spiritualibus ascensionibus*; Bruges, 1941; cf DS, t. 6, col. 288).

In Memoriam, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 32, 1956, p. 254-255. — RAM, tables. — DS, t. 2, 1464; t. 3, col. 1096.

Guibert MICHIELS.

MAHOMET, fondateur de l'Islam et auteur du

Coran, vers 571-632. Voir art. ISLAM, DS, t. 7, col. 2116-2138.

MAHUSIUS. Voir MAHIEU (Jean).

MAIGNEN (CHARLES), religieux de Saint-Vincent de Paul, 1858-1937. — Né à Paris le 7 novembre 1858, Charles Maignen entra le 14 septembre 1878 chez les frères de Saint-Vincent de Paul, dont son oncle, Maurice Maignen, était un des co-fondateurs. Il fit ses premiers vœux en 1881. Envoyé au séminaire français de Rome, il y organise pour ses confrères une « conférence des œuvres », en liaison avec les cercles catholiques d'ouvriers fondés par Albert de Mun. Prêtre le 10 juin 1884, il quitte Rome en 1885 et devient le premier aumônier de l'A.C.J.F., jusqu'à sa rupture avec A. de Mun en 1892 (voir C. Molette). Il est alors affecté aux archives de la maison-mère. En 1897, il entreprend une campagne de presse contre l'américanisme (DS, t. 1, col. 475-488) et en réunit les articles dans *Le Père Hecker est-il un saint?* (Paris, 1898; DS, t. 7, col. 130) et, lui faisant suite, dans *Nouveau catholicisme et nouveau clergé* (Paris, 1902), où il réfute également le modernisme naissant.

Nommé procureur général de sa congrégation auprès du Saint-Siège et supérieur du scolasticat romain en 1904, il fut écarté du gouvernement de l'Institut en 1907 et rattaché à la communauté de Tournai (Belgique). En 1914, à la suite de la visite apostolique ordonnée par Pie x dans l'Institut, il reprit la direction du scolasticat de Rome, fut à nouveau procureur général en 1917 et désigné comme qualificateur du Saint-Office par Benoît xv. Il exercera ces charges jusqu'à sa mort, le 3 octobre 1937.

On a encore de C. Maignen : *Vie de Jean-Léon Le Prévost* (cf DS, t. 9, col. 683); *Maurice Maignen... et les origines du mouvement social chrétien en France, 1822-1899*, Luçon, 1927; *Le prêtre du peuple ou la vie d'Henri Planchat* (Paris, 1871; 9e éd., 1924); *Le Père Émile Hello*, Paris-Bruges, 1924 (cf DS, t. 7, col. 169); *Clément Myionnet*, Paris, 1925; *Jean-Marie Tourniquet*, Paris-Bruges, 1930; *La doctrine sociale de l'Église*, Paris, 1933.

C. Molette, *L'Association catholique de la jeunesse française, 1886-1907* (= A.C.J.F.), Paris, 1968.

Victor DUGAST.

MAIGRET (GEORGES), ermite de Saint-Augustin, 1573-1633. — Né à Bouillon (Belgique) en 1573, Georges Maigret entra en 1590 au noviciat des augustins, récemment établi dans sa ville natale. Peu après son ordination sacerdotale il fut nommé en 1597 prieur du couvent de Tournai. Il étudiait alors la théologie à l'université de Louvain, où il obtint le doctorat le 17 novembre 1604. Il prêcha avec succès notamment à Tournai et aussi à Lille. A Tournai, il établit la confrérie de la Ceinture de Saint-Augustin. Il sut maintenir ses confrères sous une discipline assez rigoureuse. Sa supplique aux magistrats de Lille pour établir un couvent dans la ville fut rejetée. Prieur à Liège en 1610, il fonda un couvent et un collège d'humanités à Huy, où il fut prieur de 1616 à 1622. Provincial de la *Provincia belgica* (1622-1625), il donna un vigoureux essor à la province. Il mourut à Huy le 15 mai 1633.

Maigret a laissé de nombreux ouvrages qui intéressent l'hagiographie, l'ascèse, la liturgie et tout particulièrement la vie religieuse des ermites de Saint-Augustin. A la suite du refus des magistrats lillois, il publia un *Petit Ray ou Atome de la splendeur monastique... par la bienvenue et joyeuse entrée des religieux dans les villes pour contrepoison au réagal de Satan et des hérétiques, ses ministres* (Douai, 1608). Déjà il avait écrit *Le Noviciat ou Niveau de la vie monastique...* (Douai, 1601; réimpressions, 1602, 1609, 1615). Ce livre, qui eut un vif succès dans l'ordre et au dehors, contient des prières, des examens de conscience et des méditations, pour aider le jeune religieux ou le jeune clerc à vaincre les distractions et sa propre inertie. Il insiste sur la mystique nuptiale.

Pour les membres de la confrérie signalée plus haut, Maigret composa *Le Trésor ou coffret honoraire de Jésus-Christ et des saints...* (Douai, 1601, 1604; Liège, 1611; traduction latine *Arca honoraria..*, Anvers, 1628). Il se réfère à de nombreux auteurs augustins et il cite souvent la Bible; il raconte l'histoire des miracles de la Ceinture, et y joint beaucoup d'exemples; il y ajoute des prières et une liste d'indulgences.

On peut signaler encore : *La vie du bienheureux S. Jean de Sahagoune...* (Tournai, 1610), tirée des mémoires d'Augustin Antolinez (traduction latine, Anvers, 1625; allemande, Munich, 1627); *Brièves relations des progrès de l'Évangile au royaume des Perses et la conversion des Mores...* (Liège, 1610; traduction d'un ouvrage d'Antoine de Govea); *Rejettons sacrés pullulants de la Palme triumphante des premiers martyrs de l'Ordre dit des Frères Eremites de S. Augustin* (Liège, 1612; trad. latine sous différents titres : *Iconographia martyrum*, Anvers, 1615; *Surculi... martyrum* et *Vitae martyrum*, Liège, 1620; *Martyrographia..*, Anvers, 1625); cet ouvrage, illustré par A. Collaert, contient de courtes biographies de martyrs; *Les larmes ou gémissement de l'Héraclite chrestien... pour apprendre à un chascun l'art de déplorer sa misère...* (Liège, 1613); *Augustino-Pyctacium provinciae Flandriae* (Bruxelles, 1625); *Antiphonarium* et *Processionale augustino-romanum* (Anvers, 1625); *Responsoriale augustino-romanum* (Anvers, 1625; Liège, 1626); *Abrégé de la vie de S. Thomas de Villeneuve...* (Liège, 1626); *Vie de sainte Élisabeth reine de Portugal...* (Liège, 1626); *Tractatus brevis quo clare ostenditur mendicantes ad alium ordinem etiam strictiorem transire non posse...* (Liège, 1630); *Théâtres tragi-comiques et anatomiques auxquels sont exposés les principales misères que les Provinces Belgiques ont endurées par guerre civile*, carême prêché à Bruxelles, dont l'impression fut arrêtée pour des raisons politiques.

Th. Gratianus, *Anastasis augustiniana*, Anvers, 1613, p. 77-78; appendix, p. 12-13. — Fr. Sweertius, *Athenae belgicae*, Anvers, 1628, p. 275. — J. de la Porte, *Chronique du Couvent de Tournay de nostre père S. Augustin*, ms de 1642, Bibliothèque des augustins, Louvain. — V. Andreas, *Bibliotheca belgica*, Louvain, 1643, p. 265-266. — J. N. Paquot, *Mémoires..*, t. 16, Louvain, 1769, p. 129-135. — E. Duchesne, *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894-1895, col. 165-168 (quelques inexactitudes). — N. Teeuwen, *De provinciaal Georges Maigret en zijn verslag over de vlaamse of nederduitse augustijnen provincie in 1625*, dans *Augustiniana*, t. 1, 1951, p. 140-149. — *Bibliotheca catholica neerlandica*, La Haye, 1954, table.

Martijn SCHRAMA.

MAIHEW (ÉDOUARD), prêtre séculier, puis bénédictin, 1570-1625. — Edward Maihew naquit à Dinton (Salisbury), en 1570, et fut d'abord formé dans sa famille, puis au collège anglais de Reims à partir de 1583, et à Rome à partir de 1590. Ordonné prêtre en 1594, il rejoignit en 1595 la mission d'Angleterre. En 1607, il entra dans l'ordre bénédictin et fut agrégé à l'ancienne abbaye de Westminster. En 1613, il partit pour Dieulouard, en Lorraine, où il fut prieur (1614-1621). En 1625, chapelain des bénédictines anglaises à Cambrai, il mourut le 14 septembre de la même année.

Maihew a écrit plusieurs ouvrages en anglais, la

plupart des œuvres de controverse (certaines ne sont vraisemblablement que des brochures); quatre ont survécu : un livre de controverse, un rituel latin avec des annotations érudites, manifestement pour les prêtres. Le troisième, *A paradise of prayers and meditations, gathered out of diverse authors..*, fut rédigé, d'après la dédicace, en Angleterre quelques années auparavant, et publié à Douai en 1613. De cette compilation de prières, traduites par l'auteur, seul un exemplaire a été conservé à la Bodleian Library, Oxford. Elle contient surtout des prières, avec quelques méditations pour le matin, la soirée et le coucher, et des prières pour la confession et la communion, les collectes liturgiques et des hymnes pour l'année. Les prières pour l'assistance à la messe évoquent ce que Maihew appelle la « présentation mystique » : toutes les actions de la messe rappellent les diverses parties de la Passion.

Le *Congregationis anglicanae O.S.B. Trophaea* est un gros ouvrage, écrit pour stimuler la nouvelle congrégation (1619), en rappelant les gloires passées des bénédictins en Angleterre et pour légitimer son travail missionnaire. Il contient l'histoire de l'ordre en Angleterre, la série de ses principaux écrivains, d'Augustin de Cantorbéry à Maihew même, et un ménologe des saints bénédictins anglais. Cet essai de l'utilisation de l'histoire dans un domaine généralement inexploré nécessitait beaucoup de travail et de science; aussi demeure-t-il une source de valeur, surtout pour la période moderne. A son avis, l'échec des bénédictins anglais provint de la mitigation de la stricte observance; aussi à Dieulouard essaya-t-il de la revaloriser. Il prit une part importante à l'établissement de la nouvelle congrégation et fut, en 1617, l'un des neuf définiteurs qui rédigèrent les Constitutions.

Restent les ouvrages suivants : *Congregationis... Trophaea* (4 vol., Reims, 1625; le premier volume fut d'abord publié en 2 parties, Reims, 1619-1620); les exemplaires en sont rares. — *Sacra institutio baptizandi, matrimonium celebrandi, infirmos ungendi, mortuos sepeliendi... juxta usum ecclesiae sareisburiensis*, Douai, 1604 et 1610; une autre édition comporte à la fin seize pages d'*Annotationes* ajoutées par l'éditeur. — *A Paradise..*, annoncé en 3 parties : la première parut à Douai, 1613; les deux autres ne furent peut-être pas publiées. — *A Treatise of the groundes of the olde and newe religion* (imprimé clandestinement en Angleterre, 1608).

Gérard Sitwell.

1. MAILLARD (Claude), jésuite, 1585-1655. — Né à Bayon (Meurthe-et-Moselle) le 10 janvier 1585, Claude Maillard entra au noviciat des jésuites à Nancy le 7 septembre 1606. Après la régence (Reims), la théologie (Pont-à-Mousson), le troisième an (Nancy), il remplit diverses fonctions, de bâtisseur à prédicateur, à Pont-à-Mousson, Bar-le-Duc, Châtillon-sur-Seine, Charleville, tout en dirigeant des congrégations mariales; il fut le premier recteur (1631-1636) du collège de Saint-Nicolas-de-Port. Chassé de Lorraine par la guerre en 1636, Maillard se réfugia dans la province gallo-belge, prêchant notamment à Luxembourg et à Valenciennes. En 1643 il passa dans la Flandro-belge comme prédicateur de langue française, en résidence à Bruxelles. Il était aumônier militaire, à Ruremonde, quand il mourut le 5 novembre 1655.

Maillard publia divers ouvrages qui intéressent la spiritualité. Son *Traité des indulgences... et de la communion générale...* (Gand, 1641) fut plusieurs fois réédité, notamment à l'occasion du jubilé universel de 1648 et de 1650. Plus important était *Le bon mariage ou le moyen d'estre heureux et faire son salut en l'estat de mariage*, paru à Douai en 1643. Sur un ton familier, mais d'une doctrine sûre, l'auteur enseignait à vivre saintement dans la vie conjugale et dans le veuvage. Une réédition (431 p., in-4°), en 1647, est complétée par des conseils donnés à ceux qui vivent dans le célibat. *La Magdelaine convertie ou les saillies de l'âme esprise de l'amour de Dieu* (Bruxelles, 1646, 787 p. in-8°) est un commentaire de la conversion de la pécheresse. Maillard y traite des trois voies par lesquelles l'âme passe de la pénitence à la vie unitive; il développe en particulier la connaissance de soi, la contrition et le bon propos, les larmes, les « dimensions de la miséricorde de Dieu », la dévotion, les effets de l'amour contemplatif, de la consolation et de la paix données par Dieu. Il avait déjà traduit et publié à Bruxelles en 1643 *L'eschele mystique des noms divins* de L. Lessius. Son *Histoire de Nostre Dame de Hale* (Bruxelles, 1651; refonte, 1866) est une chronique.

Sommervogel, t. 5, col. 334-336. — J. Simonin, *Bibliothèque douaisienne de la compagnie de Jésus*, Douai, 1890, p. 109. — L. Carrez, *Catalogi provinciae Campaniae S.J.*, t. 5, Châlons, 1902. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France*, t. 5, Paris, 1925, p. 24, 26, 126. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 9, p. 292. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, p. 536. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 340.

Hugues Beylard.

2. MAILLARD (Jean), jésuite, 1618-1704. — Né à Nevers le 14 août 1618, Jean Maillard fut élève du collège des jésuites de sa ville natale. Il entra dans la compagnie de Jésus (province de France) le 7 octobre 1639 et fit son noviciat à Paris sous J.-B. Saint-Jure. Il suit le cours de la formation, est ordonné prêtre à Bourges en 1650, puis enseigne dans les collèges; il est recteur de celui d'Arras, de 1661 à 1665. Il quitte l'enseignement pour la prédication (à la résidence de Nantes, de 1668 à 1678, avec Fr. Guilloré, puis un an à La Flèche). Il est enfin père spirituel à Rouen (1679-1680) et au collège Louis le Grand à Paris pendant ses trente dernières années. C'est là qu'il mourut, le 7 juin 1704 (et non pas 1702, comme on le dit; cf le catalogue de la province de France de 1705).

Jean Maillard n'a commencé à publier que tardivement. — 1) *Le Triomphe de la miséricorde de Dieu sur un cœur endurcy; ou les Confessions de l'Augustin de France converty...* (anonyme, Paris, 1683; revu et augmenté de quelques lettres, 1686; Rouen, 1708, attribué à Maillard par le Privilège du roi du 21 août 1704; Mayence-Francfort, 1766; trad. polonaise, Sandomir, 1756; Kaliscz, 1759); cette autobiographie ne manque pas d'intérêt humain et spirituel. Il s'agit certainement d'un jésuite, ancien officier, ancien magistrat. Maillard ne doit être que l'éditeur du texte et l'auteur des chapitres qui racontent les dernières années et la mort de cet Augustin de France.

2) *Les occupations intérieures de l'âme chrétienne* (2 vol., Paris, 1683, 1686, 1687). — 3) *La vie de la M. Marie Bon, de l'Incarnation*, ursuline † 1680 (Paris, 1686; cf DS, t. 1, col. 1762). — 4) *La direction des âmes qui aspirent dans le monde à la perfection* (Paris, 1687). — 5) *La vie de M. Litaud Prêtre...* (anonyme, s l n d, approbation de 1687, dédicace signée par Maillard). — 6) *Retraite pour les prêtres..*, cf DS, t. 5, col. 1007 (Paris, 1694, 1697; Liège, 1700; Alençon, 1705, et 1745 sous le titre *Les devoirs des prêtres*).

7) *Retraite pour les religieux et les religieuses* (Paris, 1694). — 8) *Méditations sur chaque verset des Évangiles de l'année* (4 vol., Paris, 1701-1702; approbation du provincial de France le 26 novembre 1687). — 9) *Retraite pour se préparer à prendre l'habit religieux* (en seconde partie : *Retraite pour se disposer à la profession religieuse*) (Rouen, 1705). — 10) *Le Triomphe de la pauvreté et des humiliations, ou la vie de Mademoiselle de Bellere du Tronchay...* (Paris, 1732; avec ses lettres à ses confesseurs, p. 195-402). Les lettres 31-52 sont adressées à Maillard, p. 329-402, qui fut son dernier directeur spirituel. Il faudrait comparer les mss 3991 et 3993 de la bibl. de l'Arsenal à Paris avec le texte édité. Cf DS, t. 3, col. 1853-1854.

11) Après R. Gaultier et Cyprien de la Nativité, Maillard réalisa une traduction des *Œuvres spirituelles du B. Jean de la Croix* (Paris, 1694, 1695; cf RAM, t. 7, 1926, p. 96; Avignon, 1828, 1835; Besançon, 1846; Paris, 1849; Paris-Lyon, 1864). Dans l'Avertissement, Maillard déclare qu'il a tantôt expliqué les passages plus obscurs, tantôt évité les redites; une étude détaillée de ces adaptations mettrait en lumière bien des aspects de la spiritualité de Maillard. Il reproduit le panégyrique qu'il prononça lors de la béatification de Jean de la Croix (p. 577-594).

Les *Questions importantes sur les jansénistes, proposées à un ancien docteur en théologie par un jeune catholique* (anonyme, Paris, 1696, 136 p. in-16°) sont attribuées à Jean Maillard par J.-B. Dubos dans une lettre à P. Bayle; cf *Choix de la correspondance inédite de Bayle*, par É. Gigas, Copenhague, 1890, p. 289. Le genre de ce livre (controverse, discussion de textes, polémique) fait hésiter à y reconnaître la plume de Maillard.

Maillard est un lointain disciple de Louis Lallemant et, plus nettement, de François Guilloré. Ses ouvrages personnels manquent d'originalité, mais sont solides, marqués par le souci premier d'enseigner, d'éclairer avec prudence, de ménager les étapes. L'expérience vécue affleure cependant, et c'est celle du primat de l'oraison centrée sur l'union à Dieu, jusque dans les états passifs. *Les occupations intérieures de l'âme chrétienne* empruntent beaucoup, sans le dire, à l'*Intérieure occupation d'une âme dévote* de Pierre Coton (1608; cf DS, t. 2, col. 2425); le tome 1er offre la traduction glosée de versets bibliques groupés selon une cinquantaine de thèmes; le tome 2 présente des « Actes », sortes d'aspirations ou d'élévations vers le Père ou le Christ, organisées selon les vies purgative, illuminative et unitive. *La direction des âmes qui aspirent dans le monde à la perfection* est un traité de vie spirituelle orienté vers l'union étroite et continuelle avec Dieu; Maillard présente cette union (livre 2, ch. 8-9) comme une adhésion de plus en plus profonde et purifiée de l'âme à « Dieu opérant dans elle et par elle », à l'instar du Christ (ch. 10-11). Il montre comment elle suppose le travail préalable et jamais terminé de la maîtrise et du dépassement des imaginations, des pensées inutiles et des affections intéressées (ch. 3-5). Cet enseignement débouche sur la présence continuelle de Dieu et la docilité aux mouvements de la grâce; Maillard ne parle guère du Saint-Esprit.

On retiendra surtout peut-être de Maillard qu'il fut le biographe de Marie Bon et de Louise de Bellère et l'éditeur de certains de leurs textes; en ceci, on peut le comparer à son confrère contemporain Pierre Champion (DS, t. 2, col. 461-462) qui rendit le même service à propos de L. Lallemant et de Jean Rigoleuc.

Catalogues annuels des jésuites de la province de France. — Sommervogel, t. 5, col. 336-340; t. 9, col. 629-630. — A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, t. 4, Paris, 1879, col. 833.

DTC, t. 9, 1927, col. 1654. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 5, ch. 8, *passim*. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 360; t. 3, 1955, col. 828. — DS, t. 8, col. 1565 (influence sur Cl. Judde).

André Derville.

3. MAILLARD (Olivier), frère mineur, † 1502. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Les premières données sur la vie d'Olivier Maillard sont encore imprécises. Il naquit vers 1430 en Bretagne, peut-être à Yvignac, dans les Côtes-du-Nord. Il reçut l'habit franciscain et fit profession dans la province de Touraine (en celle d'Aquitaine, d'après Wadding), peut-être à Châteauroux, dont il devint plus tard lecteur et gardien, ou à Dinan.

Docteur en théologie de la Sorbonne, connu comme prédicateur dès 1460, c'est à partir des années 1475 que commence son activité exceptionnelle dans son ordre et dans l'État. Il est, entre 1475 environ et 1487, vicaire provincial de l'observance en Touraine (deux fois) et en Aquitaine (FF, t. 15, 1932, p. 114; AF, t. 2, p. 502). En 1487, il est élu vicaire général de l'observance ultramontaine (France, Péninsule ibérique, une partie des pays germaniques, les Iles britanniques; *Annales*, t. 14, p. 487; AFH, t. 4, 1911, p. 329), puis, en 1490, vicaire provincial des observants de France parisienne (RHF, t. 6, 1929, p. 275-276), et de nouveau vicaire général en 1493 (AF, t. 2, p. 510; AFH, t. 4, 1911, p. 331; *Annales*, t. 15, p. 36). En 1496, il est pour la seconde fois vicaire provincial d'Aquitaine (AFH, t. 8, 1915, p. 119-127). En 1499 enfin, il est vicaire général pour la troisième fois (AF, t. 2, p. 52; AFH, t. 4, p. 333; *Annales*, t. 15, p. 204). Il mourut à Toulouse le 13 juin 1502.

Pendant les années de vicariat, tandis qu'il est chargé de missions diplomatiques assez délicates : négociations menées, à l'instigation du pape, avec le gouvernement de Charles VIII, en vue de l'abolition de la Pragmatique Sanction de Bourges (1488-1489; cf *Annales*, t. 14, p. 521-523), arbitrage dans la question de la restitution de la Cerdagne et du Roussillon à Ferdinand d'Aragon (1490-1493; *Annales*, t. 15, p. 23-36), Maillard doit faire face, comme supérieur religieux, à de multiples affaires. En Aquitaine, il intervient dans la fondation ou le développement de plusieurs couvents (Bordeaux, Toulouse, Tulle), ailleurs, dans l'adoption de la Règle de sainte Claire par les sœurs grises de Lille (FF, t. 4, 1921, p. 145-146; AFH, t. 46, 1953, p. 65), dans la défense des sœurs du tiers ordre régulier d'Écosse contre les observants locaux (AFH, t. 8, 1915, p. 353-357), dans la tentative de réforme des cordelières d'Amiens (AFH, t. 2, 1909, p. 401; FF, t. 3, 1914, p. 122), sans compter la présidence active d'assemblées provinciales au cours desquelles étaient abordés les problèmes de réforme (au chapitre de Tolède, il propose un accord sur les maisons de « récollection ») ou bien manifeste son réel intérêt pour l'évangélisation du nouveau monde.

Ces multiples responsabilités n'entravent en rien l'activité exceptionnelle du prédicateur dont le renom grandit à travers toute la France comme dans les pays environnants, notamment en Allemagne.

2. *Œuvres*. — L'ensemble de son œuvre révèle en Maillard un poète, un guide spirituel et surtout un orateur de talent. Il prêchait en français; les textes français qui nous sont parvenus de lui donnent sans doute le texte qu'il a prêché; ses œuvres latines ne transmettent vraisemblablement que des analyses de sermons, écrites ou dictées par lui, ou bien composées par des auditeurs et probablement révisées par le prédicateur. Le latin extrêmement barbare de ces textes est probablement à mettre au compte de ses auditeurs.

Maillard a néanmoins toujours considéré comme siennes les œuvres publiées de son vivant. On conserve sous son nom plus de cinq cents sermons.

Il est arrivé à Maillard de prêcher en latin, par exemple au chapitre provincial de Nuremberg en 1488; l'impression fut profonde, au dire d'un témoin, N. Glassberger (AF, t. 2, p. 504-505; FF, t. 17, 1934, p. 350).

Selon la « bibliographie maillardine » de La Borderie (p. 137-183), révisée par Samouillan, on peut relever les œuvres suivantes :

1° *Sermones de Adventu* (Paris, 1494?, 1497; une dizaine d'éditions jusqu'en 1522); c'est une série de 44 sermons prêchés à Paris, en l'église Saint-Jean en Grève, en 1494. Plusieurs éditions (vg Lyon, 1503; Strasbourg, 1512) comprennent aussi des *Quadragesimales* (70 sermons), des *Dominicales* (47) et les 16 *Sermones de stipendio peccati et gratiae praemio.*

2° *Expositio epistolarum totius quadragesimae* (Paris, 1497). — 3° *Quadragesimale opus* (Lyon, 1498), ou 70 sermons prêchés à Saint-Jean en Grève en 1498 (11 éditions jusqu'en 1520). — 4° *Sermones dominicales post Pentecosten* (1498; une dizaine d'éditions jusqu'en 1521), 47 sermons.

5° Le *Novum diversorum sermonum opus* (incunable, 4 éd. jusqu'en 1518) comprend un *Adventuale breve* (32 sermons), un *Quadragesimale* donnant les 60 sermons du carême prêché à Bruges en 1501, 8 *Sermones de miseriis animae* et des sermons pour divers dimanches et certaines fêtes. Des éditions séparées de l'*Adventuale* et du *Quadragesimale* existent.

6° L'*Opus quadragesimale* (publié à Paris en 1507, 1513, 1518) recueille les 57 sermons du carême prêché à Nantes avant 1470 à un auditeur fictif qui interroge constamment le prédicateur : « Que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle? » (*Luc* 10, 25); en voir l'analyse dans La Borderie, p. 89-134. A la suite de ce carême, l'éditeur a joint les 36 sermons du *Quadragesimale criminosi*, adressés à un « pécheur criminel » fictif. — 7° *Sermones de sanctis* (Paris, 1507; 7 éd. jusqu'en 1521), 56 sermons.

Un certain nombre de sermons en français furent publiés à part, en particulier a) l'*Histoire de la Passion douloureuse de notre doux Sauveur et Rédempteur remémorée es sacrés et saints mystères de la Messe* (Paris, 1493; réédités 7 fois jusqu'à l'édition de G. Peignot, Paris, 1828 et 1835); Peignot ne retint malencontreusement du texte de Maillard que le récit même de la Passion, omettant la comparaison doctrinale entre le sacrifice de la Passion et le sacrifice de la Messe, en somme « ce qui fait l'originalité de l'ouvrage » (A. de La Borderie, *Œuvres françaises d'O.M.*, Nantes, 1877, p. 171). — b) un *Sermon de carême* prêché à Bruges en 1500 (Anvers, 1503; dernière éd. J. Labouderie, Paris, 1826).

Quelques autres textes de Maillard ont rencontré un réel succès : *La confession de frère O. Maillard* (prêché à Poitiers en 1475; très souvent imprimé à partir de 1481) et *La confession générale* (Lyon, 1526, etc), qui passe en revue, à la manière classique des *Confessionalia* du moyen âge (cf DS, t. 3, col. 1104-1106), les vérités essentielles de la foi et les exigences principales de la vie chrétienne.

Ces deux examens de conscience concordent avec la doctrine pénitentielle des maîtres franciscains, comme le montre l'épisode toulousain de 1495 (F.-M. Delorme, *O. Maillard et Duns Scot à Toulouse*, FF, t. 17, 1934, p. 347-365).

A noter une impression « photolithographique » de *La confession générale* « en lantguatge de Tholosa », à Toulouse, en 1879 (recension dans *Revue de Gascogne*, t. 22, 1881, p. 43-45).

L'instruction et consolation de la vie contemplative (Paris, 1499; Paris, Bibl. nat., Vélins, n. 1769, gravures) est adressée à des religieuses; malgré son titre, elle comprend simplement des avis spirituels et des sermons : un traité des vertus, un sermon d'Ascension et un sermon de Pentecôte sur « le benoist sainct Esperit », « Du conflit des vices et vertus pour aucunement savoir discerner et congnoistre les temptations de l'ennemi », les « fruits et utilités du sacrement de l'autel », « le sentier de paradis », une « contemplation faicte sur les sept heures du jour sur la Passion », des oraisons dévotes, etc.

Retenons enfin la *Chanson piteuse*, improvisée en chaire le 15 mai 1500 (« Il faut mourir à ce coup cy »), et les deux *Chants royaux en l'honneur de la Vierge* (cf La Borderie, p. 39-43, 46-51).

Les historiens et bibliographes se sont mis aisément d'accord sur les défauts de la prédication de Maillard, mais conservent beaucoup de discrétion sur ses qualités. En vérité, sa trivialité, ses subtilités dialectiques, ses exagérations verbales, voire doctrinales, ses allures pamphlétaires, ses audaces de langage insupportables aujourd'hui, — tout comme le latin macaronique de ses tachygraphes —, se conjuguent, dans l'esprit et le ton des « mystères » et des jeux médiévaux, avec une verve, un feu et une éloquence qui émeuvent, saisissent et « convertissent » les cœurs et les esprits. Indomptable et redoutable, il s'en prend au roi Louis XII qui veut répudier sa femme Jeanne de France (DS, t. 6, col. 17), mais il le paie du bannissement (1498); il s'en prend à tous les états de la société, sans ménager le clergé, pour les moraliser et les christianiser; il s'en prend à toutes les formes d'égoïsme et d'avarice et il cloue au pilori les « écorcheurs des pauvres ». « Les avocats, les notaires, les officiers collecteurs des tailles, des gabelles ou des péages, et tous mangeurs de peuple du même genre, d'où leur viennent ces fourrures, ces soies, ces velours dont ils se couvrent, eux, leurs femmes et leurs enfants?» (Carême de Nantes, sermon 13). Cf DS, t. 7, col. 1083.

En utilisant allègrement et constamment tous les sens accommodatices de l'Écriture, Maillard prêche avec un succès extraordinaire les vérités fondamentales du *Credo*, les commandements, les sacrements, et les devoirs qui en découlent concrètement pour toutes les catégories de chrétiens. C'est en même temps des pans entiers de la vie sociale qu'il nous dévoile.

Voir les notices et bibliographies faites par Labouderie (44 p.), Peignot (p. 3-24), La Borderie; cf Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, p. 298-300; Wadding-Chiappini, *Annales*, t. 14-15; DTC, t. 11, col. 995-997. — Pour les sigles, voir DS, t. 5, col. 1271.

A. Stark, *Syntaktische Untersuchungen im Anschluss an die Predigten O. Maillard..*, dans *Romanische Forschung*, t. 15, 1904, p. 689-773. — D. H. Carnaham, *Some Sources of O. Maillard's Sermon on the Passion*, dans *Romanic Review*, t. 7, 1916, p. 144-169. — A. Samouillan, *Étude sur la chaire et la société française au 15e siècle. O. Maillard, sa prédication et son temps*, Toulouse-Paris, 1891. — P. Féret, *La faculté de théologie de Paris. Époque moderne*, t. 2, Paris, 1901, p. 213-223. — A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris (1494-1517)*, Paris, 1916, p. 243-246 et *passim*. — Ubald d'Alençon, *Leçons d'histoire franciscaine*, Paris, 1918, p. 145-152. — Fr. de Sessevalle, *Histoire générale de l'Ordre de saint François*, t. 2, Paris, 1937, p. 135-144. — A. Mabille de Poncheville, *Bx O. Maillard, le moine au franc parler*, Paris, 1946. — P. Saliès, *Le passé méconnu de Toulouse. Sainte-Marie des Anges, église des récollets..*, Toulouse, 1956, p. 59-72. — *Histoire spirituelle de la France*, Paris, 1964, table; cf DS, art. FRANCE, t. 5, col. 884-898, *passim*. — M.-Th. Chevreux, *Comparaison des principaux thèmes dans la prédication de Gerson et celle de Maillard*, Mémoire, Nancy, 1965 (cf RHEF, t. 54, 1968, p. 500). — M. Piton, *L'idéal épiscopal selon les prédicateurs français de la fin du 15e..*, RHE, t. 61, 1966, p. 77-118, 393-423.

L. Beaumont-Maillet, *Le grand couvent des cordeliers de Paris..*, Paris, 1975, p. 71-75. — H. Dedieu, *Les ministres provinciaux d'Aquitaine des origines à 1517*, à paraître.

Hugues Dedieu et André Rayez.

MAÏMONIDE (Moïse; Rabbi Moyses Aegyptius), rabbin, philosophe et médecin, 1135-1204. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources et influence.*

1. Vie. — Moïse Maïmonide (fils de Maïmon) naquit à Cordoue en 1135 d'une famille résidant depuis plusieurs générations en Espagne; il quitta la péninsule en 1149, à la suite de l'invasion almohade, désastreuse pour les communautés juives. Après un séjour de quelques années à Fès, peut-être converti extérieurement à l'Islam (question non résolue), il gagna la Palestine avec sa famille en 1165, sans pourtant réussir à s'y établir. Fixé ensuite en Égypte, il finit par se faire une situation comme médecin de cour d'al-Afdal, neveu de Saladin (seule une légende, trop facilement répétée, prétend le rattacher à la personne du sultan). Cette position, jointe à son autorité comme docteur de la loi, lui valut en même temps d'être reconnu comme chef représentant de la communauté juive d'Égypte devant l'état musulman, et comme maître consulté et écouté dans une partie considérable de la diaspora, au Yémen notamment et en Provence, sinon en Irak (Bagdad). Il mourut à Fostat (Vieux-Caire) en 1204 et fut enterré à Tibériade, en Palestine.

2. Ses œuvres furent presque toutes composées durant ses années d'Égypte, soit en hébreu, soit en arabe (en judéo-arabe, donc en caractères hébraïques, pour les ouvrages destinés uniquement à ses coreligionnaires). Voici les principales :

1° Un commentaire en arabe (1168) de la *Mishna* (compilation de législation rabbinique remontant à la fin du 2e siècle de l'ère usuelle, et document de base du Talmud); 2° un *Traité des préceptes*, en arabe, classement systématique des commandements et des interdictions contenus dans le Pentateuque, dont la tradition rabbinique fixe le nombre à six cent-treize (vers 1180); 3° le *Code des lois*, en hébreu, exposé systématique de la totalité de la législation rituelle et juridique de la Bible et du Talmud, en quatorze livres; le premier, *Livre de la Connaissance*, peut être qualifié de *compendium* de la théologie (rédaction entre 1181 et 1189); 4° enfin, le grand traité théologique, le *Guide des égarés* (ou mieux « des indécis », *Dux perplexorum* en latin), rédigé en arabe durant la dernière décennie du 12e siècle et traduit en hébreu, du vivant de l'auteur, par Samuel fils de Juda Ibn Tibbon, savant juif appartenant à une famille émigrée d'Andalousie en Languedoc.

Outre plusieurs ouvrages médicaux, Maïmonide laissa également de nombreuses consultations juridiques, et des écrits de circonstance suscités par des événements contemporains (persécutions, mouvements messianiques avortés) et aussi par des critiques portées contre certains aspects de sa doctrine (notamment sa conception purement spirituelle de la vie dans l'au-delà), enfin une critique entièrement négative des croyances astrologiques.

3. Doctrine. — La partie de l'œuvre de Maïmonide que l'on peut qualifier de philosophique et de théologique, deux aspects inséparables du reste, est dominée par le souci d'inculquer à ses coreligionnaires une notion épurée de la divinité sans faire bon marché des exigences de la foi traditionnelle (donc enracinée dans l'Écriture interprétée à la lumière de la tradition rabbinique, la révélation contenant au même titre, comme « données sur le Mont Sinaï », la « Tora écrite » et la « Tora orale »), mais compte tenu de l'inégale capacité d'entendement des croyants. De fait, Maïmonide estime indispensable de faire une distinction tranchée entre le vulgaire, spirituellement vulnérable parce que trop porté à adhérer à la lettre au mépris de la raison, et l'élite; celle-ci, en raison de sa participation à la culture profane, est en péril de naufrage de sa foi, ballottée par la contradiction qui oppose en apparence le donné scripturaire et traditionnel aux théories philosophiques et scientifiques reconnues à l'époque pour d'indiscutables vérités rationnelles.

Cette situation de fait appelle la confrontation (nous ne disons pas l'affrontement) et la mise en harmonie de deux ordres de données, qui s'entrecroisent d'ailleurs quoi qu'on en ait.

D'un côté, les constituants irréductibles de la croyance religieuse, critères de l'appartenance au judaïsme : la révélation scripturaire sous-tendue par une doctrine stricte de l'inspiration, la base en étant la Tora (le Pentateuque) communiquée à Moïse, personnage dont les autres prophètes et la chaîne ininterrompue des docteurs ne font que rappeler, et expliciter au besoin, l'enseignement; existence, unicité et incorporéité d'un Être suprême, créateur juste et providentiel (les « miracles », ruptures apparentes du cours habituel des choses, étant inscrits à l'avance dans le plan préconçu de la création et du déroulement des événements à venir); élection d'Israël; terme heureux de l'histoire riche en vicissitudes de cette nation au sein d'un monde dont la raison opérant avec ses moyens propres ne saurait ni prouver ni improuver l'origine intemporelle : postulat de foi, sans être pour autant pierre angulaire, indispensable à l'intégrité de l'édifice théologique; vie éternelle enfin, consécutive à la résurrection des morts.

De l'autre côté : univers postulant un Moteur premier (bien que la cosmologie héritée de l'antiquité finissante soit affectée d'un fort coefficient d'incertitude, la physique d'Aristote n'étant entièrement fiable qu'en ce qui concerne le monde sublunaire); hiérarchie cosmique et ontologique, une valeur supérieure étant reconnue aux entités situées dans les sphères (celles-ci étant une fiction astronomique dont la finalité est de « sauver les phénomènes ») par rapport au monde sublunaire (structuré par les quatre éléments et autant de qualités élémentaires : feu, air, eau, terre; chaud, froid, sec, humide) et au corporel, que celui-ci soit composé des quatre éléments ou constitué, c'est le cas des « corps célestes », par une « quinte essence ».

L'homme occupe ici-bas une situation unique (mais on ne fera pas de lui la cause finale, d'ailleurs inconnaissable, du monde sublunaire), privilège qu'il détient en tant que pourvu de l'âme raisonnable (« Intellect passif »), celle-ci le liant plus particulièrement aux degrés d'être immatériels. De là vient la possibilité de communication entre l'homme et l'échelon ontologique dénommé « Intellect agent »; c'est la « conjonction », condition nécessaire et, avec la conformation physique exempte de tares, suffisante, de la plus haute activité intellectuelle, la philosophie, comme de l'aptitude divinatoire, plus spécialement liée, celle-ci, à la faculté imaginative. La divination culmine dans la prophétie (qui néanmoins n'est pas concevable sans la perfection intellectuelle), sous réserve d'un éventuel barrage

opposé par le décret divin à son passage de la puissance à l'acte : il y a là une faille, consciemment introduite et assumée dans son système par Maïmonide.

Ces préliminaires admis, la position concrète de l'homme sur l'échelle de l'être et dans le monde sublunaire rend inéluctable une organisation sociale, donc une loi dont, parmi toutes les législations existantes, la Tora est le modèle achevé; autant dire qu'elle est la loi de la Cité parfaite, rêvée par les philosophes, Moïse étant par voie de conséquence le législateur-philosophe-roi. En sa plénitude, la vocation de l'homme est la réalisation totale de sa composante immatérielle, la faculté intellective, réalisation qui exige au préalable la perfection morale; il y a là une justification de plus de la loi révélée dont les préceptes visent le plein développement et la sauvegarde tant du bien-être et de la sécurité physiques que des qualités éthiques de l'individu et du groupe. L'accomplissement intellectuel est toutefois également conditionné par le dépouillement du corporel au sommet de la vie spirituelle dans les limites de notre condition charnelle, à plus forte raison, et physiquement même, dans l'au-delà; autrement dit, l'exclusion, dès l'entrée dans la vie éternelle, de tout élément corporel et le caractère purement intellectuel de la communion au degré suprême avec le divin : l'immortalité individuelle fait alors problème, et Maïmonide n'en propose point de solution claire et univoque.

C'est donc, on le voit, un intellectualisme radical qui doit animer l'élan spirituel de l'homme : l'amour et la crainte de Dieu naissent de la réflexion rationnelle sur la situation de l'homme dans l'univers et leur intensité varie suivant le degré de connaissance atteint par l'individu. Parallèlement, la providence divine, générale et particulière, s'exerce en faveur des créatures à raison de leur niveau d'intelligence; l'homme qui dispose de la liberté de choix, s'il fait mauvais usage de cette liberté, est exposé à déchoir, dans le pire des cas, au-dessous du plan de l'animal dépourvu de raison; à cause de cela, il est objet seulement de la providence générique. Dans cette perspective, le mal n'est pas substantiel, mais seulement privation de bien, fruit, en ce qui regarde l'homme, des abus et de l'imagination dépravée de ce dernier.

On discerne, sans qu'il soit besoin de s'appesantir, les convergences et les discordances entre les données des documents religieux et celles de la philosophie. La conciliation s'établit, au gré de Maïmonide, par l'instrument d'une herméneutique appropriée qui dégage la vérité à partir de la lettre des Écritures. Mais c'est là un instrument qu'il faut manier avec un sens vif et affiné des responsabilités vis-à-vis du vulgaire; les docteurs autorisés se borneront à l'instruire de l'existence, de l'unité et de l'incorporéité d'un Dieu provident, en lui interdisant rigoureusement l'accès de toute spéculation qui prétendrait aller au-delà de l'assimilation de ces doctrines fondamentales. Ils y joindront, cela va de soi, les directives requises pour la mise en pratique de la loi positive, juridique et rituelle; de celle-ci, Maïmonide mit au jour, à sa manière, les motivations rationnelles dans la troisième partie du *Guide*.

L'on comprend dans ces conditions que l'amour de Dieu, thème pourtant assez développé chez Maïmonide aussi bien dans le *Code* que dans le *Guide*, soit essentiellement intellectuel et exclusif de toute visée terrestre, sans préjudice de ses exigences qui ne souffrent aucune compromission dans l'ordre moral et touchant la fidélité, prête au martyre, à la loi de Moïse. Point de « voie mystique » avec ses étapes purgative, illuminative et unitive, pas plus que d'ésotérisme initiatique, voire théosophique : Maïmonide affirme, on ne peut plus nettement, ne détenir aucune tradition ni initiation de cette espèce, et les rares allusions que l'on rencontre dans ses œuvres à des écrits juifs contenant les spéculations de cet ordre sont franchement dépréciatives. Sa discrétion en face du mystère de la Déité s'exprime sans équivoque dans sa théorie des attributs qui n'est qu'une variante de théologie négative.

4. Sources et influence. — Dans l'état actuel de la recherche, les *sources* d'inspiration de la pensée philosophique de Maïmonide se laissent établir assez nettement : si personne n'a jamais douté, et il n'en faisait lui-même aucun mystère, qu'il adoptait en gros les vues du péripatétisme plus ou moins néoplatonisant des philosophes musulmans, l'on est en mesure d'assurer à l'heure actuelle que ses idées philosophiques offrent plus d'affinités avec celles d'al-Farabi † 950 qu'avec la doctrine d'Ibn Sina (Avicenne † 1037), et qu'elles portent aussi la marque de la pensée de son compatriote andalou plus âgé, Ibn Badja (Avempace † 1139). S'il existe des similitudes certaines entre ses positions et celles de son contemporain Ibn Roshd (Averroès † 1198), d'ailleurs plus radicalement aristotélisant que lui (c'est le cas notamment quant à la communication restreinte de la doctrine spéculative au vulgaire et à la critique négative du type de théologie dialectique dite *Kalam*, pratiquée dans un courant doctrinal musulman, les *Loquentes in lege Maurorum* de saint Thomas d'Aquin, qui avait influencé maints théologiens juifs), il s'agit là de convergences : les deux personnages n'eurent aucun contact direct, et suivant son propre témoignage Maïmonide ne connaissait que la partie logique de l'œuvre de son confrère musulman.

Pour ce qui est de l'*influence* de Maïmonide sur les docteurs de sa confession, elle fut à la fois considérable et chargée d'ambiguïté. La partie législative de son œuvre est encore de nos jours un des piliers de la loi rituelle juive, bien que sa méthode de codification, — sans indication de sources, du matériel traditionnel, fût aussitôt contestée et redressée au cours des siècles, par les nombreux commentateurs du *Code* qui prirent à tâche de repérer les sources de celui-ci en soumettant leur mise en œuvre à un examen critique minutieux et fort exigeant.

Sa pensée théologique et philosophique souleva, elle, des controverses graves au sein du judaïsme, et bien des réserves même parmi ses admirateurs ou sympathisants, mais cela n'empêcha pas qu'elle fût durablement exploitée, sélectivement, il est vrai, principalement en matière d'herméneutique et de doctrine des attributs. Il y eut même des tentatives d'attirer *a posteriori* Maïmonide dans le camp des kabbalistes soit à la faveur d'une exégèse tendancieuse du *Guide*, soit au moyen de documents fabriqués de toutes pièces.

A l'extérieur du judaïsme, on ne mentionnera que pour mémoire une sorte d'abrégé du *Guide* rédigé par un inconnu à l'usage des théologiens chrétiens arabophones d'Égypte, sans doute encore au 13e siècle. Fait plus important, du reste bien connu, une version latine partielle de cet ouvrage faite sur une seconde version hébraïque à peine plus récente, mais moins exacte que celle de Samuel Ibn Tibbon, a permis aux scolastiques du 13e et du 14e siècles de connaître peu ou prou

la pensée maïmonidienne et de se situer par rapport à elle, de façon critique certes, mais courtoise et non dépourvue d'estime.

Les textes, signalés ci-dessus, de Maïmonide sont accessibles pour la plupart en traductions modernes en langues occidentales. Pour le *Guide des égarés*, l'édition du texte arabe avec traduction française annotée, par Salomon Munk, 3 volumes, Paris, 1856-1866 (traduction seule reproduite, Paris, 1960), demeure fondamentale; la récente traduction anglaise, *The Guide of the Perplexed* (Chicago, 1963), par Shlomo Pines, parcimonieusement annotée, est précédée d'une introduction importante due au traducteur et d'un « essai » suggestif de Leo Strauss. *Le Livre de la Connaissance* peut être consulté dans la traduction française de Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui, accompagnée d'une « Étude préliminaire » par S. Pines (Paris, 1961). L'exposé de l'éthique, intitulé *Huit chapitres*, qui fait partie du Commentaire sur la *Mishna*, a été traduit d'arabe en français par Jules Wolf (2e éd., Paris, 1937). La consultation sur l'astrologie a été rendue en anglais par Ralph Lerner, *Maïmonides' Letter on Astrology*, dans *History of Religions*, t. 7, 1968, p. 143-158. Les textes illustrant d'une manière particulière l'amour de Dieu, selon Maïmonide, ont été analysés et partiellement reproduits en traduction dans G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*, Paris, 1957, p. 118-140.

Touchant la controverse autour de l'enseignement de Maïmonide, on préférera, malgré sa date relativement ancienne, l'ouvrage de Joseph Sarachek, *Faith and Reason. The Conflict over the Rationalism of Maimonides* (Williamsport, 1935), à celui, médiocre, de Daniel J. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy 1180-1240* (Leyde, 1965); on lira avec profit l'article de Ch. Touati, *La controverse de 1303-1306 autour des études philosophiques et scientifiques*, dans *Revue des études juives*, t. 127, 1968, p. 21-37. Sur le thème Maïmonide et la scolastique chrétienne, la récapitulation esquissée par G. Vajda, *La philosophie juive du moyen âge et sa fonction dans la civilisation occidentale* (dans le volume collectif *Oriente et Occidente nel Medioevo. Filosofia e Scienze*, Rome, 1971, p. 211-224), permet de s'orienter. Aperçu de l'état des questions ici traitées, jusque vers la fin de 1972, dans l'article du même auteur, *Les études de philosophie juive du moyen âge depuis la synthèse de Julius Guttmann*, 2e partie, dans *Hebrew Union College Annual*, t. 45, 1974, en particulier p. 206-225. — Voir art. Judaïsme, DS, t. 8, col. 1546 et *passim*.

Georges Vajda.

MAINE DE BIRAN (Pierre), philosophe, 1766-1824. — Pierre Gontier de Biran est né à Bergerac le 29 novembre 1766. Vers la vingtième année, il ajoute à son nom celui d'une terre, propriété de son père, et il signe : Maine de Biran. Il est alors à Paris dans les gardes du corps; en octobre 1789, il participe à la défense du château de Versailles. Sous la Terreur, il vit retiré dans son domaine de Grateloup, commune de Saint-Sauveur, près de Bergerac. Après la chute de Robespierre (1794), il commence à jouer un rôle important dans l'histoire locale : sous-préfet de Bergerac de 1806 à 1812, il siège ensuite au Corps Législatif, puis sous la Restauration à la Chambre des Députés, sauf une courte interruption, jusqu'à sa mort. En 1816, Louis xviii l'avait nommé conseiller d'État. Il meurt à Paris, le 20 juillet 1824.

Maine de Biran a peu publié : *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*, 1802; *Examen des leçons de philosophie de M. Laromiguière*, 1817; un article sur Leibniz dans la *Biographie universelle* de Michaud, 1819. La plus grande partie de l'œuvre aujourd'hui imprimée est donc faite d'écrits posthumes. Biran a, en effet, passé sa vie sur le chantier du même ouvrage qu'il n'a jamais achevé, et dont des versions provisoires eurent successivement pour titres : *De la décomposition de la pensée*, *Essai sur les fondements de la psychologie*, *Nouveaux essais d'anthropologie*. Ce livre devait fonder la science de l'homme et de l'homme intégral.

Avec Condillac et les Idéologues, Biran commence par admettre que rien n'entre dans l'esprit si ce n'est par les sens. Mais dans *je sens* il découvre un *je* donné dans une expérience *sui generis* comme un sujet actif dont aucune genèse n'expliquerait l'existence à partir de sensations passives, imposées par le monde des objets. De là une distinction entre ce que son dernier projet appelle des *vies* : la *vie* est proprement *humaine* par la présence d'un *moi* conscient de soi dans l'acte volontaire par lequel il s'expérimente cause d'un mouvement dans son corps; au-dessous du *moi*, de la conscience, de la volonté, il y a une vie *animale* essentiellement passive, ce qui ne signifie pas immobilité et inertie mais un psychisme dont les modifications ont une origine organique ou extérieure, c'est-à-dire étrangère au sujet qui dit : *je*. Or, dans l'anthropologie du dernier projet, il y a une troisième vie : la *vie de l'esprit*; elle est passive comme la *vie animale*, mais tandis que la passivité de cette dernière s'explique au-dessous du *moi* et au niveau du corps, celle-ci semble requérir une influence qui serait au-dessus du *moi* et purement spirituelle.

Parti d'un agnosticisme teinté de religiosité « rousseauiste », Biran a toujours considéré que la raison ne pouvait démontrer l'existence de Dieu; mais il a aussi toujours éprouvé des états de luminosité étrange, de ravissement éphémère. Quand il était jeune, il était normal de les expliquer au niveau de la *vie animale*, comme l'expression affective d'un corps sain; l'interprétation n'est plus possible avec un organisme malade, prématurément vieilli : ne faudrait-il pas alors envisager l'hypothèse de ce qu'on appelle « la grâce » dans les écrits spirituels dont Biran fait sa nourriture quotidienne, saint Paul, saint Augustin, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Bossuet et surtout Fénelon?

L'intérêt de la pensée religieuse de Biran est triple. D'abord, sa virtuosité introspective fait de son *Journal* (cf DS, t. 8, col. 1437) un document d'une exceptionnelle importance pour la psychologie religieuse, qu'il s'agisse de la paix du cœur ou des états de sécheresse, de la prière ou de la méditation la plume à la main. D'autre part, Biran est peut-être le premier philosophe qui, tenant les données de la conscience religieuse pour des faits, a jugé que la recherche de leur signification faisait partie de la philosophie, celle-ci, fût-elle agnostique, devant explorer toutes les zones de l'âme humaine. Enfin peut-être est-il aussi le premier à voir dans les mystiques des témoins de Dieu dont une métaphysique vraiment positive devait examiner le témoignage; dans cet examen, nul n'a plus scrupuleusement posé le problème : comment discerner une transcendance irréductible à une explication psychosomatique? Comment passer de la phénoménologie à la théodicée?

Quant à la survie de Maine de Biran, il est plus facile de parler de convergences que d'influences : on ne peut s'empêcher de penser à lui en lisant *The Varieties of Religious Experience* (1902) de William James et *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) de Henri Bergson; la parenté serait à préciser avec Maurice Blondel † 1949, Louis Lavelle † 1951 (cf DS, t. 9, col. 429-433), Gabriel Marcel † 1973 (t. 10, col. 290-293.

Éditions. — *Œuvres*, éd. P. Tisserand, 14 vol., Paris, 1920-1944. — *Journal*, éd. intégrale par H. Gouhier, 3 vol., Neuchâtel, 1950-1957. — *De l'aperception immédiate* (Mémoire

de Berlin), éd. J. Echeverria, Paris, 1963. — *Œuvres choisies*, avec introd. par H. Gouhier, Paris, 1942; *De l'existence*, textes inédits, éd. H. Gouhier, Paris, 1966.

Études principales. — Bibliographie abondante dans G. Romeyer-Dherbey, *Maine de Biran*, Paris, 1974. — P. Tisserand, *L'anthropologie de M.*, Paris, 1909. — G. Leroy, *L'expérience de l'effort et de la grâce chez M.*, Paris, 1937. — G. Fessard, *La méthode de réflexion chez M.*, Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris, 1938. — R. Vancourt, *La théorie de la connaissance chez M.*, Lille, 1941; 2e éd. Paris, 1944. — H. Gouhier, *Les conversions de M.*, Paris, 1948. — A. Girard, *Le journal intime et la notion de personne*, Paris, 1963. — R. Lacroze, *M. de B.*, Paris, 1970. — *Revue internationale de philosophie*, t. 20, n. 75, 1966 (numéro spécial) : A. Forest, *L'intériorité biranienne*, p. 53-68; H. Gouhier, *Expérience religieuse et philosophie dans la pensée de M.*, p. 90-116.

Henri GOUHIER.

MAINTENON (FRANÇOISE D'AUBIGNÉ DE), 1635-1719. — 1. *Vie.* — 2 *Figure spirituelle.* — 3. *Œuvres.*

1. VIE. — Françoise d'Aubigné naquit à Niort (Deux-Sèvres) le 27 novembre 1635, de Constant d'Aubigné, fils du célèbre Agrippa, et de Jeanne de Cardillac, qui était catholique. Elle fut baptisée dans le catholicisme le 28 novembre.

Élevée d'abord par sa tante Villette, une fille d'Agrippa, elle lui dut l'amour de la vie réglée, le sens de la charité et cet enracinement de la vie religieuse dans la vie morale qu'elle a toujours gardé. Puis elle suit son père aux îles. L'affaire tourna mal. La mort du père en 1647 réduit Françoise à la misère. Placée par sa tante Neuillant, catholique, chez les ursulines de Paris, elle est introduite dans la société parisienne, opte pour le catholicisme après de douloureuses hésitations (1649) et épouse le poète Scarron (4 avril 1652) plutôt que d'entrer au couvent. Elle aide son mari à tenir son salon, l'un des plus fréquentés de Paris, et fait apprécier ses qualités de maîtresse de maison. La mort de Scarron (7 août 1660) la laisse sans revenus. Elle put vivre grâce à une pension d'Anne d'Autriche jusqu'à ce que Louis XIV, en mars 1669, lui demande d'assurer l'éducation des enfants qu'il avait de Mme de Montespan. Elle réussit dans cette tâche et le roi la récompense en lui permettant d'acquérir la terre de Maintenon (1674).

Poussée par son confesseur, l'abbé Fr. Gobelin, elle entreprit de séparer le roi de Mme de Montespan; elle y parvint en 1680 et contribua à établir une meilleure harmonie dans le ménage royal. La mort de la reine (30 juillet 1683) posa immédiatement avec acuité le problème d'un nouveau mariage du souverain; celui-ci demanda à Mme de Maintenon de devenir sa femme. Le mariage fut célébré dans les mois suivants, mais ne fut jamais publié officiellement. Désormais, pendant trente-deux ans, Mme de Maintenon ne quitte plus Louis XIV; elle s'intéresse au gouvernement sans pour autant exercer l'influence politique déterminante que certains lui prêtent. Ses grandes préoccupations furent d'aider le roi à vivre en chrétien et d'affermir la fondation de Saint-Cyr (18 juin 1684). Cette existence fut troublée par quelques-unes de ses interventions sur le terrain délicat des luttes doctrinales : crise quiétiste (DS, t. 5, col. 949-950), conflit Bossuet-Fénelon (t. 5, col. 154-162), passage de Mme Guyon à Saint-Cyr (t. 6, col. 1317-1324), remous suscités par Quesnel et le jansénisme (DTC, t. 13, 1937, col. 1485, 1487-1488, 1502, 1506, 1525, 1527-1528). Quand Louis XIV disparut (1er septembre 1715), elle se retira à Saint-Cyr, où elle mourut le 15 avril 1719.

2. FIGURE SPIRITUELLE. — Cette vie ne se comprend bien qu'en référence à une vie de foi; historiens et mémorialistes qui l'ont ignoré ont commis bien des contre-sens. L'itinéraire spirituel de Mme de Maintenon s'est déroulé lentement, mais régulièrement.

Élevée dans un milieu familial partagé, plus qu'on ne le dit habituellement, entre le protestantisme et le catholicisme, elle se posa très vite la question de son appartenance à l'une des deux Églises. Désireuse d'établir l'ordre en elle, comme elle voudra toujours l'imposer autour d'elle, elle choisit le catholicisme après avoir assisté à une conférence contradictoire entre un pasteur et un prêtre. Désormais, elle sera inébranlablement fidèle à ses convictions romaines. Le second pas se produit vingt ans plus tard lorsqu'elle décide de prendre un directeur spirituel pour la guider à la Cour. Elle eut une haute conception de la direction spirituelle, voyant dans l'avis de son directeur celui de Dieu même. Le premier auquel elle se confia fut l'abbé Gobelin † 1690, docteur en Sorbonne, ancien officier, austère et ennemi du monde, qui lui enseigna le dépouillement d'elle-même tout en lui imposant de demeurer à la Cour, en dépit de son goût pour la retraite. Une troisième conversion l'introduisit, vers 1686, à une vie d'intimité avec Dieu. Obligée de remplacer Gobelin usé par la maladie, elle songea à s'adresser à Bourdaloue ou à Fénelon; elle choisit en fin de compte Godet des Marais (1688), bientôt évêque de Chartres (1690; cf DS, t. 6, col. 556-562; *Correspondance de Fénelon*, éd. J. Orcibal, t. 3, Paris, 1972, p. 288-298), qui accepta sur les instances de L. Tronson. Cette direction dura une vingtaine d'années (1689-1709); le programme de direction que suivit Godet des Marais peut se déduire dans ses grandes lignes d'une des dernières lettres qu'il adressa à Mme de Maintenon (lettre 63, éd. par L. Guerrier, Orléans, 1890). La Chétardie, curé de Saint-Sulpice (DS, t. 9, col. 33-34), succéda à Godet des Marais (1709-1714). Le dernier confesseur fut le lazariste Brideray.

Sous ces influences, Mme de Maintenon devint une femme de prière; elle priait chaque jour deux heures le matin et autant l'après-midi. Ce n'était pas une mystique; on ne trouve pas trace chez elle d'oraison de simple regard, mais elle puisait force et consolation dans l'amour de Jésus-Christ; elle considérait comme le point capital de la perfection chrétienne la soumission à l'Église. Elle fréquentait les sacrements et lisait assidûment les *Soliloques* d'Augustin, l'*Imitation de Jésus-Christ*, A. Rodriguez, Louis de Grenade, François de Sales. Elle acquit une forte culture biblique, dont le reflet apparaît à travers sa façon d'aborder les problèmes, surtout ceux de l'apostolat. Ainsi la spiritualité de Mme de Maintenon fut celle de la femme chrétienne engagée dans les affaires de son temps et toute ordonnée vers l'action apostolique; deux aspects essentiels de cette action furent son rôle auprès du roi et la fondation de Saint-Cyr, près de Versailles.

Aimant les enfants, jugeant sévèrement l'éducation donnée aux filles de son temps, Mme de Maintenon convainquit le roi de soutenir la création d'une maison d'éducation modèle où l'on recevrait deux cent cinquante jeunes filles de la noblesse pauvre, de huit à vingt ans, dans le but de renouveler la société française dans ses fondements civils et religieux. Elle ne voulut pas confier cette tâche à une congrégation religieuse, mais à une communauté de séculières qu'elle animerait et dont le quatrième vœu serait l'éducation. Dans

L'esprit de l'Institut des Filles de saint Louis, on trouve le portrait de l'éducatrice entièrement donnée à ses élèves sans se départir de la présence de Dieu, dont l'amour se traduit par un service inlassable sans perdre sa force ni sa saveur. Le but rejoint au fond celui de l'*Introduction à la vie dévote*. La doctrine pédagogique se lie étroitement aux conceptions des humanistes chrétiens (Fr. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940; M. Daniélou, *Madame de Maintenon éducatrice*, Paris, 1946).

Les obstacles ne manquèrent pas. Quant au statut canonique, on dut abandonner la forme de communauté séculière pour adopter la règle de saint Augustin. De ces hésitations, qui correspondaient sur bien des points au caractère de la fondatrice, Saint-Cyr souffrit toujours et son gouvernement demeura faible. On fut aussi partagé en matière pédagogique : aux vues largement ouvertes du début, on préféra une manière plus conforme aux habitudes de l'époque en matière d'éducation des filles. En dépit de ces limites, cette fondation fut perçue par les contemporains comme l'une des œuvres les plus importantes du règne de Louis XIV.

3. ŒUVRES. — La figure spirituelle de Mme de Maintenon apparaît à travers sa correspondance et son enseignement, qu'il faut éclairer à la lumière des *Mémoires* la concernant; ces trois séries de documents sont inséparables. La mauvaise qualité des éditions rend tout travail de synthèse difficile.

1° **Correspondance** (plus de 5000 lettres) : trois éditions d'ensemble : — *a*) par L. de La Beaumelle (cf A. Taphanel, *La Beaumelle à Saint-Cyr*, Paris, 1898; Voltaire, *Œuvres historiques*, coll. Bibl. de la Pléiade, Paris, 1957, p. 1782), 2 vol., Nancy (Francfort), 1752; Paris, 1753 (3 parties en 1 vol.); 2 vol., Genève, 1753; 9 vol., Amsterdam, 1755-1756 (2e éd., 1756); 9 vol., Glasgow, 1756; 7 vol., Hambourg, 1756; etc; 16 vol., Maestricht, 1778 et 1789; — *b*) par Th. Lavallée, l'historien de Saint-Cyr, 5 vol., Paris, 1865-1866; le vol. 5 n'a pas été mis en vente; le 4e s'arrête à 1705; — *c*) par M. Langlois, vol. 2-5, Paris, 1935-1939, recouvrant la période 1655-1701; voir son art. dans *Revue historique* (t. 168, 1931, p. 254-299) esquissant ce que devait être le premier volume introductoire.

Pour les publications de pièces isolées, voir Cioranescu, cité *infra*, p. 1326-1328.

2° **Enseignement.** — 1) Entretiens moraux et spirituels fortement imprégnés de salésianisme et destinés aux pensionnaires : *Conseils et instructions aux demoiselles pour leur conduite dans le monde*, éd. Th. Lavallée, 2 vol., Paris, 1857; *Conseils et instructions aux demoiselles*, éd. E. du Chatenet, Limoges, 1875 (9 réimpressions de 1877 à 1894); *Recueil des instructions... données aux demoiselles de Saint-Cyr*, d'après un ms original et inédit.., Paris, 1908. — On peut y ajouter le recueil composé par Languet de Gergy (DS, t. 9, col. 227-230) à partir de lettres possédées par Saint-Cyr : *Lettres historiques et édifiantes... par Mme de Maintenon*, publiées par Th. Lavallée (2 vol., Paris, 1856).

Les loisirs de Mme de Maintenon, Londres-Paris, 1757; *Conversations inédites de Mme de Maintenon*, 3e éd. des *Loisirs* éd. L. de Monmerqué, Paris, 1828, 1829.

2) *Pédagogie.* — *Entretiens sur l'éducation des filles*, éd. Th. Lavallée, Paris, 1854; *Lettres sur l'éducation des filles*, éd. Th. Lavallée, Paris, 1854 (2e éd. des deux ouvrages, 2 vol., 1861); *Manuel d'éducation pour les filles de Mme de Maintenon*, d'après le ms autographe de Mme de Maintenon et de Mlle d'Aumale, éd. J. Travers, Paris, 1872.

3) *L'esprit de l'Institut des Filles de saint Louis*, inspiré par Mme de Maintenon, rédigé par Godet des Marais, Paris, 1699 (nouv. éd., Paris, 1808).

Sources. — Les mss relatifs à Mme de Maintenon et à Saint-Cyr, consultés par Th. Lavallée, sont au grand séminaire de Versailles, aux archives départementales et à la bibl. municipale de Versailles, à la Bibl. nationale, etc. Ils posent des problèmes très complexes et exigent une enquête qui est en cours.

(La Beaumelle), *Mémoires pour servir à l'histoire de Mme de Maintenon..*, 6 vol., Amsterdam, 1755-1756 (cf A. Taphanel, *La Beaumelle à Saint-Cyr*, cité *supra*). — *Mémoires sur Mme de Maintenon recueillis par les Dames de Saint-Cyr*, éd. O. Fulgence, Paris, 1846 (sont surtout dus à Mme du Pérou). — M.-J. d'Aumale, *Souvenirs sur Mme de Maintenon*, Paris, 1902 (donne un portrait spirituel). — *Souvenirs et correspondance de Mme de Caylus*, éd. É. Raumié, Paris, 1881. — *Mémoires de Manseau, intendant de... Saint-Cyr*, éd. A. Taphanel d'après l'autographe, Versailles, 1902. — Th. Lavallée, *La famille d'Aubigné et Mme de Maintenon, suivi des Mémoires inédits de Languet de Gergy... sur Mme de Maintenon..*, Paris, 1863.

Voir aussi les correspondances de Bossuet, Tronson, Fénelon, Godet des Marais, les *Mémoires* de Fr. Hébert, etc.

On trouvera le détail des éd. des œuvres et des études dans A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1969, p. 1326-1334. — Concernant plus nettement les questions spirituelles et religieuses : M. Lauras, *La marquise de Maintenon et le P. Bourdaloue*, dans *Études*, 1877, t. 2, p. 161-195; — M. Langlois, *Les « Petits livres secrets » de Mme de Maintenon..*, dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, t. 35, 1928, p. 354-368; *Mme de Maintenon et le Saint-Siège*, RHE, t. 25, 1929, p. 33-72; — H. Bremond, *Divertissements devant l'arche*, Paris, 1930, p. 146-193; — G. Guitton, *Un conflit de direction spirituelle: Mme de Maintenon et le P. de la Chaize*, dans XVIIe *siècle*, n. 29, 1955, p. 378-395; — L. Mermaz, *Mme de Maintenon ou l'amour dévot*, Lausanne, 1965; — P. Blet, *Les Assemblées du Clergé de France et Louis* XIV *de 1670 à 1693*, Rome, 1972 (sur son rôle lors de la Révocation de l'édit de Nantes).

Sur Saint-Cyr : Th. Lavallée, *Histoire de la maison royale de Saint-Cyr..*, Paris, 1853; — Ch. de Sainte-Beuve, dans *Causeries du lundi*, t. 8, Paris, 1854, p. 379-395; — M. Daniélou, *Mme de Maintenon éducatrice*, Paris, 1946 (essentiel); — J. Orcibal, *Autour de Racine: la genèse d'Esther et d'Athalie*, Paris, 1950.

Raymond DARRICAU.

MAISTER (JOSEPH), jésuite, 1714-1794. — Frère d'Antoine (1715-1775) et de Georges (1717-1795), Joseph Maister naquit à Gratz le 6 décembre 1714 et fut admis le 14 octobre 1729 dans la compagnie de Jésus, comme ses deux frères. Il enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie à Gratz (1746-1751, 1757-1773), Linz (1752-1754) et Vienne (1754-1757). De 1757 à 1787 il dirigea la congrégation mariale. Il mourut à Gratz le 18 septembre 1794.

Maister est connu surtout pour ses prédications : de 1757 à 1782 parurent en vingt et un volumes, chaque année à peu d'interruptions près, les *Veritates aeternae*, ou sermons donnés devant la congrégation mariale des hommes de Gratz pendant la semaine sainte (le volume de 1768 est l'œuvre du jésuite A. Heckel, 1725-1770). C'est une suite bien développée de prédications bibliques appelées aussi *meditationes* qui présente pour une part un caractère apologétique.

Les six sermons ou méditations de chaque année traitent de sujets classiques. On peut y relever l'une ou l'autre série plus intéressante ou plus originale, telles celles sur la contemplation du Christ en croix (1760), les bases de la foi (1764), la *sequela Christi* (1766), le *Quid prodest homini* (1771), la pénitence (1780) et la parabole des talents (1781). Maister avait commencé la série de ses prédications en présentant la première semaine des *Exercices spirituels* de saint Ignace (1757); il reviendra aux *Exercices* dans la

sequela Christi, où il commente les contemplations ignatiennes du Règne, des Trois classes et des Trois degrés d'humilité. Chaque année Maister offrait le volume de ses prédications en « étrennes mariales » à ses congréganistes.

Maister publia encore des *Quaestiones theologicae de scientia media* (Gratz, 1765) et des ouvrages de science (cf DTC).

Maister édita aussi des ouvrages de ses confrères : à Gratz, en 1751, les *Prosopopaeiae biblicae* de I. Redlhamer † 1795, et en 1754, le *Dies sacra per loca sacrae Scripturae progrediens* de J. Scotti † 1755, qu'il fit suivre d'une courte *praeparatio ad mortem* qu'il avait rédigée lui-même selon la méthode du *Dies sacra*. Par contre, la traduction allemande de la *Medulla verae devotionis* (Augsbourg, 1761) du jésuite A. Jaeger † 1786 n'est pas de Maister.

Catalogus provinciae Austriae, Vienne. — Sommervogel, t. 5, col. 371-374. — DTC, t. 9, 1927, col. 1663. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 150. — DS, t. 4, col. 1546.

Constantin Becker.

MAÎTRE (Règle du). Voir Règles monastiques et religieuses.

MAÎTRES ENSEIGNANTS. Voir Ordres enseignants.

MAÎTRISE DE SOI. — L'expression « maîtrise de soi », à peu près équivalente à *Self Control*, n'appartient pas au vocabulaire précis des sciences psychologiques, de l'éthique et, encore moins, de la spiritualité. Elle fait partie du langage courant. Être maître de quelque chose comporte l'idée très générale d'avoir la haute main sur ce quelque chose de manière à pouvoir la diriger, l'utiliser, la contenir, la réprimer, etc.

Dans l'usage le plus fréquent, l'expression maîtrise de soi s'applique tout aussi bien à la maîtrise du corps, des gestes et des mouvements, à celle des réactions du visage, à celle de l'imagination, des pensées, des passions, des sens, etc. Il s'agit d'un pouvoir que l'homme acquiert sur ce qui fait le matériau de sa vie intérieure, de ses relations sociales, de son agir. Un tel pouvoir et son exercice supposent l'action de l'esprit. Quand la maîtrise acquise concerne le domaine moral, on parle de vertu.

La maîtrise de soi est un moyen de libération et d'action, tout comme la connaissance de soi (DS, t. 2, col. 1511-1543). Elle est une composante du caractère (t. 2, col. 121-132); elle s'exerce dans le domaine de la chasteté (t. 2, col. 777-809), de l'*Egkrateia* (t. 4, col. 357-370), de la garde du cœur et des sens (t. 6, col. 100-122) et, en général, de toute ascèse (t. 2, col. 936-1010). C'est ainsi qu'elle est mise en œuvre dans le combat contre la « chair » (t. 2, col. 439-449) et le « monde », pour la continence (col. 1334-1373), etc. L'*apatheia* (t. 1, col. 727-746) comporte, entre autres aspects, la maîtrise des passions. L'attention (t. 1, col. 1058-1077) suppose celle des pensées et de l'imagination.

On le voit, la maîtrise de soi intervient nécessairement dans la vie morale et spirituelle, dans la mesure même où l'homme est appelé à y agir; mais ce n'est qu'au titre d'instrument utilisé pour une fin, qu'il s'agisse de prier, de servir, d'aimer, de combattre une tentation, etc. Les articles cités ci-dessus soulignent souvent les limites insurpassables de la maîtrise de soi, le fait qu'elle n'est jamais acquise une fois pour toutes en quelque domaine que ce soit, et, — plus important au point de vue spirituel —, les illusions et les ambiguïtés orgueilleuses qu'une trop belle maîtrise de soi susciterait chez le chrétien : l'entrée dans le Royaume des Cieux est d'un autre ordre.

André Derville.

MAJCHROWICZ (Simon), jésuite, 1717-1783. — Né le 7 septembre 1717 dans la Petite Pologne, Simon Majchrowicz, après ses études philosophiques à Koszyce (alors en Hongrie), entra dans la compagnie de Jésus à Cracovie le 3 août 1741. Il suivit les cours de théologie en Posnanie (1746-1750), puis travailla comme écrivain, prédicateur et missionnaire dans diverses localités polonaises. Après la suppression de la compagnie, il fut nommé curé à Lisko. Il mourut à Krosno le 2 juillet 1783.

En faveur des missions populaires, Majchrowicz publia « La doctrine du salut pour les missions » (2e éd., Lwow, 1767; 3e éd., Przemysl, 1776; en appendice, on y trouve un recueil de cantiques en polonais et en ukrainien); il édita aussi deux livres de prières : « Les commencements de la vie céleste sur la terre » (Przemysl, 1772; dix éditions suivirent en polonais et une en ukrainien) et « Le but de notre amour, le Sacré Cœur de Jésus » (Kalisz, 1781).

Des historiens récents (W. Smolenski, W. Konopczynski, S. Grzybowski, etc) ont dénoncé sévèrement le « théocratisme » et l'intransigeance du principal ouvrage de Majchrowicz : « L'heureuse stabilité des royaumes ou leur triste chute » (*Trwalosc szczesliwa Krolestwa..*, 4 vol., Lwow, 1764; 2e éd., corrigée, Kalisz, 1783). Quoi qu'il en soit de ses thèses, ses vues apologétiques ne lui voilent pas la nécessité du progrès social et le bien-fondé de la « bonté » de l'homme. Par ailleurs, les introductions à ses livres de piété exposent solidement aux auditeurs des sermons de mission les devoirs fondamentaux de la vie chrétienne.

Sommervogel, t. 5, col. 377-378.

Joseph Majkowski.

MAJOR (Jean; Le Maieur), jésuite, 1543-1608. — Né à Nœux, près de Béthune, le 23 mai 1543, Jean Major avait étudié la philosophie et la théologie à Louvain et à Douai quand il fut reçu, prêtre et maître ès arts, au noviciat des jésuites à Louvain, le 7 septembre 1569. Il poursuivit sa formation au noviciat ouvert cette année-là à Tournai et fut bientôt envoyé au collège de Cambrai comme prédicateur, puis à Liège pendant une dizaine d'années; il résida ensuite au collège de Douai, où il mourut le 8 septembre 1608.

Pendant plus de vingt ans il corrigea, compléta et enfin publia, sous l'anonymat, une compilation parue à Deventer en 1481 chez le libraire Richard Paefroed (8 éditions jusqu'en 1519). Ce *Speculum exemplorum* est un recueil d'*exempla*, de miracles et d'extraits d'une soixantaine d'auteurs ascétiques, dont certains textes ne se trouvent guère que là. Major le réédita sous le titre *Magnum speculum exemplorum* (Douai, 1603, 724 p. in-4°), y ajoutant des notes, la mention des sources, un copieux index et un appendice comprenant cent trente-trois *exempla* nouveaux; à partir de l'édition de Douai, 1607, il réadapta complètement la présentation en disposant les *exempla* selon des *loci communes*, ce qui en facilite considérablement l'utilisation. Le texte du 15e siècle comme celui du 17e siècle, destinés aux prédicateurs, auxquels les « collecteurs » expliquent l'usage des *exempla*, furent très consultés, comme en témoigne la trentaine de rééditions du *Magnum speculum* entre 1603 et 1718, sans compter

les traductions polonaise et russe. A partir de l'édition de Douai, 1633 (et sans doute auparavant) des *exempla* sont ajoutés d'après un ouvrage d'Antoine d'Avroult † 1614 (*Les fleurs des exemples ou Catéchisme historial*, Douai, 1603, ou *Flores exemplorum..*, 1614).

On a cru longtemps que l'auteur du *Speculum exemplorum* de 1481 (Major tout le premier l'écrit) était un chartreux, Gilles Goudsmid, connu sous le nom d'Aurifaber † 1466; cf DS, t. 1, col. 1138-1139), puis Jean Gielemans † 1487, chanoine régulier de Windesheim; Welter en 1927, l'attribuait plus volontiers à un franciscain flamand, et S. van der Woude (*Johannes Busch*, Edam, 1947, p. 154-159) à Jean Busch † 1480 (DS, t. 1, col. 1983-1984).

Sommervogel, t. 5, col. 379-381 (à corriger). — Archives romaines S.J., *Album novitiatus tornacensis* (1569-1585); *Catalogi provinciae belgicae.*

Consulter T. F. Crane, *The Exempla of Jacques de Vitry*, Londres, 1890, p. LXXIV-LXXV, qui analyse *passim* les *exempla* empruntés par nos « collectores » à Jacques de Vitry; J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, 1927, p. 386-391; B. Kruitwagen, *Le Speculum exemplorum entre les mains de Savonarole*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 4, Vatican, 1946, p. 209-244, qui disserte longuement sur le *Magnum Speculum*; R. Cantel et R. Ricard, art. EXEMPLUM, DS, t. 4, col. 1885-1902; *Le cinquième centenaire de l'imprimerie dans les anciens Pays-Bas*, Bruxelles, 1973, p. 311-313.

Hugues BEYLARD.

MAKEBLIJDE (LOUIS), jésuite, 1565-1630. — Lodewijk Makeblijde naquit à Poperinge en Flandre occidentale le 24 mars 1565. Après des études à Saint-Omer et à Douai, il entra au noviciat des jésuites le 4 octobre 1586. Malgré une santé fragile (un document de 1590 le décrit comme « vir ruptus »), il fut successivement professeur de latin à Bruges (1589) et à Ypres (1590-1595), recteur à Bergues (1600-1604) et à Ypres (1604-1605), prédicateur à Anvers où il commença à écrire ses fameux et multiples livres de prières (1605-1607), prédicateur à Gand (1609-1611) où il enseigna en outre la théologie morale au séminaire épiscopal. En 1611 il fut envoyé en Hollande; jusqu'à la fin de sa vie, il y travailla, souvent dans des circonstances pénibles, comme missionnaire. Il mourut à Delft le 17 août 1630.

A une époque où la polémique supplantait souvent l'évangélisation et l'apostolat, Makeblijde apparaissait comme un homme de prière doux et pacifique. Il aimait travailler parmi les gens simples pour qui il a composé douze livres de piété, tous écrits en langue néerlandaise. Les vers et les cantiques qu'on trouve dispersés dans son œuvre font de lui le premier poète de la génération de jésuites qui a engendré le grand Adrien Poirters (1605-1674); ils témoignent d'une spiritualité à la fois limpide et solide orientée avant tout vers les besoins des laïques. Sur le plan de la spiritualité et de l'originalité littéraire, son œuvre la plus remarquable est sans aucun doute *Den Berch der geestelycker vreuchden* (La montagne des joies spirituelles, Anvers, 1618), sorte de bréviaire ou de livre d'heures pour laïques, où chaque heure est précédée d'une méditation en prose. Il faut mentionner aussi *Den lust-hof der gheestelicke oeffeninghen* (L'Eden des exercices spirituels, Anvers, 1609), deux Catéchismes, traduits en français et en espagnol, et *Den schat der ghebeden* (Le trésor des prières, Anvers, 1611). Toutes ces œuvres ont connu plusieurs éditions.

Sommervogel, t. 5, col. 382-388. — A. Ampe, *Het werk van P. Makeblijde*, OGE, t. 18, vol. 2, 1944, p. 175-215 : état complet des œuvres de L. M.-L. Loosen, *Lodewijk Makeblijde (1565-1630). Hymnen en Gezangen*, Zwolle, 1964 (abondante bibliographie).

Karel PORTEMAN.

MAL. — *Position de la question.* — 1. *Les sagesses humaines et le mal.* — 2. *Recherche d'une spécificité chrétienne.* — 3. *Le paradoxe du judéo-christianisme.*

Position de la question. — Les auteurs anciens écrivaient sur « les biens et les maux ». Philosophes et théologiens cherchent l'origine et l'essence du « mal ». Le langage commun, qui n'est jamais sans pensée, distingue ce qui « fait mal » et ce qui « est mal ». D'où, enveloppant souffrances et fautes, malheurs et crimes, injustices et iniquités, un vaste et disparate univers aux frontières incertaines, dont il n'est pas sûr qu'il fasse un monde unifiable et qu'il est impossible de maîtriser dans un raccourci synthétique.

Pourtant, en dépit d'une éprouvante pluralité, le propre d'un mal ou du mal est de faire à chaque fois question, ou plutôt d'être lui-même question, si bien qu'il y a moins de parenté entre un mal et un autre qu'entre les questions que sont en eux-mêmes les maux et le mal. La souffrance qui lèse ou torture le corps, la douleur qui brise le cœur font autant de questions sur les limites et les possibilités du corps et du cœur, d'où un redoublement de la souffrance et de la douleur. Étourdie ou délibérée, explicable par l'inattention ou la méchanceté, la faute met en question une rectitude ou une normalité qui, dès lors, ne vont plus de soi; de même l'injustice, visible, étalée, de l'inégalité des destins et des conditions jusqu'à l'exploitation des faibles et la persécution des innocents, rend du coup problématiques la rationalité et la bonté de l'ordre du monde, et même de l'ordre tout court.

Le questionnement, dont l'esprit est l'objet plus encore que le sujet, devient angoisse lorsque l'irréparable du malheur ou du crime menace de porter l'intolérable à l'absolu, en barrant l'horizon du mur de l'insoluble. Toutes les sécurités paraissent se dérober, et la première d'entre elles, la confiance naturelle de l'homme dans la nature, la sienne et celle des choses : « Voilà d'où vient le mal, à savoir de la propre volonté. Celle-ci n'est pas une nature, mais une faute, et par là elle est aussi contraire à la nature » (Augustin, *Contra Secundinum* 19; *Six traités anti-manichéens*, Bibliothèque augustinienne, t. 17, Bruges-Paris, 1961, p. 604-605). *Non autem ista natura, sed culpa est; ac per hoc etiam contraria naturae* : ces lapidaires formules d'Augustin disent assez qu'il est impossible de rencontrer le mal et de le dévisager sans que soit ébranlé du coup le sol le plus familier, et d'abord la notion sécurisante de nature.

Interrogation et scandale, catégories concrètes sous lesquelles tout mal est appréhendé comme tel, le mal « fait mal » à l'esprit par la possibilité de non-sens qu'il recèle. Mais l'esprit qui réussirait à oublier ou endormir ce mal au-dedans de lui, pour se complaire dans la plénitude des significations positives, serait-il encore l'esprit? La vie divine, ou la vie en Dieu, « s'abîmerait jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif » : cette parole de Hegel (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, préface, t. 1, Paris, 1939, p. 18), qui déborde son propre système, pourrait servir de fil conducteur dans une approche de la question du mal, à travers quelques modèles de

spiritualité, tels qu'ils apparaissent dans l'histoire des cultures et des religions qui nous sont les plus proches. Les spiritualités qui ont affronté avec le plus de courage la question du mal, sans tenter de l'éluder ou de la dissoudre, seraient alors celles qui se révéleraient les plus authentiques.

La spiritualité chrétienne, dans la mesure où elle a fait le plus mémoire et vie de ses sources bibliques et évangéliques, et s'est moins souciée de réponses apologétiques, n'a cessé d'être en débat avec la question du mal; celle-ci, pour beaucoup de raisons tenant à la conception judéo-chrétienne de Dieu et de l'homme, lui est toujours obstacle et objection. Présomption donc d'authenticité. Mais l'histoire de l'esprit compte d'autres doctrines, non-chrétiennes ou pré-chrétiennes, par lesquelles il conviendra de commencer l'examen. Ce qu'a de spécifique la conception chrétienne, face à la question du mal, en sera, par comparaison, plus facile à saisir.

1. Les sagesses humaines et le mal. — Il n'y aurait pas de question du mal, et celui-ci ne serait pas perçu comme mal, si l'esprit humain n'avait en lui préalablement une idée du bien dont il se ressouvient dès qu'il est confronté avec le mal. Qu'un philosophe parle du mal, il le désigne comme « le contraire du bien » (Platon, *Théétète* 176a). Cette priorité ou primauté du bien sur le mal fait une nécessité intellectuelle et morale qui est au principe de toutes les sagesses, et dont sauront user celles des théologies classiques qui ont l'ambition ou la faiblesse de se vouloir aussi des théodicées. Le pessimisme le plus systématique ne saurait abolir ce primat du Bien. Comme le dit Platon *(ibidem)*, si ce monde-ci était le domaine du mal et si le bien n'existait qu'ailleurs, « chez les dieux », c'est toujours par rapport à ce bien que le mal pourrait être nommé, pensé, combattu.

Parce qu'il est le contraire du bien, le mal apparaît comme une contradiction à comprendre et à réduire pour qui a en tête « le modèle divin » (176e). Il n'est pas en effet de sagesse humaine, c'est-à-dire d'art de vivre selon une vérité immanente ou transcendante à la vie, qui n'implique une stratégie de lutte dont l'objectif est un refoulement ou, à la limite, une extinction du mal. On distinguera deux types de sagesse ou de spiritualité : l'une qu'on pourrait dire dramatique et polémique, appuyée sur un dualisme qui donne au mal une réalité en quelque sorte substantielle; l'autre, animée par une mystique ou une métaphysique de l'Un, qui tend à faire de la difficile découverte de l'irréalité du mal le comble d'une sagesse ou le sommet d'une spiritualité.

1° Une dramatique du bien et du mal. — Le mal est ici considéré comme l'antithèse réelle du bien, dont l'altérité ennemie ne saurait être complètement réduite. Le mal est dans l'homme, dans le monde; il était peut-être avant le monde. La catégorie maîtresse de la spiritualité sera dès lors le combat et, puisqu'il y a, toujours là, un autre que le bien, l'insurmontable drame renverra à une conception foncièrement dualiste de l'homme et du monde.

Ce dualisme se reconnaît dans toutes les *mythologies*. Le mythe se joue à lui-même, sans la résoudre, la question du mal sous l'aspect de psychodrames, rejetés dans l'ailleurs et l'antérieur, et qui répètent indéfiniment le thème fondamental d'un conflit où sont aux prises les énergies du bien et les figures du mal. Ainsi, dans la mythologie grecque, le combat entre les dieux et les héros, qui participent du ciel et de la lumière, et les titans ou les monstres, enfants du chaos et de la nuit. Tout se passe comme si l'animal métaphysique qu'est l'homme projetait hors de lui et du monde, sous la forme d'une fabulation dramatique, l'angoisse d'un antagonisme qu'il sent en lui et voit à l'œuvre dans le monde, et qui lui est d'autant plus cruel qu'il n'en perçoit ni l'origine ni la fin (dans les deux sens du mot, finalité et terme). Reste la ressource de se donner, par une représentation dans un champ imaginaire, l'illusion d'une explication et de rendre la question du mal moins insupportable à l'esprit. Dans toutes les cultures, les littératures prennent, pour une part, le relais des mythologies et en assument la fonction : raconter et dire faute de savoir, apaiser sans pacifier.

Les *religions* dites *dualistes*, qui occupent un domaine mixte entre mythologie et philosophie, font doctrine d'une opposition entre un principe du bien et un principe du mal. Les unes sont plus intellectuellement sophistiquées, comme les divers gnosticismes (cf DS, t. 6, col. 523-541), les autres, tout en pratiquant assez le raisonnement philosophique pour conclure de la réalité du mal à sa substantialité, sont plus proches des mythologies originaires, tel le manichéisme (cf *infra*, col. 198-215) qui séduisit un moment le jeune Augustin.

La même dualité conflictuelle se retrouve dans maintes *philosophies* classiques et modernes. Chez Platon, quoique le Bien soit au-dessus de l'idée, la dualité entre le sensible et l'intelligible a valeur d'opposition à la fois métaphysique et morale. L'âme, selon le *Phédon*, doit lutter contre les pesanteurs du corps et s'arracher aux séductions des apparences pour reprendre possession de sa propre essence, parente de l'intelligible. A la limite, la mort est le symbole et la réalité de l'affranchissement définitif parce qu'elle restitue la matière à la matière et l'esprit à l'esprit. Spontanément, la poésie platonisera, même la plus moderne, comme chez Baudelaire (« l'essence divine de mes amours décomposés ») et Rimbaud (« la vraie vie est absente »).

Même lorsqu'elles ne cèdent pas au vertige de la transcendance et à la mystique de la fuite (*Théétète* 176b : « fuir hors d'ici pour se rendre semblable au dieu »), les philosophies morales de tous les temps ont repris le thème d'une dualité vécue, subie, agie entre, dans le même être humain, l'homme du désir attaché au *particulier* et l'homme de la raison appelé par l'*universel*. Ainsi en est-il des stoïciens (et la pure morale réinvente toujours le stoïcisme) jusqu'à Kant qui, faisant métaphysique de la seule morale, conclut à la réalité d'un « mal radical », antithèse ici encore dramatique à la raison pratique et à la bonne volonté.

La raison qui est loi, le désir qui est passion, tel est le partage qui donne à ce que le sens commun appelle la morale un contenu concret et dramatique, — dont se sont servis bien des dramaturges : ainsi, chez Corneille, l'amour comme honneur contredisant l'amour comme désir, et qui se retrouve dans la phénoménologie classique des vertus, par exemple chez Alain (Émile Chartier, 1868-1951) : une vertu est un vice surmonté, mais toujours là, virtuel, pressant, comme la peur au-dedans du courage qui alors n'est rien d'autre qu'une victoire sur la peur. On ne peut dire que ces analyses seraient falsifiées par un idéalisme moralisant, aujourd'hui congédié par les sciences humaines ou éliminé par le radicalisme de la pensée moderne. En effet, la

« mauvaise foi » selon Sartre renvoie à un homme double, et il faut à Freud, comme au vieux manichéisme, deux principes en conflit pour rendre compte du drame humain : le *principe de réalité* doit, au prix de cruelles mutilations du désir, l'emporter sur le *principe de plaisir*, pour assurer le précaire équilibre de l'homme avec la société. On ne peut dire non plus que ce dualisme va nécessairement de pair avec un individualisme, qui ne s'intéresse à ce combat intérieur à l'homme que pour détourner l'attention des contradictions économiques, sociales et politiques dont les troubles de l'individu ne seraient que l'effet ou le reflet. Car les philosophies de l'histoire de type hégéliano-marxiste, dès lors qu'elles sont militantes et engagées, ne peuvent, elles non plus, se dérober à la tenace obsession de deux principes : sous une affabulation scientifique, le thème de la lutte des classes n'oppose jamais, à chaque moment de l'histoire, que deux classes, et deux seulement, dont l'une représente le mal déjà condamné et dont il s'agit de consommer la défaite.

Ainsi, quelques figures que prennent le bien et le mal, l'antagonisme entre les contraires reste, des mythologies antiques aux politiques modernes, une constante de la pensée et de l'action.

2° Au-dela du bien et du mal : la mystique de l'Un. — Reste l'autre hypothèse : le mal n'existe pas véritablement, il n'est qu'une apparence destinée à se dissoudre. L'illusion est alors moins le mal lui-même que cette dualité du bien et du mal qui, une fois admise, donne au mal une réalité invincible. Or seules peuvent effacer cette dualité une philosophie ou une religion monistes, animées par une mystique de l'Un. Alors que prolifèrent les dualismes, dans toutes les gammes du mythique et du conceptuel, c'est un thème au fond identique, avec des variantes seulement de style, qui, de l'Occident à l'Orient, se retrouve dans toutes les mystiques de l'Un. La vérité du mal sera dans son extinction, au terme d'une expérience à laquelle quelques-uns seulement parviennent, d'où une spiritualité élitiste tandis que les dualismes donnent structure et accent à de plus communes militances. Enfin, alors que du côté dualiste la question du mal se posait en termes d'affrontement et de résistance, du côté des mystiques monistes, la non-résistance, ôtant au mal sa malice, finira par ouvrir le cœur à ce pardon suprême qu'est l'oubli.

Les procédures de pensée qui visent à prouver que le mal est irréel et sa malice imaginaire reviennent toujours, comme il apparaît dans l'*Éthique* de Spinoza, à substituer à l'opposition passionnelle et idéologique du bien et du mal la lumineuse antithèse du vrai et du faux, le faux apparaissant en dernière analyse comme absence du vrai, et donc pur néant.

La faute alors ne sera rien d'autre que l'erreur. Nul n'est méchant volontairement, thème développé par le premier Platon, disciple de l'indulgence socratique. Faire le mal, se révolter contre le malheur et l'injustice, c'est être victime de cette illusion, dénoncée par Plotin (*Ennéades* III, 2), qui ne donne substance au mal qu'en prenant une partie du bien, du vrai, de l'être, pour le tout du bien, du vrai, de l'être. On ne cherche le plaisir que parce qu'il est une promesse, mensongère, de bonheur; la volonté de domination fait du maître l'esclave de ses esclaves; l'égocentrisme est la part de l'ignorant qui ne sait pas qu'une pluralité de centres est une imagination absurde et qu'une partie ne saurait être le tout. Telles sont les thèses majeures par lesquelles un Plotin et un Spinoza ôtent sa substance au mal : faire ce qu'on ne veut pas, être jeté dans la contradiction, « fluctuatio animi », se laisser fasciner par des phantasmes revient à s'empêcher d'agir et d'être; se désespérer de l'absolu du malheur ou de l'injustice, c'est se refuser à comprendre que chaque événement est nécessaire à sa place et contribue à l'unité du Tout.

Vont aussi dans ce sens les doctrines, les religions et les spiritualités pour lesquelles le monde n'est le mal que s'il est regardé dans sa figure extérieure et superficielle de pluralité, contrariété, écoulement temporel, mais dépasse l'opposition du bien et du mal dans sa vérité proprement divine d'unité, d'identité à soi, d'éternité. Ici pourraient être évoquées les religions de l'Inde (cf DS, t. 7, col. 1657-1688), et le bouddhisme, où la non-violence n'est que l'aspect éthique d'une métaphysique et d'une spiritualité : le « délivré », en qui se réalise l'identité du sage et du saint, a atteint la paix des profondeurs; il ne pense plus au mal qui n'aura été qu'une ride effacée à la surface des eaux.

2. **Recherche d'une spécificité chrétienne.** — Le christianisme devrait manifester son originalité dans la question du mal. Mais ne retrouvera-t-on pas en lui, à travers la pluralité des théologies et la variété des expériences spirituelles, cette polarité caractéristique des sagesses humaines et des religions naturelles, par laquelle le mal est tantôt l'ennemi qui ne cesse de corrompre l'être, l'ordre et le bien, tantôt une réalité seconde et dérivée, faite d'absence et de manque, et qui s'efface au terme?

L'ascétisme chrétien ne serait pas si rigoureux si le mal n'était toujours présent et pressant. Pas de mouvement de l'esprit et du cœur qui ne puisse être suspect de quelque concupiscence déclarée ou secrète, sensualité, avarice, orgueil. L'âme, soucieuse de la pureté et de la droiture de ses intentions, sera comparée à une place assiégée pour laquelle la moindre brèche risque d'être fatale. Tout se passe comme si la dogmatique et l'expérience chrétiennes donnaient une force renouvelée à cette conception du mal dramatique et dualiste, qui est portée à son comble lorsque la tentation renvoie au Tentateur et le mal au Malin. L'altérité du mal n'est jamais érigée en principe, mais elle prend les traits du prince de ce monde, contre lequel la lutte n'admet point de répit. Aussi sont-ils légion les traités qui décrivent la spiritualité chrétienne comme un combat.

Inversement, envisagé comme mystique, le christianisme paraît se référer à cet autre pôle qui tempère le drame et dissout le dualisme en faisant du mal plus un moindre bien que le contraire du bien. L'union à Dieu semble supposer en effet que s'effacent les contradictions mondaines et la fluctuante opposition des biens et des maux, afin que soit assurée l'invulnérabilité au mal de l'âme sauvée, pour laquelle vaut la maxime « dilige et quod vis fac » (Augustin, *Commentaire sur 1 Jean* 7, 8). La question du mal sera alors traitée comme dans les mystiques de l'Un. Ainsi, P. Teilhard de Chardin † 1955 peut parler d'un « mal de pluralité » parce que pour lui l'Un est l'absolu du Bien; la pluralité, intégrée ou dépassée par l'entrée dans la vie divine, est alors comme si elle n'était pas ou n'avait jamais été.

La spiritualité chrétienne n'aurait ainsi aucune originalité. A moins qu'elle n'ait assumé les spiritualités

naturelles, non en les conciliant dans un introuvable juste milieu, mais en prenant dans toute leur force tant les dramatiques dualistes que les mysticismes de l'Un pour réconcilier le contraire avec le contraire, devenus alors l'un moment initial, l'autre moment terminal d'un même itinéraire spirituel. En effet, le chrétien en marche vers la sainteté ne va-t-il pas de l'épreuve du mal dans un affrontement militant jusqu'à la transfiguration de toutes les formes du mal dans une vision totalisante, qui est à la fois contemplation et amour?

Une telle hypothèse n'est pas sans fondement. Dans nombre de ses expressions culturelles, la spiritualité chrétienne a non seulement beaucoup emprunté aux autres sagesses, mais encore elle a réveillé, revitalisé, des cheminements que l'homme, même sans secours de révélation, tente de parcourir dès qu'il est affronté à la question du mal; en outre, si le mal fait durement problème au niveau d'une éthique, qui est toujours une spiritualité commencée mais inachevée, il n'a plus même figure ou même perd toute figure dans l'intégralité et au terme d'une spiritualité.

Toutefois, dans cette perspective, l'ascèse et la mystique risquent d'être plus juxtaposées qu'articulées; et leurs justifications doctrinales peuvent se révéler plus incompatibles que complémentaires. D'un côté, le mal existerait trop, de l'autre pas assez. Aussi, pour déterminer la spécificité de la spiritualité chrétienne aux prises avec le mal, convient-il, après une trop certaine incertitude philosophique, d'interroger l'Écriture.

1° Dans l'ancien Testament, on soulignera trois péripéties. 1) *Les premiers chapitres de la Genèse*, où significativement sont racontés ensemble le commencement du monde et l'origine du mal. En apparence un mythe comme les autres, mais qui, en profondeur, sonne le glas de toute mythologie. Comme dans tout mythe, la pensée qui s'efforce de saisir l'inéluctable et l'insaisissable d'une origine retombe dans l'imaginaire, et nourrit de phantasmes, souvent d'une terrifiante beauté, sa faim d'une explication nécessaire et encore impossible. Mais ici l'originalité du mythe annonce cette guerre inexpiable à la mythologie comme à l'idolâtrie que, des patriarches aux prophètes, va mener la spiritualité juive.

Ailleurs, c'est la luxuriance des cosmogonies où prolifèrent, emmêlées et antagonistes, les puissances célestes et les forces démoniaques, ou encore l'incompréhensible d'une tragédie explosant dans le monde d'en haut (ce dieu qui a pleuré et dont une larme est devenue le monde); et à chaque fois l'homme et l'humanité subissent comme un destin ce mal originaire dont ils sont les injustes victimes. Au contraire, dans les chapitres 2 et 3 de la *Genèse*, l'homme et l'humanité sont par une initiative qui leur est propre à l'origine de la chute (initiative vient d'*initium*, « commencement »), et mettent en branle leur propre histoire. L'inextricable fouillis du mythe se change en parabole éclairante, sinon parfaitement claire. Le mal est d'abord et premièrement péché, c'est-à-dire projet d'autosuffisance qui non seulement contredit le dessein de Dieu sur l'humanité mais encore s'affirme comme une contestation de son absolue souveraineté. Même si la faute s'accomplit comme de biais et sournoisement, elle est, et c'est la révélation majeure, affrontement d'esprit à Esprit, de sujet à Sujet.

Le mystère du mal n'est cependant pas ôté. Les difficultés exégétiques, qui ne sont pas de notre propos, montrent bien que la révélation de l'essentiel va jusqu'à épaissir la part d'ombre qui subsiste, une fois admis que sa liberté, suprême dignité et risque absolu, est pour l'homme, dès qu'elle se prend elle-même pour fin, cause et raison de sa perte.

Dans le premier récit de la création, dit *sacerdotal* (*Gen.*, ch. 1), rien ne laissait prévoir la possibilité d'une catastrophe, puisque les choses et les êtres, appelés par la parole de Dieu à une existence jour après jour plus éloignée de l'informe et de l'abîme, sont tous bons de la bonté même de Dieu, couple humain compris. Le changement est radical dans le deuxième récit, dit *yahviste* (*Gen.* 2-3), où la chute paraît contaminer la création dont elle est si immédiatement proche. Il semble que, par une illusion rétrospective, le mal ait précédé le commencement du mal. Ce Dieu qui semble jaloux de sa créature, cette femme et ce serpent par lesquels passe la tentation, contrarient tout ce qu'il y avait de divine générosité dans la gloire sans tache du premier récit.

Ce paradis piégé ne serait-il pas alors le phantasme d'une conscience pécheresse qui, empiétant sur la souveraineté divine, tenterait aussi de mettre Dieu dans son tort? Tout se passe alors comme si le mal, conceptuellement non maîtrisable, et dont la malice va être signifiée par la rébellion oblique et comme honteuse d'elle-même du premier couple humain, hantait énigmatiquement la coupure entre les deux premiers chapitres de la *Genèse* dont l'ordre chronologique de rédaction n'a pas été respecté, comme si le temps de la création belle et bonne devait avoir une sorte de priorité sur le temps de la création assombrie par le mal. Mais qu'en est-il de la rupture entre l'un et l'autre? L'entre-deux de ces chapitres pourrait être gardien du mystère que la dogmatique chrétienne désigne du nom de péché originel.

2) *Abraham et Job.* — L'histoire du sacrifice d'Abraham (*Gen.* 22), si souvent commenté dans la tradition judéo-chrétienne, est celle d'un acte de foi dans l'absolue souveraineté de Dieu. Le même Dieu qui a arraché Abraham à la maison de ses pères et au culte des dieux sanguinaires et lui a promis une postérité innombrable comme les étoiles du ciel, demande à son serviteur le sacrifice de son fils, son unique. Faut-il comprendre qu'une absurdité criminelle passe du mal au bien et devient un devoir sacré dès lors qu'elle est commandée par Dieu, et que le Dieu de la Bible exigeait du père des croyants, plus cruel que le meurtre de l'enfant, le sacrifice de sa raison et de sa conscience? Ou encore le récit a-t-il pour but de montrer d'une manière décisive que la consécration des premiers-nés (*Ex.* 13, 12) doit se faire d'une autre manière que leur sacrifice par le feu en l'honneur de Baal (*Jér.* 19, 5)? Ou enfin, et ceci préparerait ce que nous dirons plus loin, le sacrifice demandé d'abord à Abraham annonce-t-il déjà celui du Père qui, lui, « n'a pas épargné son propre Fils » (*Rom.* 8, 32)?

Job apportera un heureux contre-point à Abraham. En dépit des discours édifiants de ses amis, soucieux de prouver que Dieu est innocent du mal, selon des dialectiques qui devaient beaucoup servir, Job ne concédera pas que la rafale de malheurs qui s'est abattue sur sa vie puisse être portée au crédit de la justice divine, car « son cœur ne lui reproche aucun de ses jours » (*Job* 27, 6); il aura l'audace d'entrer en procès avec Dieu même pour demander raison à son Créateur du mal qui est dans le monde, et précisément de ce

scandale toujours renouvelé que font ensemble la prospérité des pires, la persécution des meilleurs, le malheur des innocents (cf DS, t. 8, col. 1201-1218).

Dans l'un et l'autre cas, l'auteur inspiré élève jusqu'à la plus extrême tension la question du mal, introduit une confrontation directe entre l'homme et Dieu (« pas d'arbitre entre nous », *Job* 9, 33) et, récusant les raisonnements humains, attend de la puissance insondable de Dieu on ne sait quoi d'inimaginable et d'encore impensable. Le « tout est bien qui finit bien » des dénouements postiches cache sans la supprimer l'interrogation qui demeure. Tout reste en suspens dans l'angoisse et l'espoir.

3) *Les prophètes*, et Moïse le premier d'entre eux, donnent à la question du mal des dimensions nouvelles, collectives et théologiques. La dénonciation des iniquités et la quête de Dieu font une seule entreprise qui va à contre-courant des pesanteurs naturelles et sociologiques. C'est d'un même mouvement que Moïse libère son peuple de la servitude égyptienne et le conduit par le chemin du désert à la rencontre de Dieu. L'originalité du prophète est d'assumer en même temps son attestation de la transcendance divine et sa lutte contre la volonté de puissance des forts et l'oppression des faibles. Car les idolâtries et les tyrannies sont complices, s'appellent et se confortent les unes les autres. Intuition où se reconnaît la conjonction du génie humain et de l'inspiration divine, et qui prophétise l'actuel présent du monde : la mystique du chef, la religion de la race et de la classe, la sacralisation de la société ou de l'histoire, autant de négations idolâtriques de la transcendance et qui ne manquent pas d'annoncer, de justifier et de reproduire toutes les formes du malheur et de l'oppression. Car le mal du mal, c'est le péché, et on ne pèche que contre Dieu, soit en falsifiant son visage soit en méprisant ou bafouant la figure de l'homme, son image.

2° Dans le nouveau Testament. — Le propre de Jésus, le Christ, sera de nous libérer du mal en nous révélant le visage de Dieu et en restituant clarté et dignité à la figure de l'homme. La sensibilité du Christ au mal est une donnée évangélique majeure : Jésus guérit les malades et les infirmes, nourrit les affamés, comme si, rencontrant la détresse, il ne pouvait résister à la pitié infinie qui est, en lui, en Dieu, le premier mouvement de l'amour. Le péché est un malheur plus grand que le malheur, et la tendresse de Jésus, laissant les justes à l'approbation de leur conscience, va incoercriblement à tous les abandonnés, fils prodigues, filles perdues, à tous les hors-la-loi tenus à distance par les autorités et les bien-pensants. Attaquant le mal sous toutes ses formes, Jésus suscite, comme s'il avait provoqué l'enfer, le déchaînement des forces mauvaises, démesure des tentations, incompréhension des proches et des disciples, ingratitude des foules, persécution des pouvoirs et de la religion établis, au point d'être tenu pour le contraire de ce qu'il est dans sa vérité d'adorateur du Père et d'ami des hommes, et d'être supplicié comme scélérat et blasphémateur.

La passion de Jésus, qui consiste à prendre sur lui tout le mal du monde, a donc commencé bien avant ce que les évangélistes appellent sa Passion. Et cette passion continuée, que sont depuis le premier moment de l'incarnation, la vie de Jésus parmi les hommes et sa mort du fait des hommes, n'est pas exactement une réponse de Dieu à la question du mal, car une réponse théorique, conclusion d'un discours fût-il divin, supprimerait le tragique; mais, en cette passion, à défaut de réponse, le questionneur rencontre une présence. Adam, Abraham, Job, les prophètes, tous ceux qui, avant que les temps soient accomplis, avaient exploré dans l'anxiété et l'espérance le monde sans rivages du mal, n'attendaient pas une réponse à leur questionnement, et surtout pas une parole qui trancherait d'un coup toutes les difficultés et résoudrait toutes les énigmes, mais une manifestation de Dieu qui serait Dieu même.

La passion du Christ, qui est Dieu, sera cette suprême action de Dieu (le Père est d'ailleurs lui-même engagé dans la passion de son Fils; cf *Jean* 3, 16; 10, 17-18; *Rom.* 8, 31-39). Ainsi est confirmée, éclairée, poussée à son ultime limite la révélation de l'ancien Testament touchant la profondeur mystérieuse du mal, qui, tout en venant de l'homme, atteint l'être même de Dieu. Pour que je sois sauvé, il faut que Dieu souffre et meure de mon péché.

La croix du Christ et la mort de Dieu sont d'abord l'extrême de la déraison, l'absolu du malheur, la victoire la plus hallucinante des forces du mal qui paraissent ainsi victorieuses de Celui qui est le Principe et le Bien. En vérité et pour la foi, dans la mort du Christ, brèche dans le mur des phénomènes, ont été rendus visibles cette pitié, cette tendresse, cet amour qui sont l'être même de Dieu et qui, puissances plus puissantes que sa puissance, lui ont interdit de vaincre le mal par le déploiement de la force, mais seulement par le partage fraternel de la souffrance et de la mort. Et c'est par la mémoire, explicite ou implicite de cette Passion, que s'accompliront la rédemption du péché et la réintégration dans le Royaume délivré du mal. La résurrection n'effacera pas la croix. Dieu est mort d'amour. Dieu est éternellement vivant d'amour. Une seule et même vérité.

3. **Le paradoxe du judéo-christianisme.** — La spiritualité judéo-chrétienne porte et supporte la question du mal d'une manière à la fois existentielle et doctrinale, qui passe par la croix du Christ. Il y a dans cette compréhension et appréhension du mal un paradoxe foncier, puisque la puissance du mal va jusqu'à provoquer la passion de Dieu, et que la victoire sur le mal va jusqu'à la libération de l'homme et de l'humanité introduits à jamais dans la vie divine. Ce paradoxe, on l'envisagera sous deux aspects, l'un négatif, sa fonction critique, l'autre positif, comme capable de nourrir une réflexion et une spiritualité.

1° Fonction critique. — La spiritualité judéo-chrétienne exerce une critique radicale à l'égard de l'expérience du mal, approfondissant et exaspérant les interrogations, relativisant ou congédiant les solutions.

1) *Dans l'ordre historique*, l'insuffisance des sagesses de type hellénique, qui font du mal une apparence ou le ramènent à l'aspect extérieur et matériel du monde, devient patente par comparaison avec le christianisme. A cette réserve près qu'il y a toujours dans les sagesses humaines des intuitions susceptibles de faire éclater les systèmes. Il suffit de rappeler la mort de Socrate dans laquelle une tradition, qui n'est pas méprisable, a lu une préfiguration de la mort de Jésus : la passion du Juste jugeant le mal et voie exemplaire de salut, ce Juste que Platon se représente objet de la dérision publique, empalé ou mis en croix et dont la justice qui passe toute justice humaine n'est sue que de Dieu (*République* II, 362a). Et il pourra se trouver dans toutes

les cultures des cas analogues qui apparaîtront comme des pressentiments de la Passion (ou des imitations, comme pour al-Hallâj; cf DS, t. 7, col. 2121).

Il est vrai que les solutions de la philosophie antique à la question du mal ont été souvent transposées dans les philosophies et les théologies chrétiennes : le mal utilisable et récupérable comme condition d'un plus grand bien; le mal comme fausse dissonance qui contribue à la beauté de l'ensemble; le mal enfin comme « privation de bien », donc absence d'être, d'où il suit que l'être total, comptable de ce qui est et non de ce qui n'est pas, ne saurait être engagé dans le procès du mal. Ces thèmes ont été repris par les rationalismes classiques, des stoïciens à Plotin et Leibniz, et les Pères de l'Église ainsi que les théologiens médiévaux ou modernes ont tenté de les intégrer dans une synthèse chrétienne. Mais, pour justifier les fameux « felix culpa » ou « etiam peccata », ces sortes de raisons auraient besoin d'être repensées en profondeur. Il est permis de se demander si, lorsqu'elles répètent purement et simplement les systémacités rationalistes, elles n'affadissent pas ce qu'il y a de plus bouleversant et de plus authentique dans la révélation chrétienne : infinité en Dieu de la liberté et de l'amour, illimitation et ambiguïté du libre arbitre humain, tragique du péché et folie d'une passion de Dieu. Peut-être est-ce payer cher un modeste bénéfice apologétique. Le « Dieu est innocent » de Platon (*République* x, 617e) est une vérité majeure; pourtant elle n'allègue le plus vrai et le plus profond mystère que s'il s'agit non pas d'une irresponsabilité anthropomorphique mais d'une innocence crucifiée par amour pour les hommes.

2) *Dans l'ordre de la réflexion*, et de l'action, la spiritualité chrétienne récuse diverses attitudes ou solutions.

a) *Les moralismes*, pour lesquels la question du mal serait suffisamment résolue par l'obéissance à la loi, la satisfaction de la conscience, la résignation dans l'épreuve, les distances prises à l'égard du mal et des mauvais. Mais le mal est toujours au-dedans, comme une possibilité permanente et prochaine du cœur de l'homme, et, privés d'amour, la vertu et même l'héroïsme se ramènent à de brillantes apparences. Il convient seulement de ne pas confondre l'indispensable critique des moralismes avec le refus sceptique d'un absolu moral, immanent à toute conscience, et dont l'exigence, qui dépasse toute action et tout sentiment seulement humains, peut seule poser la question du mal dans sa gravité et sa profondeur.

b) *Les manichéismes*, au sens courant du mot (comme l'entendait A. Malraux † 1976 en disant que « l'action est nécessairement manichéenne »), c'est-à-dire non une spéculation qui oppose un principe du mal à un principe du bien mais une conception ségrégative qui met à part, dans un affrontement visible et ordinairement politique, le camp des bons et le camp des mauvais, « les nôtres » contre « les autres ». Mais le bien et le mal sont étroitement mêlés dans les affaires du monde (cf la parabole du bon grain et de l'ivraie). Prétendre arracher le mal d'un coup par la réclusion ou l'exclusion des mauvais, la dernière guerre qui tuera la guerre, la bonne et définitive révolution qui établira la justice et rendra toute révolte impossible, ce sont là des illusions qui font toujours le jeu du diable en anticipant sur le jugement de Dieu.

L'idée même d'une telle ségrégation est chrétiennement absurde, puisque la liberté et la grâce peuvent toujours et à tout instant déplacer ou supprimer les frontières les mieux établies. Écarter le manichéisme, c'est refuser d'identifier le mal avec l'être mauvais, maintenir une rigoureuse vigilance critique à l'égard du « bon combat » que chacun est persuadé de mener dès qu'il a pris parti dans les affaires du monde; ce n'est pas, sous prétexte que seraient brouillées les figures du bien et du mal, se réfugier dans une indifférence quiétiste, ni renoncer à une dénonciation prophétique de l'iniquité ou à un engagement militant en vue de promouvoir sur la terre des hommes le moins mauvais ou le meilleur.

c) *Le prométhéisme*, pour lequel le mal est tout entier dans une aliénation qui, faute de savoir et de pouvoir, rend l'homme dépendant de puissances naturelles et de forces sociales dont il sera maître un jour par son outillage scientifique et technique. La fin de l'aliénation serait alors obtenue par la planification rationnelle de l'existence actuelle et même du bonheur à venir. Or, rien n'est plus équivoque que cette notion de maîtrise, elle aussi source d'aliénation; les procédures par lesquelles l'homme se soumet la nature, — jusqu'à un certain point —, peuvent aussi bien asservir l'homme à l'homme par des moyens toujours plus raffinés d'exploitation et de manipulation. Et même si, grâce à un fonctionnement mécaniquement impeccable, une société rationalisée de part en part procurait à chacun, exactement pesée, sa ration de pain, et justement distribuée sa part de culture, cette perfection objective entraînerait le refoulement des non-conformismes, l'inquisition des consciences et la proscription des libertés. La spiritualité chrétienne a toujours résisté à la séduction d'un prométhéisme de maîtrise totale (cf Dostoievski et sa légende du grand inquisiteur, qui, en référence au Christ, a porté à un si haut degré de tension l'antinomie entre la liberté humaine et spirituelle, d'une part, et un bonheur autoritairement organisé et planifié, d'autre part).

Tenue longtemps pour rétrograde et donc périmée, cette mise en question du prométhéisme est en passe de devenir un des lieux communs de la modernité la plus avancée (cf Marcuse et le procès de « l'homme unidimensionnel »). Il faudrait plutôt faire appel aux classiques ressources de la spiritualité chrétienne pour rappeler, à la fois contre le prométhéisme et contre ses censeurs pris de vertige, qu'il peut y avoir un Prométhée chrétien, que l'homme peut obéir à sa vocation d'être dans le monde et dans l'histoire sans appartenir tout entier au monde et à l'histoire, en se proposant une domination de la nature et l'aménagement d'un ordre plus digne de l'homme et de Dieu, contre les fausses fatalités de la misère et de l'injustice. La maîtrise n'est pas profanation ni rébellion si elle est en même temps un service qui associe l'homme à une œuvre encore inachevée de création et de rédemption.

d) *Les optimismes et les pessimismes* qui, changeant en problème la question du mal, entrecroisent leurs solutions, dans les meilleurs des cas, de sagesse raisonnée ou de désespoir lucide. La spiritualité judéo-chrétienne n'a pas à choisir entre ces solutions puisque, par son annonce d'un salut déjà accompli et toujours à faire, elle est plus optimiste que tous les optimismes, et, par sa révélation de la profondeur insondable du mal (Pascal : « si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur »), plus pessimiste que tous les pessimismes. Mais, puisqu'ils prennent tout leur sens en s'affrontant l'un l'autre, une dialectique de l'optimisme et du pessi-

misme introduirait avec une suffisante rigueur à un questionnement sur le mal qui doit s'ouvrir à toutes les partialités humaines. La transposition d'un thème pascalien ne trahira pas l'essentiel d'une contradiction qui est inséparable de notre condition : nous avons une idée de notre bien, à la fois salut et bonheur, invincible à tout le pessimisme; nous avons une expérience de notre misère et de notre impuissance à être heureux, invincible à tout l'optimisme. Ainsi, optimismes et pessimismes sont affranchis de la clôture des systèmes et reçoivent un surcroît d'intelligibilité et de force s'ils se trouvent intégrés à la place qui leur convient dans le développement d'un questionnement sur le mal.

Les examens critiques qui précèdent ne prétendent pas être exhaustifs, car en réponse à la question du mal, — pour la résoudre ou l'éluder, ce qui est souvent même chose —, les systèmes et les anti-systèmes se sont multipliés, selon une loi de prolifération propre aux idéologies. La fonction anti-idéologique qu'exerce en ce domaine la spiritualité judéo-chrétienne ne participe nullement de l'esprit d'intolérance et de son goût pour les réfutations imparables. On a seulement voulu dire qu'il n'est pas de pensée, d'action, de passion, véritablement travaillées par la question du mal, qui ne puissent porter fruit, surtout lorsque leur est donné, comme une grâce, un sentiment d'inadéquation et d'insatisfaction qui ajoute l'attente à la pensée, l'appel à l'action et l'invocation à la passion.

2° Fonction positive. — On pourrait ici récapituler toute l'histoire de la spiritualité chrétienne. Aussi suffira-t-il d'un exemple, nécessairement allusif, celui de la spiritualité augustinienne. Confronté avec la systématicité manichéenne, l'intégrisme et le puritanisme donatistes, l'humanisme pélagien, saint Augustin a, tout au long de son itinéraire spirituel, rencontré des conceptions du mal qui contredisaient, compromettaient ou affadissaient la révélation du Christ, et dont il a déjoué les successives séductions à force d'approfondissement spirituel et de ressourcement évangélique. Certes, et ces retombées font partie de la leçon augustinienne, il n'a pas toujours évité les faux-semblants, les impasses, les durcissements. Il lui est arrivé d'intégrer le mal à l'ordre universel d'une manière qui réitère trop littéralement les solutions de la pensée hellénique, et inversement de donner prise aux futures interprétations jansénisantes en mettant dans l'humanité une fatalité de perdition dont seule l'incompréhensible gratuité de la grâce sauve les élus. Comme si les esprits les plus aigus, méditant sur le mal, étaient pris de vertige et ne pouvaient s'empêcher tour à tour de limiter son empire et de le subordonner quand ils regardent du côté de Dieu, et de lui reconnaître la plus irrésistible pesanteur quand ils portent leur attention sur l'homme.

Mais, ce qui est le propre des grands spirituels, Augustin a haussé la visée de l'esprit en interrogeant à la fois, si l'on peut dire, le cœur de l'homme et le cœur de Dieu : ainsi, dans les *Confessions*, le souvenir des fautes passées va toujours de pair avec l'action de grâces (double sens du verbe *confiteri* dans le latin des chrétiens), la reconnaissance d'un amour indéfectiblement fidèle en Dieu, amour devenu visible en Jésus-Christ et infusé dans le cœur de l'homme par l'Esprit Saint (cf art. Liberté, DS, t. 9, col. 817-819). Aussi ne serait-il pas impossible de réactualiser la spiritualité augustinienne; plus que d'autres également légitimes, elle pourrait parler un langage intelligible aux hommes et aux chrétiens d'aujourd'hui, qui se débattent avec la question du mal, plus directe que jamais, même masquée et travestie. On se contentera, pour conclure, de donner en ce sens l'idée d'un programme.

Les hommes et les chrétiens d'aujourd'hui ne savent pas considérer d'une seule vue la destinée de la personne et le destin de l'humanité dans sa globalité. Ils se rendraient volontiers aveugles au mal qui est dans l'homme pour s'attacher et s'attaquer seulement aux maux qui ravagent l'humanité, plus sensibles à l'attente d'une libération collective qu'à l'espoir d'un salut personnel. Auteur des *Confessions* et de la *Cité de Dieu*, Augustin a tenu les deux bouts de la chaîne; il faudrait se laisser guider par son inspiration pour trouver la source du mal qui cache au cœur de chaque homme le visage de Dieu et marque à chaque instant la distance entre la société ou l'histoire des hommes et la cité de Dieu.

Nous vivons un temps de dispersion et d'éclatement pour les vérités et les valeurs tant humaines que chrétiennes. Nos philosophies et nos idéologies, comme nos cultures et nos existences, sont partagées entre le fanatisme de l'impersonnel et le vertige de la différence : comme si les possibilités de l'homme étaient poussées à une extrémité telle qu'elles ne puissent plus s'ajuster ensemble. Une vérité chrétienne ne paraît pouvoir être vécue avec la conviction convenable que si elle se fait l'antithèse d'une autre vérité chrétienne : ainsi l'au-delà et l'en-deçà, la transcendance et l'immanence, la paternité de Dieu et la fraternité dans le Christ. La spiritualité augustinienne, sans cesser d'être militante et toujours inquiète de rectitude doctrinale, a su se placer en ce point secret, bien retiré en Dieu et dans le Christ, d'où la rupture, qui est le mal de cette terre, est comprise, assumée, transfigurée, mais comme peuvent se confondre la croix et la gloire. Ainsi, dès le temps de sa conversion, Augustin a-t-il saisi l'insuffisance des voies de salut néoplatoniciennes parce qu'incapables de cette « charité qui édifie sur le fondement de l'humilité, c'est-à-dire le Christ Jésus » (*Confessions* VII, 20, 26); c'est à partir de ce fondement, à partir du Verbe fait chair et mort en croix, qu'il a pensé tout ensemble la possibilité de la libération du péché, toujours à reprendre et jamais achevée, de l'unité des hommes dans la souffrance et dans la prière comme membres du Corps du Christ (cf art. Corps mystique, DS, t. 2, col. 2386), de l'accès à la transcendance de l'Être-même, de l'*Idipsum* (*Enarratio in Ps.* 121, 5).

Il faudrait réinventer les chemins de cette spiritualité d'Augustin pour remembrer les vérités dispersées et en état de conflit, sans qu'on puisse jamais pourtant en faire une synthèse achevée, qui serait utilisable à la manière d'une recette établie et confirmée. Car, si Dieu est blessé par le mal, l'homme est blessé par Dieu : ces deux blessures font dans le Christ une seule et divine vulnérabilité. Ce qui rend impossible de part et d'autre toute espèce d'intégrité satisfaite : c'est ainsi que nous apparaît la spiritualité augustinienne, et plus exactement, sa sensibilité humaine et chrétienne au mal.

A la question du mal, une spiritualité chrétienne n'a donc d'autre réponse que la vie et la mort du Christ, qui ne sont pas d'ailleurs une réponse, mais témoignent seulement pour ce que F. Varillon a appelé « l'humilité de Dieu » et « la souffrance de Dieu ».

Toutes les encyclopédies traitant d'histoire des religions, de

théologie, de philosophie ont un article sur le *Mal* (*Evil*, *Böse* ou *Uebel*, *Mal*, *Male*, etc), avec une bibliographie adaptée aux divers groupes linguistiques. Pour le DTC, voir *Tables*, col. 3069-3072 (inventaire des questions traitées dans les 15 tomes). On ne cherchera pas ici une bibliographie complète, mais seulement une orientation de lectures.

1. **Grands textes philosophiques et théologiques.** — Platon : *Apologie de Socrate*, *Phédon*, *République*, *Théétète*, *Lois* x. — Plotin, *Ennéades* I, 8; II, 9; III, 2-3. — Cléanthe (stoïcien), *Hymne à Zeus*, texte grec dans I. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. 1, Leipzig, 1921, n. 537, p. 121-123; trad. franç., É. Bréhier, dans *Les Stoïciens*, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1962, p. 7-8. — Augustin : *De ordine*, *De libero arbitrio*, *Confessions*, *Cité de Dieu*, *Six traités anti-manichéens* (cité *supra*). — Thomas d'Aquin : *Summa theologica* 1ª, q. 48-49; *Quaestiones disputatae : De Malo*. — Spinoza, *Ethica* (texte latin et trad. franç. Ch. Appuhn, Classiques Garnier, Paris, 1934, et réimpressions). — Leibniz, *Essais sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710. — Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793; trad. franç., Paris, 1943.

2. **Conspectus historique.** — A.-D. Sertillanges, *Le problème du mal*, t. 1 *L'histoire*, Paris, 1942; t. 2 *La solution*, 1952. — F. Billicsich, *Das Problem des Uebels in der Philosophie des Abendlandes*, 3 vol., Vienne, 1936-1959 (de Platon à nos jours; 2e éd. augm. du t. 1, 1955). — W. Ch. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Cambridge, Mass., 1944, 1948. — F.-P. Hager, *Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik*, Berne-Stuttgart, 1963. — K. H. Volkmann-Schluck, *Plotins Lehre vom Wesen und von der Herkunft des Schlechten*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 75, 1967, p. 1-21. — S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, 1947.

G. Baumbach, *Das Verständnis des Bösen in den Synoptischen Evangelien*, Berlin, 1963. — G. Stemberger, *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*, Paris, 1970. — J. M. Boyd, *Satan and Mara. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leyde, 1975.

L. Bouyer, *Le problème du mal dans le christianisme antique*, dans *Dieu vivant*, n. 6, 1946, p. 15-42. — W. E. G. Floyd, *Clement of Alexandria's Treatment of the Problem of Evil*, Oxford, 1971. — A. J. Philippou, *The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa*, dans *Studia patristica* IX = TU 94, Berlin, 1966, p. 251-256. — P. Ramis, *El problema del mal en Dionysio Areopagita*, dans *Crisis*, t. 18, 1971, p. 17-52. — G. Philips, *La raison d'être du mal d'après S. Augustin*, Louvain, 1927. — R. Jolivet, *Essais sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, 2e éd., Paris, 1955 (p. 85-156 sur Augustin). — J. Maritain, *S. Thomas and the Problem of Evil*, Milwaukee, 1942 (Aquinas Lectures); en franç. dans *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Paris, 1947, p. 269-301. — O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Paris, 1971. — R. Lazzarini, *Il male nel pensiero moderno*, Naples, 1936.

3. **Études d'ensemble récentes.** — E. Lasbax, *Le problème du mal*, Paris, 1919. — R. Jolivet, *Le problème du mal*, Paris, 1936. — C. S. Lewis, *The Problem of Pain*, Londres, 1940; trad. franç., coll. Foi vivante, Paris, 1967. — Th. Deman, *Le mal et Dieu*, Paris, 1948. — *Le mal est parmi nous*, Paris, 1948. — L. Lavelle, *Le mal et la souffrance*, Paris, 1951. — P. Ricœur, *Philosophie de la volonté*, t. 1 *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, 1949; t. 2-3, *Finitude et culpabilité; La symbolique du mal*, 1960. — J. Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, 1955, 1970. — R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*, Paris, 1956. — L. Jerphagnon, *Le mal et l'existence*, Paris, 1955, 1966. — É. Borne, *Le problème du mal*, Paris, 1958; art. *Mal*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 10, 1967, p. 345-347. — F. Petit, *Le problème du mal*, Paris, 1958.

Ch. Journet, *Le mal, essai théologique*, Paris, 1961; trad. angl., Londres, 1963. — K. Lüthi, *Gott und das Böse*, Zurich, 1961. — A. Caraco, *Essai sur le mal*, Neuchâtel, 1966. — J. Hick, *Evil and the God of Love*, New York-Londres, 1966. — S. Portmann, *Das Böse. Die Ohnmacht der Vernunft*, Meisenheim/Glan, 1966. — L.-B. Geiger, *L'expérience humaine du mal*, coll. Foi vivante, Paris, 1969. — O. Rabut, *Le mal, question sur Dieu*, Tournai, 1971.

F. Varillon, *L'humilité de Dieu*, Paris, 1974; *La souffrance de Dieu*, Paris, 1975. — J. Galot, *Dieu souffre-t-il?*, Paris, 1976. — B. Bro, *Le pouvoir du mal*, Paris, 1976.

Étienne Borne.

1. MALACHIE (saint), évêque irlandais, 1094-1148. — Malachie (Maél Maédóc Ua Morgair) est né en 1094 à Armagh, où son père † 1102 enseignait. Il fut initié à la vie spirituelle par le reclus Imar Ua h-Aedacan, à Armagh. Cellach (Celsus), primat d'Armagh, lui conféra le sacerdoce en 1119. Malachie s'intéressa aux problèmes pastoraux et restaura bientôt l'abbaye de Bangor (au diocèse de Down). Il passa ensuite deux ans au monastère de Lismore, dans l'entourage de Malchus (Maél Isu Ua h-Ainmire), ancien moine de Winchester, ancien archevêque de Cashel. Il fut ensuite élu évêque de Connor : il travailla à réformer le diocèse et à rétablir la pratique religieuse. Choisi pour lui succéder par Cellach (Celsus) mourant (1129), Malachie fut évincé par des parents du défunt, — la primatie était un bien de famille! Il retrouva pourtant le titre de primat en 1132, mais il y renonça en 1137. Il se fit nommer un successeur entièrement acquis à la réforme et il se retira dans le diocèse de Down, où il mena la vie monastique. De là son influence s'étendit à toute l'Irlande et il fit participer le pays au renouveau spirituel de l'Église.

En 1139-40, il entreprit le voyage de Rome pour s'assurer l'appui d'Innocent II; il s'arrêta à Clairvaux à l'aller et au retour (le pape l'avait nommé légat d'Irlande). De ces visites naquirent les premières fondations cisterciennes en Irlande (on en comptait une vingtaine en 1200; Mellifont fut la première). Malachie prit aussi contact avec les chanoines augustins d'Arrouaise, près d'Arras; ce qui explique l'influence de leur Règle en Irlande. C'est au cours d'une seconde visite au pape en vue d'obtenir le pallium pour les archevêques irlandais que Malachie mourut à Clairvaux le 2 novembre 1148.

La personnalité de Malachie est la plus marquante dans la réforme catholique irlandaise lancée d'abord au synode de Cashel (1101) et poursuivie par Cellach, d'Armagh, et Gilbert, évêque de Limerick et légat du pape. Sa sainteté fut rayonnante, et aussi son amitié avec saint Bernard † 1153, son attachement à la vie monastique et au Saint-Siège. Malachie fut canonisé en 1199.

C'est en grande partie grâce aux écrits de saint Bernard que la vie et l'œuvre de Malachie sont toujours restées vivantes. 1) Rappelons les lettres de Bernard à Malachie : PL 182, n. 341, 356, 357, et celle publiée dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. 6, 1955, p. 174-175 (éd. G. G. Meersseman); une lettre au clergé irlandais annonçant la mort, PL 182, n. 374. — 2) Deux sermons, dont un fut prêché le jour de l'enterrement et l'autre pour l'anniversaire du décès : *Opera Bernardi*, éd. J. Leclercq, t. 5, Rome, 1968, p. 417-423, et t. 6, vol. 1, 1970, p. 50-55. — 3) Une épitaphe et une hymne, *ibidem*, t. 3, 1963, p. 517-526. — 4) Surtout la *Vita Malachiae* (39 mss des 12e et 13e siècles), *ibidem*, t. 3, introduction, p. 297-305; texte annoté par A. Gwynn, p. 307-378.

On a attribué à Malachie un certain nombre de prophéties, dont la « prophétie des papes », qui sont toutes fantaisistes.

Acta sanctorum, 3 novembre, t. 2, vol. 1, Bruxelles, 1894, p. 135-166.

E. Vacandard, *Un évêque d'Irlande au 12e siècle, S. Malachie O'Morgair*, dans *Revue des questions historiques*, t. 52, 1892, p. 5-57. — H. J. Lawlor, *St. Bernard of Clairvaux's Life of St. Malachy*, trad. anglaise et introd., Londres, 1920. — P. J. Dunning, *The Arroasian Order in Medieval Ireland*, dans *Irish historical Studies*, t. 4, 1945, p. 300-307.

A. Gwynn, *St. Malachy of Armagh*, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. 70, 1948, p. 961-978; t. 71, 1949, p. 134-148, 317-331; *The Irish Monastery of Bangor*, dans *Mélanges colombaniens*, Paris, 1951, p. 47-54; *Malachias*, LTK, t. 6, 1961, col. 1322-1323. — G. Murphy, *St. Malachy of Armagh*, dans *The Month*, t. 204, 1957, p. 219-231. — C. Mooney, *Down et Connor*, DHGE, t. 14, 1960, col. 754-766.

C. Conway, *The Story of Mellifont*, Dublin, 1958; *Sources for the Story of the Irish Cistercians*, dans *Proceedings of the Irish Catholic Historical Committee*, Dublin, 1958, p. 16-23; *Malachia*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 576-582. — J. Leclercq, *Documents on the Cult of St. Malachy* (1959), paru dans *Recueil d'études sur S. Bernard*, t. 2, Rome, 1966, p. 131-148; voir aussi p. 314-315. — J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland*, 2e éd., Shannon, 1968, p. 764-767. — A. Gwynn, *The Twelfth Century Reform. A History of Irish Catholicism*, éd. P. J. Corish, t. 2, Dublin, 1968. — Art. Irlande, DS, t. 7, col. 1979 et *passim*.

Dictionary of national Biography, t. 12, 1917, p. 836-838. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1966, p. 101-102. — R. J. Hayes, *Manuscript Sources for the History of Irish Civilization*, t. 3, Dublin, 1965, p. 290-293.

Michael O'Carroll.

2. MALACHIE d'Irlande, 13e-14e siècles. — On manque de données certaines sur ce Malachie. On l'a cru dominicain; on l'a dit gradué d'Oxford et prédicateur d'Édouard II; il passe pour être un franciscain du couvent de Limerick, en Irlande. Son œuvre se situe à la fin du 13e siècle. On a publié à Paris, en 1518, chez H. Estienne : *Malachiae hibernici, ordinis minorum doctoris theologi strenui quondam divini verbi illustratoris necnon vitiorum objurgatoris acerrimi, Libellus septem peccatorum mortalium venena eorumque remedia describens, qui dicitur Venenum Malachiae.*

Le but de l'auteur est d'instruire les gens simples (« informare populum ») sur le poison qu'est le péché. Aux péchés capitaux (cités dans l'ordre suivant : orgueil, envie, colère, paresse, avarice, gourmandise, convoitise), il oppose les remèdes. Notons qu'il ne ménage pas les défauts des irlandais. L'auteur connaît bien la littérature classique et religieuse du sujet; les références aux moralistes anciens et aux auteurs d'histoire naturelle (Pline) sont abondantes, celles aussi aux livres sapientiaux et aux Pères de l'Église, en particulier à Grégoire le Grand (les *Moralia*).

Si l'ouvrage imprimé est très rare (un exemplaire à la Bibliothèque nationale de Paris, aucun en Irlande), 36 mss ont été répertoriés par Esposito : 14 sont anonymes, 18 l'attribuent à Robert Grosseteste (peut-être parce que ces mss contiennent aussi le *De oculo morali* de Robert), 1 à Wallensis, frère mineur et docteur de Paris, et 3 seulement à Malachie.

La lettre d'Honorius III à l'évêque de Waterford (12 juillet 1286) écarte du siège de Tuam (Irlande) le franciscain de Limerick, qui serait notre auteur selon Esposito.

J. Bale, *Index Britanniae scriptorum*, éd. R. L. Poole, Oxford, 1902, p. 286. — *Dictionary of National Biography*, t. 12, 1917, p. 836. — M. Esposito, *Friar Malachy of Ireland*, dans *English historical Review*, t. 33, 1918, p. 359-366. — E. B. Fitzmaurice et A. G. Little, *Materials for the History of the Franciscan Province of Ireland*, Manchester, 1920, p. 46, 56-58. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 201. — *Annales minorum*, ad annum 1310, t. 6, Quaracchi, 1931, p. 198-199. — R. J. Hayes, *Manuscript Sources for the History of Irish Civilization*, t. 3, Dublin, 1965, p. 289-290.

Michael O'Carroll.

MALADIE. — 1. *Prière du malade dans l'ancien Testament.* — 2. *Usage chrétien de la maladie.* — 3. *Orientations contemporaines.*

La maladie, situation particulière dans la condition humaine, a toujours occupé une place spéciale dans les conceptions et les pratiques religieuses. On ne saurait traiter ici l'ensemble des problèmes qu'elle a posés, tant d'ordre spéculatif, — tels que le problème de la souffrance, les rapports entre maladie et péché, ou la signification de la maladie soit comme forme de l'existence du mal, soit comme passage vers la mort —, que d'ordre pratique et expérimental, comme le lien entre maladie et psychologie religieuse, ou encore d'ordre historique, tels que la place concrète faite aux malades dans la société religieuse, singulièrement dans l'Église chrétienne. En se limitant au comportement spirituel du malade dans la tradition biblique et catholique, on n'oubliera pas la variété des conditions selon les époques (société rurale familiale ou vie urbaine; responsabilité individuelle de la santé ou prise en charge communautaire; médecine empirique ou scientifique) et surtout selon les maladies (passagères ou persistantes, guérissables ou incurables, etc); sans pouvoir entrer dans ces modalités, on entendra « la maladie » au sens général d'altération durable de la santé, sans exclure l'infirmité physique; mais on n'envisagera ni les maladies mentales, qui posent à la spiritualité des problèmes particuliers, ni l'agonie ni la préparation des mourants.

1. LA PRIÈRE DU MALADE DANS L'ANCIEN TESTAMENT

A première vue, les quelques psaumes qu'on peut considérer comme prières de malades paraissent exprimer une prière individuelle : *Ps.* 6, 38, 41, 88 et 102, qui sont des supplications où le patient interpelle Yahvé, lui décrit en termes pathétiques sa douleur et demande instamment sa guérison; et *Ps.* 30, 32 et 116, qui sont des actions de grâces du fidèle rendu à la santé. La similitude du schéma de ces diverses prières et leur imprécision dans la description des maux soufferts donnent plutôt à penser que le recueil psalmique du temple fournissait ainsi des canevas, voire des formulaires rédigés en termes assez généraux pour les malades qui venaient y prier ou qui envoyaient des proches prier en leur nom. Plusieurs passages des livres historiques ou prophétiques confirment que le malade se situait ainsi à la fois devant Dieu et dans la communauté des fidèles.

Rien d'étonnant à ce que l'âme essentiellement religieuse d'Israël l'ait conduit à se tourner vers son Dieu dans la maladie comme dans les autres épreuves : la prière, la conversion du cœur, et même l'offrande d'un sacrifice rituel précèdent l'appel au médecin; et c'est encore de Dieu que ce dernier reçoit le don de soulager et de sauver (*Sir.* 38, 9-14). Ne pas s'adresser à Yahvé en pareil cas, c'est la grave faute du roi Asa (2 *Chron.* 16, 12) après celle d'Akhasias (2 *Rois* 1, 2), car seul Yahvé est maître de la vie et de la mort (*Deut.* 32, 39). N'est-ce pas lui, d'abord, qui a envoyé la maladie? En dehors de quelques textes qui en attribuent l'origine à l'Adversaire (*Job* 2, 7) ou à la Mort (*Ps.* 18, 6; *Osée* 13, 14), l'ancien Testament parle d'ordinaire de la maladie comme de l'effet d'une intervention divine : la terrible constatation de Job, « la main du Seigneur m'a touché » (19, 21), se retrouve sous bien d'autres images, celles des flèches ou du filet, de la colère ou des coups de Yahvé (*Job* 19, 9; *Ps.* 38, 3-4; 88, 8, etc). La maladie est ainsi comprise comme un châtiment des péchés (*Ps.* 31, 11; 38, 4-5; cf *Deut.* 28, 21-22) : punition immanente même, plutôt que conséquence, car l'anthropologie biblique ne sépare pas l'état de l'âme de celui

du corps. C'est pourquoi le malade, dès qu'il s'adresse à Dieu, se reconnaît pécheur (*Ps.* 22, 5; 41, 5, etc), il va jusqu'à « proclamer » sa faute (*Ps.* 38, 19); après quoi seulement il peut appeler au secours, « crier » pour demander la guérison (*Ps.* 38, 22-23; 39, 13). Son état de faiblesse, tant physique que morale, lui a donné une conscience plus vive de sa propre précarité face à l'éternité de Dieu (*Ps.* 39, 5; 102, 24-28); dans son épreuve, il se découvre une relation nouvelle avec celui qui tout à la fois le frappe, le soutient et peut seul le guérir : cessant ses plaintes et ses questions, Job reconnaît finalement que son expérience douloureuse est en réalité une révélation, sur laquelle il ne peut plus que se taire : « Maintenant mes yeux t'ont vu » (42, 5).

Le psautier fournit enfin quelques textes d'action de grâces, où la détresse de la condition antérieure, dépeinte en termes de catastrophe, sert à exalter celui qui en a délivré. Dieu, qui avait « caché sa face », a « enlevé le poids du péché » (*Ps.* 30, 8; 32, 5; *Is.* 38, 17) : d'où la joie et la louange de la part du bénéficiaire.

Ces attitudes spirituelles du malade ne sont pas le fait d'un individu qui se situerait seul devant son Dieu : l'israélite envisage son état par rapport à son appartenance à un peuple, et c'est une des souffrances les plus vivement ressenties par lui que d'être, du fait de sa maladie, retranché de la vie sociale, « comme un homme fini » dont les amis s'éloignent (*Is.* 38, 11; *Ps.* 88, 5. 9. 19), ou que de multiples ennemis viennent railler et humilier (*Ps.* 38, 12-13 et 20; 41, 6-10). S'il demande sa guérison, c'est pour reprendre sa place dans ce peuple de vivants qui seuls peuvent louer Dieu, et pour ne pas être relégué « au pays où tout s'arrête » (*Is.* 38, 10-11 et 18-20; *Ps.* 88, 11-12). Aussi bien est-ce dans sa communauté, plus précisément au temple (« devant la face de Yahvé »), qu'il accomplit sa démarche, qu'elle soit de supplication ou d'action de grâces : après le roi Ézéchias qui, rendu à la santé, fait célébrer l'événement « devant la maison du Seigneur » (*Is.* 38, 20), c'est également au temple que sont conviés, parmi d'autres miraculés, ceux à qui « le Seigneur a envoyé sa parole pour les guérir » (*Ps.* 107, 17-22). Il semble qu'il ait existé une liturgie par laquelle la communauté, en ses prêtres, prenait en charge ses malades et regardait comme sienne leur épreuve ou leur guérison : les quelques psaumes cités plus haut en seraient le reflet.

De plus, la prière et la louange du malade vont « au Seigneur pour sa fidélité, pour ses miracles en faveur des humains » (*Ps.* 107, 21) : il n'invoque pas un Dieu domestique, mais le Dieu de l'alliance, dont l'attribut le plus souvent mis en avant par ces psaumes est la « fidélité » (cf DS, t. 5, col. 310-312) : ce que Dieu a fait pour son peuple garantit qu'il n'abandonnera pas le malheureux qui l'invoque. Inversement, le retour à la santé sera le signe de l'amour toujours actif de Dieu pour Israël (*Ps.* 102, 29-30), tout comme la guérison d'Ézéchias avait signifié aussi la délivrance de Jérusalem (2 *Rois* 20, 5-6).

Cet élargissement du drame du malade aux dimensions de son peuple également pécheur et sauvé a permis à Israël d'entrevoir une autre signification de la souffrance ou de l'infirmité corporelles : plutôt qu'un châtiment, ce peut être le mystérieux dessein de Dieu sur la destinée d'un juste, l'épreuve d'un amour. Comme les plaies de Job, la cécité de Tobie lui a été envoyée « pour éprouver sa foi » : l'élu restera-t-il fidèle jusque dans les souffrances et le mépris (*Tobie* 12, 13)? Dans une perspective plus communautaire, un « serviteur », objet de la prédilection divine, devenu « homme de douleur et familier de la souffrance », est reconnu comme victime expiatoire, « portant les fautes de la multitude », « et dans ses plaies se trouvait notre guérison » (*Is.* 53).

2. L'USAGE CHRÉTIEN DE LA MALADIE

Avec le Christ, l'héritage spirituel d'Israël n'est pas détruit, mais accompli. En Jésus, c'est Dieu qui, par amour pour les malades, vient jusqu'à eux et guérit ceux qui font appel à lui. Parfait « serviteur », Jésus porte lui-même en sa passion les infirmités des hommes, et dans sa résurrection ils reçoivent l'assurance de leur propre et définitive vie en Dieu. La foi en Jésus-Christ sauveur a inspiré aux chrétiens malades diverses attitudes qui, plus ou moins marquées selon les époques, ne sont pas exclusives les unes des autres, mais manifestent plutôt les découvertes progressives que l'Église fait des richesses de son appartenance à Jésus-Christ. L'enquête historique est difficile, d'abord du fait que les dix premiers siècles n'ont gardé que très peu de traces de la prière vécue par les chrétiens en dehors de la liturgie; à quoi il faut ajouter que dans la société antique ou médiévale pour laquelle le malade était un exclu de la vie sociale, on ne lui laissait guère la possibilité de s'exprimer : aussi trouverons-nous davantage ce qui était proposé au malade que ce qui venait de lui.

1° Les malades du nouveau Testament. — Les malades demandent leur guérison : cette espérance et cette prière, qui sont de tous les temps, se sont manifestées à l'égard de Jésus, puis de ses disciples. On doit même dire que dans le ministère du Christ son rôle de guérisseur a tenu une place importante, envahissante parfois (*Marc* 6, 55-56). Même s'il a exercé par là sa miséricorde et son amour envers des frères souffrants, même s'il a révélé à travers ces guérisons sa puissance et sa divinité, il a lui-même indiqué le sens de ses interventions en les mettant en relation avec la venue du royaume de Dieu (*Mt.* 4, 23; 9, 35; *Luc* 9, 11, etc). Se refusant à expliquer l'infirmité ou la maladie par le péché personnel (*Jean* 9, 2-3), il a pourtant marqué le lien qui les unit : pardon des péchés et guérison de la maladie sont deux prérogatives du Fils de l'Homme (*Luc* 5, 17-25), l'une signifiée par l'autre, mais toutes deux contribuant à la délivrance du malade, à son salut. Car le salut s'adresse à l'homme tout entier, et là où Dieu règne disparaissent les deux formes du mal que sont le péché et la maladie. Les guérisons sont le signe que le royaume de Dieu arrive (*Mt.* 11, 4-5); ou, selon le vocabulaire johannique, l'œuvre de Dieu est œuvre de vie, et Jésus qui est « la vie », « venu pour qu'ils aient la vie, et en surabondance » (*Jean* 14, 6; 1, 4; 10, 10), marque sa mission en écartant la maladie, le péché et la mort. Le rétablissement de la vie organique *(bios)* n'est qu'un élément du don de la vie totale *(zôê)*. Quand le malade obtient d'être guéri, il manifeste la messianité de Jésus (la foi, soulignée à propos de bien des miracles, porte essentiellement sur ce point), la réalité déjà du royaume promis, désormais présent en la personne de Jésus lui-même.

Les malades qui s'adressent ensuite aux apôtres ne sont guéris que par le nom de Jésus, et leur guérison signifie encore la présence et l'action de Jésus ressuscité (*Marc* 16, 17-18; *Actes* 3, 6 et 16; 5, 12-16; 9, 34). Luc a souligné, dans la thaumaturgie apostolique, tout ce qui

rappelait les attitudes et les paroles de Jésus à l'égard des malades, à l'exception du secret puisqu'il convenait, après son ascension, d'annoncer partout le sauveur vivant. Mais ce que l'enseignement des apôtres met surtout en valeur à partir d'une guérison, c'est l'œuvre de *salut* que Jésus accomplit et qu'il est seul à accomplir (*Actes* 4, 10-12) : le retour d'un infirme à la santé est un appel pour tous à « revenir à Dieu afin que les péchés soient effacés », dans l'attente « du rétablissement de tout » (3, 19-21).

Conscientes de préparer l'avènement du royaume de Dieu, les communautés chrétiennes à l'âge apostolique se sont senties dépositaires de la puissance et de l'amour de Jésus-Christ envers leurs malades. Ceux-ci sollicitent leur guérison, soit auprès de frères doués d'un charisme particulier, mais qu'on se garde de mettre au premier plan (1 *Cor.* 12, 28-30), soit par l'intervention des presbytres. L'épître de Jacques (5, 14-16) a décrit ce rite, en le plaçant justement dans un ensemble sur la force de la prière; le chrétien malade reçoit une onction faite « au nom du Seigneur », et il peut attendre de la prière d'être « sauvé », « relevé » et éventuellement « pardonné » : même si les deux premiers termes utilisés ne permettent pas de dire si le rite est accompli plus en vue de la guérison que pour un réconfort, le troisième indique clairement que pour les croyants le Christ opère un salut total où l'homme est libéré à la fois des maux du corps et de ses péchés.

2° Santé ou salut? — Même si la perspective du retour du Seigneur s'est estompée dans les générations suivantes, les directives de l'épître de Jacques ont influencé pour longtemps le comportement des malades dans l'Église. Pour la guérison ou du moins le soulagement de leurs maux, l'huile tient une grande place : de remède courant dans le monde méditerranéen, elle est devenue par la bénédiction préalable (élément principal du rite) un « sacramentum », une chose sacrée revêtue de l'efficience divine.

Le malade l'utilise le plus souvent en onguent, qu'il peut appliquer lui-même, ou encore en potion. Elle présente l'avantage de supplanter les pratiques magiques auxquelles, faute d'une médecine efficace, on avait trop souvent recours, mais aussi le risque de leur être assimilée dans l'esprit des usagers. C'est pourquoi des pasteurs, comme Césaire d'Arles, ont-ils rappelé que la démarche du malade chrétien comporte la demande du pardon et la réception de l'eucharistie (*Sermo* 13, CCL 103, p. 66), donc une attention à son état spirituel, qu'expriment aussi les formulaires orientaux des 4e-5e siècles, ainsi que les révisions des sacramentaires romains au 7e siècle pour le rite de l'onction où s'équilibrent bien l'effet corporel et l'aspect spirituel de cette intervention demandée à l'Église.

Le renouveau presbytéral dû à la réforme carolingienne allait réduire le rôle du malade et modifier la teneur des prières faites à son intention. De la complexité des textes des 8e-10e siècles, on peut retenir que, d'une part, on réserve désormais aux prêtres de conférer l'onction et de porter le viatique; et que, d'autre part, les oraisons qu'ils prononcent lors de la visite au malade, de la bénédiction sur l'huile ou lors de l'onction elle-même, parlent moins de l'effet de guérison physique, et beaucoup plus de la rémission des péchés (ainsi l'onction faite sur les diverses parties du corps) et finalement du salut de l'âme. C'est d'autant plus sensible que le rite de l'onction fut peu à peu réservé aux mourants et qu'on y a intégré pendant quelque temps la « réconciliation du pénitent devant la mort ». Malgré leur titre, les *Ordines ad visitandum infirmum* sont très marqués par cet aspect de pénitence et par la proximité de la mort (E. Martène, *De antiquis ritibus Ecclesiae*, lib. 1, c. 7, a. 4, t. 1, Anvers, 1736, col. 841-982, et le *Decretum* de Burckhard, PL 140, 933-938).

Cette orientation tardive qui fit considérer l' « extrême onction » comme un sacrement pour le passage vers l'au-delà, doit nous faire chercher ailleurs que dans les rituels les directives chrétiennes pour l'usage de la maladie. Des messes étaient prévues à l'intention du malade, le plus souvent pour être célébrées à son domicile; certaines offrent deux jeux d'oraison, à choisir selon l'état du patient, pour lequel on peut soit demander raisonnablement le retour à la santé, soit implorer de façon plus générale le secours et la protection de Dieu. Même la demande de guérison ne va pas sans la demande du pardon des péchés, et l'on formule ainsi le sens de la maladie : « Si tu le frappes en ce monde, que ce soit de façon telle qu'après son trépas il mérite d'être réuni avec les saints ».

En effet, la perspective de vie éternelle promise à la foi du chrétien ne pouvait pas ne pas modifier ses vues relatives à la santé et à la maladie. Sans doute y a-t-il une part de rhétorique dans la superbe indifférence affichée par Tertullien (qui jouissait d'une bonne santé) : « Au vrai, nous ne souffrons d'aucune façon, d'abord parce que rien n'a d'intérêt pour nous en ce monde, si ce n'est d'en sortir rapidement » (*Apologétique* 41, 5). Les nombreux traités sur *la Patience*, qui ne font d'ailleurs presque pas allusion à la maladie, — si ce n'est pour tirer des pénibles traitements médicaux ou chirurgicaux un argument pour le support des maux nécessaires —, mettent en balance les souffrances corporelles temporaires et « l'inviolable santé et bienheureuse immortalité » qu'on acquiert à travers elles (Augustin, *De patientia* 7-8, PL 40, 614).

Césaire d'Arles † 543 relativise sagement la santé corporelle : « Aussi bonne qu'elle soit, la santé du cœur est bien meilleure, et le salut de l'âme doit faire l'objet de prières plus fréquentes que la santé du corps. Le tort n'est pas trop grand que la chair soit malade, il suffit seulement que l'âme monte intacte au ciel » (*Sermo* 50, p. 224). La maladie sert même au bon état de l'âme : « Il faut rendre grâces à Dieu; s'il nous frappe par la maladie en ce monde, c'est pour nous accorder dans le monde à venir des récompenses éternelles »; occasion de pénitence et de mérites, sauvegarde contre les abus qu'on fait trop souvent de la santé, la maladie n'est donc pas un mal absolu : « Dieu sait ce qu'il nous faut » (*Sermo* 19, 5, p. 90).

Déjà Chromace d'Aquilée † 407 comparait « la vraie santé, celle d'une âme que n'affaiblit aucune atteinte du péché », à « la véritable infirmité d'une âme malade de ses péchés » : « bienheureuses les plaies du pauvre Lazare, et pitoyable la santé du mauvais riche! » La santé du corps est bonne, certes, et souhaitable, mais l'autre importe plus, car elle apporte aussi le salut du corps (*Sermo* 12, CCL 9 A, p. 54-55). Eucher de Lyon † 449 parlera de même : « C'est un plus grand mal d'avoir l'âme affaiblie par les vices que le corps par les maladies » (*Ep. ad Valerianum*, PL 50, 725a).

Aussi, quand ils s'adressent à des malades, les Pères leur proposent-ils de trouver dans leur épreuve l'occasion providentielle d'une ascèse qu'ils n'ont pas d'abord choisie. Deux longues lettres à un ami malade, attribuées à Maxime de Turin (mais voir CPL, n. 225, 566 *a*), invitent à considérer la récompense qui sera proportionnée au dur combat qu'il faut mener. Déjà dans la maladie s'affirme et grandit la force d'âme. Pourquoi ne pas recevoir avec patience les maux qui frappent le corps, quand on sait les abus auxquels expose la bonne santé? Plus qu'une volonté du Seigneur, il faut voir dans les coups qui nous atteignent son amour qui veut « nous soigner, nous redresser, nous amender, nous rétablir ». La vraie vie est dans la connaissance de Dieu, l'adoration de sa puissance, l'amour

pour sa bonté : l'homme ratifie ainsi sa totale appartenance. La résurrection, la gloire réservée au corps lui-même, viendront récompenser la patience. Même s'il allègue des maximes stoïciennes qui justifieraient le même comportement, l'évêque de Turin (?) livre le motif plus profond de ce renversement des valeurs : la faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes; il faut aimer cette mort qu'est la croix, pour entrer dans sa vie (PL 57, 921-958).

On peut dire que cette vue sur l'au-delà (la santé de l'âme par-delà le corps qui souffre, dans le présent; le bonheur éternel au-delà du temps où l'on souffre) est un thème constant de la tradition chrétienne, illustrée par les noms de Grégoire le Grand (PL 77, 969, 1050, 1056, 1057, 1115), Alcuin (lettre à Ithier, PL 100, 187), Pierre Damien (PL 144, 473), saint Bernard (à l'évêque Atton, PL 182, 125), Étienne de Tournai (*Ep.* 256, PL 211, 520), etc; thème majeur presque unique pendant des siècles, et que les auteurs des périodes suivantes conserveront et développeront, même s'ils découvrent de nouveaux aspects du sens chrétien de la maladie.

Il n'est pas le fait des seuls docteurs : la leçon de Dhuoda à son jeune fils, vers 842, sur les maladies invite à y reconnaître « l'enseignement sévère » mais paternel du Seigneur (cf *Prov.* 3, 11; DS, t. 3, col. 1291-1292), sa « visite » qu'il faut recevoir aussi bien que la santé (laquelle doit « servir au salut de l'âme »), dans la perspective « du royaume de beauté et de la couronne de splendeur » destinés à ceux que Dieu « a passés au creuset comme de l'or » (*Manuel* v, 8, SC 225, p. 278-285).

Un bon exemple de la catéchèse élémentaire donnée à propos de la maladie est fourni par la *Glose ordinaire*, dont on sait le rayonnement sur le moyen âge latin. A propos de la guérison du paralytique (*Mt.* 9, 2), cinq figures illustrent les effets spirituels de la maladie : elle augmente le mérite, comme pour Job; elle maintient dans l'humilité, comme saint Paul; elle vise à la correction de nos péchés, comme pour le paralytique; elle sert à la manifestation de la gloire de Dieu, par exemple dans le cas de l'aveugle-né; enfin, comme pour Hérode, elle est le début du châtiment mérité.

Mais à trop chercher les avantages à retirer d'un mal, on peut oublier ou du moins taire qu'il est un mal; le paradoxe de saint Paul (2 *Cor.* 12, 10) : « quand je suis faible, c'est alors que je suis fort », a pu prêter à des formulations maladroites, voire à des jugements peu équilibrés : « Si l'homme savait combien la maladie lui serait plus utile, il voudrait ne jamais vivre sans maladie. Pourquoi? parce que l'infirmité du corps est la santé de l'âme... Comment? Par la maladie corporelle, la sensualité est éteinte, la vanité détruite, la curiosité chassée, le monde et la vaine gloire réduits à rien, l'orgueil vidé, l'envie écartée, la luxure bannie... Faisant haïr le monde, elle dispose à l'amour de Dieu » (Oxford, ms. Rawlinson 894, cité par A. Auer, p. 47-48).

3° Le regard vers le Christ souffrant. — Il semble que ce soit seulement au 12e siècle que la maladie soit vue comme un moyen d'identification au Christ. Certes, l'Église, recueillant l'enseignement de *Mt.* 25, 35-45, avait toujours compris que ce qui était fait ou refusé à un malade atteignait le Christ lui-même. Les commentaires de ce discours sur le jugement avaient souligné le devoir de visiter, de soigner, d'aider ces frères « plus petits » en qui l'on entendrait le Christ dire : « C'est à moi que vous l'avez fait ». Encore faut-il remarquer qu'en Occident, chez Hilaire, Jérôme ou Bède, on ne concevait la présence du Christ que « répandue dans le corps et l'esprit de ses fidèles » : car il ne suffit pas d'être pauvre, il faut être « pauvres par l'esprit » et « faire la volonté du Père, pour pouvoir être dits frères ou mère de Jésus » (Jérôme, *In Matthaeum* 4, CCL 77, p. 244). Jean Chrysostome, cependant, voyait plus large : ces « plus petits » sont « nos frères, parce que humbles, pauvres, rejetés : ce sont ceux-là surtout qu'il appelle à la fraternité, les méconnus, les méprisés », avant le lien du baptême et le partage de l'eucharistie (*In Matthaeum* 79, 1, PG 58, 718). Origène avait bien rapporté un *agraphon* : « A cause des malades j'ai été malade, à cause des affamés j'ai eu faim » (*In Matthaeum* 13, PG 13, 1097ab), mais le mot pouvait s'entendre de toute « faiblesse », et surtout le sentiment de la gloire de Jésus a pu faire éviter qu'on insistât sur l'identification du ressuscité aux malades. La charité de l'Église, cependant, retenait la leçon et tirait du même chapitre de Matthieu la première liste des « œuvres de miséricorde », dont le précepte de la visite des malades. Les créations de « maisons-Dieu », lazarets et hospices de tout genre du haut et bas moyen âge manifestèrent le même souci, et les règlements des ordres hospitaliers prescrivirent d'honorer « nos seigneurs les malades » et de les servir avec dévouement « tant comme à Jésus-Christ » (L. Le Grand, *Statuts d'hôtels-Dieu et de léproseries*, Paris, 1901, p. 129 et *passim*; DS, t. 7, col. 788-796).

Ce regard de foi par lequel un chrétien peut servir le Christ dans son frère malade, a-t-il conduit à proposer aussi au malade de découvrir sa propre ressemblance à Jésus-Christ? La méditation sur l'incarnation ou sur le corps mystique a pu amorcer un tel sentiment de communion. Saint Augustin a maintes fois rappelé que la réalité du corps mystique comportait la présence du Seigneur dans ses membres souffrants : « Tout ce qu'il a souffert, nous l'avons souffert en lui, parce que tout ce que nous souffrons, lui aussi le souffre en nous » (*In Ps.* 62, PL 36, 749), et les fidèles ne font qu'un avec le Christ, aussi bien dans sa souffrance que dans sa prière et son sacrifice (très nombreuses références, surtout au commentaire sur les psaumes, dans É. Mersch, *Le corps mystique du Christ*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1933, p. 103-114). Mais l'espérance ouverte par cette unité (« nous sommes déjà avec lui là-haut, quoique dans notre corps ce qui nous est promis n'ait pas encore eu lieu », Sermon pour l'ascension, éd. G. Morin, dans *Miscellanea agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 347) a pu, encore une fois, faire porter le regard sur le terme bienheureux, plutôt que sur la voie douloureuse parcourue par le Seigneur. Semblablement, réfléchissant sur la réalité et les dimensions de l'humanité du Christ, Fulgence de Ruspe † 532 reprend les mots de saint Paul (*Col.* 1, 24) et de saint Pierre (1 *Pierre* 4, 13) sur la participation aux souffrances du Christ; mais « infirmité » et « souffrances » des hommes sont entendues dans l'acception la plus large, sans application spéciale aux malades (*Ad Trasamundum* III, 31, CCL 91, p. 176).

La piété du moyen âge, en considérant l'humanité du Sauveur dans une perspective moins purement théologique, a progressé vers cette compréhension réaliste du Christ total; on verra même, dans l'iconographie des œuvres de miséricorde, le Christ représenté dans le rôle, non plus du témoin approbateur, mais du patient lui-même (*Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1968, col. 245-251). C'est sous le nom de saint Augustin qu'a été transmis le bref traité de Baudri de Bourgueil † 1130, *De visitatione infirmorum* (PL 40, 1147-1158), où la visite à un neveu malade et condamné donne à l'auteur l'occasion d'affirmer la légitimité des larmes (« car Jésus aussi a pleuré »), et de dégager les aspects positifs de la maladie : dons de Dieu, correction du pécheur en vue de son pardon, occasions de grandir en vertu, proximité de la rencontre : il faut donc rendre grâces, il faut même répon-

dre avec joie à l'appel divin. Le malade, accablé jusque dans ses facultés intellectuelles, ne peut guère s'appliquer à la pensée de Dieu : qu'il porte le regard de son esprit vers l'humanité de Jésus, qui est la sienne : « Il sait compatir à tes faiblesses, lui qui s'est fait compagnon de ta faiblesse »; que l'on présente le crucifix au malade, pour lui rappeler la passion de son Sauveur et la vie acquise par tant de peines.

Un traité *De duodecim utilitatibus tribulationum*, placé sous le nom de Pierre de Blois (PL 207, 989-1006; meilleur texte édité par Auer) et qui semble plutôt de Gérard de Liège (première moitié du 13e siècle, DS, t. 6, col. 276-279), énumère les avantages des épreuves, sans distinguer souffrances physiques et épreuves morales :

1) L'épreuve est un secours fidèle envoyé par Dieu pour enlever l'âme des mains de ses ennemis, qui sont les fausses joies et le succès décevant de ce monde; 2) elle ferme la bouche au démon; 3) elle purifie celui qui souffre; 4) elle illumine le cœur de l'homme pour qu'il se connaisse lui-même, en quoi consiste la perfection; 5) elle rend plus rapide le chemin vers Dieu; 6) elle acquitte une partie des peines méritées; 7) elle dispose à recevoir la gloire de Dieu; 8) par elle Dieu écarte les consolations terrestres, pour faire attendre celles qu'il donnera, qui sont du ciel; 9) elle établit un souvenir réciproque entre Dieu et celui qui l'aime en souffrant; 10) elle fait prier davantage, et en tout cas de façon plus précieuse devant Dieu; 11) elle garde et nourrit le cœur; 12) elle est pour l'homme la preuve certaine que Dieu l'aime; c'est la part que le Christ a choisie.

Ces arguments ne sont pas nouveaux, mais on ne les avait encore jamais développés avec une référence à Jésus souffrant : « Pendant que l'épreuve présente te tourmente, la présence du Sauveur qui se tient avec toi dans l'épreuve t'apporte la consolation intérieure... Les souffrances du Christ abondent en nous, parce que envoyées par lui; elles doivent être portées pour le péché patiemment et à la ressemblance du Christ, sans qu'il y ait faute de notre part, et non comme l'homicide ou le voleur qui ont mérité leur châtiment (col. 990)... Si parfois le coup de l'épreuve t'est dur à supporter, regarde le Christ blessé pour toi (999b)... Comme un vin qu'on épure au moyen d'un suc plein d'aromates, ainsi l'homme doit filtrer ses épreuves grâce au corps du Seigneur, c'est-à-dire en considérant l'épreuve et la passion qu'il a souffertes (1004-1005)... Les amoureux s'écrivent pour se rappeler mutuellement leurs cadeaux, crainte de s'oublier. C'est pour cela que Jésus-Christ qui t'aime t'envoie des épreuves, lui que tu oubliais quand tout allait bien... Regarde : lui-même a conservé, pour que tu t'en souviennes, les cicatrices de ses blessures souffertes pour toi : c'est comme un nœud qu'on fait à la ceinture pour ne pas oublier. Alors il t'envoie des épreuves pour que tu te souviennes de lui » (996ab).

Une série de maximes fort répandues comporte cette parole prêtée au Seigneur Jésus : « Si tu souffres avec patience et douceur, ce que tu supporterais par amour de ma passion me serait plus agréable et à toi plus utile que d'aller d'un bout du monde à l'autre en priant et répandant ton sang » (*Novem puncta*, éd. Auer); les « tribulations », épreuves diverses de l'existence, et parmi elles la maladie, doivent être abordées en pensant aux souffrances du Christ (*Die Zwölf-Meister Lehre*, éd. Auer; cf Jean Gerson, *Sex magistri*, dans *Opera*, t. 3, Anvers, 1706, col. 741). C'est ainsi que prie l'auteur de l'*Imitation*, incorporant à sa prière les mots mêmes de Jésus-Christ devant sa passion : « Je suis écrasé par la souffrance. Père, sauve-moi de cette heure. Mais je suis venu à cette heure pour que tu sois glorifié, quand j'aurai été grandement humilié et par toi délivré » (3, 39).

4° De l'acceptation à l'offrande. — Le renouveau pastoral qui s'est manifesté depuis la fin du 16e siècle ne pouvait négliger cette part importante que sont les malades dans l'Église; il a fourni à leur intention un grand nombre de traités.

Ainsi, pour la seule langue française, après Étienne Binet (1616) et Pierre de Besse (1624) (cf DS, t. 2, col. 1616) : Amable Bonnefons, *Le dévot chrétien charitable qui visite... les malades*, Paris, 1676; Jean Crasset, *Instructions spirituelles pour la guérison et la consolation des malades*, Paris, 1680; Jean Pontas, *Entretiens spirituels pour instruire, consoler et exhorter les malades*, Paris, 1693; Jean Girard de Villethierry, *Le chrétien dans la tribulation et l'adversité. Le chrétien malade et mourant*, Paris, 1704; Antoine Blanchard, *Essai d'exhortations pour les états différents des malades*, Paris, 1713, et *Nouvel essai d'exhortations..*, 1718, souvent réédités; Charles Lattaignant, *Les secours spirituels que l'on doit au prochain dans les maladies qui peuvent aller à la mort*, Paris, 1715; l'anonyme *Sentiments chrétiens propres aux personnes malades*, Paris, 1744; Martin de Noirlieu, *Le consolateur des affligés et des malades*, Paris, 1836; Joseph Lambillotte, *Le consolateur, ou pieuses lectures adressées aux malades*, Amiens, 1841; H. Perreyve, *La journée des malades*, Paris, 1861; S. Decorne, *Dans la chambre du malade. Consolations et conseils, délassements et souvenirs*, Lille, 1904, et *Dans l'âme du malade. Dangers et tentations, remèdes et vertus*, Paris, 1906; et beaucoup d'autres. Il faut y joindre d'innombrables lettres spirituelles, moins didactiques et plus concrètes, parce que visant des personnes dans leur affliction particulière.

Quelle que soit la diversité des points de vue des auteurs, on aura remarqué la fréquence du thème de la « consolation » : elle consiste d'abord à fournir au malade des raisons d'accepter son état (et à ce titre elle relève encore du genre de la consolation philosophique, classique depuis Boèce, cf DS, t. 2, col. 1614-1617), puis à lui suggérer des attitudes spirituelles, voire des actes ou des pratiques qui l'enlèvent à sa solitude ou à sa « désolation » et lui permettent de sanctifier sa condition même de malade. L'accent peut être mis différemment, selon l'école spirituelle de chaque auteur et la sensibilité religieuse de son temps : ainsi perce l'humanisme dévot, raisonneur et même précieux, d'Ét. Binet; l'austérité du courant port-royaliste chez Villethierry ou Pontas, plus encore avec le rigorisme d'Antoine Blanchard; la grâce de trouver Dieu dans le moment présent avec Fénelon et Caussade. Le 19e siècle surtout est marqué parfois d'un certain dolorisme, qui va jusqu'à célébrer « le bonheur des afflictions » et affirme paradoxalement avec Lambillotte qu' « on ne cause jamais plus de joie à Dieu que lorsqu'on vit sans joie » (p. 591).

Il se dégage de l'ensemble de ces textes les caractéristiques suivantes :

1) *La situation du malade devant son Dieu.* — L'épreuve qui le frappe lui fait prendre conscience de sa condition de créature, qui reçoit tout de l'amour de Dieu et qui, par la mort, doit passer à la gloire. Mais loin d'être vue surtout comme une préparation à la mort, la maladie est déjà un temps que Dieu donne et qu'il faut vivre selon l'appel qu'il exprime et avec les grâces qu'il comporte. L'attitude fondamentale est de ne pas se contenter d'un horizon naturel, où le seul but serait la guérison (elle n'est certes pas exclue, et plusieurs auteurs proposent des réflexions pour le temps de la convalescence, par exemple Pontas), mais de se placer dans la perspective de la vie chrétienne éclairée par les certitudes de la foi. Pour déconcertante qu'elle soit, la volonté de Dieu demande acquiescement et soumission, vécus concrètement dans l'état présent du malade : « Notre état de peine, quel qu'il soit, nous doit tenir lieu de Dieu » (Lambillotte, p. 470).

2) *Les vertus du malade.* — Cette acceptation de la volonté de Dieu, inspirée par la foi et l'espérance, peut seule assurer la *patience*, vertu plus spécialement mise à l'épreuve et qui sera plus précisément le signe d'une

volonté consentante, le malade dominant les révoltes et même les sujétions auxquelles le réduit son corps. Le sentiment de son péché lui fait porter en esprit de *pénitence* les incommodités et souffrances qu'il endure, avec la certitude que la mortification la plus sûre est celle qu'il n'a pas choisie. La *force* se montre plutôt dans les petites choses et prend souvent la forme de l'*humilité* : « Sachez que souffrir faiblement et petitement, c'est-à-dire sans sentir beaucoup de courage et comme si on était accablé de son mal et à deux doigts de s'en lasser, de s'en plaindre et de se livrer aux révoltes de la nature, sachez, dis-je, que c'est une très grande grâce, parce qu'on souffre alors avec humilité et petitesse de cœur » (J.-P. de Caussade, *Lettres spirituelles*, éd. M. Olphe-Galliard, t. 1, Paris, 1962, p. 90). La *piété* se servira souvent de petites « industries », quand la prière ordinaire est trop difficile.

Binet (*Consolation et réjouissance pour les malades*, Rouen, 1616) invite à se « rendre familiers de petits versets amoureux de l'Écriture sainte », à avoir sous les yeux des tableaux ou un crucifix qui permettent « un dialogue non de langue à langue, mais d'yeux à yeux », à écouter de la musique pour ouvrir le cœur à la réjouissance et louange de la douceur de Dieu (p. 465 svv); Bonnefons propose un « alphabet de l'union à la croix » (p. 149-150); Fr. Ozanam compose *Le livre des malades* (Paris, 1860) avec de courtes lectures bibliques.

Par un regard de foi sur sa destinée de créature pardonnée et rachetée, le malade obtient la *confiance* là où son état le portait à désespérer, la *paix* à travers même ses inquiétudes; il est invité, finalement mais dès ce monde, à la *joie* du serviteur certain d'être appelé à entrer dans la joie de son maître.

3) *L'offrande avec le Christ.* — Sans doute du fait des recherches théologiques sur le sacrifice qui ont accompagné et suivi le concile de Trente, et marqué particulièrement la spiritualité française du 17e siècle (cf art. Condren, DS, t. 2, col. 1377-1379; Lepin, DS, t. 9, col. 681; voir Bremond, *Histoire..*, t. 9, p. 129-155), une attitude nouvelle est proposée aux malades. La conformité à Jésus-Christ souffrant ne se borne pas à souffrir avec lui ou à ratifier douloureusement comme lui la volonté du Père : la communion à ses « mystères » implique que l'on soit « victime » avec lui, et qu'on joigne à son sacrifice, et dans le même esprit d'offrande, les souffrances du corps infirme et de la vie brisée. Le mot de saint Paul (*Col.* 1, 24 : « J'achève dans ma chair ce qui manque aux détresses du Christ ») est repris au même moment par Saint-Cyran, Olier et Pascal.

« C'est un honneur incomparable que Notre Seigneur nous fait, de vouloir se servir ainsi de nos corps pour souffrir encore en nous à la gloire de son Père... Ne manquez pas de faire grande attention aux sentiments que Notre Seigneur vous donnera durant tout le saint temps de votre infirmité... Surtout abandonnez-vous toute à lui, pour faire de vous ce qu'il voudra : vous offrant à lui comme sa victime pour souffrir tout, et même le sort que méritent vos péchés » (J.-J. Olier, *Lettres*, éd. E. Levesque, t. 2, Paris, 1935, p. 532).

D'un malade célèbre, Blaise Pascal † 1662, on a publié dès 1666 la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* : fervente méditation où les sentiments de repentir accentuent la reconnaissance pour l'œuvre de pénitence et de purification « qu'opèrent les maux du corps ». « Dans l'impuissance d'agir au-dehors », le malade est ramené au-dedans de soi-même, où il retrouve son Seigneur avec « son Esprit et ses sentiments » : « Faites, ô mon Sauveur, que si mon corps a cela de commun avec le vôtre, qu'il souffre pour mes offenses, mon âme aussi ait cela de commun avec la vôtre, qu'elle soit dans la tristesse pour les mêmes offenses; et qu'ainsi je souffre avec vous, et comme vous, et dans mon corps, et dans mon âme, pour les péchés que j'ai commis ». Pour « souffrir en chrétien », nul stoïcisme, nulle présomption, mais une vive conscience de la nécessité de la grâce. Un abandon complet de soi-même est fait au « souverain Maître », dont la gloire est la vraie fin de toute vie, et qui vient s'unir déjà à ceux qui souffrent comme lui :

« Je ne vous demande ni santé, ni maladie, ni vie, ni mort; mais que vous disposiez de ma santé et de ma maladie, de ma vie et de ma mort, pour votre gloire, pour mon salut et pour l'utilité de l'Église et de vos saints, dont j'espère par votre grâce faire une portion. Vous seul savez ce qui m'est expédient... Et, parce que rien n'est agréable à Dieu s'il ne lui est offert par vous, unissez ma volonté à la vôtre, et mes douleurs à celles que vous avez souffertes. Faites que les miennes deviennent les vôtres. Unissez-vous à moi; remplissez-moi de vous et de votre Esprit Saint. Entrez dans mon cœur et dans mon âme, pour y porter mes souffrances, et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre Passion, que vous achevez dans vos membres jusqu'à la consommation parfaite de votre Corps » (éd. J. Chevalier, coll. La Pléiade, Paris, 1936, p. 334-337).

De nombreux chrétiens, surtout aux 19e et 20e siècles, ont ainsi discerné dans leur maladie une « vocation » à étendre, par le support et l'offrande de leurs souffrances, les effets de l'œuvre rédemptrice du Christ. A la suite d'exemples héroïques, tels ceux de saint Paul de la Croix (DS, t. 3, col. 636-637), saint Gabriel de l'Addolorata (t. 6, col. 1-2), sainte Gemma Galgani (col. 185-187), de grands malades, spécialement dans les cloîtres, ont consenti à participer à la croix du Christ « pour son corps qui est l'Église ». La soif de sacrifice qui a pu étonner chez quelques-uns n'est pas, normalement, complaisance dans la condition de malade, mais amour de Jésus en croix et désir véhément du salut du monde.

L'une des dernières paroles de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus « et de la sainte Face » indique bien cette intention : « Jamais je n'aurais cru qu'il était possible de tant souffrir! jamais! jamais! Je ne puis m'expliquer cela que par les désirs ardents que j'ai eus de sauver des âmes » (*Derniers entretiens*, Paris, 1971, p. 383; cf G. Gaucher, *La passion de Thérèse de Lisieux*, Paris, 1972). L'idée de l'apostolat de la souffrance s'est spécialement développée dans le rayonnement de la dévotion à la croix et au Sacré Cœur de Jésus (cf art. Lyonnard, DS, t. 9, col. 1271-1272).

4) *Maladie et vie d'oraison.* — Le problème a été souvent posé de l'aptitude des malades à l'oraison. Outre les textes de sainte Thérèse d'Avila et de saint Paul de la Croix (DS, t. 2, col. 2365), il faut citer l'opinion d'Augustin Baker † 1641 (DS, t. 1, col. 1206) : s'autorisant de saint Bernard et de Tauler, il pense que la maladie « permet des récollections plus libres, plus pures et moins distraites »; pour l'âme déjà formée par la mortification et la prière, c'est « l'état le meilleur de tous pour être disposé à l'union divine »; en particulier, « jamais la lecture ou la méditation ne donnent une intelligence aussi parfaite des souffrances de Notre Seigneur qu'une participation affective » (*Sancta Sophia*, Douai, 1657, III, 3, 5; trad. fr., *La sainte sapience*, t. 2, Paris, 1954, 3e p., ch. 5, p. 141-156).

Luis de la Puente † 1624, en son *Tesoro escondido*

(Séville, 1672; trad. Bignon, Paris, 1706, et une meilleure trad. à Paris en 1897; DS, t. 9, col. 273), estime que le malade, peu capable de méditer, est davantage apte à recevoir le don d'oraison : l'incapacité à laquelle il est réduit le détache de ce qui n'est pas Dieu; il se prépare par une prière simple mais habituelle, par de brèves invocations, des sentiments d'affection, des actes de résignation en union avec Jésus au jardin des Oliviers, jusqu'à l'action de grâces, « qui est le propre des enfants de Dieu ». Ces efforts d'oraison ordinaire, joints à la patience et autres vertus propres à son état particulier, sont souvent couronnés par le don de l'oraison extraordinaire; à la grâce de sa « visite » qu'est la maladie, Dieu ajoute cette autre visite : « Il se tient près d'eux, les réjouit intérieurement par une abondance de lumières et de consolations spirituelles » (trad. 1897, p. 20-27).

Effectivement, l'histoire abonde en exemples de grands malades ou infirmes favorisés de grandes grâces d'oraison en même temps que d'un intense rayonnement apostolique. Outre plusieurs noms déjà mentionnés, notons parmi beaucoup d'autres depuis le 11e siècle : Hermann Contract († 1054; DS, t. 7, col. 293-294); Bernard de Clairvaux († 1153; t. 1, col. 1454 svv); Hermann-Joseph († 1241; t. 7, col. 308-311); Claire d'Assise († 1253; t. 5, col. 1401-1409); Gertrude d'Helfta († 1301; t. 6, col. 331-339); Angèle de Foligno († 1300; t. 1, col. 570-571); Marguerite Ebner († 1351; t. 10, *infra*); Lydwine de Schiedam († 1433; DS, t. 9, col. 1269-1270); Colette de Corbie († 1447; t. 5, col. 1413-1414); Jeanne de Valois († 1505); Camille de Lellis († 1614); Marguerite du Saint-Sacrement († 1648, t. 10, *infra*); Benoît-Joseph Labre († 1783); François Libermann († 1852; t. 9, 764-780); Bernadette Soubirous († 1879); Marie-Antoinette de Geuser († 1918; t. 6, col. 341-342); André Delage († 1947; t. 3, col. 119-120); Pierre Lyonnet († 1949; t. 9, col. 1272-1274).

A un niveau plus modeste, des malades de notre époque découvrent aussi dans leur condition forcée deux éléments favorables à la vie spirituelle. D'une part, le temps qui leur est donné dans l'inaction et la solitude est une précieuse exception au rythme agité de la vie moderne : Paul Claudel, s'adressant aux paralysés de Berck, leur demandait de se considérer comme « les invités à l'attention ». D'autre part, la dépendance à laquelle ils sont réduits, vis-à-vis de leur corps et de leur entourage, les met en situation de « pauvres », sans sécurité ni réussite, en « in-suffisance » radicale; beaucoup y trouvent la possibilité d'un dénuement en esprit, qui donne accès aux valeurs du royaume de Dieu.

Charles du Bos († 1939; DS, t. 3, col. 1739-1742) écrivait : « Il faut qu'en moi cet homme d'action qui, malgré tout mon amour de la contemplation, a toujours survécu jusqu'ici, finisse enfin par admettre que l'on peut faire, et peut-être même faire le plus, en ne faisant pas, en ne faisant rien... Passivité de la croix et, au second degré, possibilité d'une contemplation retrouvée au sein de cette passivité même » (*Approximations*, t. 7, Paris, 1937, p. 417).

3. ORIENTATIONS CONTEMPORAINES

Les transformations de la civilisation occidentale au 20e siècle ont profondément modifié la condition des malades, ce qui n'est pas sans influence sur le comportement spirituel de ceux-ci. Les progrès de la médecine, devenue capable de traiter un grand nombre de maladies jusque-là considérées comme rapidement mortelles, ont permis dans beaucoup de situations des espoirs raisonnables de guérison, organisé scientifiquement les cures, et dans les cas incurables allongé les temps d'évolution ou allégé les souffrances. Une meilleure connaissance des liens du moral et du physique a fait considérer la coopération du malade et sa volonté de ne pas capituler devant son mal comme une attitude nécessaire. En même temps, la société a pris largement en charge les problèmes de santé, ce qui a arraché les malades à l'isolement, au manque de moyens ou au désespoir auxquels les condamnait souvent l'individualisme de l'époque précédente. Hôpitaux, sanatoriums, libres associations de malades, sont les formes d'une mentalité plus communautaire qui favorise l'entraide et l'initiative. La médecine comme la législation tendent à mieux insérer le malade ou le handicapé dans un milieu qui le soutienne et lui fournisse la possibilité de ne pas vivre à l'écart des bien portants.

L'usage chrétien de la maladie doit tenir compte de ces orientations nouvelles, de même que les malades ont à bénéficier comme les autres des renouveaux qui marquent l'Église de leur temps. Des progrès sont à remarquer sur plusieurs plans : des théologiens réfléchissent sur la place de la maladie dans la destinée humaine et chrétienne; des pasteurs ont révisé leurs méthodes d'action et leur ministère sur des points aussi importants que les sacrements, la prière, l'apostolat proposés aux malades. L'Église a procédé à une refonte de ce qui fut longtemps « l'extrême onction » (DS, t. 4, col. 2189-2200) et qui est reçu davantage comme le sacrement du réconfort; la célébration en est souvent communautaire, aidant en même temps les malades à vivre ensemble leur épreuve, et le peuple chrétien à ne pas reléguer ceux-ci dans un effort spirituel isolé.

Le phénomène de l'association, qui a gagné tous les milieux et tous les genres de maladies, s'est également manifesté parmi les chrétiens. Sur le modèle du groupe protestant des « Coccinelles » lancé en Suisse en 1909 par Adèle Kamm, Louis Peyrot fonda en mars 1914 l'Union catholique des malades : « On s'unit pour s'aider mutuellement à tirer de l'épreuve les fruits spirituels que Dieu y a déposés pour chacun ». Depuis, beaucoup d'autres groupements se sont formés, jusqu'à des instituts religieux ou séculiers spécialement conçus et réalisés par des malades, en particulier M. Gaucheron, *Dans la lumière de la Croix. La congrégation des sœurs de Jésus crucifié (1930)*, Paris, 1951.

L'esprit apostolique, qui s'était déjà manifesté au 19e siècle par le désir de faire coopérer le malade à l'œuvre rédemptrice en général, s'est concrétisé sous des formes diverses. En 1925, à Bloemendal (Pays-Bas), l'abbé Willendorg s'inspire de saint Jean-Marie Vianney pour associer ses paroissiens malades au renouvellement de l'esprit chrétien dans sa paroisse; c'est l'origine d'un mouvement qui s'est largement répandu. En 1930, à Paris, se constitue une Union missionnaire des malades. En 1931, l'Union missionnaire du clergé italien demande aux malades de Rome de consacrer la journée de la Pentecôte à l'intention des missions; cette pratique est étendue à toute l'Italie lors du jubilé de 1933, puis à d'autres pays les années suivantes. Conscients de leur part dans la mission, les malades souhaitent maintenant placer leur participation plutôt lors de la journée universelle des missions, pour ne pas être considérés comme une portion à part du peuple chrétien tout entier missionnaire. De même, leur champ d'apostolat, qui avait été longtemps défini par leur situation d'allongés et limité à leurs seuls frères d'infortune, leur apparaît, à la lumière des objectifs de l'action catholique, être l'ensemble de leur milieu naturel, familial, professionnel et social.

Cette orientation apostolique, qui se traduit aussi par le caractère plus communautaire de la prière, par le désir du salut du monde prenant le pas sur la préoccu-

pation du salut individuel, amène à insister sur les modalités de la vertu de charité propres à la situation du malade. Celui-ci, dans un état qui le porterait spontanément à l'égocentrisme, est provoqué à l'ouverture par le courant général de l'Église. De même, la place centrale du mystère pascal dans la vie chrétienne lui offre la possibilité d'assumer sa condition d'une façon plus dynamique : l'union aux souffrances du Christ est mieux perçue comme la voie vers la vie, le passage vers la résurrection. Tout en gardant ses aspects redoutables et son mystère, la maladie peut être vécue comme participation au mystère même de Jésus mort et ressuscité. Plus explicitement qu'à d'autres époques, le malade chrétien vérifie les intuitions de saint Paul, qui trouvait dans sa communion à son Seigneur le sens de ses infirmités et de ses épreuves : « Celui qui a relevé d'entre les morts le Christ Jésus fera vivre aussi vos corps mortels par son Esprit qui habite en vous » (*Rom.* 8, 18). « Ma grâce te suffit, car la puissance se parfait dans la faiblesse » (2 *Cor.* 12, 9).

Généralités. — H. Leenhardt, *L'Église et les malades*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 32, 1957, p. 329-376. — Pasteur L. Lovski, *L'Église et les malades*, dans *Le Portail*, 1957, p. 3-55; 1958, p. 3-109. — J.-Ch. Didier, *Le chrétien devant la maladie et la mort*, Paris, 1960. — M. Pfender, *Les malades parmi nous*, Paris, 1971. — DS, art. *Hospitaliers.*

Présences, revue catholique du monde des malades, 1955-1974. — *La Maison-Dieu*, n. spéciaux 15 et 113, 1948 et 1973. — *Lumière et vie*, n. spécial 86, 1968.

Écriture. — J. Scharbert, *Schmerz im Alten Testament*, Bonn, 1955. — O. Cullmann, *La maladie dans le nouveau Testament*, dans *Église et théologie*, n. 61, 1958, p. 13-27. — Ch. Bastit, *Jésus-Christ et les malades*, dans *Revue diocésaine de Namur*, t. 18, 1964, p. 369-394. — *Vocabulaire de théologie biblique*, art. *Maladie*, 2e éd., Paris, 1970, col. 698-703.

Du 1er au 10e siècle. — E. Frost, *Christian Healing*, Oxford, 1949. — V. G. Dawe, *The Attitude of the ancient Church towards Sickness and Healing* (thèse), Boston Univ., 1955. — H. J. Frings, *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Bonn, 1959. — L. Beato, *Teologia della malattia in S. Ambrogio*, Turin, 1968. — C. B. Ballabio, *La malattia di sant' Ambrogio e in sant' Ambrogio*, Milan, 1973.

Moyen âge. — A. Auer, *Leidenstheologie im Spätmittelalter*, St. Ottilien, 1952. — B. Steidle, *Das alte Mönchtum und die Krankheit*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 41, 1965, p. 36-46, 99-113, 189-206.

Renouveau de l'Extrême-Onction. — Fr. Bourassa, *L'onction des malades*, Rome, 1970. — C. Ortemann, *La signification du sacrement des malades*, Lyon, 1971. — R. Béraudy, *Le sacrement des malades, étude historique et théologique*, NRT, t. 96, 1974, p. 600-634. — *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Conférences Saint-Serge, 1974), Rome, 1975 (cf É. Cothenet, dans *Esprit et vie*, t. 84, 1974, p. 561-570). — *Ephemerides liturgicae*, t. 89, 1975, n. 5-6 (bibl.).

Voir encore : J.-P. Belin, *L'apostolat d'un malade* (Louis Peyrot), Paris, 1930. — Fr. Pastorelli, *Servitude et grandeur de la maladie*, Paris, 1933, 1960, 1967; *Mes voies ne sont pas vos voies*, Paris, 1965. — B. de Chabannes, *Au service des malades*, En-Calcat, 1947. — P. Lain-Entralgo, *Jalons pour une théologie de la maladie*, dans *Foi, raison et psychiatrie moderne*, Paris, 1957. — R. Svoboda, *Krankenseelsorge*, Donauwörth, 1962. — R. A. Lambourne, *Community, Church and Healing. A Study of corporate Aspect of the Church's Ministry to the Sick*, Londres, 1963. — R. Parrel, *Ouverture sur le monde*, Paris, 1966. — A. Proffit, *Le service des malades*, Paris, 1966.

P. Thierry d'Argenlieu et P. Delagoutte, *Et nous voilà vivants. La fraternité catholique des malades et des infirmes*, Paris, 1967. — Y.-M. Congar, *Pour un bon usage de la maladie*, VS, t. 117, 1967, p. 519-530. — S. Spinsanti, *L'etica cristiana della malattia*, Rome, 1971. — *Jalons de vie spirituelle pour les malades*, dans *Notes de pastorale liturgique*, n. 102, 1973.

Irénée Noye.

MALAVAL (François), clerc tonsuré, 1627-1719. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — François Malaval, né à Marseille le 17 décembre 1627, est fils de Jehan Malaval, riche armateur, consul de la ville pendant plus de vingt ans et membre de la compagnie du Saint-Sacrement. A neuf mois, un accident le rend aveugle. Il n'en suit pas moins les cours du collège des oratoriens de Marseille, puis étudie théologie et droit canon chez les dominicains de la ville; il est aidé dans ses études par un secrétaire et de jeunes écoliers pauvres qui lui font la lecture. Il obtient le doctorat en théologie à la Sorbonne.

Sa culture est assez vaste pour qu'il entre en contact avec littérateurs, savants et philosophes : il rencontre Pierre Gassendi en 1650, il correspond avec Christine de Suède, il connaît le sculpteur Pierre Puget, François Picquet, consul d'Alep et futur évêque de Babylone. Il correspond avec le cardinal Jean Bona (DS, t. 1, col. 1762-1766) qui admire ses écrits spirituels et qui obtient pour lui de Clément x la permission de recevoir la tonsure et d'entrer ainsi dans la cléricature (1674; à tort, certains diront Malaval prêtre). Ces relations sont assurées essentiellement par une vaste correspondance dont il ne reste presque rien. D'autre part, Malaval est en grand renom de piété et de science auprès de ses concitoyens, en particulier auprès du clergé séculier et des religieux qui le consultent à diverses reprises.

Malaval a publié anonymement à Paris une *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*; la première partie paraît en 1664, la seconde en 1670; plusieurs rééditions sont le signe d'un certain succès; on ne remarque pas de critique, mais au contraire des louanges (vg celle du jésuite Fr. Guilloré, *Les progrès de la vie spirituelle*, Paris, 1675, p. 599). L'ouvrage est bientôt traduit en néerlandais et en italien par l'oratorien Nicolas Balducci (plusieurs éditions à partir de 1669). Notons bien que la *Guide* de Miguel de Molinos ne paraît à Rome qu'en 1675. Le jésuite Paolo Segneri commence ses publications antiquiétistes en 1680, d'abord sans nommer personne; ses *Sette principii su cui si fonda la nuova orazione di quiete* (Venise, 1682) sont explicitement et exclusivement dirigés contre l'ouvrage de Malaval. On garde les lettres que Malaval écrit pour sa défense à divers correspondants romains, en particulier à Giovanni Pastrizio, professeur de théologie à la Propagande (1681-1686; Bibl. Vaticane, *Borgia* Lat. 503).

Tandis que des nuages se forment à Rome, Malaval rencontre Madame Guyon lors du court séjour de celle-ci à Marseille (fin mars-début avril 1685); l'évêque Charles-G. Vintimille demande à Malaval son avis sur le *Moyen court*; cet avis est positif (selon la *Vie* de Mme Guyon par elle-même, 2e partie, ch. 23; DS, t. 6, col. 1315). Il ne semble pas que cette rencontre des deux mystiques ait été prolongée par une correspondance.

L'affaire Molinos éclate en 1685 et va rejaillir sur Malaval. Molinos est condamné en 1687, peu de semaines après la parution d'une nouvelle édition parisienne revue et corrigée de la *Pratique facile*. Le livre de Malaval est mis à l'Index en 1688, tout comme ceux de Pier Matteo Petrucci, du dominicain Tommaso Menghini, de la dominicaine espagnole Hippolyte de Jésus

Rocaberti (DS, t. 7, col. 572-574) et du mercédaire Juan Falconi († 1638; DS, t. 5, col. 35-43). Malaval se soumet publiquement par des lettres au pape, à Louis XIV et aux évêques français.

En même temps commençaient les difficultés de Mme Guyon (emprisonnée trois semaines durant en août-septembre 1688; cf DS, t. 6, col. 1317). On ne décèle pas de lien précis entre la mesure romaine portée contre le livre de Malaval et l'agitation parisienne autour de Mme Guyon. La *Correspondance* de Bossuet, par exemple, mentionne Malaval pour la première fois en 1693. La mise à l'Index de la *Pratique facile* s'inscrit dans le contexte romain de l'affaire Molinos.

Rentré dans le silence, Malaval reprit ses activités intellectuelles et charitables à Marseille. Il rédigea, à une époque qu'on ne peut préciser, une justification de sa doctrine et une réfutation des soixante-huit propositions de Molinos condamnées par l'Inquisition en 1687; il les publia en 1695 sous la forme d'une *Lettre* à son ami l'abbé de Foresta, grand prévôt de la cathédrale, sans avoir connu, semble-t-il, l'*Instruction sur les états d'oraison* publiée par Bossuet la même année peu de mois auparavant et dans laquelle il est longuement et durement attaqué. La *Lettre* de Malaval fut mise à l'Index le 10 juillet 1697; il semblerait que cette mesure ne fut connue à Marseille qu'en 1703 (cf Dassy, p. 48). Relevons encore que Malaval fut l'un des premiers membres de l'académie de Marseille fondée en 1715. Tombé malade en avril 1719, il mourut le 15 mai de la même année en grand renom de sainteté; ses concitoyens lui firent des funérailles triomphales.

2. **Œuvres.** — Voir P. Dudon, *Documents sur le quiétisme*, RSR, t. 3, 1912, p. 74-81, et A. Vander Perre, *L'œuvre de F. Malaval*, RHE, t. 56, 1961, p. 44-62.

1) Malaval rédigea d'abord un traité en latin et « dans l'air de la théologie scolastique » sur l'oraison de quiétude; il est resté manuscrit et n'a pas été retrouvé (cf *Pratique facile*, Avertissement).

2) *Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation en forme de dialogue*, anonyme, Paris, Lambert, 1664, 118 p. in-12°; deux autres éditions parurent avant 1670; — l'éd. de 1670, dédiée au cardinal Bona, comprend une seconde partie nouvelle (118 + 346 p. in-12°); éd. reprise par Michallet en 1673; — nouvelle éd. « revue et augmentée », Paris, Michallet, 1687, sous le nom de F. Malaval; cette éd. parle d'autres éd. qui n'ont pas été retrouvées.

Traductions : en néerlandais (*Lichte Pratyke om de Ziel..*, Rotterdam, 1668, signalée dans DTC, t. 9, 1927, col. 1763); — en italien : la 1e partie seule, Rome, 1669, 1673; la seconde partie, traduite par « Luigi Labacci » (= l'oratorien Nicolas Balducci, DS, t. 1, col. 1207-1208), Rome, 1672; les deux parties ensemble, Gênes, 1674; Venise, 1675 (éd. dont se sert P. Segneri) et 1679; — en anglais, Londres, 1931.

Nous nous servirons ici de l'éd. de 1687. Si on la compare avec celle de 1670, on remarque, outre des corrections de détails parsemant le texte, des additions : p. 33-36, p. 92-103 (n. 25, sur l'utilité du délaissement intérieur), p. 197, 215, 226-227, 301, 302-304, 316-317, 371-373, 416-422 (n. 13-14), p. 435-437 (sur les oraisons jaculatoires et le silence), p. 443-446 (n. 26), p. 447-478 (13e Entretien : « Manière de vivre de ceux qui veulent arriver à la contemplation », où l'on saisit bien les préoccupations défensives de Malaval). Le plus souvent, ces additions consistent en des explications du texte de 1670. On n'y discerne pas une évolution de la doctrine.

3) *Poésies spirituelles* « par F.M. », Paris, 1671, 197 p. in-12°; éd. revue et augmentée, 1714, 331 p. (à Cologne, par P. Poiret; cf *De vita et scriptis P. Poireti..*, Amsterdam, 1721, p. 59). Cette dernière édition comporte cent huit pièces (dont une en prose sur l'oraison mentale, p. 291-296) réparties en six livres (L'Amour sacré, Motifs d'embrasser la vie chrétienne, les vertus chrétiennes, la perfection de l'âme, Élévations à partir des choses sensibles, Divers états spirituels). Le dernier livre surtout expose, plus didactiquement que poétiquement, à notre avis, la doctrine de la *Pratique facile* et trouve le moyen de répondre en vers aux critiques de l'oraison de pure foi. La 30e pièce du 3e livre (L'Amour de son Néant) ne manque pas de grandeur et de beauté. — 4) *La vie de S. Philippe Benizi*, Marseille, 1672, in-8°; trad. italienne par N. Balducci, Lucques, 1700; Naples, 1826; trad. anglaise, Derby, 1847. — 5) *Discours contre la superstition populaire des jours heureux ou malheureux*, dans *Mercure de France*, juin 1688, p. 32-119. — 6) *Exhortation à tous les fidèles d'assister à la procession... du Saint-Sacrement*, Marseille, 1690, 1691.

7) *Lettre de M. Malaval à M. l'Abbé de Foresta-Colongue..*, Marseille, 1697, 282 p. On y trouve des renseignements biographiques intéressants. Dans la première partie, Malaval proteste de sa soumission à la condamnation de la *Pratique facile*, défend la doctrine de ce livre par l'exemple de sa propre vie, et fournit à cette occasion quelques précisions sur certains points controversés; la deuxième partie réfute les propositions condamnées de Molinos; la troisième répond à la *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* (1695) de Pierre Nicole (cf Vander Perre, p. 55-59).

Malaval a encore beaucoup écrit; ces textes ne sont pas parvenus jusqu'à nous et, d'après leur titre, ne semblent pas avoir été d'intérêt directement spirituel. On parle ainsi de « Mémoires » sur Pierre Puget et sur François Picquet, d'une « Lettre contre la neutralité en fait de religion », etc. Les manuscrits, la bibliothèque et surtout la vaste correspondance de Malaval furent l'héritage, pour l'essentiel, du couvent des feuillants de Marseille. En dépit de patientes recherches, ils n'ont pas été retrouvés (cf *Mercure de France*, juin 1739, p. 1078-1092, et septembre 1739, p. 1934-1950 : lettres de A. de la Roque sur ses recherches des papiers de Malaval; Dassy, p. 50-56).

Quelques restes de la *correspondance* de Malaval se trouvent, épars, dans les *Epistolae* de Jean Bona (Turin, 1755, et Lucques, 1759), dans le ms *Borgia* Lat. 503 de la Vaticane (signalé plus haut), dans les *Instrumenta* du trinitaire marseillais Giraud (cité *infra*; copie de douze lettres); une lettre au P. de la Chaize dans la *Correspondance* de Bossuet (éd. Urbain-Levesque, citée *infra*, t. 9, p. 456-458); trois lettres aux archives parisiennes de Saint-Sulpice (pièces 5041, 5042, 7247); une dans la *Vie de Jeanne Perraud dite de l'Enfant-Jésus* † 1676 (Marseille, 1680); etc.

Sont inauthentiques les *Instructions familières sur l'oraison mentale* (anonymes, Paris, 1685; souvent rééditées), qui appartiennent à N. Courbon (cf DS, t. 2, col. 2452 citant l'étude de M. Viller sur *L'œuvre de N. Courbon*).

3. La **doctrine** de Malaval n'a pas encore été étudiée. Parce que la *Pratique* et la *Lettre* à Foresta ont été mises à l'Index dans le contexte de la condamnation de Molinos, il est courant de voir Malaval rangé au nombre des préquiétistes (ainsi P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, 3e éd., Paris, 1928, table). Ses *Poésies* sont généralement ignorées. Nous nous bornons ici à présenter la doctrine de la *Pratique* (dans sa dernière version, où Malaval répond à diverses critiques, explicite et complète son enseignement) et à préciser ses sources et son influence.

La *Pratique* se présente sous la forme d'un dialogue entre un directeur et Philothée : il s'agit de direction spirituelle et non pas d'un traité théorique. Elle ne

prétend qu'à enseigner « la contemplation acquise, qui tend à la connaissance et à l'union à Dieu par le moyen de la foy, et que Dieu rend infuse quand il lui plaît » (1e partie, Avertissement; cf 2e p., Avertissement, et 2e Entretien). Malaval prend soin, dans les occasions qui s'en présentent, de distinguer et de situer l'une par rapport à l'autre la contemplation infuse et la contemplation acquise, d'enseigner aussi que des touches de la première peuvent se mêler à la seconde (1e p., n. 26). Il n'a pas le même souci quand il s'agit de distinguer l'oraison de contemplation acquise et l'état spirituel de contemplation acquise; il lui arrive de passer de l'une à l'autre sans le dire. Il est certain qu'il a aussi en vue l'état spirituel : « La diversité des opérations chrestiennes n'est jamais plus belle que quand elle tend à cette excellente unité qui nous fait voir Dieu en toutes choses sans le partager, et toutes choses en Dieu sans les confondre » (Épître dédicatoire au cardinal Bona, f. v; cf 2e p., 21e Entr.). Ce manque de précision présente parfois des ambiguïtés, mais une lecture attentive y supplée.

Le *but* du directeur est d'enseigner à sa Philothée le chemin de l'union à Dieu, en quoi consiste la perfection, par la contemplation de « Dieu pur et ineffable, abstrait de toute pensée particulière » (2e p., 4e Entretien), par delà les figures, les perfections et les attributs divins (1e p., n. 19) : « La contemplation est un regard universel, pur et simple de Dieu présent : universel, sans conception particulière; pur, sans images; simple, sans discours » (2e p., 12e Entr., p. 397).

Le *moyen* de cette contemplation et de cette union est la foi pure et vive (1e p., n. 16). Malaval souligne fortement l'impuissance de la raison à connaître Dieu tel qu'il est, comme celle du langage humain, y compris de l'Écriture : « Il n'y a que Dieu qui s'explique à l'âme d'une manière ineffable, qui ne tient ni de la parole, ni de la pensée humaine, qui, sans se faire comprendre, nous fait au moins sentir qu'il est incompréhensible... C'est une lumière qui provient de la foi, ou pour mieux dire, c'est la foi même qui devient lumineuse » (n. 15). Cette foi est pure lumière, mais ténèbre pour la raison : « Connaître Dieu en cette façon est une négation de toute connaissance distincte, et l'aimer, une négation de tout amour distinct » (2e p., 2e Entr., p. 165). « Ce que nous ignorons de Dieu est incomparablement plus parfait que ce que nous en connaissons... La contemplation est une ignorance, parce que c'est une abnégation de toutes les connaissances humaines, un silence des sens et de la raison; mais cette ignorance est docte parce qu'en niant tout ce que Dieu n'est pas, elle renferme tout ce qu'il est » (12e Entr., p. 146).

Il semble qu'en ce qui concerne le but et le moyen de la contemplation, la source principale de la pensée de Malaval est Denys l'Aréopagite, qui est d'ailleurs cité à plusieurs reprises.

Auparavant, Malaval a pris soin de montrer à sa Philothée *comment* tendre vers les cimes. Ses descriptions de la lente maturation de l'attention à la présence de Dieu, qui peu à peu engendre en l'âme le souvenir de Dieu, sont peut-être les passages les mieux venus de l'œuvre (vg 1e p., n. 10-12, p. 19-29). A ce propos, il distingue l'intention virtuelle et l'intention éminente : celle-ci est un « ressouvenir de Dieu fort subtil et fort spirituel qui tient l'âme toujours attentive à l'unique objet de sa vue et de son amour » (p. 30). Ce regard habituel vers Dieu présent s'exerce avec la grâce de Dieu comme on exerce une habitude, un métier, un art (n. 14, p. 31-33). Dans ses oraisons, l'âme contemplative « n'est attentive qu'à regarder fixement Dieu seul, et de même que Dieu comprend tout en soi, cette âme par un acte de foi sur la Divinité, qui n'est point interrompu, comprend tous les actes de foi distincts et particuliers qu'elle pourrait produire sur toutes les autres vérités » (p. 45-46). On reconnaît ici deux thèses « quiétistes ». En d'autres passages, Malaval est plus nuancé : « L'habitude de cette présence produit un acte presque continuel et l'âme n'oublie non plus Dieu qu'elle se peut oublier elle-même » (2e p., 12e Entr., p. 389). « Ce n'est pas tant une suspension (des puissances et de leurs actes) qu'un plus grand recueillement et une plus grande concentration de l'âme à son objet qui est Dieu » (3e Entr., p. 197).

Le *lieu* de la contemplation est le fond du cœur (1e p., n. 3, p. 4); elle est l'acte de l'intelligence, c'est-à-dire du sommet de l'esprit, dont le propre est de considérer d'un simple regard, universel, et non celui de la raison (2e p., 3e Entr., p. 182; cf p. 176-216; sur la structure de l'âme, cf 1e p., n. 23, p. 80-89). Il semble bien qu'il y ait, selon Malaval, une adéquation, une proportion analogique entre ce sommet de l'esprit dont le regard est simple et universel, la foi nue et pure, et l'Être divin pur et ineffable; de même, il en est une au niveau de la méditation, entre l'activité des puissances, la foi mêlée de raisonnement et l'Humanité du Christ. Notons que Malaval ne parle pas de la charité; il évoque l'amour en bien des passages, comme une conséquence de la connaissance de Dieu dans la contemplation de pure foi ou de celle du Christ dans la méditation.

Le dernier point important qu'il faut relever dans l'enseignement de Malaval est justement celui qui concerne le rôle de l'Humanité du Christ. Il demande au contemplatif un dépassement des faits, gestes et paroles singuliers du Christ Homme, qui sont des objets de la méditation (1e p., n. 17, p. 54-55), pour s'élever à sa Divinité; plus encore, à la Divinité sans distinction des Personnes; il a tendance à ne parler de l'Humanité du Christ que comme d'un moyen à dépasser : « La fin de l'incarnation, c'est de nous faire connaître Dieu par le moyen de l'Humanité du Sauveur... Cette Humanité de Jésus-Christ est le moyen le plus saint et le plus parfait pour aller à Dieu », elle n'est pas « le souverain Bien, qui consiste seulement en la vue de Dieu » (p. 53).

D'où viennent des affirmations tranchées, voire discutables (« Jésus-Christ est plus par sa Divinité que par son Humanité, et ainsi un chrétien qui pense toujours à Dieu pense toujours à Jésus-Christ », p. 58), et des comparaisons malheureuses (« De même qu'autrefois Jésus se servit de la boue pour éclairer un aveugle, il se sert de la chair de son Humanité... pour nous ouvrir les yeux de l'âme; et comme la boue tomba quand les yeux de l'aveugle furent ouverts, la pensée de son Humanité s'évanouit pour nous laisser voir en paix la Divinité », 2e p., 5e Entr., p. 247-248). Segneri et Bossuet reprendront vivement Malaval sur ces points.

Par ailleurs, notre auteur traite solidement bien d'autres questions : les obstacles à la contemplation (1e p., n. 22), les signes du passage de la méditation à la contemplation (n. 23; 2e p., 6e Entr., p. 289-292), les mortifications extérieure et intérieure des passions et de l'esprit (7e Entr., p. 304-332) qui ne doivent jamais cesser (p. 314), la conduite à tenir dans les tentations, l'importance à accorder aux phénomènes extraordinaires (p. 298-301), le rôle des directeurs, la

lecture des livres spirituels, etc. Signalons enfin que le 12e Entretien est une reprise synthétique de tout l'ouvrage et que le 13e, ajouté dans l'édition de 1687, prend soin de situer l'existence du contemplatif dans un cadre de vie chrétienne (vg sacramentelle); il s'achève par l'exhortation à imiter et à revêtir Jésus-Christ :

Faites tout avec Jésus-Christ, devant Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, d'une manière douce et tranquille. Car comme la ferme résolution d'avoir toujours Dieu présent s'établit et se fortifie par l'acte continuel de cette présence, sans qu'on la réitère puisqu'on ne la perd jamais, tout de même la résolution de faire toutes nos actions avec Jésus-Christ s'établira et se fortifiera par la pratique continuelle (p. 476-477).

Quoi qu'il en soit de la compréhension et de l'utilisation de l'enseignement de Malaval lors de l'affaire Molinos et de la querelle Bossuet-Fénélon, sa doctrine de la contemplation est solidement fondée sur la mystique dionysienne et sur la tradition rhéno-flamande; elle consonne avec celle de Jean de la Croix; elle hérite probablement certains de ses traits et de ses mots-clés de Simon de Rojas (traduit par Cyprien de la Nativité, *La vie de l'esprit*, 2e éd., 2 vol., Paris, 1648-1649) et de Jean Falconi (ses *Œuvres spirituelles* paraissent en français à Aix en 1661; voir DS, t. 5, col. 35-43); elle est parente de celle de contemporains comme François Guilloré (DS, t. 6, col. 1278-1294), qui ne sera pas mis à l'Index, comme Jean de Bernières (*Le chrestien intérieur*, Paris, 1662, livre 7e, ch. 9 sur l'oraison de pure foi) et H.-M. Boudon (*Le Règne de Dieu en l'oraison mentale*, 1671; livre 1er, ch. 15-16 sur l'oraison de pure foi, dans l'éd. de 1683), qui le seront.

Le repos au fond de l'âme contemplant, l'acte continué de présence à Dieu, etc, sont classiquement expliqués par Malaval. Ses affirmations les plus audacieuses sur la capacité divine de l'esprit, sur le rejet du sensible et du multiple, sur l'incapacité de la raison et l'apophatisme, sur la perfection conçue comme union à Dieu, sont des héritages du pseudo-Denys, que Malaval met au premier rang de ses autorités, et qu'il cite et auquel il renvoie avec précision, — ce qu'il ne fait pour aucun autre auteur spirituel. Mais il y a chez lui des expressions et des comparaisons malheureuses, des raccourcis contestables (généralement développés ou expliqués ailleurs d'une manière satisfaisante); tirés de leur contexte, ils donnent prise à la critique. Plus ambiguë à notre sens, la *Pratique facile* traite en fait de l'ensemble de la vie mystique, de tous les degrés de la contemplation, bien qu'elle prétende ne parler que de la « contemplation acquise ». Malaval note bien que des touches infuses peuvent se mêler à cette contemplation acquise et que Dieu seul fait passer à la contemplation infuse. Mais on peut se demander s'il est prudent d'enseigner à celui qui quitte la méditation pour entrer dans une oraison simplifiée qu'il doit faire volontairement le vide de tout le sensible, de toute imagination, de toute idée, et se fixer dans la foi pure sur l'Être divin dans son unité inconnaissable. Est-il prudent d'enseigner que l'acte unique et perpétuel de pure foi contient éminemment tout autre acte de vertu, de religion, etc, ou que la contemplation de l'Être divin inclut à fortiori celle du Christ Homme-Dieu? Tout ceci peut être théoriquement exact, mais demanderait à être très nuancé dans une « pratique facile ». Ce qui est vérifié dans les plus hauts états mystiques ne l'est pas dans les états qui y acheminent. Il manque au livre de Malaval de ménager des étapes dans la purification de la foi et l'intériorisation de la présence de Dieu; Segneri n'a pas tort de reprocher à la *Pratique facile* de prêter le flanc à bien des illusions; c'est, semble-t-il, le principal reproche que l'on puisse faire à Malaval.

1) Ont été *influencés* directement par Malaval : Épiphane Louys dans ses *Conférences mystiques sur le recueillement de l'âme* (Paris, 1676; cf DS, t. 9, col. 1088-1091), son disciple Michel La Ronde (DS, t. 9, col. 305-306), N. Courbon mort vers 1710 (DS, t. 2, col. 2451). L'influence de Malaval sur Molinos et Mme Guyon n'a pas été précisée d'une manière qui permette de l'affirmer. Pierre Poiret publie des extraits de la *Pratique facile* avec des textes de Thérèse d'Avila et de Jean de Bernières « retouchés et abrégés » (*La pratique de la vraye théologie mystique*, t. 1, Liège, 1709). Voir aussi son *De eruditione solida*, Amsterdam, 1707, p. 561, et sa *Bibliotheca mysticorum selecta*, Amsterdam, 1708, n. 67 et 80, p. 203 et 222. C'est Poiret qui réédite les *Poésies spirituelles* de Malaval (Cologne, 1714).

2) *Critiques* de Malaval. — G. Bell'Huomo, *Il pregio e l'ordine dell'orazioni ordinarie e mistiche*, Modène, 1678 (voir DS, t. 1, col. 1357-1359). — D. Bartoli, *Scrittura contra li quietisti*, 1680? (voir DS, t. 1, col. 1272-1273). — P. Segneri, *Concordia tra la fatica e la quiete nell'oratione*, Florence et Venise, 1680; surtout *I sette principii su cui si fonda la nuova oratione di quiete*, Venise, 1682 (trad. par Hilaire du Mas, *Le quiétiste ou les illusions de la nouvelle oraison de quiétude*, Paris, 1687); dans *Opere*, t. 3, Parme, 1720, avec deux autres opuscules de Segneri sur le quiétisme, p. 705-839; cf P. Dudon, RSR, t. 3, 1912, p. 475-495. — Francesco Buonavalle (pseudonyme d'un jésuite italien?), *Ristretto della dottrina de'moderni quietisti*, Venise, 1685.

A. Arnauld, lettre du 10 avril 1687 à Louis-Paul du Vaucel (dans *Œuvres*, t. 2, Paris-Lausanne, 1775, p. 770-771). — L.-P. du Vaucel, *Breves considerationes in doctrinam M. de Molinos et aliorum quietistarum*, Cologne, 1688 (DS, t. 3, col. 1864-1866). — J.-B. Bossuet, *Correspondance* (à partir du 25 octobre 1693), éd. Ch. Urbain et E. Levesque, voir Tables, Paris, 1925; *Instruction sur les estats d'oraison*, 1e éd., Paris, 1697 (livre 1er, ch. 18; livre 2e, ch. 9, 13, 22-25; livre 3e, ch. 3). — P. Nicole, *Réfutation des principales erreurs des quiétistes*, Paris, 1695 (surtout livre 2e). — J. Grancolas, *Le quiétisme contraire à la doctrine des sacrements..*, Paris, 1695 (DS, t. 6, col. 768). — La Bruyère, *Dialogues sur le quiétisme*, Paris, 1699, complétés par L.-E. du Pin (cf DS, t. 9, col. 25-28, et t. 3, col. 1828-1829).

3) *Études*. — *Mercure de France*, juin 1723, p. 1091-1096; décembre 1728, p. 2844-2846; janvier 1729, p. 21-22. — Z. Artaud, *Athenaeum Massiliense*, p. 418 svv (Marseille, Bibl. municipale, ms 1478). — Giraud, trinitaire, *Instrumenta archetypa miscellanea*, de 1742, abrégé de la vie de Malaval et copie de douze lettres de Malaval à Giraud (Marseille, Bibl. munic., ms 1411, p. 30 svv). — L. Moreri, *Le grand dictionnaire historique*, t. 7, Paris, 1759, p. 121-122. — M. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 1, Marseille, 1787, p. 471-473.

L.-T. Dassy, *Malaval, aveugle de Marseille... Étude biographique et bibliographique*, Marseille, 1869. — Ch. Vincens, *Un quiétiste marseillais précurseur de Molinos..*, dans *Mémoires de l'Académie de Marseille*, 1888-1892, p. 473-492. — E. Griselle, *Descartes et Malaval..*, dans *Études*, t. 96, 1903, p. 402-414. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921 (table). — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, 3e éd., Paris, 1928, p. 169 svv. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 4, surtout p. 491-498, 534-581 (n'aborde Malaval qu'à propos de P. Nicole). — G. Goyau, *Un précurseur : François Picquet*, Paris, 1942, p. 163-165, 220-222.

R. Knox, *Enthusiasm*, Oxford, 1950 (table). — J. Bremond, *Le quiétisme de Malaval*, RAM, t. 31, 1955, p. 399-418. — J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, surtout ch. 12 (voir table). — I. Colosio, *Il mistico F. Malaval..*, dans *Palestra del clero*, t. 54, 1975, p. 1373-1383 (à propos de G. Macchia, *Il silenzio di Molière*, Turin, 1975, p. 41-62).

DS, t. 1, col. 45-46 (Abandon), 1903; t. 3, col. 578; t. 5, col. 947, 950, 952; t. 6, col. 1291; t. 7, col. 1387-1388; t. 8, col. 612, 1012.

André Derville.

MALAVALETTE (Joseph), jésuite, 1578-1632. — Né à Aramon, au diocèse d'Uzès, le 21 avril 1578, Joseph Malavalette, entra, déjà maître ès arts, au noviciat des jésuites d'Avignon le 16 septembre 1597. Il fit trois ans de régence au collège de Besançon (1599-1602), puis suivit les cours de théologie à l'université de Pont-à-Mousson, tout en rendant des services aux étudiants pensionnaires (1603-1607). Ordonné prêtre en 1607, il enseigna les humanités et la rhétorique à Nevers, Rennes et Caen (1614-1616), où il fit sa profession le 17 juin 1616. Supérieur de la résidence de Pontoise (1616-1618) et recteur du collège d'Eu (1618-1622), il passa ensuite six ans à la maison professe de Paris comme prédicateur. Retourné au collège de Caen en 1628, il y mourut le 22 février 1632.

Il publia *L'entretien des âmes dévotes* à Paris, en 1631 (689 p. in-12°), pour aider les chrétiens à consacrer le temps à Dieu et à vivre leurs journées en présence de Dieu. Dans l'esprit de l'*Introduction à la vie dévote* de François de Sales, il emprunte sa définition de « la vraie piété et dévotion » (p. 32-33) à saint Augustin (*Ep.* 155, 17, PL 33, 673b), lequel s'inspire de saint Paul (1 *Tim.* 4, 8); seule, la dévotion, conduite « réglément » (p. 68), rassasie l'âme.

Ces préliminaires sont suivis de divers exercices ou « affections » pour chaque jour, chaque semaine, chaque mois et année. L'auteur présente ainsi des sortes de courts traités sur la messe, la « retraite spirituelle » journalière, la lecture spirituelle, l'examen de conscience, l'oraison, l'exercice de la présence de Dieu, la confession et les méthodes pour s'exciter à la contrition, les exercices préparatoires à la communion, etc. Malavalette insiste beaucoup plus sur la rumination de versets de l'Écriture ou de textes des Pères de l'Église que sur des formules de prières. Il faut « prier plus d'esprit que de bouche, de cœur que de langue » (p. 104). « La vraie dévotion ne gâte rien (dans les occupations quotidiennes), baille tout à Dieu, un temps aux prières, l'autre aux soins de la famille, des enfants et des serviteurs... » (p. 685).

Bon sens, solidité, largeur d'esprit, telles sont les caractéristiques de la « dévotion » de Malavalette.

Il publia deux ouvrages de controverse : *La vérité de l'Église... prouvée par l'Écriture et la fausseté de la prétendue réformée..*, (Paris, 1624; traduction flamande, Anvers, 1644, 1645, 1647; allemande, Erfurt, 1734); *Nullité de la religion prétendue réformée.., avec une Briève réponse aux passages de l'Écriture qu'allèguent d'ordinaire les religionnaires* (Paris, 1625).

Sommervogel, t. 5, col. 398-400. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 278; t. 2, col. 423.

Hugues Beylard.

MALBERG (Caroline Carré de), 1829-1891. — 1. *Vie et œuvre.* — 2. *Écrits et spiritualité.*

1. *Vie et œuvre.* — Caroline Colchen, née à Metz, le 8 avril 1829, était issue de l'ancienne bourgeoisie lorraine, un peu austère, mais attachée aux vertus familiales et chrétiennes. Elle reçut sa formation religieuse chez les visitandines de Metz. A vingt ans, elle épousa un cousin, Paul Carré de Malberg, officier, au caractère difficile et autoritaire. Elle fit preuve d'une grande énergie dans son devoir d'état et continua à approfondir et à rayonner sa foi, au milieu des épreuves (trois de ses enfants moururent en bas âge; le quatrième, Paul, à trente ans, en 1885). Elle-même s'éteignit le 28 janvier 1891, à Lorry-les-Metz, au terme d'une douloureuse maladie.

Sous l'impulsion de Henri Chaumont (1838-1896; cf DS, t. 2, col. 813-818), vicaire à Sainte-Clotilde de Paris, fut fondée le 15 octobre 1872 une association basée sur l'amitié spirituelle, dont les membres mettraient en pratique l'enseignement de saint François de Sales et tendraient à une vie évangélique en plein monde, « s'entretenant l'un l'autre pour cheminer plus sûrement » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 19). De cette association Caroline Carré de Malberg fut l'animatrice et la directrice à vie. La « Société des Filles de saint François de Sales » était fondée; elle connut très vite une large extension, tant en France que dans les divers continents.

Ni congrégation religieuse, ni institut séculier, l'association fut reconnue canoniquement en 1891 et les Constitutions définitivement approuvées en 1911. Elle donna naissance, par ailleurs, en 1889 aux Catéchistes missionnaires de Marie Immaculée, reconnues comme congrégation religieuse de droit pontifical en 1968 sous le nom de Salésiennes missionnaires de Marie Immaculée.

2. *Écrits et spiritualité.* — Consacrée depuis sa fondation à l'Esprit de Jésus, l'association aide ses membres à répondre, dans le cadre de la spiritualité salésienne, à l'appel universel à la sainteté, par la fidélité à l'Évangile vécu au milieu du monde et par la participation à la mission de l'Église. Elle assure leur formation par la méthode des « probations » adoptée par H. Chaumont.

L'étude de la correspondance de la fondatrice (plus de deux mille lettres manuscrites conservées au siège de l'association : « les Amis de l'entraide salésienne », à Paris), de son *Journal spirituel* et des témoignages de contemporains, relevés au procès de béatification introduit en 1909, permettrait de discerner le cheminement spirituel de Caroline Carré : un abandon absolu à la volonté de Dieu, un sens apostolique, une foi vive et profonde semblent en être les principales caractéristiques.

Biographie par H. Chaumont (Paris, 1894; plusieurs rééd.), A. Laveille (Paris, 1917; rééd.), G. Bernoville (Paris, 1951, 1965). — Notices dans *Dictionnaire de biographie française* (t. 7, 1956, col. 1233-1234), *Bibliotheca sanctorum* (t. 4, 1964, col. 73-75), DHGE (t. 17, 1971, col. 43-44), DIP (t. 3, 1976, col. 1699-1700), etc.

Voir aussi M. de Hédouville, *Mgr de Ségur*, Paris, 1957, p. 473-478; DS, art. Chaumont (et la bibliographie).

Yvonne Stéphan.

MALDERUS (Van Malder; Jean), évêque, 1563-1633. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né le 14 août 1563 dans la bourgade brabançonne Sint Pieters Leeuw, près de Bruxelles, Jean, fils d'Élisabeth Walravens et de Zeger Van Malder, aura encore deux frères et une sœur après le second mariage de son père avec Catharina Dammans : Laureys (qui devint le premier proviseur du Collège Malderi), Joanna et Reynier. Les relations de son oncle, appelé aussi Jean Van Malder, curé-doyen de S. Pieters Leeuw, avec le cardinal de Granvelle, ont pu influencer la carrière de notre Malderus; celle-ci se divise en deux parties, l'une universitaire, l'autre épiscopale.

Ses premières études faites chez son oncle prêtre, puis au collège des jésuites à Bruxelles, Jean commence l'étude de la philosophie à Douai, et va enfin faire sa théologie à Louvain; il y trouve les maîtres Jean de Lens et Jean Clarius. Pendant ces années, il fréquente aussi les cours du collège de jésuites de Louvain, en particulier ceux de Jean Hamelius et de Léonard Lessius (DS, t. 9, col. 709-720).

Dès 1586, Malderus commence son enseignement par des cours de philosophie aristotélicienne à l'ancienne pédagogie du Porcus. Le 31 août 1594, il est docteur en théologie. Deux ans plus tard (1er août 1596), Philippe II d'Espagne le nomme

professor regius et premier titulaire de la nouvelle chaire de théologie thomiste. Malderus fut encore désigné comme directeur du nouveau séminaire royal, érigé en 1598 à la suite des directives tridentines. En 1604, il est recteur de l'université. Bien que Mathias Hovius, archevêque de Malines, l'ait proposé dès 1602, concurremment avec Jean Le Mire (Miraeus), comme candidat pour le siège épiscopal d'Anvers, Malderus ne fut que le successeur de Le Mire (février 1611; cf DS, t. 9, col. 583-586).

Sacré évêque par Hovius le 7 août 1611, Malderus gouverna son diocèse avec zèle, sans renoncer à ses devoirs de théologien dans la province ecclésiastique de Malines. Le nouveau diocèse d'Anvers, fondé en 1559, ayant à sa frontière nord les Provinces Unies protestantes, connaissait bien des troubles. Malderus se préoccupa avant tout de la défense de la foi et de la religion catholique : il nomma des curés bien instruits dans les paroisses limitrophes, s'occupa du séminaire, de l'enseignement du catéchisme et des écoles dominicales, favorisa l'établissement d'une dizaine d'ordres religieux; l'appui qu'il donna aux religieux déjà établis a été considéré comme prudent et intelligent. Comme les autres évêques de la Contre-Réforme, il visita régulièrement ses paroisses, organisa dix-neuf synodes locaux, rédigea ses lettres *ad limina* (la notice du DTC donne le détail des documents conservés et édités). Sa santé ruinée, semble-t-il, par les études ne lui permettait plus une prédication assidue; en revanche, il publia tous ses livres durant son épiscopat.

Dans son testament rédigé quelques mois avant sa mort, survenue le 21 octobre 1633, Malderus pourvoyait à la fondation à Louvain d'un collège pour futurs prêtres qui porte son nom, sans oublier les œuvres de charité de son diocèse ni la sodalité Saint-Charles-Borromée dont G. De Pretere, son principal collaborateur pour le catéchisme, était le fondateur.

Malderus attend toujours son biographe. La meilleure étude est la notice de E. Vansteenberghe (DTC, t. 9, 1927, col. 1766-1772, avec sa bibliographie). — L. Verbeeck, *Franciscus Zypaeus*, dans *Archives et bibliothèques de Belgique*, t. 47, 1976, p. 545-605 (Zypaeus fut l'official de Malderus, qui écrivit une préface au *Modus procedendi in curia ecclesiastica*, Anvers, 1619, de son collaborateur). — Sur le testament de Malderus : P. Vischers, *Gedenkschrift over... J. Malderus... met eenen Geslachtboom..*, Anvers, 1858, p. 25-31.

2. Œuvres. — Malderus a beaucoup publié, toujours à Anvers. On peut diviser ses écrits en trois groupes.

1° *Théologie.* — *De virtutibus theologicis et justitia et religione commentaria ad 2am 2ae D. Thomae*, 1616 (jusqu'à la *quaestio* 101). — *In 1am 2ae commentaria de fine et beatitudine hominis..*, 1623. — *Commentaria de S. Trinitate, creatione in genere et angelis ad 1am partem D. Thomae*, 1634. — *Instructio sacerdotum..*, 1627 (livre imposé à son clergé).

Traitant des vertus théologales, Malderus suit d'assez près les commentaires de R. Bellarmin enseignés chez les jésuites à Louvain en 1570-1576. Il y entremêle des *dubia* et des *disputationes* plus personnelles (vg sur le pape, l'Église, les conciles, les traditions, p. 25-83). Sa méthode change quand il expose le *De justitia* et le *De religione* : il veut être bref, il résume les idées de saint Thomas et s'oriente davantage vers l'actualité de son temps (vg sur la magie, p. 763-804). Un semblable souci est discernable dans le deuxième ouvrage.

2° *Controverse.* — *Catholyck onderwijs tot versterkinge des crancken int gelove*, 1612 : catéchisme en flamand marqué par la lutte contre le calvinisme.

Antisynodica sive animadversiones in decreta conventus Dordraceni.., 1620 : Episcopius, chef déposé et banni des Arminiens, fut confronté à des adversaires calvinistes au synode de Dordrecht en 1618; ayant trouvé asile à Anvers, il écrivit deux ouvrages pour sa défense. Malderus profite de la situation pour dénoncer la rivalité entre protestants et raffermir la foi de ses ouailles. — *Tractatus de restrictionum mentalium abusu*, 1625. — *Tractatus de sigillo confessionis sacramentalis*, 1626 : on y relève que Malderus présente le sacrement comme une *apotheca* de la médecine spirituelle sans laquelle l'âme ne peut guérir de ses maladies. Par la grâce du Christ, le sacrement fait germer la contrition dans la confession orale. Par son ministère médicinal, le confesseur aide à cette nouvelle naissance. Doctrine et prudence lui sont également nécessaires. L'ouvrage s'adresse à la fois aux prêtres et aux fidèles.

Instructio danda confessariis in provincia Mechliniensi, 1628 : on reconnaît la main de Malderus dans cette instruction, qui sera approuvée par les évêques de la province.

3° *Spiritualité.* — *In Canticum canticorum Salomonis commentarius*, 1628 : livre de méditation. Malderus mentionne quatre commentateurs du *Cantique*, saint Thomas, les jésuites G. de Valentia † 1603, Martin Delrio † 1608 et Arnold Cathius (Cathuis de Leeuwarden) † 1620; il adopte la division quadripartite de ce dernier, qui lui avait dédié son propre commentaire. Malderus ne cite pas ses prédécesseurs à Louvain comme C. Janssens † 1571 ou S. Loyaerts † 1614. Les quatre parties traitent du début de la vie spirituelle, de l'état de perfection dans la vie contemplative, puis dans la vie active, et enfin de la préparation à la mort, transition à la vie éternelle (sujet cher à Malderus).

Meditationes theologicae universae theologiae summam completentes.., 1630 (689 p.), d'abord rédigées par Malderus à son usage personnel. L'auteur reproche aux uns de ne pas méditer, aux autres de ne vouloir faire que cela ou d'affecter une manière extatique. « Optimus utique meditandi modus non impedit nos, sed potius juvat in pia actione » (préface). L'ouvrage comporte trois parties : Dieu (ses attributs, la Trinité, les anges 1er-5e jour), l'homme (vertus théologales et cardinales, 6e-13e jour), le Verbe (le Christ incarné, les sacrements, les fins dernières, 14e-31e jour). Chaque méditation est divisée en trois : un résumé de l'histoire ou de la doctrine, la méditation proprement dite habituellement brève, et la prière finale. Le théologien et le controversiste apparaissent nettement dans ces pages.

Judicium de ecstasi perpetua sive partis spiritualis ab animali abstractione et id genus anagogicis exercitiis. Pharus spiritualis; cette brève censure fut éditée dans la seconde édition du *Brevis commentarius in Canticum* (Louvain, 1653) de Libert Froidmont (cf DS, t. 5, col. 1530-1534). Un manuscrit de ce texte, intitulé *De pseudo exstasione* et daté du 25 décembre 1627, est à Anvers (*Acta Vicariatus Antferpiensis episcopatus*, liasse E 1621-1623, f. 92-94). Malderus recense dix-neuf propositions indéfendables des nouveaux mystiques; il viserait surtout la *Divisio animae ac spiritus* du capucin Jean-Évangéliste de Bois-le-duc (DS, t. 8, col. 827-831), commentaire de la troisième partie de la *Regula* de Benoît de Canfield. Les remarques de Malderus sont sereines et pondérées. Le langage des mystiques, dit-il, ne doit pas être compris dans le sens technique des scolastiques. A l'époque du quiétisme, vers 1690, le *Pharus* fut encore soumis à l'examen des qualificateurs.

Malderus fut un théologien estimé, un prêtre animé d'un vrai souci pastoral, un spirituel vivant de la mystique de l'action : un grand évêque de la Contre-Réforme.

Silveer De Smet.

1. MALDONADO (MALDONAT, JEAN DE), jésuite, 1533-1583. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. VIE. — Juan de Maldonado naquit à Casas de la Reina (Estrémadure, Espagne) en 1533 (1534, 1536, 1537?). Il étudia à l'université de Salamanque la grammaire et la rhétorique jusqu'en 1554, les arts et la philosophie (1554-1557), la théologie et la sainte Écriture (1557-1562). Il y fut quelque temps disciple de François Tolet et de Dominique Soto. Il entra dans la compagnie de Jésus à Rome, le 10 août 1562. En août 1563, il fut ordonné prêtre et nommé professeur de théologie au Collège romain, mais en novembre, il fut envoyé enseigner la philosophie au collège de Clermont à Paris. A partir du 12 février 1564 il y expliqua le *De anima* d'Aristote. En octobre 1565, il prononça le discours inaugural de son enseignement théologique, qu'il continua durant dix ans, sauf le cours de 1569-1570, où il prêcha à Poitiers.

Sa méthode qui harmonisait scolastique et théologie positive lui valut un succès extraordinaire. Cependant sa manière rude et combative lui suscita beaucoup d'ennemis à la Sorbonne et au Parlement; on l'accusa même de n'être guère attaché aux doctrines de l'Immaculée Conception et du Purgatoire. Pierre de Gondi, évêque de Paris, le soutint; mais on préparait un appel au pape. En mai 1576, il donna des « leçons » sur le psaume 109, qui attirèrent une affluence inusitée, ce qui irrita. Aussi les supérieurs, à la fin du cours de 1576, le retirèrent. Son enseignement ne l'avait pas empêché de composer des commentaires sur Job, les Psaumes, les Prophètes et une partie de la Genèse, d'exercer d'humbles ministères, de diriger une congrégation mariale d'étudiants, qui compta plus de cent cinquante membres (en 1575, vingt-deux se firent religieux), de donner les *Exercices spirituels* de saint Ignace et de participer en 1572 aux colloques de Sedan avec des calvinistes.

Maldonat résida de 1576 à 1578 au collège de Bourges, où il écrivit les « commentaires sur les quatre Évangiles ». De la fin de 1578 jusqu'au mois d'août 1579, il fut désigné comme visiteur des collèges de jésuites en France (cf DS, t. 8, col. 987). En septembre 1580, il fut élu délégué à la congrégation chargée de désigner un nouveau supérieur général. Celui-ci, Claude Aquaviva, le retint pour préparer la rédaction de la « Ratio studiorum ». Maldonat participa également à la commission romaine chargée de la révision de la Septante de l'ancien Testament et de l'édition de la Vulgate qui parurent en 1587 et en 1590. Le 21 décembre 1582, Maldonat achevait son « Commentaire sur saint Matthieu ». Il mourut à Rome, le 5 janvier 1583.

2. ŒUVRES. — Maldonat n'a rien publié lui-même. Certaines de ses œuvres posthumes ont été imprimées avec l'agrément de la compagnie de Jésus; d'autres sont le fait d'éditeurs particuliers et ont pu prêter à critique ou même à désaveu.

1° *Œuvres théologiques.* — *Disputationes ac controversiae decisae circa septem sacramenta* (2 vol., Lyon, 1614); éd. désavouée et censurée par l'Inquisition espagnole. — *Opera varia theologica* (3 vol., Paris, 1677) : contient le texte amélioré des *Disputationes*, des traités sur le libre arbitre, la grâce, le péché originel, la Providence, la justice, la justification, le mérite.

Un *Traité des anges et démons*, mis en français par Fr. de La Borie (Paris, 1605; Rouen, 1615, 1616; Paris, 1617; Rouen, 1619), est sans doute une copie d'un élève (Prat, p. 512-513). — Une *Summula* de cas de conscience (Lyon, Cologne, Vienne, 1604; trad. française, Paris, 1607; Rouen, 1614), recueillie par M. Codognat dans les œuvres de Maldonat, a été condamnée à Rome en 1605.

Plusieurs traités de Maldonat sont restés manuscrits; ce sont des cours pris par des élèves, ou préparés par des tiers pour l'impression : Commentaires des *Sentences*, *Disputationes* sur Dieu, la Trinité, l'Incarnation, le Décalogue, les conseils évangéliques, les vœux, la théologie, etc.

2° *Œuvres scripturaires.* — 1) *Commentarii in quatuor evangelistas* (2 vol., Pont-à-Mousson, 1596-1597). On en connaît une trentaine d'éditions, de nombreuses traductions, même en éthiopien (1605-1623); la plus récente en espagnol (3 vol., Madrid, BAC, 1950-1951-1954), et des recueils d'extraits (l'*In Matthaeum* a été édité dans le *Cursus Scripturae sacrae* de Migne, t. 21, Paris, 1841, col. 341-1312).

2) *Commentarii in quatuor prophetas Ieremiam, Baruch, Ezechielem et Danielem* (Paris, 1610; l'*In Ezechielem* est dans le *Cursus* de Migne, t. 19, col. 645-1016). — 3) *Expositio in Ps. 109 et Epistola de collatione sedanensi cum ministris calvinianis* (Mayence, 1611; traduction française de l'*Epistola* dans Prat, p. 295-325). — 4) Les *Commentarii in praecipuos libros Veteris Testamenti* (Paris, 1643) ne semblent guère authentiques (DTC).

3° *Autres œuvres posthumes.* — *De caeremoniis tractatus*, publié par F. A. Zaccaria, dans sa *Bibliotheca ritualis*, t. 2, 2e p., Rome, 1781, p. I-CCX; cf l'appréciation de R. Simon, *Lettres choisies*, t. 2 Amsterdam, 1730, lettre 28, p. 200-214. — Prat a publié le discours inaugural (1565) de Maldonat sur la « science théologique », *op. cit. infra*, p. 555-566; R. Galdos l'a repris dans ses *Miscellanea* (p. 49-65), en y ajoutant les discours de 1570, 1571 et 1574.

3. SPIRITUALITÉ. — Bien que durant sa vie Maldonat se soit distingué comme théologien, sa célébrité tint à son œuvre scripturaire. On le considère comme « l'un des fondateurs de la théologie et de l'exégèse modernes » (É. Amann, DTC, col. 1772) : sa connaissance des langues anciennes et orientales (hébreu, chaldéen, syriaque, arabe), son opposition au littéralisme étroit des protestants de son temps, son estime de la théologie positive font de son œuvre une anticipation de la théologie biblique.

Dans le domaine spirituel, au sens strict, il n'a rien écrit, mais ses commentaires renferment souvent des développements sur des thèmes spirituels : la Paternité de Dieu (*Mt.* 4, 24), le trésor spirituel de l'Église et la communion des saints (24, 1), la réalité de la peur et de la tristesse de Jésus (26, 1), le vouloir humain et divin de Jésus dans l'accueil de sa passion (*Marc* 14, 36; *Mt.* 26, 39), Jésus-Christ Roi (*Mt.* 27, 11), Jésus « abandonné de Dieu » (*Marc* 15, 34), la session du Christ à la droite du Père (16, 19), l'annonciation à la Vierge Marie, avec un exposé détaillé, plein d'onction, sur le salut de l'ange (*Luc* 1, 28 svv), le *Magnificat* et le *Benedictus* (1, 47 svv, 68 svv), l'incarnation du Verbe (*Jean* 1, 14 svv), les relations trinitaires du Père et du Fils (5, 17 svv), la communion eucharistique (6, 59 svv), etc. Il témoigne du « sens spirituel » requis des exégètes par son élévation d'esprit, sa grande piété, sa pureté de cœur, son humilité profonde et son ardent amour de Dieu. A ces vertus s'ajoutent la modestie dans l'exposé de ses opinions, une indulgence compréhensive à l'égard des opposants de bonne foi, la patience avec ses adversaires et une obéissance humble et méritoire devant les mesures qui le frappent.

Richard Simon, *Discours apologétique pour J.M.*, dans *Bibliothèque critique*, t. 1, Amsterdam, 1708, p. 378-448; cf l'analyse d'un traité inédit de M. sur la Trinité, p. 56-89. — B. Alcazar, *Crono-historia de la Compañia de Jesús en la provincia de Toledo (1556-1580)*, t. 2, Madrid, 1710, p. 42-48. — J.-P. Niceron, *Mémoires... des hommes illustres..*, t. 23, Paris, 1733, p. 160-179. — J.-M. Prat, *M. et l'université de Paris au 16e siècle*, Paris, 1856. — V. Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, t. 1, Madrid, 1875, p. 460-467. — Sommervogel, t. 5, col. 403-407. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 3, 1907, col. 241-246. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France*, t. 1 et 2, Paris, 1910 et 1913, voir tables. — J. Huby, *Le texte original des commentaires de M.*, RSR, t. 4, 1913, p. 97-108.

É. Amann, *Maldonat*, DTC, t. 9, 1927, col. 1772-1776 (bonne présentation). — J. M. Bover, *El P. Juan de Maldonado, teólogo y escriturario*, dans *Razón y fe*, t. 104, 1934, p. 481-504. — R. Galdos, *Qué año nacio J. M.?*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 15, 1936, p. 256-263. — J. Iturrioz, *M. en Salamanca*, *ibidem*, t. 16, 1942, p. 221-234. — R. Galdos, *Miscellanea de Maldonato*, Madrid, 1947. — C. Sclafert, *Montaigne et M.*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 52, 1951, p. 65-93, 129-146. — J. Caballero, *Introducción a los Comentarios a los Evangelios*, Madrid, 1950, p. 1-49. — J. I. Tellechea Idigoras, *Metodología teológica de M.*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 1, 1954, p. 184-255; *La Inmaculada Concepción en la controversia del P.M. con la Sorbona*, Vitoria, 1958.

Influence de M. : DS, t. 4, col. 217-219; t. 7, col. 1922, etc.

Francisco J. Rodriguez Molero.

2. MALDONADO (Pierre), ermite de Saint-Augustin, 1576-1614. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits spirituels.*

1. *Vie.* — Né à Séville, en 1576, de famille illustre (son père était chevalier de l'ordre militaire de Santiago), Pedro Maldonado fit ses premières études au collège des jésuites de sa ville natale. Après avoir été quelque temps scolastique dans la compagnie de Jésus, il embrassa la vie religieuse chez les augustins de Séville. Une de ses sœurs était déjà moniale augustine au couvent de saint Léandre et cinq de ses frères l'avaient précédé chez les augustins (dédicace du *Discurso del coro*). Le 26 mai 1610 il devint bachelier en théologie à l'université d'Osuna, puis licencié et docteur (21 juin; cf. F. Rodriguez Marin, *Cervantes en la Universidad de Osuna*, dans *Homenaje a Menéndez y Pelayo*, t. 2, Madrid, 1899, p. 786). Peut-être fut-il le confesseur du duc de Lerma, favori de Philippe III.

Maldonado était un religieux exemplaire, un écrivain peu banal dans le domaine mystique et un prédicateur de talent; Tomas Herrera l'appelle « nominatissimus ecclesiastes ». Il mourut à Séville en 1614.

2. *Écrits spirituels.* — 1° Le *Discurso del coro y officio divino* (Séville, 1606) est dédié à doña Elvira, moniale de saint Léandre, sœur de Pedro. Le texte est divisé en dix paragraphes, qui portent chacun en guise d'introduction : « Laudate Dominum quoniam bonus est psalmus ». C'est dans son *Consuelo de los justos* que Maldonado donne le plan de son *Discurso*. Après avoir exposé que les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, ainsi que la clôture, constituent l'essence de la vie religieuse, il envisage le religieux en référence à Dieu, à lui-même, aux séculiers, à sa communauté. Avec le regard du psychologue et en bon médecin spirituel, il scrute les peines et les souffrances de la vie religieuse et il en assigne les remèdes, en cherchant toujours la volonté de Dieu.

2° Le *Consuelo de los justos* (il serait plus exact de l'appeler *Consuelo de religiosos*) est une apologie spirituelle et une fine analyse psychologique de la vie religieuse. L'œuvre est, semble-t-il, restée incomplète; elle a pour titre *Primera Parte del Consuelo de justos* (Lisbonne, 1609).

3° La *Traza y Ejercicios de un oratorio* parut la même année à Séville. Le premier livre montre de quel matériel se compose un oratoire; le second enseigne ce qui est essentiel dans l'oratoire, les exercices d'oraison; le troisième parle d'autres exercices, comme la lecture spirituelle et les dévotions particulières.

Signalons encore : 4° des *Lectiones sacrae in primam canonicam B. Johannis apostoli* (Lisbonne, 1609), 5° des *Commentarii in psalmos David* (Lisbonne, 1609), 6° un *Libro espiritual que sirve para la lección y meditación* (Séville, 1631) et enfin, 7° un *Tratado del perfecto privado*, récemment édité par Rubio (*Anuario..*, t. 4, 1963, p. 759-803), qui donne de sages conseils pour conserver la faveur des grands mais surtout de Dieu, terme de toutes les actions humaines.

T. Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 368. — P. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 573. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1783, p. 211. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana..*, t. 5, Madrid, 1920, p. 85-91. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 401-408. — F. Rubio, *El Discurso... de Quevedo, y el Tratado del perfecto privado del P. P. Maldonado*, dans *Anuario jurídico escurialense*, t. 5, 1964, p. 575-585. — *Diccionario de historia ecles. de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1401. — Q. Fernandez, *El P. M. F. Pedro Maldonado OSA (1576-1614) y su opúsculo inédito « Tratado del perfecto privado »*, dans *Archivo agustiniano*, t. 60, 1976, p. 217-265.

Teófilo Aparicio López.

MÂLE (Matthieu-Émile), 1862-1954. — Fils d'un ingénieur des mines, Émile Mâle naquit à Commentry (Allier) le 2 juin 1862. Étudiant à l'École normale supérieure, agrégé de lettres en 1886, professeur de rhétorique à Saint-Étienne, Toulouse et Paris, il obtenait en 1899 le doctorat ès lettres. Chargé, en 1906, d'un cours d'histoire de l'art chrétien en Sorbonne, il était, en 1912, titulaire de la chaire d'histoire de l'art. Élu en 1918 à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, il succédait, en 1924, à Louis Duchesne comme directeur de l'École française de Rome où il demeura jusqu'en 1937. En 1927, il avait été élu membre de l'Académie française. En 1943, il succédait à Louis Gillet comme conservateur du château de Chaalis.

Après avoir publié quelques articles d'archéologie, Émile Mâle se fit connaître par sa thèse sur *L'Art religieux du 13e siècle en France* (Paris, 1898), qui constitua un événement dans le monde scientifique et fut traduite en allemand (1907) et en anglais (1913); les éditions se succédèrent rapidement. Après avoir collaboré à l'*Histoire de l'art* d'Henri Michel, Mâle entreprit d'étudier, avec les méthodes inaugurées par sa thèse, les différentes époques de l'art religieux : *L'Art religieux de la fin du moyen âge en France* (1908), *L'Art religieux du 12e siècle en France* (1922), *L'Art religieux après le concile de Trente* (1932), *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes* (1950). Presque aveugle, il travaillait sur l'art religieux carolingien, quand la mort le surprit à Chaalis le 6 octobre 1954.

Outre ces volumes devenus classiques, Mâle avait publié en 1917 *L'Art allemand et l'art français du moyen âge*, livre qui suscita des controverses outre-Rhin. Sa venue à Rome avait déterminé un élargissement de ses horizons dont profita *L'Art religieux après le concile de Trente*. Dans la même perspective, il donnait en 1936

une préface magistrale à un recueil de photographies : *Rome, la campagne romaine et l'Ombrie* et, en 1942, publiait *Rome et ses vieilles églises*. Il avait également dirigé, en 1950, une *Histoire de l'art*, publié un grand nombre d'articles divers et signé de nombreuses préfaces.

Cette œuvre introduisait tout naturellement Émile Mâle parmi les écrivains spirituels. En effet, il fut le premier à unir aussi étroitement spiritualité et histoire de l'art. Il se refusait à envisager les seuls aspects esthétiques de l'art chrétien, estimant que ce dernier est avant tout l'expression par l'image d'un message spirituel. Aussi s'attacha-t-il à en dégager l'inspiration profonde à la lumière des sources écrites, qui ont démontré à quel point les artistes exécutaient les programmes très précis que leur proposaient les clercs. Ceux-ci, lorsqu'ils étaient imprégnés de littérature spirituelle, demandaient aux praticiens de traduire dans le langage des formes les fondements de l'Écriture et de la patristique, les œuvres maîtresses des spirituels médiévaux ainsi que l'apport des auteurs tridentins.

L'art sacré apparaît ainsi, à travers l'œuvre d'Émile Mâle, comme une donnée essentielle de l'histoire de la spiritualité chrétienne. Permettant d'atteindre l'invisible par les voies du visible, il a rendu accessible le contenu d'œuvres, dont l'abord direct s'avère souvent difficile. L'étude de l'art sacré, grâce à ses travaux, apparaît bien comme un moyen d'initiation spirituelle et un guide de vie chrétienne.

Il n'y a pas d'étude de l'œuvre d'É. Mâle ni de biographie. Les références suivantes renvoient ordinairement à des notices nécrologiques.

A. Grenier, dans *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1954, p. 360-365. — É. Lambert, dans *Annales de l'Université de Paris*, t. 24, 1954, p. 552-563. — G. Rougeron, dans *Bulletin de la Société d'émulation du Bourbonnais*, t. 48, 1954, p. 157-180. — M. Aubert, dans *Bulletin monumental*, t. 113, 1955, p. 47-49. — R. Huyghe, dans *Revue des deux mondes*, 1955, p. 14-21. — É. Lambert, *La vie et l'œuvre d'Émile Mâle*, dans *Revue universitaire*, t. 64, 1955, p. 1-10. — H. Lemaitre, *Émile Mâle, historien de l'art religieux*, dans *Revue du Caire*, t. 18, 1955, p. 153-157.

Art. Art et spiritualité, DS, t. 1, *passim*.

Raymond Darricau.

MALEBRANCHE (Nicolas), oratorien, 1638-1715. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. Vie. — Nicolas naquit à Paris le 5 août 1638, dernier enfant (sept garçons, trois filles) de Nicolas Malebranche, trésorier général des cinq grosses fermes, et de Catherine de Lauzon, cousine par alliance de Madame Acarie. De santé fragile, il fit ses premières études en famille, sa philosophie au collège de la Marche et sa théologie en Sorbonne; la scolastique de ces deux disciplines le rebuta. A la mort de ses parents (1659), plutôt que d'entrer dans le chapitre de Notre-Dame, où François de Lauzon, son oncle maternel, était chanoine, il choisit l'Oratoire. Sa vocation semble avoir été spontanée et profonde. Les quatre aînés occupèrent des charges au Parlement et à la cour; parmi les plus jeunes, destinés aux ordres, celui qui reçut l'abbaye de Saint-Léonard, laissée par l'oncle, finit par se marier; l'avant-dernier dut être attiré à l'Oratoire par Nicolas : il y entra peu après lui, mais n'y resta pas.

Nicolas étudia pendant quelques mois la théologie à l'Oratoire de Saumur, puis revint à la maison du Faubourg Saint-Honoré à Paris, où devait s'écouler toute sa vie. Il apprit l'hébreu, sans jamais s'intéresser à l'histoire, fût-elle sainte, ni à la nouvelle exégèse qu'élaborait alors son confrère Richard Simon † 1712. Peu avant son ordination sacerdotale (14 septembre 1664), sa vocation philosophique s'éveilla soudain à la lecture de Descartes, dont *L'homme* venait de paraître (avril, éd. posthume de Claude Clerselier). L'Oratoire lui laissait la liberté de se consacrer à des travaux personnels, dans le cadre d'une vie communautaire (il fut bibliothécaire, puis maître des cérémonies). Bérulle appelait Dieu « Seigneur des sciences »; la physiologie mécaniste de *L'homme* libérait l'âme de toute fonction vitale, et les éditeurs accentuaient l'accord entre le spiritualisme de Descartes et celui d'Augustin. Malebranche approfondit alors des études mathématiques, physiques, physiologiques, tout en élaborant une nouvelle « philosophie chrétienne », en rupture avec l'idolâtrie de la « nature » et des causes dans l'aristotélisme; le mécanisme la favorisait, en faisant de Dieu seul le principe de tout mouvement. Mais Descartes donnait trop à l'esprit de l'homme, et Malebranche, en adaptant l'illumination augustinienne, expose une nouvelle théorie de la connaissance, la vision en Dieu.

Les deux tomes de *La recherche de la vérité* (1674-1675) s'enrichirent en 1678 d'*Éclaircissements*, qui explicitaient les perspectives théologiques de l'ouvrage. Désormais la vie de Malebranche se confond avec le développement et la défense de son système. Il ne quittait l'Oratoire de Paris que pour préparer ou achever quelque livre à la campagne (Juilly, Marines, Raroy, Le Mesnil-Simon); il fit aussi des séjours à l'abbaye cistercienne de Perseigne et plusieurs retraites à la Trappe. En novembre 1685, peu après la révocation de l'édit de Nantes, il prêcha une mission à Rouen et à Dieppe auprès des « nouveaux convertis ». Il entretint une correspondance avec quelques protestants : au genevois Crousaz, il recommandait « l'autorité de l'Église » comme « voie abrégée pour s'instruire de la vérité » (27 novembre 1683); on a perdu ses réponses au marquis de Langeais, qui fit appel à lui durant les persécutions (15 novembre 1685, 7 avril 1687, 8 avril 1688); en été 1688, il se rendit en Périgord chez A. du Lau d'Allemans. Il reçut la visite de Jacques II d'Angleterre, réfugié en France en 1689; il fut élu à l'Académie des sciences en 1699 et y présenta l'explication de la lumière et des couleurs par la fréquence des vibrations.

Malgré son désir d'éviter les disputes, et sa persévérance à répéter ses propres thèses, Malebranche fut accablé de polémiques : avec S. Foucher et le cartésien R. Desgabets dès 1675, avec le jésuite Louis Le Valois (cf DS, t. 9, col. 733-735) sur la transsubstantiation (1680-1682), avec Antoine Arnauld surtout, après le *Traité de la nature et de la grâce* (1680); les écrits contre la vision des idées en Dieu et la nouvelle théologie se multiplièrent de 1683 à 1687. Puis la polémique avec P.-S. Regis (1690-1693) suscita de nouvelles *Lettres* d'Arnauld jusqu'à sa mort (août 1694); elle reprit en 1698 avec la publication des lettres par P. Quesnel, et les dernières réponses de Malebranche furent jointes au *Recueil* en quatre volumes de 1704. Les critiques de Leibniz (1687) conduisirent Malebranche à corriger ses *Lois du mouvement* (1692, puis 1699-1700, 1712). En 1697-1699, c'est la polémique avec François Lamy sur le quiétisme (DS, t. 9, col. 176-177). En 1708, l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, qui interprétait dans un sens panthéiste l'Être suprême des chinois, irrita les jésuites qui le rapprochaient du Dieu des chrétiens. J. Tournemine dénonça l'insuffisance des preuves de l'existence de Dieu (préface à la *Démonstration de l'existence de Dieu*, de Fénelon, 1713), en nommant Malebranche en même temps que Spinoza. Malebranche avait toujours

vivement réagi contre le soupçon de spinozisme; il approfondit la différence des deux systèmes dans sa correspondance avec J.-J. Dortous de Mairan (1713-1714). Enfin la polémique avec L.-F. Boursier provoqua son dernier ouvrage, *Réflexions sur la prémotion physique* (1715).

En célébrant la messe de la Fête-Dieu à Villeneuve Saint-Georges, Malebranche eut un malaise; ramené à l'oratoire de Paris, il y mourut le 13 octobre 1715 et fut inhumé sous le chœur de l'église. D'une extrême sensibilité, il était d'autant plus offensé par les incompréhensions qu'il pensait défendre la vérité même, mais il se réjouissait de corriger ses erreurs (comme pour les lois du mouvement). Ses proches ont loué sa douceur, son aisance avec les enfants. Durant ses dernières semaines, il « revenait sans cesse à ses méditations, toujours un peu philosophiques, mais toujours édifiantes », sur la mort et l'éternité, dans l'acceptation des souffrances, pour « prolonger son sacrifice » (Y.-M. André, *Vie de Malebranche*, p. 396).

2. **Œuvres.** — Malgré les sujets divers qu'elle aborde (métaphysique, psychologie, morale, sciences et théologie), l'œuvre de Malebranche est empreinte d'une spiritualité inséparable de ses principes philosophiques. Nous retiendrons cependant les écrits où cette spiritualité apparaît davantage.

1° *La recherche de la Vérité* (1674-1675), avec les *Éclaircissements* (1678) (*Œuvres complètes* = OC, t. 1-3; relevé des éd., p. v-xiv). La préface précise que l'esprit de l'homme est fait pour être uni à Dieu, union affaiblie par le péché. L'esprit, comme entendement et volonté (livre 1, début), reçoit de Dieu lumière et mouvement, ce que développent les livres 3 et 4 sur la connaissance (vision en Dieu) et les inclinations : analyse de l'inquiétude, primat de l'amour de Dieu, condition de notre bonheur. Le mouvement qui nous emporte vers l'infini est fixé par notre liberté, tantôt sur un objet douteux ou imparfait, tantôt sur l'évidence ou le Bien. La foi, soumise à l'autorité, et l'évidence rationnelle sont en droit séparées, mais l'intelligence éclaire les données du dogme. Ainsi le plaisir, signe utile pour la vie chez Adam, reste bon en soi; il se distingue de la concupiscence qui, depuis le péché, nous rend esclaves des sens (liv. 1, ch. 5) et qui se transmet lors de la gestation maternelle (liv. 2, 1e p., ch. 7; *Éclairc.* 8); elle appelle la grâce de Jésus-Christ, par laquelle « nous sentons que Dieu est notre bien » (liv. 5, ch. 4). Malebranche conseille aux personnes de piété de ne pas mépriser l'étude de la nature, qui honore Dieu, mais de se défier de la vaine érudition (liv. 4, ch. 6-8). En conclusion, « la méthode la plus courte... pour découvrir la vérité, et pour s'unir à Dieu de la manière la plus pure et la plus parfaite qui se puisse, c'est de vivre en véritable chrétien » (fin du liv. 6).

2° Les *Conversations chrétiennes* (1677; OC, t. 4, avec relevé des éd., p. i-vi) veulent justifier « la vérité de la religion et de la morale de Jésus-Christ » : preuves de l'existence de Dieu par son œuvre en nous, où tout est reçu, du plaisir jusqu'à la grâce; réponse aux objections sur le mal par la gloire plus grande que Dieu tire de l'Incarnation. Le disciple est ainsi conduit à la retraite dans la solitude.

Dès 1677, une seconde édition leur joint les *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence*, bientôt rééditées avec des *Considérations de piété pour tous les jours de la semaine*, auxquelles s'ajouteront en 1695 *De l'adoration en esprit et en vérité* et en 1701 les *Prières avant et après la Messe*; cet ensemble manifeste le lien intime entre la pensée et la spiritualité de Malebranche (OC, t. 17, 1e p., p. 366-444; ces textes ont fait parfois l'objet d'éd. séparées, cf p. 366-373).

3° Le *Traité de la nature et de la grâce* (1680; OC, t. 5; sur les éd., cf p. i-xii) part de la gloire de Dieu, seul motif de son action.

4° Les *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683; OC, t. 10, sur les éd., p. i-iv) sont un « traité de vie spirituelle » (H. Gouhier, notice de son éd., p. xliii). Le disciple s'adresse à Jésus, comme Verbe, ou lumière de la Raison, qui expose en fait le malebranchisme, ce qui a choqué; cependant « ces vérités qui nourrissent l'âme... pénètrent et animent le cœur » (Méd. 3, n. 19). En effet, l'Ordre des perfections appelle notre adhésion.

5° Le *Traité de morale* (1684; OC, t. 11) se fonde sur cet Ordre, principe de l'amour de Dieu envers lui-même, présenté dans les *Éclaircissements de la Recherche* (10e et 16e des éd. de 1678) et développé dans le *Traité de la nature et de la grâce*. La morale de Malebranche enseigne qu'à Dieu est dû l'amour d'union, à tout homme la bienveillance et l'estime : en effet, le péché « ne détruit point l'excellence de la personne », et « le plus grand des pécheurs peut devenir, par le secours du ciel, pur et saint comme les anges » (2e p., ch. 7, § 4).

6° Les *Entretiens* de 1688 portent *sur la métaphysique et sur la religion* (OC, t. 12-13; sur les éd., p. i-ii) : vision en Dieu et occasionalisme établissent notre dépendance; les entretiens 7-14 discutent le problème du mal. Après une grave maladie, Malebranche y ajoute en 1696 des *Entretiens sur la mort (ibidem)* : la crainte en est salutaire, en nous portant vers le Sauveur, mais la philosophie malebranchiste rassure l'âme qui ne se sépare pas de Dieu, principe de nos sentiments comme de notre union à l'étendue intelligible.

7° Enfin, le *Traité de l'amour de Dieu* (1697), avec les *Lettres* et la *Réponse* qui le prolongent (OC, t. 14), montre comment un amour qui vise Dieu en lui-même est inséparable de notre bien.

Éd. des *Œuvres complètes*, dirigée par A. Robinet, 20 vol., Paris, 1958-1967; un vol. complémentaire (index des citations), 1970. — *Œuvres philosophiques*, éd. G. Rodis-Lewis, en préparation, collection « La Pléiade ».

Éd. séparées d'œuvres de spiritualité : Traité de l'amour de Dieu. Trois Lettres, et extraits de la *Réponse générale au P. Lamy*, introd. et notes de D. Roustan, Paris, 1923. — *Méditations chrétiennes*, notice de H. Gouhier, Paris, 1928. — *Méditations pour se disposer à l'humilité...* et textes annexes, avec un *Essai sur la mystique de Malebranche*, par A. Cuvillier, 2e éd., Paris, 1954.

3. **Doctrine.** — 1° L'union de l'âme a Dieu est le thème qui sous-tend toute la spiritualité de Malebranche : « Il faut sur tout prendre garde que nous dépendons de la *puissance* de Dieu : que nous sommes unis à sa *sagesse* : et que nous n'avons de mouvement que par son esprit, que par l'*amour* qu'il se porte à lui-même » (*Traité de morale*, liv. 2, ch. 2, § 5). S'il est excessif de dire que la Trinité est « le centre de la philosophie de Malebranche » (Vidgrain), celui-ci unit à la doctrine du Maître intérieur, héritée de saint Augustin, celle de la création continuée, accentuée par Bérulle comme par Descartes : le principe de tout mouvement est en Dieu, ce que Bérulle appliquait aussi à l'amour (cf DS, t. 1, col. 1551).

1) *La lumière.* — Nicolas Malebranche généralise l'illumination, limitée chez Augustin aux vérités éternelles; grâce à la réduction cartésienne de l'essence

des corps à l'étendue, nous en contemplons les rapports dans l'étendue intelligible, modèle de la matière créée qui en est bien distinguée. La vision des idées pour les esprits ne nous est pas donnée ici-bas, car elle nous détournerait de l'essentiel. Enfin, l'Infini en lui-même transcende toute idée, et la perfection de l'union béatifiante n'est possible qu'après la mort. Les citations scripturaires de l'*Éclaircissement 10* (1 *Jean* 4, 10; *1 Tim.* 6, 16; *Ex.* 33, 20) dissipent toute éventuelle accusation d'ontologisme : voir en Dieu n'est pas le contempler directement, mais s'ouvrir à sa lumière. Au sens strict, la « grâce de lumière », octroyée à tout homme mais obscurcie depuis le péché, concerne notre destinée surnaturelle. Il y a cependant continuité avec « les connaissances que les hommes ingrats appellent naturelles » (*Recherche..*, liv. 3, 2e p., ch. 6). Car « l'attention de l'esprit est... une prière naturelle par laquelle nous obtenons que la Raison nous éclaire... La foi est pure grâce en tous sens, mais l'intelligence de la vérité est tellement grâce qu'il faut la mériter par le travail ou la coopération à la grâce » (*Traité de morale*, liv. 1, ch. 5, § 4). Le mathématicien, appliqué aux pures vérités, est, même s'il l'ignore, proche de Dieu comme le croyant, et Descartes a plus progressé que ses prédécesseurs parce qu'il détachait l'esprit des sens.

2) *L'ascèse* est en effet nécessaire, parce que la chute originelle a fait prévaloir sur l'union à Dieu l'union de l'âme avec son corps (bien qu'en toute rigueur il ne lui soit lié que par les lois de l'occasionalisme). Pour rétablir l'équilibre, et permettre à notre liberté de s'exercer, la concupiscence est annulée par la grâce rédemptrice du Christ, qui opère comme *délectation* (thèse commune à tous les augustiniens) : « cette douceur du ciel efface toutes les douceurs de la terre » (*Recherche..*, liv. 2, 1e p., ch. 8, § 2; cf *Traité de la nature et de la grâce*, 2e disc., § 30). Cependant Malebranche, comme Bérulle, se défie des sentiments illusoires : dans la sécheresse, la grâce salvatrice devient horreur du péché. Les *Méditations sur l'humilité...* invitent à devenir « vide de soi-même » (1, élévation après la 3e considération), « dans un esprit d'anéantissement et de sacrifice » (*Considérations* pour le jeudi; cf l'abnégation et la désappropriation de Bérulle, DS, t. 1, 1544-1546, et l'attitude d'adoration qui s'ensuit chez Condren, DS, t. 2, col. 1379, 1381).

La pénitence aide l'âme (siège des sentiments de plaisir et de douleur, tout sacrifice étant « spirituel ») à se détacher du corps, qui nous est donné pour le mortifier : ce dolorisme n'annule pas la bonté intrinsèque du plaisir, mais il est signe d'un équilibre rompu par le péché. Quoique Bayle ait vu en lui quelque épicurisme, Malebranche refuse la volupté en ce monde : ce serait abuser de la source de tout bien, et violer l'Ordre qui règle la puissance divine (*Traité de morale*, liv. 2, ch. 2, § 11 et 14-15) : « L'homme *ne doit vouloir faire* que ce que Dieu veut » (§ 14).

3) *L'amour de Dieu* nous unit à celui que Dieu se porte à lui-même dans la perfection de l'Ordre : telle est sa « fin », le « motif » (ce qui nous meut) étant l'élan vers le Bien en général. Malebranche avait écrit que les bienheureux aimeraient Dieu dans les pires douleurs; F. Lamy ayant invoqué cette idée en faveur du quiétisme, l'oratorien explique sa pensée en disant que toute souffrance serait abolie par l'ineffable joie de l'union, ce qui est fort différent d'une acceptation de sa propre damnation par raffinement d'amour; cette supposition vraiment impossible serait contradictoire avec la nature de la volonté qui vise la perfection, donc notre bien, avec l'amour de l'Ordre qui serait violé si Dieu abandonnait un juste à l'enfer, avec enfin notre amour pour Dieu, dont la damnation nous sépare puisqu'elle entraîne la haine (cf *Traité de morale*, liv. 1, ch. 8, § 17). L'hypothèse impensable se contente d'imaginer une douleur « en idée », en se délectant de sa générosité, ce qui flatte secrètement l'amour-propre. Notre amour est désintéressé en tant qu'il cherche l'Ordre pour lui-même; à la limite, il accepterait que Dieu cesse de nous maintenir dans l'être, mais sa justice lui interdit de rendre le juste éternellement malheureux (*Réponse générale* à F. Lamy).

4) *Malebranche et la mystique.* — Les auteurs parlent à son propos de mystique « intellectualiste » (Blondel), de « mysticisme philosophique » (Vidgrain), de « rationalisme mystique » (Cuvillier); H. Gouhier juge « plus honnête d'éviter le mot *mystique* en parlant de Malebranche » (*La philosophie de M.*, p. 409, note). Nourri de la Bible et des Pères, il a peu pratiqué les vrais mystiques, à la différence de Bérulle. Il ne s'arrête pas aux « communications toutes extraordinaires » qui « passent tout sentiment » (*Méditations chrétiennes*, 15e, § 17), ni à la voie négative. Les « états de sécheresse », où Fénelon voyait un instrument de purification, sont considérés comme « fort dangereux » : « L'état des sécheresses est le plus méritoire, mais il n'est pas le plus sûr » (*Traité de l'amour de Dieu*, n. 10). La méditation et l'oraison de Malebranche, toujours réflexives et imprégnées de sa philosophie, visent un amour « éclairé ».

2° Le théocentrisme de Malebranche commande sa théologie de la grâce, élément d'une théodicée qui refuse l'esthétisme des ombres participant à la beauté du tableau. Ses thèses, qui ont suscité la mise à l'Index du *Traité de la nature et de la grâce* (1689), comme les critiques d'Arnauld, de Bossuet, et de Fénelon (cf DS, t. 5, ch. 153), engagent la spiritualité du philosophe, animé du souci d'adorer Dieu en sa bonté et sa puissance, malgré l'horrible multiplication des damnés : il croit, comme ses contemporains, qu'à peine dix hommes sur mille sont sauvés. Sans doute, « Dieu veut sauver tous les hommes » (1 *Tim.* 2, 4) et le peut, mais il se *doit* à sa Sagesse. Malebranche rejette les cinq propositions jansénistes, même s'il a douté qu'elles figurent dans l'*Augustinus* (cf la rétractation, le 15 juillet 1673, du Formulaire signé durant son noviciat, OC, t. 18, p. 75-77; voir p. 76, note). Contre Arnauld, il maintient qu'un païen peut exceptionnellement vaincre la concupiscence, tous ayant la « lumière », et que nous consentons ou résistons librement à la délectation. Il reste que celle-ci fait défaut à beaucoup, et le philosophe invoque alors « la simplicité des voies », pour expliquer l'inégale distribution de la grâce (*Traité de la nature..*, Disc. 1, § 40-59), dont l'âme de Jésus, qui « n'a point une capacité infinie », est cause occasionnelle par « une suite continuelle de pensées et de désirs, par rapport au corps mystique » (Disc. 2, § 8-11 cf § 13, 16-18). Par cette limitation de l'humanité du Christ, Malebranche ne pensait pas être infidèle au christocentrisme de Bérulle, qui a tant insisté sur l'abaissement du Verbe dans l'Incarnation. Or celle-ci est bien au centre de tout; seul l'Homme-Dieu rend parfaitement gloire au Créateur (cf la thèse de Duns Scot, DS, t. 3, col. 1806-1807; pour Bérulle, cf DS, t. 1, col. 1554-1557) et édifie le corps mystique qu'est

l'Église, la Rédemption venant par surcroît. Cependant, à la différence de Bérulle, Malebranche médite peu sur la vie terrestre du Christ; les *Méditations pour... l'humilité* évoquent cependant la Passion, pour participer à ses humiliations et souffrances (Méd. 2, 3e consid., élévation finale). Il était très attaché au sacrifice de la Messe (*Prières* à cet usage) et la célébrait chaque jour. Il reconnaît la nécessité des sacrements (*Traité de morale*, liv. 1, ch. 8, § 9-13) pour fortifier « l'homme intérieur » (ch. 7, § 17) et pratiquer « l'adoration en esprit et en vérité ».

Selon la tradition de saint Augustin et de saint Anselme, la foi de Malebranche est toujours en quête de l'intelligence. D'abord philosophe, il « n'a pas été un directeur de conscience » (Y. de Montcheuil, *Malebranche et le quiétisme*, p. 108), bien qu'on puisse « tirer de ses écrits un code complet de vie spirituelle » (p. 20).

Bibliographie jusqu'en 1967 dans OC, t. 20, p. 291-451.

Études d'ensemble. — M. Gueroult, *Malebranche*, t. 1 *La vision en Dieu*, Paris, 1956; t. 2 et 3, *Les cinq abîmes de la Providence*, 1959. — G. Rodis-Lewis, *Nicolas Malebranche*, Paris, 1963. — A. Robinet, *Système et existence dans l'œuvre de M.*, Paris, 1965. — F. Alquié, *Le cartésianisme de M.*, Paris, 1974.

Principales études touchant la spiritualité. — Y.-M. André, *La vie du P. M.*, éd. A.-M.-P. Ingold, Paris, 1886. — G. Breton, *Les origines de la philosophie de M.*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* (= BLE), t. 4, 1912, p. 214-230. — M. Blondel, *L'anticartésianisme de M.*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 23, 1916, p. 1-26. — J. Vidgrain, *Le christianisme dans la philosophie de M.*, Paris, 1923. — H. Gouhier, *La vocation de M.*, Paris, 1926; *La philosophie de M. et son expérience religieuse*, Paris, 1926, 1948. — E. Niccolini, *Il misticismo di Niccolo M.*, dans *Giornale storico della filosofia italiana*, t. 14, 1933, p. 385-395. — J.-J. Maydieu, *La création du monde et l'Incarnation du Verbe dans la philosophie de M.*, BLE, t. 36, 1935, p. 49-74.

P. Tavecchio, *La spiritualità berulliana e la filosofia di M.*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 30, 1938, p. 1-45. — L. Pelloux, *Il valore religioso delle « Méditations chrétiennes »*, *ibidem*, p. 205-211. — E. Rolland, *Le surnaturel dans la philosophie de M.*, dans *Archives de philosophie*, t. 14, 1938, p. 1-101. — Y. de Montcheuil, *M. et le quiétisme*, Paris, 1946. — L. Lavelle, *Bérulle et Malebranche*, dans *Bulletin de l'Association Fénelon*, juillet 1948, p. 1-43. — M. Brun, *Un aspect de la théologie de M. Le Christ cause occasionnelle de la grâce*, dans *Doctor communis*, t. 5, 1952, p. 80-115. — P. Blanchard, *Bérulle et Malebranche. L'attention à Jésus-Christ*, RAM, t. 29, 1953, p. 44-57.

DTC, t. 9, 1927, col. 1776-1804 (J. Wehrlé).

Geneviève Rodis-Lewis.

MALÈGUE (Joseph), 1876-1940. — Né à Latour-d'Auvergne (Puy-de-Dôme), le 8 décembre 1876, Joseph Malègue fut sensible aux vastes solitudes pastorales de sa terre natale, « à la fois âpre et mystique ». Fixé à Paris pour y poursuivre successivement des études de lettres, de philosophie et de droit, il fréquenta les cercles scripturaires et œcuméniques, qui s'étaient constitués autour de Guillaume Pouget † 1933 et de Fernand Portal † 1926. Il était surtout préoccupé par « un persistant souci de philosophie religieuse », tandis que son ami Jacques Chevalier † 1962 l'entretenait de ses propres rencontres avec Henri Bergson † 1941 et Lucien Laberthonnière † 1932 (cf DS, t. 9, col. 9-16). Un dévouement constant à la Conférence de Saint Vincent de Paul était l'expression de son christianisme social, dont les préoccupations se trouvent à l'origine de sa thèse de doctorat en droit, *Une forme spéciale de chômage : le travail casuel dans les ports anglais* (Paris, 1913). Les circonstances d'une carrière d'enseignement des lettres ont ensuite retardé jusqu'en 1933 la publication d'un ample roman, *Augustin ou le Maître est là*. Par son mariage avec une doctoresse, Malègue s'était fixé à Nantes, où il mourut le 30 décembre 1940, laissant en chantier un autre roman aussi volumineux, *Pierres noires. Les classes moyennes du salut*, qui fut édité en cet état en 1958. En écho aux préoccupations fondamentales des romans, l'écrivain s'est encore exprimé dans des œuvres de spiritualité, où le croyant chante sur le mode mineur les joies mystiques qu'il puise dans sa foi.

Les descriptions de mœurs et de paysages composent pour *Augustin* un premier agrément. Malègue s'installe avec une rare justesse dans un monde qui n'était déjà plus le sien, la France d'entre 1880 et 1914. Le fleuve de la vie s'y trouve évoqué dans les entraînements intellectuels et spirituels d'un universitaire, où l'amour et la souffrance ont leur part. Fondamentalement rattaché à une crise de l'esprit, le drame de la foi perdue et retrouvée se situe en pleine fièvre moderniste. Étrangère à un fidéisme sentimental, la renaissance de la foi est portée par une maturation intellectuelle, où le rôle fécond de la douleur se trouve cependant réduit à démanteler l'inertie d'anciennes habitudes de pensée. Dans *Pierres noires*, Malègue explicite encore ces thèmes d'une façon très concrète, qui garantit ses dons de romancier. La sainteté s'y manifeste comme l'essence de la vie spirituelle, tandis que « les classes moyennes du salut », engluées dans leurs habitudes de groupe, prisonnières des cadres intellectuels et sociaux de leur époque, cherchent longtemps un compromis impossible.

Le second livre confirme l'originalité de Malègue dans le courant catholique du roman de la quête spirituelle, lors de la relève des maîtres, J.-K. Huysmans † 1907 (DS, t. 7, col. 1204-1207) et Léon Bloy † 1917, au temps de François Mauriac † 1970 (notice *infra*) et de Georges Bernanos † 1948. Un type d'existence chrétienne, aux racines rurales et bourgeoises, ébranlée par la séparation des Églises et de l'État et le modernisme, y fait face aux tempêtes et maintient intégralement un héritage spirituel. Tantôt Malègue incarne dans le roman le thème pascalien du mystère de Dieu à la fois visible et invisible et qui se révèle aux êtres de bonne volonté dans le Christ. Tantôt, empruntant à Charles Péguy sa conception du charnel et du temporel que le spirituel travaille, et à Bergson cet appel du saint qui fait éclater la morale close en une morale ouverte, plein de sympathie fraternelle, il évoque les efforts des pauvres hommes face aux appels à tous adressés de la foi et de la sainteté. Il les voit, ne serait-ce qu'au seuil de la mort, dans le rayonnement de la vie exemplaire d'une mère ou d'un ami, se laisser enfin modeler par le spirituel.

Une génération de chrétiens, en pays francophone et ailleurs, grâce aux traductions italienne et allemande, se reconnut dans *Augustin ou le Maître est là*, aussi bien dans la nécessité qu'on éprouverait de rendre compte intellectuellement de sa foi que dans la conception de l'existence comme pressentiment d'une venue « d'immense hauteur au-dessus de la vie, devant qui la Mort elle-même paraissait secondaire et même traversable ». L'œuvre considérée comme l'un des classiques du roman catholique, évoquant un monde encore pétri de christianisme, où la vie est rythmée par le retour des saisons et des cycles liturgiques, où l'on ne respire bien que dans l'air de la catholicité, fait désormais partie de l'héritage. L'avenir y interrogera sans doute les

expériences de vie spirituelle d'une société qui percevait « des pénétrations éternelles imbibant la vie terrestre et lui servant de normes, transcendantes et immanentes à la fois ».

Œuvres. — *Augustin ou le Maître est là* (Paris, 1933; rééd. augmentée, 1953). — *De l'Annonciation à la Nativité* (Paris, 1935). — *Petite suite liturgique* (recueil d'articles, Paris, 1938). — *Pénombres, glanes et approches théologiques* (Paris, 1939). — *Pierres noires. Les classes moyennes du salut* (Paris, 1958). — *Sous la meule de Dieu et autres contes* (Lyon, 1965). — *Joseph Malègue*, morceaux choisis, présentés par Yvonne Malègue (Paris, 1947).

Études. — G. Varin, *Foi perdue et retrouvée*, Fribourg, Suisse, 1953, thèse. — Ch. Moeller, *Littérature du 20e siècle et christianisme*, t. 2, ch. 4, Paris, 1957, p. 217-307. — E. Michael, *J. Malègue. Sa vie, son œuvre*, Paris, 1957. — L. Émery, *J. Malègue, romancier inactuel*, Lyon, 1962. — J. Lebrec, *J. Malègue, romancier et penseur*, Paris, 1969, thèse.

On trouvera dans E. Michael, p. 209-227, la liste des publications de Malègue (il a publié de nombreux articles de critique littéraire et religieuse dans les journaux et les revues) et des études que ses œuvres ont suscitées (jusque 1956).

Jean LEBREC.

MALEINOS. Voir MICHEL MALEINOS (saint).

MALET (ANDRÉ), cistercien, 1862-1936. — Jean-Louis Malet est né à Espalion (Aveyron), le 12 novembre 1862. Après des études au petit séminaire de Saint-Pierre-sous-Rodez, il entra le 20 février 1877 à l'abbaye cistercienne de Sainte-Marie-du-Désert (diocèse de Toulouse), où il prit le nom d'André. Ordonné prêtre le 31 janvier 1886, il est secrétaire de l'abbé, Candide Albalat y Puigcerver (1881-1911), maître des novices, professeur de théologie, prieur. Élu abbé le 23 octobre 1911, il mourut le 24 octobre 1936.

Historien, liturgiste, maître de vie spirituelle, Malet devint une des figures les plus marquantes dans son ordre.

Ses travaux d'historien remontent à l'époque où s'élaborait le projet d'union des congrégations trappistes (1890-1892). De profondes divergences se manifestaient dans les « Réformes » (l' « Ancienne », chef-lieu Sept-Fons, et la « Nouvelle » ou congrégation de la Trappe) sur les principes de base de cette union. La correspondance que Malet entretint alors avec Eugène Vachette, abbé de Melleray en Bretagne et vicaire général de la congrégation de la Trappe, révèle un tempérament inébranlablement ferme dans la défense de positions dûment justifiées. Il préconisait un retour aux sources de l'authentique tradition cistercienne afin de « retrouver dans sa pureté primitive l'idéal de Cîteaux ». Son mémoire sur la *Vie à Cîteaux* (200 p., inédit) est un arsenal de tous les documents historiques réprouvant les excès de la Réforme de Rancé : « La Trappe n'est pas Cîteaux ». Ce travail, qui témoignait des qualités de l'historien, montrait que l'austérité prônée par Rancé n'avait jamais été caractéristique de Cîteaux. Aussi, devenu abbé, Malet n'hésita pas à introduire certaines « mitigations » dans l'observance plus en conformité avec les anciens usages de l'ordre, voulant par là redonner à la vie intérieure et à la contemplation la primauté sur la pénitence.

La romanisation de la liturgie cistercienne par Claude Vaussin au 17e siècle apparaissait à André Malet comme une infidélité à l'œuvre des fondateurs. D'où son opiniâtreté à défendre la restauration de la liturgie cistercienne.

Son opuscule *La liturgie cistercienne : ses origines, sa constitution, sa transformation, sa restauration* (Westmalle, 1921, 57 p.) précisa les options originales des premiers Pères et justifiait le retour à l'ancien rite cistercien. Dans la même perspective, il rédigea *L'influence de saint Bernard dans la constitution de la liturgie cistercienne* (inédit), et des travaux critiques sur le Rituel (1721) et le Cérémonial cisterciens. Ce dernier travail (en collaboration avec son collègue Robert Trilhe) fut à l'origine du *Manuale Caeremoniarum juxta ritum sacri ordinis cisterciensis* en 1908 (cf le *Rapport-Mémoire sur les observations faites au sujet du Manuale Caeremoniarum*, présenté par Malet au chapitre général, Westmalle, 1913).

« Père » de ses moines (*Règle* de saint Benoît, ch. 2), Malet eut à cœur de leur donner une solide formation doctrinale, qu'il synthétisa dans *La vie surnaturelle, ses éléments, son exercice* (Sainte-Marie-du-Désert, 1933; rééd., Mulhouse, 1934, et Toulouse, 1947). C'était la mise en forme d'un cours donné aux novices vers 1894-1900. L'importance accordée dans l'exercice de la vie spirituelle à « l'élément humain » (*La vie surnaturelle*, 2e p.) ne manquait, dans un ordre qui professait traditionnellement une certaine distance à l'égard des valeurs humaines, ni d'originalité ni d'audace.

« La grâce, en nous infusant une nature nouvelle, divine, ne supplante pas notre nature humaine... La nature humaine doit fournir toutes ses énergies propres pour qu'il y ait épanouissement de la vie surnaturelle » (2e éd., p. 83). Il faut rejeter comme fausse « toute doctrine mystique qui partirait de ce principe que l'exercice de la vie surnaturelle est l'œuvre exclusive de la grâce » *(ibidem)*.

Il appartient à l'élément humain, intelligence et volonté, de « discipliner toutes les énergies naturelles pour les mettre à la disposition de la grâce », « d'associer ses propres énergies aux énergies surnaturelles apportées par la grâce » (p. 84). « La perfection, terme de la vie de la grâce, consiste dans l'union de notre volonté avec l'action divine » (p. 85). Pour cette raison, l'auteur regarde comme suspecte « une doctrine ascétique dont l'objet principal ne serait pas la culture et la direction de la volonté » *(ibidem)*. Trois chapitres, les plus originaux peut-être, sont consacrés à cette faculté (2e p., ch. 4, 5, 6).

Du moins faut-il interpréter droitement le « volontarisme » de Malet. S'il insiste sur « l'assujettissement de notre volonté à celle de Dieu », premier aspect de sa « théologie de la dépendance », la vie surnaturelle, pour lui, est bien essentiellement un don d'en haut, « une vie miséricordieusement infusée en nous par une action de l'Esprit Saint dans le but de nous faire arriver, par une connaissance et un amour surnaturels de Dieu, à la vision intuitive et à l'union béatifique » (p. 33).

Malet introduit une distinction entre les effets que produit la grâce sanctifiante dans la nature humaine (principe d'action) et ceux qu'elle opère dans la personne (principe opérateur). La vision intuitive est l'opération propre à Dieu, « vraiment caractéristique de sa nature » (p. 47). C'est à ce privilège de la nature divine que la grâce donne à la nôtre de participer.

Mais la personne (en tant que centre responsable) est aussi en nous déifiée « par notre élévation à la dignité d'enfants de Dieu » (p. 52). La « filiation divine » nous établit dans une relation de fraternité avec Jésus; elle fait de nous des « consanguins » de Jésus. D'autant plus que Jésus, le Verbe Incarné, est la source même de la grâce : « elle est sa propriété, *gratia Christi* ». « C'est par lui que l'Amour incréé la fait arriver jusqu'à nous » (p. 142).

L'Esprit Saint « entretient en nous une connaissance amoureuse et un amour connaissant, afin que, sous l'influence de cette connaissance et de cet amour, l'âme se livre totalement à Dieu dans la pratique de la soumission et d'une dépendance toute filiale » (sermon,

Pentecôte, 1934). C'est donc l'Esprit Saint qui doit prendre la direction concrète de notre vie. Ce qui signifie disponibilité, souplesse intérieure, docilité (qui n'est pas pure passivité) à ses inspirations, à ses appels, à ses « touches ». Tel est l'aspect mystique de cette « théologie de la dépendance », qui constitue la clef de voûte de la doctrine spirituelle d'André Malet.

C'est à l'école et sous la conduite de ce maître que Marie-Joseph Cassant (1878-1903) a marché dans la voie de la « sainteté ». L'introduction de sa cause de béatification (19 février 1956; AAS, t. 48, 1956, p. 584) apparaît, semble-t-il, comme le couronnement de l'œuvre spirituelle d'André Malet.

Étienne Chenevière, *L'attente dans le silence. Le P. M.-J. Cassant*, Bruges, 1961; *Toi seul me suffis, Dom André Malet*, Westmalle, 1971.

Louis-Marie TISSINIÉ.

MALEVEZ (LÉOPOLD), jésuite, 1900-1973. — Né à Saint-Marc (Namur) le 22 mai 1900, entré en septembre 1916 dans la compagnie de Jésus, ordonné prêtre en 1927, Léopold Malevez consacra plus de quarante ans à l'enseignement de la théologie fondamentale et dogmatique au scolasticat des jésuites d'Eegenhoven-Louvain. Le centre de sa réflexion demeura la théologie fondamentale : problèmes de la raison et de la foi, de la connaissance naturelle de Dieu et de la révélation. Il publia d'assez nombreux articles (surtout dans la NRT) pour discuter les positions prises par des contemporains comme E. Brunner, R. Bultmann, H. Duméry. Sa discussion ferme et courtoise est remarquable par sa précision et son souci de comprendre aussi exactement que possible ses contradicteurs.

C'est à propos de la connaissance de Dieu qu'il aborda plusieurs fois, notamment à partir du pseudo-Denys, la question de la mystique (*Théologie contemplative et théologie discursive*, NRT, t. 86, 1964, p. 225-243; *Connaissance discursive et connaissance mystique des mystères du salut*, dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac, t. 3, Paris, 1964, p. 167-183). Le dernier article qu'il écrivit est une sorte de contemplation, inspirée par le livre d'Urs von Balthasar sur la kénose du Christ glorifié, ou, comme dit L. Malevez, sur « l'incognito de Dieu dans la Croix » (*La gloire de la Croix*, NRT, t. 95, 1973, p. 1057-1089); ici encore est repris le problème de la connaissance de foi, capable de percevoir « la sagesse de l'amour crucifié ». Rien d'étonnant à ce souci de situer les uns par rapport aux autres les divers registres de notre connaissance de Dieu, si l'on se souvient que L. Malevez fut le disciple, à Louvain, de Joseph Maréchal (cf DS, t. 10, col. 321-325). Les dernières lignes de cet article posthume sont révélatrices : « Il arrivera au croyant de douter de la fermeté de son adhésion. Un tel déchirement intérieur ne fait que rendre plus pressante l'invitation à l'exercice de la vie contemplative » (p. 1089). Serait-ce une discrète confidence de cet « homme de foi plus encore que de science » (p. 1057)?

L. Malevez est mort à Eegenhoven le 13 septembre 1973.

Bibliographie des ouvrages et articles de L. Malevez, NRT, t. 95, 1973, p. 1090-1093, et note biographique, p. 1057. Rappelons notamment l'art. ESSENCE DE DIEU (Vision de l'), DS, t. 4, col. 1333-1345.

Voir C. Dumont, *In memoriam*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 5, 1974, p. 128-131.

Henri HOLSTEIN.

MALEVILLE (GUILLAUME DE), prêtre, 1699-après 1756. — Guillaume de Maleville, né en 1699 à Domme (Dordogne), dans le diocèse de Sarlat, entra dans le clergé et devint curé de sa ville natale; il occupait encore cette fonction en 1756; on ne connaît pas exactement la date de sa mort. Il a publié, sous l'anonymat, divers ouvrages de théologie morale et d'apologétique. Certains titres révèlent les tendances de l'auteur.

1° *Lettres sur l'administration du sacrement de pénitence où l'on montre les abus des absolutions précipitées et où l'on donne des principes pour se conduire dans les plus grandes difficultés qui se rencontrent dans ce tribunal* (2 vol., Bruxelles, 1740; rééd., 1751). Cet ouvrage valut à Maleville une polémique avec D. Colonia, qui le critiquait violemment dans son *Dictionnaire des livres jansénistes* (t. 2, Anvers, 1752, p. 541-547; cf Migne, *Dictionnaire des hérésies*, t. 2, Paris, 1853, col. 649-651). Maleville répondit par une *Défense des lettres sur la pénitence* (Toulouse, 1760). — 2° La doctrine des *Devoirs des chrétiens* (4 vol., Toulouse, 1750; 2 éditions) n'a rien d'original. Elle est à tendance moralisante. C'est un code de vie chrétienne solide et classique (devoirs envers Dieu et le prochain, vertus à pratiquer, obstacles et moyens de les surmonter). Dans ces deux ouvrages Maleville se défend avec vigueur contre sa « prétendue sévérité », en s'abritant même parfois derrière Bossuet et Languet de Gergy.

3° *Prières et bons propos pour les prêtres et spécialement pour les pasteurs* (Toulouse, 1752).

L'apologiste s'en prend surtout aux philosophes des « lumières » et à leurs doctrines. — 4° Il a publié principalement *La religion naturelle et la révélée établie sur les principes de la vraie philosophie et sur la divinité des Écritures de Dieu, ou Dissertations philosophiques, théologiques et critiques contre les incrédules* (6 vol., Paris, 1756-1758; analysé dans les *Mémoires de Trévoux*, octobre-novembre 1756, p. 2503-2517, 2693-2712; avril 1759, p. 773-805). Cet ouvrage est assez remarquable par sa présentation, l'auteur possédant l'art de bien raisonner et le goût de l'exactitude. Il expose avec netteté le caractère inspiré des Écritures et dépasse peut-être sur ce point les travaux de ses contemporains.

5° Maleville poursuit son œuvre apologétique avec l'*Histoire de l'éclectisme ou des nouveaux platoniciens* (2 vol., 1766; cf *Mémoires de Trévoux*, juin 1766, p. 1400-1407), où il attaque l'*Encyclopédie*; à noter au passage la curieuse défense de l'orthodoxie du pseudo-Denys (t. 2, p. 252-320); — 6° les *Doutes proposés aux théologiens sur des opinions qui paraissent fortifier les difficultés des incrédules* (1768), qui est surtout une dissertation sur « les punitions du péché originel »; — 7° l'*Examen approfondi des difficultés de l'auteur de l'Émile contre la religion catholique* (1769), où Maleville s'en prend à la « Profession de foi du vicaire savoyard ».

8° On lui attribue enfin un *Mémoire sur la présente défense de la tradition orale* (1769), publié en réponse à la *Défense de la tradition orale*, thèse que l'abbé Gisson, du diocèse de Sarlat, avait soutenue à Toulouse.

F.-X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. 8, Paris, 1822, p. 381-385. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 5, Paris, 1833, p. 463. — A. de Roumejoux, etc, *Bibliographie générale du Périgord*, t. 2, Périgueux, 1898, p. 189-190. — DTC, t. 9, 1927, col. 1804-1805. — P. Barrière, *La vie intellectuelle en Périgord*, Bordeaux, 1936, p. 525-528.

Le *Dictionnaire des lettres françaises. XVIII^e siècle* (t. 2, Paris, 1960, p. 154) signale Maleville comme un « janséniste rigide »; J. Carreyre parle de son « rigorisme outré » et de ses « idées essentielles certainement empruntées au jansénisme » (DTC).

Raymond DARRICAU.

MALIGE (PROSPER), prêtre des Sacrés-Cœurs,

1836-1919. — Né à Mende (Lozère), le 20 octobre 1836, Auguste Malige entre en 1856 chez les Pères des Sacrés-Cœurs à Issy, près de Paris; il prend le nom de Prosper et fait profession le 19 mars 1858. Prêtre en 1862, il enseigne la philosophie puis la morale au séminaire de Rouen, dont il est nommé supérieur en 1885. A la suite des lois d'exception contre les religieux (1900), Malige devient supérieur des scolasticats de la congrégation en Belgique. Il fut aussi aumônier des sœurs de la congrégation à Courcelles-Motte et, après son retour en France, du monastère de l'Adoration à Séez, où il mourut le 5 juin 1919.

Malige a publié des biographies et des livres de méditations : *Vie de Marie-Joseph Coudrin* (Paris-Poitiers, 1892; cf DS, t. 2, col. 2433-2443); *Le Bon Père* (Évreux, 1896); *Esprit de Coudrin* (Elbeuf, 1892; trad. anglaise, Fairhaven, 1960); *Picpus pendant la Commune* (Évreux, 1898); *Notice sur Lambert Rethmann* (Braine-le-Comte, 1909); *Méditations pour l'octave des fêtes du Sacré-Cœur et du Cœur Immaculé de Marie* (Braine-le-Comte, 1913); *Nouveau mois du Sacré-Cœur ou l'intérieur de Jésus* (Paris-Rome, 1913); *Nouveau mois de Marie ou mariologie des âmes pieuses* (Paris-Rome, 1912); *Petit mois de saint Joseph* (Louvain 1906; Lille-Bruxelles, 1906).

Son principal ouvrage, *La vie spirituelle ou l'itinéraire de l'âme à Dieu* (3 vol., Paris-Rome, 1911), n'est pas un traité complet de spiritualité. *L'itinéraire* passe par les voies classiques de la correction des défauts et de l'acquisition des vertus, mais s'arrête au seuil de la vie unitive. Les citations d'Augustin, de François de Sales et de Bossuet sont nombreuses. Les exposés, fruit des ministères de l'auteur, gardent souvent la forme de l'exhortation et présentent des remarques justes et des conclusions très sages. Malige conseille l'oraison liturgique, à l'école de P. Guéranger. Il retient de saint Ignace les manières de prier sur des prières vocales, de préférence à la méthode des trois puissances, longuement exposée d'après J. Roothaan et parfois critiquée.

Annales des Sacrés-Cœurs, t. 28, Braine-le-Comte, 1912, p. 78-85. — *L'Ami du clergé*, t. 35, 1913, p. 732-733. — *Bulletin religieux de l'archidiocèse de Rouen*, t. 18, 1919, p. 639-644.

Amerigo Cools.

MALLINCKRODT (Pauline de), 1817-1881. — Née le 3 juin 1817 à Minden-sur-Weser, Pauline von Mallinckrodt était l'aînée de quatre enfants; Hermann von Mallinckrodt (1821-1874), surnommé *westfälische Ehrlichkeit*, était l'un d'eux. Son père, Desmar, fonctionnaire gouvernemental à Minden depuis 1816, était de religion protestante, sa mère, Bernardine von Hartmann, catholique. En 1824, son père ayant été envoyé comme « Regierungs-Vizepräsident » à Aix-la-Chapelle, Pauline, de 1827 à 1831, fut confiée à l'école Saint-Léonard où elle eut comme compagne Claire Fey (qui deviendra supérieure des sœurs du pauvre Enfant Jésus) et Anne de Lommessem (qui introduira en Allemagne les dames du Sacré-Cœur), comme professeur la poétesse Louise Hensel (1798-1876) et comme amie Françoise Schervier (1819-1876), la fondatrice des « Pauvres sœurs de Saint-François », béatifiée le 28 avril 1974.

Après avoir voyagé en Suisse, en France et aux Pays-Bas, Pauline fonda en 1839 à Paderborn une association féminine pour l'éducation des enfants pauvres, entreprit en 1840 l'ouverture d'une maison pour petits enfants et y admit en 1842 de jeunes aveugles. Le 21 août 1849 elle fondait à Paderborn les « Sœurs de la charité chrétienne, filles de la bienheureuse Vierge Marie de l'Immaculée Conception ». A partir de 1853 les sœurs enseignèrent à l'école de filles de la cathédrale. A côté de toutes ses activités charitables, l'éducation et l'enseignement furent la tâche essentielle de la congrégation. Pauline assura à sa communauté une si solide formation qu'elle la rendit capable de surmonter les violentes persécutions du Kulturkampf en Allemagne (la maison mère s'installa provisoirement près de Bruxelles) et que la congrégation essaima en Europe et dans les deux Amériques. Pauline mourut le 30 avril 1881 à Paderborn : la congrégation comptait alors, réparties en 45 maisons, 492 religieuses (2654 en 1960).

Une charité intelligente et chaleureuse caractérisait Pauline ainsi qu'une piété exemplaire, un courage, une force d'âme sans peur et une grande fidélité à l'Église. Son autobiographie décrit son existence jusqu'à sa profession. La règle de la Congrégation se rattache à celle de saint Augustin, mais on y reconnaît l'influence ignatienne. Ses lettres témoignent d'une piété intelligente et pratique et de sagesse dans la direction. Son procès de béatification a été introduit en 1958 à Rome.

On a publié son autobiographie : *Kurzer Lebensabriss unserer theuern Würdigen Mutter und Stifterin Pauline von Mallinckrodt bis zu ihrer ersten Gelübdeablegung von ihr selbst verfasst* (1857), éd. par B. Keller, Paderborn 1889, 120 pages; et les *Constitutionen der Schwestern der christlichen Liebe, Töchter der Unbefleckten Empfängniss*, imprimé *pro manuscripto*, Paderborn, 1859.

Dans les archives de la maison-mère, à Paderborn, on conserve de nombreux écrits de la fondatrice, qui intéressent sa vie spirituelle : *Verhaltensregeln*, règles de conduite pour les sœurs; recueils de lettres (3540 lettres de 1828 à 1841), dont un grand nombre sont autographes; notes prises au cours de prédications (1829-1834); notes de voyage (1832-1848); une esquisse biographique; une histoire de la congrégation (1849-1857); le portrait biographique de son frère Hermann (1874); notes de retraites, de récollections (1842-1880) et de journal spirituel; méditations pour les novices (1852-1853), enfin des documents sur les événements (le Kulturkampf, entre autres).

A. Hüffer, *Pauline von Mallinckrodt, Stifterin und Generaloberin der Kongregation der Schwestern der christlichen Liebe*, 2e éd., Münster, 1902. — K. Kempff, *Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1927, p. 413-415. — A. Schmittdiel, *P. v. M.*, Paderborn, 1949. — J. Torsy, *Lexikon der deutschen Heiligen..*, Cologne, 1949, p. 432. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 1922. — M. E. Pietromarchi, *Madre Paolina di M., fondatrice delle Suore della Carità cristiana*, Rome, 1951. — K. Burton, *Whom Love impels. The Life of Mother Pauline v. M., Foundress of the Sisters of Christian Charity*, New York, 1952. — AAS, t. 51, 1959, p. 42-44. — LTK, t. 6, 1961, col. 1333. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 588. — *New Catholic encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 115-116.

Constantin Becker.

MALOBICZKY (Jean), jésuite, 1620-1683. — Jean Malobiczky, né le 11 novembre 1620 à Laun, en Bohême, entra dans la compagnie de Jésus le 19 septembre 1640. Il enseigna les humanités pendant une quinzaine d'années et fut prédicateur. Il dirigea aussi le collège de Hradisch (Hranice). Plus encore que par sa bravou re pendant le siège de Prague par les suédois, il se signala par sa charité pendant la peste en assistant les malades abandonnés. Il mourut le 6 août 1683.

Ses écrits spirituels étaient destinés aux membres des congrégations et aux prêtres. 1) *Diarium marianum* (Prague, 1671). — 2) *Regale sacerdotium seu de vocatione et officiis sacerdotum* (Glatz, 1679; Prague,

1682; Cologne, 1716; Constance, 1718; Münster, 1740; plusieurs de ces éditions furent offertes en « étrennes mariales »). A partir de l'Écriture et des Pères, l'auteur présente le discernement de la vocation, les vertus du prêtre, « mediator Dei et hominum », et ses devoirs; il le fait avec compétence et largeur d'esprit. — 3) *Domus aeternitatis beatae et infelicis, hic omnibus eligenda, ibi omnibus inhabitanda* (Prague, 1680; trad. en bohémien par M. Steyer, 1681). — 4) *Tractatus de septem verbis B.V. Mariae deque virtutibus in eis relucentibus* (Prague, 1683; 1755; « étrennes mariales »).

Summarium vitae defunctorum provinciae Bohemiae, Archives romaines S. J. — Sommervogel, t. 5, col. 442-443. — F. M. Pelzel, *Boehmische... Gelehrte und Schriftsteller... Jesuiten*, Prague, 1786, p. 48. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la compagnie de Jésus. Assistance de Germanie*, 1re série, 2e p., Paris, 1898, p. 99-100. — DS, t. 4, col. 1543, 1546.

Constantin Becker.

« **MALOGRANATUM** ». Voir Gall de Koenigsaal (14e siècle), DS, t. 6, col. 73-74.

MALON DE CHAIDE (Pierre), augustin, † 1589. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Durant un certain temps navarrais et aragonais se disputèrent la paternité de ce grand représentant des lettres espagnoles, l'un des meilleurs apologistes de la langue castillane, digne de prendre place auprès de Luis de Léon aussi bien comme littérateur que comme auteur spirituel du siècle d'or. On s'accorde aujourd'hui sur sa naissance à Cascante en Navarre (diocèse de Tarazona) et sur les noms de ses parents, Juan Malon et Graciana Zapata. Il entra au couvent des augustins de Salamanque et y fit profession le 27 octobre 1557. Il y suivit les cours de maîtres éminents, comme Luis de Léon † 1591 (DS, t. 9, col. 634-643) et Juan de Guevara. Après avoir enseigné quelque temps au couvent de Burgos, il passa à la province d'Aragon en 1672. D'après T. Herrera, il enseigna dans les universités de Huesca et de Saragosse. J. Jordan le fait prieur du couvent de Saragosse de 1575 à 1577; peu après, il reçut le titre honorifique de « maître » de l'ordre. En 1586, il fut prieur du couvent de Barcelone.

Dans la dédicace de son *Libro de la Conversión de la Magdalena*, Malon donne quelques détails sur sa vie, ses études, son enseignement de l'Écriture, sa prédication (« avec quelque succès »), sa santé (« chancelante et précaire ») et sa pente « à toujours lire et étudier ». Les biographes soulignent ses qualités, voyant en lui un poète célèbre, un théologien éminent, un prédicateur de talent. Il mourut à Barcelone le 1er septembre 1589.

2. *Écrits.* — Son œuvre la plus célèbre est le *Libro de la Conversión de la Magdalena* (Barcelone, 1588, souvent réédité). Selon Menéndez y Pelayo *(Historia de las ideas estéticas)*, c'est le livre « le plus brillant, le mieux composé, le plus entraînant, agréable et pittoresque de notre littérature dévote; tout imprégné de couleurs vives, de splendeur orientale, un enchantement constant pour les yeux ». Malon eut toutefois quelque difficulté à le publier en langue vulgaire; ce lui fut une occasion de faire une apologie de la langue castillane, du style de Luis de Léon et d'Alonso de Orozco (DS, t. 1, col. 392-395).

Malon explique dans sa dédicace qu'il aurait pu se contenter de décrire, conformément à l'Évangile, les trois états de Madeleine : la pécheresse, la pénitente et l'état de grâce et d'amitié avec Dieu. Néanmoins, « il m'a paru nécessaire de savoir comment elle tomba de l'état de grâce en celui de péché, pour faire de cette considération une sorte de support à l'Évangile ».

On discerne nettement chez Malon l'influence platonicienne, qu'il l'ait subie directement, ou par l'intermédiaire de saint Augustin ou de ses maîtres de Salamanque. Sa théorie sur la beauté et l'amour est celle d'un néo-platonicien et d'un disciple de Plotin, pour qui les idées sont en Dieu même. C'est en Dieu par conséquent qu'il faut chercher le bien, le beau, la source de l'amour, tout ce qui est capable de faire le bonheur de l'homme.

On peut perdre cet état si heureux par le péché. Madeleine a été, dans sa première condition, une image très expressive des pécheurs. Sa conversion est un de ces cas extraordinaires qui impressionnent ceux qui cherchent à s'expliquer le mystère de la prédestination; Malon expose longuement cette doctrine difficile en augustinien convaincu. Madeleine, en raison de son grand amour du Seigneur, deviendra le modèle des âmes pénitentes, mais aussi des contemplatives. Après avoir disserté en théologien et en moraliste sur ce que les philosophes ont dit de l'amour, Malon s'engage, en auteur spirituel, sur les chemins de l'union de l'âme avec Dieu. Il en décrit les merveilles en Madeleine, les dépeignant avec un coloris et un éclat éblouissants : ce sont les accents du *Cantique des cantiques.*

Tout au long du texte, « pour écarter la satiété et la fatigue », Malon intercale des compositions poétiques, des traductions paraphrasées de psaumes, d'Amos ou de Job, ou à l'occasion des traductions de classiques latins (Juvénal, Virgile, Ovide), et deux poésies de Juan de Mena, l'auteur du *Laberinto de la Fortuna.*

Malon demeure un classique du siècle d'or espagnol, comme en témoigne la place que lui réservent les critiques littéraires du 16e siècle. Si son langage fleuri et sa rhétorique sont d'un autre âge, on continuera longtemps encore d'admirer la brillance de son verbe et la profondeur de son sens religieux.

Son confrère, Jeronimo de Saona † 1629, publia sous son nom et après les avoir arrangés des ouvrages laissés par Malon : *Tratado de San Pedro y de San Juan* (devenu *Discursos predicables sobre San..*, Barcelone, 1598) et *Libro de todos los santos* (devenu *Hierarchia celestial y terrena*, 1598). Malon aurait composé un autre ouvrage, *Tratado del Santísimo Sacramento*, dont on ne sait rien. Un texte de Malon parut pour la première fois en 1899 (coll. Joyas de la mística española, Madrid), *El alma en gracia (Tratado del amor)*; en treize petits chapitres, l'auteur présente la doctrine augustinienne de l'amour, d'après des extraits d'auteurs spirituels et la *Conversión.* Les compositions poétiques de la *Conversión de la Magdalena* ont été plusieurs fois rassemblées et éditées à part.

T. Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 287; *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 319. — J. Jordan, *Historia de la provincia de la Corona de Aragón*, t. 3, Valence, 1704, p. 94, 368. — M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, t. 1, Salamanque, 1751, p. 227. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 537-538. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 91-106, signale les rééditions de la *Conversión*; t. 7, 1925, p. 447-451 (Saona). — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 230-248, 248-251 (Saona). — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 2, Londres, 1930, p. 266-278, 446-447. — H. Hatzfeld, *Mysteriennähe und Mysterienferne (S. Juan de la Cruz und Malon de Chaide)*, dans *Vom christlichen Mysterium* (Festschrift O. Casel), Düsseldorf, 1951, p. 303-314. — J. M. Sanjuan, *Fray Pedro Malón de Chaide*, Pampelune, 1957. — D. Gutierrez, dans

S. Augustinus vitae spiritualis magister, t. 2, Rome, 1959, p. 185-186. — J. Vinci, *Vida y obras de P. Malón de Chaide. Su persona..*, dans *Religión y cultura*, nouv. série, t. 2, 1957, p. 262-282; t. 5, 1960, p. 212-241. — *Diccionario de historia eclesiástica de España*, t. 2, Madrid, 1972, p. 1405-1406.

Teófilo Aparicio López.

MALOU (Jean-Baptiste), évêque, 1809-1864. — Né à Ypres le 30 juin 1809, Jean-Baptiste Malou est ordonné prêtre en 1834 pour le diocèse de Bruges et proclamé docteur en théologie à la suite de brillantes études faites à Rome. En 1837, il est nommé professeur de théologie dogmatique à l'université de Louvain. Il y enseigne jusqu'à sa nomination au siège épiscopal de Bruges en 1848. Il meurt à Bruges le 23 mars 1864, loué pour sa probité intellectuelle et scientifique, son activité pastorale, sa fermeté et ses vertus sacerdotales.

Malou, dont les travaux font honneur à la science de son époque, s'est surtout préoccupé de problèmes d'actualité, intéressant les chrétiens de son temps, qu'il s'agisse de polémique (contre le protestantisme et le traditionalisme), de débats théologiques (à propos de l'Immaculée Conception, par exemple) ou de formation spirituelle de la jeunesse, des religieuses et du clergé.

Les *Règles pour le choix d'un état de vie proposées à la jeunesse chrétienne* envisagent l'état ecclésiastique et religieux, l'état de mariage et de célibat volontaire. L'auteur étudie spécialement les signes de vocation des deux premiers états.

A l'intention des congrégations de religieuses vouées à l'enseignement dans son diocèse, Malou rédige (et fait entériner par le synode) un *De regimine monialium* qui rappelle à toutes les consacrées les obligations de leur état. Il établit et publie des Statuts diocésains, où il recommande à ses prêtres les exercices spirituels de leur vie sacerdotale. Il a lui-même, à leur intention, constitué une *Bibliotheca ascetica* bien choisie.

Comme théologien, Malou s'est particulièrement intéressé à la mariologie, notamment lors des travaux préparatoires à la définition du dogme de l'Immaculée Conception, comme en témoigne l'important ouvrage signalé ci-dessous.

Parmi les publications de Malou, on peut retenir :

1) *Polémique.* — *La lecture de la sainte Bible en langue vulgaire* (2 vol., Louvain, 1846; trad. allemande, Ratisbonne, 1848), en réponse aux Sociétés évangéliques protestantes. — *La fausseté du protestantisme démontrée* (Bruxelles, 1857; 3e éd., 1861). — *De traditionalismi in Belgio... falsitate* (Bruxelles, 1860; plusieurs brochures; voir Hocedez, t. 2).

2) *Pastorale.* — *Pieuse explication des prières du* (jeune) *chrétien* (Louvain, 1841; Tournai, 1854); *Règles pour le choix d'un état de vie* (Bruxelles, 1860; plusieurs éditions). — *Du culte du Saint Sang... à Bruges* (Bruges, 1851; rééd., 1927). — *Statuta dioecesis Brugensis* (Bruges, 1852); le *De regimine monialium* fait partie des *Statuta* (la traduction française, également de Malou, est publiée par Migne dans les *Orateurs sacrés*, t. 83, Paris, 1856, col. 551-578). — *Collectio epistolarum pastoralium..*, 1849-1864 (5 vol.; plusieurs documents sont publiés dans les *Orateurs sacrés*, col. 481-550).

3) *Théologie.* — *L'Immaculée Conception... considérée comme dogme de foi* (2 vol., Bruges, 1857; de longs extraits du ch. 12 ont été publiés par J.-J. Bourassé dans la *Summa aurea*, t. 8, Paris, 1862, col. 481-584).

4) *Éditions, traductions, recherches.* — *Bibliotheca ascetica... ad usum cleri* (19 vol. in-24°, Liège, 1846-1850; cf DS, t. 2, col. 1111). — *Algeri... Leodiensis De sacramentis corporis et sanguinis dominici* (Liège, 1847). — Fr. Suarez, *Opuscula sex inedita* sur la mariologie, la confession, etc (Bruxelles, 1859). — S. Anselme, *Meditationes* (Liège, 1859; comprend une 22e méditation inédite sur la béatitude des élus). — A. Massoulié, *Traité de l'amour de Dieu* (Bruxelles, 1866; cf DS, notice Massoulié). — *Rogeri episcopi Londinensis, De bono paupertatis...* (Liège, 1863; adaptation de l'éd. d'A. Schott, 1619).

Il y a lieu de signaler à part l'éd. de la *Chronique du monastère* (bénédictin) d'*Oudenburg* (Bruges, 1840) et l'ouvrage sur Thomas a Kempis, qui fit longtemps autorité : *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur de l'Imitation* (Bruxelles, 1848, 1849; Tournai, 1858).

Annuaire de l'université catholique de Louvain, t. 29, 1865, p. 257-272. — B. Jungmann, *Joh. B. Malou*, dans *Der Katholik*, t. 26, vol. 1, 1866, p. 716-741; vol. 2, p. 74-90, 129-156. — *Bibliographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1892, col. 253-258. — Hurter, t. 5, 1911, col. 1155-1159. — *Liber memorialis... de la faculté de théologie de Louvain*, Bruges, 1932, p. 48-49. — *Un siècle de l'Église catholique en Belgique*, t. 2, Courtrai, 1934, p. 484-490.

E. Hocedez, *Histoire de la théologie au 19e siècle*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1952, *passim*. — R. Aubert, *Le pontificat de Pie* IX, 2e éd., coll. Fliche et Martin, Paris, 1963, *passim*. — DTC, Tables.

Guibert Michiels.

MALUENDA (Louis de), frère mineur, vers 1488-vers 1547. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Luis de Maluenda naquit vers 1488 à la Huerta del Rey (Burgos), dans une famille d'ascendance juive, qui compta parmi ses membres Pablo de Santa Maria, évêque de Burgos (1415-1435). Luis se rendit à Salamanque, sans doute pour étudier à l'université; il y prit l'habit franciscain (province de Santiago) vers 1505. En raison de l'influence de sa famille, il garda d'étroites relations avec les cours de Castille et de Portugal. Il fut aussi l'ami de Siliceo, J. Martinez del Guijo, futur archevêque de Tolède, et du dominicain Fr. de Vitoria † 1546. Il eut pour maîtres les franciscains Fr. del Castillo, antiérasmien, et D. de Bobadilla, vicaire des observants de Compostelle en 1514. Son intransigeance à l'égard des juifs, des érasmiens et des protestants, comme sa pente à l'exagération et à l'emphase, contribuèrent à son passage dans la province de Burgos, où il publia son dernier ouvrage (1545). Il mourut vers 1547.

2. *Œuvres.* — Les ouvrages de Maluenda (tous publiés à Burgos) sont rares; on a tout récemment levé leur anonymat, grâce à la découverte de la *Leche de la fe*. Ils sont de grande valeur pour comprendre la vie chrétienne en Espagne dans la première moitié du 16e siècle.

1) *Tratado llamado excelencias de la fe ayuntado de muchas flores de los libros de los excelentes varones, así santos como paganos.* — 2) *Tratado llamado mysterios de la devoción*; ces deux ouvrages composés au couvent de San Francisco à Toro furent publiés ensemble (26 juin 1537). — 3) *Vergel de virginidad con el edificio espiritual de la caridad y los mysterios de la Virgen sin par.* — 4) *Tratado llamado mysterios de los ángeles, con trece servicios que hace el ángel custodio*; ces deux derniers ouvrages furent composés à Salamanque et publiés ensemble (2 juin 1539). — 5) *Tratado llamado leche de la fe del príncipe christiano. Con 62 milagros de Jesucristo nuestro Dios y Redentor. Y con los mysterios del Antecristo. Y con las ropas de las virtudes morales y teologales* (16 janvier 1545).

3. *Doctrine.* — Les *Excelencias de la fe* sont un traité sur l'éducation des princes (pour le futur Philippe II), mais composé sous forme de pamphlet contre les éras-

miens, les alumbrados et les béates, attaquant sans pitié tout ce qui est suspect d'humanisme et de nouveauté. Maluenda le fait avec les meilleures armes de la doctrine des Pères de l'Église, mais en la majorant de ses critères personnels d'interprétation. En s'appuyant, sans le dire, sur la *Quaerela pacis* d'Érasme, il déplore le sommeil de saint Pierre, du pape et des évêques, leur négligence à combattre l'hérésie. Les chapitres 26 à 71 sont consacrés à la répression de l'hérésie. Défenseur passionné de l'Inquisition, Maluenda en fait un éloge extraordinaire (vg ch. 23 et 66). L'hérésie déclarée et publique est une sorte de châtiment de l'hérésie secrète qu'alimente le désir immodéré du savoir religieux et profane. Les inquisiteurs, comme des chirurgiens, traitent les blessures du Corps mystique (ch. 50). L'auteur accorde quelques chapitres à l'excellence de la foi, mais sans vigueur ni originalité.

Les *Mysterios de la devoción* définissent la dévotion comme « une partie principale de la vertu de justice et de religion, consistant à se porter avec une volonté ferme et fervente aux exercices et aux offices qui concernent l'honneur et le service de Dieu et du prochain » (ch. 4). Au chapitre 12, l'auteur rassemble en un bouquet les louanges à la dévotion : repos de l'âme qui achemine à la contemplation, consolation chaste refusée aux mondains, baume qui guérit les passions, vin qui réconforte et réjouit, langage enfin qui, selon saint Bernard, permet à Dieu et à l'âme de se comprendre.

Le *Vergel de virginidad* revendique la supériorité de l'état de virginité à l'encontre des « nouveaux docteurs », que Maluenda crible de ses traits (ch. 18). Mais la perfection ne se mesure pas à celle inhérente à l'état de vie : elle prend sa mesure de la charité. Néanmoins l'état de virginité des religieux est « le chemin direct » qui mène à la perfection de la charité (ch. 19). C'est la charité qui forme la virginité : elle enseigne à aimer tout ensemble Dieu et le prochain (ch. 25-26). En passant, l'auteur recommande la direction spirituelle, met en garde contre ceux qui se font passer pour saints (les béates) et il expose la doctrine de la médiation mariale.

L'angélologie des *Mysterios de los ángeles* tombe sans doute dans l'exagération. Tout homme a un ange gardien, un autre encore s'il exerce un office dans l'Église ou dans la société. Les cités, les provinces, les royaumes, les groupements sociaux et politiques ont également un protecteur plus ou moins élevé dans la hiérarchie angélique. L'auteur avoue que le « problème est obscur » et qu'il s'engage sur un terrain délicat.

La rhétorique de Maluenda dans sa *Leche de la fe* rejoint celle de son contemporain et confrère à Salamanque, Gabriel de Toro (cf DS, t. 6, col. 15-16) : mêmes invectives contre les riches oppresseurs des pauvres, mêmes attaques contre les pasteurs négligents, mêmes imprécations contre les hauts dignitaires « politiques ». Son prophétisme rappelle celui des Spirituels franciscains du 15e siècle; Maluenda annonce la venue imminente de l'Antéchrist. Il accumule les faits observés, les textes patristiques, les proverbes et les historiettes amusantes ou édifiantes.

On ne peut s'étonner que des œuvres comme la *Leche de la fe* et les *Excelencias de la fe* aient été mises à l'Index, la première dans celui de F. de Valdés en 1559, la seconde dans celui de G. de Quiroga quelques années plus tard. Il n'en reste pas moins que cet homme et sa doctrine paradoxale expriment assez bien un certain aspect énigmatique de la mystique espagnole de la première moitié du 16e siècle.

M. de Castro, *Impresos raros de la provincia franciscana de Santiago en el siglo* XVI, Madrid, 1978. — M. Avilés Fernandez, *Una mística de la intransigencia en la España de los erasmistas y alumbrados*, Madrid, 1978, thèse sur les quatre premiers volumes de Maluenda.

Manuel de Castro.

MALVEZZI (Paraclet), augustin, † 1487. — Né à Corneto (Tarquinia?), Paraclet Malvezzi entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin. Il enseigna la théologie et la philosophie à Bologne dès 1454; le 29 août 1456, il y fut reçu docteur en théologie. Alors qu'il dirigeait le *studium* de Sienne, son amitié avec Aeneas Silvius Piccolomini, qui devient le pape Pie II en 1458, lui valut d'être nommé évêque d'Acerno (Salerne), le 15 mai 1460. Malvezzi y mourut le 11 avril 1487. Ne subsiste aucune trace ni de son activité pastorale, ni d'éventuelles homélies.

Poète latin, Malvezzi révèle un style appliqué où se dénote l'influence de Virgile et de l'art poétique classique. Parmi ses œuvres (églogues, satires, etc), l'historien de la spiritualité peut retenir quelques compositions inspirées par la Bible et concernant la personne du Christ : *Pro reditu annuae diei dominicae nativitatis congratulatio* (29 distiques), — *Infantis Christi ab immanissimo Herode persecutio...* (80 distiques), — *Passionis dominicae libri duo* (526 + 628 hexamètres), — *Christi apud inferos spirituale certamen cum victoria et triumpho* (203 hexamètres). Ces poèmes, dédiés à Pie II et composés avant la promotion épiscopale de l'auteur, sont conservés dans le ms Vatican, Chigi, lat. I. VI. 231. — Un *De bono mortis liber* était transmis par le ms Turin, Bibl. Naz. Univ., lat. K IV 4 (228; f. III. 6), détruit en 1904.

G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. 6, 2, Rome, 1784, p. 278. — C. Mariani, *Fusci Paracleti Cornetani ecloga primum edita*, Tivoli, 1896. — G. Martucci, *Un poema inedito latino del secolo* XV *sulla tentata restaurazione angioina*, Rome, 1899. — G. Calisti, *Il De Partu Virginis di Jacopo Sannazzaro...*, Città di Castello, 1926, p. 18-20. — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 1, Florence, 1929, p. 168-170. — R. Grégoire, *Un lamento mariano inedito del* XV *secolo*, dans *Marianum*, t. 39, 1977 (à paraître).

Ne pas confondre Paraclet Malvezzi avec son contemporain Troilus Malvezzi (Malvitius), chanoine de Bologne, protonotaire apostolique et canoniste réputé, mort en 1496. Retenir son *De canonizatione sanctorum* (Bologne, 1487) et son *De episcopi dignitate*. Cf Hurter, *Nomenclator...*, t. 2, 1906, col. 1070; DS, t. 4, col. 901.

Réginald Grégoire.

MAMERT (Claudien), prêtre, † vers 474. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources et influence.* — 4. *Doctrine.*

1. Vie. — « Mamertus Claudianus peritissimus christianorum philosophus et quorumlibet primus eruditorum » : c'est ainsi que cet écrivain est présenté et nommé dans les *Lettres* de Sidoine Apollinaire (v, 2, 1, à Nymphidius; éd. A. Loyen, *Sidoine...*, coll. G. Budé, t. 2, Paris, 1970, p. 175) qui sont, avec une brève notice de Gennade (*De viris illustribus* 84, éd. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 90), notre unique source de renseignements. La forme complète du *nom* est confirmée par l'*explicit* du *Parisinus lat.* 2165 (13e s.); d'autres mss, Gennade et souvent Sidoine l'appellent seulement Claudianus; son frère l'évêque n'est mentionné que sous le nom de *Mamertus*.

La date et le lieu de naissance ne sont pas connus; Claudien est plus âgé que Sidoine (né vers 431, mort

vers 486); il dit en effet avoir assisté aux discussions présidées par Eucher, évêque de Lyon entre 434 et 450 (*De statu animae* II, 9), mais ceci ne prouve pas qu'il soit d'origine lyonnaise (Bérenger, l'apologiste d'Abélard, en fait cependant un *presbyter lugdunensis*, cf PL 178, 1868d-1869a). Il mourut probablement en 474 (cf lettre IV, 11 de Sidoine à Petreius, neveu de Claudien, éd. Loyen, p. 135-138; c'est au cours de l'hiver 474/475 que Sidoine est venu à Vienne en Gaule sur le tombeau de Mamert, plutôt qu'en 471/472, comme le voudrait Loyen, *ibidem*, p. 252).

La lettre à Petreius, dans le style ampoulé de l'*encomion*, décrit le caractère de Claudien et ses activités dans l'église de Vienne (IV, 11, 1-5). Sidoine rime ensuite un chant funèbre *(nenia)* à l'éloge de Claudien : « En ce maître brilla une triple culture : romaine, attique et chrétienne; il l'avait assimilée tout entière, moine et dans la vigueur de l'âge, en de secrètes études. Orateur, logicien, poète, commentateur, géomètre et musicien, il excellait à trancher les nœuds des problèmes et à pourfendre du glaive de la parole les sectes ennemies de la foi catholique. Habile à rythmer les psaumes et entonner les chants, devant les autels et pour la joie de son frère, il dirigea les chœurs qu'il avait formés. Pour les fêtes solennelles de l'année, il prépara les lectures adaptées à chaque temps. Il fut prêtre *(antistes)* dans le second ordre, soulageant son frère du fardeau épiscopal. Du pontificat suprême, celui-ci prit les honneurs, lui le labeur » (IV, 11, 6, vers 4-21, trad. A. Loyen, modifiée).

2. Œuvres. — 1) *De statu animae*, en trois livres, rédigé vers 470 : la dédicace à Sidoine donne à celui-ci les titres de patrice et préfet de Rome (469), non celui d'évêque (vers 471). — 2) Deux *lettres* : une à Sidoine (outre la dédicace du *De statu*), où il se plaint de n'avoir encore aucune réaction à l'envoi du traité; une au rhéteur viennois Sapaudus, qui est aussi un correspondant de Sidoine, sur le culte des lettres grecques et latines.

L'*Histoire littéraire de la France* ainsi que R. Ceillier signalent une édition du *De statu* à Venise en 1482; il était imprimé conjointement avec d'autres écrits et nous n'avons pu repérer cette publication dans les catalogues d'incunables. La première édition complète est celle de Pierre Mosellan, Bâle, 1520 (ou 1523). D'autres éditions suivirent (voir la liste dans R. de la Broise, *Mamerti Claudiani vita..*, p. 205-207, et DTC, t. 9, col. 1811), jusqu'à celle de A. Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum..*, t. 10, Venise, 1774, p. 417-466, reprise dans PL 53, 697-786). Enfin A. Engelbrecht a donné une édition critique, CSEL 11, 1885. On tiendra compte des corrections textuelles de E. Harleman, *De Claudiano Mamerto gallicae latinitatis scriptore*, Upsal, 1938, et dans *Eranos*, t. 37, 1939, p. 64-68.

3) *Œuvres perdues ou discutées.* — Sidoine connaît aussi un *hymne*, peut-être joint à l'envoi du *De statu*, et sur lequel il donne un avis plutôt ambigu (*Epist.* IV, 3, 8; Loyen, t. 2, p. 118-119). Il ne peut être question du *Pange lingua gloriosi*, qui est de Venance Fortunat, pas davantage des autres hymnes publiés dans PL à la suite des œuvres de Mamert.

En outre, d'après Sidoine (IV, 11, 8, *nenia* v. 15-16) et les mss interpolés de Gennade, on attribue à Claudien un *lectionnaire* pour les fêtes de l'année.

G. Morin (*Revue bénédictine* = Rbén., t. 30, 1913, p. 228-231) a cru en trouver la dédicace dans une lettre pseudo-hiéronymienne à Constantius (PL 30, 487-488; cf *Clavis*, n. 1960). D'autre part, G. Berti (*Ephemerides liturgicae*, t. 68, 1954, p. 147-154) veut identifier le lectionnaire (qui aurait été utilisé à Clermont, évêché de Sidoine) avec celui du codex palimpseste de Wolfenbüttel (restitué partiellement par A. Dold, *Das älteste Liturgiebuch der lateinischen Kirche*, Beuron, 1936; cf *Clavis*, n. 1947). Ces deux attributions ne peuvent valoir ensemble. En effet, même si l'on identifie ce Constantius avec le prêtre lyonnais auquel Sidoine dédie les premiers livres de ses lettres, et que Claudien a donc connu, la lettre qu'il reçoit annonçait un lectionnaire qui s'ouvrait par les lectures de la *vigile de Noël* tandis que celui de Wolfenbüttel fait commencer le cycle de lectures avec la *fête de Pâques*.

K. Gamber (*Der Lektionar und Sakramentar des Musäus von Massilia* † 461, Rbén., t. 69, 1959, p. 198-225) attribue plutôt le codex de Wolfenbüttel à Musée de Marseille (cf Gennade, *De viris..*, 79), et voit dans le *Lectionnaire de Luxeuil* (éd. P. Salmon, Collectanea biblica latina 7 et 9, Rome, 1944 et 1953) une forme amplifiée de celui de Claudien. Mais le lectionnaire de Wolfbenbüttel contient déjà un formulaire pour les Rogations, instituées à Vienne par l'évêque Mamert vers 471-472 (cf Sidoine, *Epist.* V, 14, 2; VII, 1, 2); il ne saurait donc être de Musée mais pourrait être de Claudien. Toutefois, la formule employée par Sidoine dans son chant funèbre *(Hic sollemnibus annuis parauit)* s'insère dans une description des activités liturgiques de Claudien et peut signifier seulement qu'il préparait à l'avance les lectures adaptées, tâche dont Gennade, à propos de Musée, signale encore la difficulté en son temps. La composition d'un *lectionnaire* proprement dit par Claudien reste donc problématique.

3. Sources et influence. — Le *De statu animae* mentionne, et cite longuement parfois, des auteurs très divers : outre Cicéron, Varron et Salluste, des philosophes comme Archytas de Tarente et autres pythagoriciens, Platon et Porphyre (mais non Plotin), des Pères de l'Église comme Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire de Nazianze, Eucher de Lyon. Mais ces citations n'impliquent pas forcément une lecture directe des auteurs.

Les spécialistes qui ont étudié la question des sources ne s'accordent pas sur les conclusions. Selon F. Bömer, Claudien a lu et traduit un bon nombre des auteurs qu'il cite; selon P. Courcelle, il tire les citations de Platon et des pythagoriciens du *De regressu animae* de Porphyre. T. Alimonti estime que Claudien connaissait aussi Apulée (non cité), qu'il imite par l'archaïsme de son style et de son vocabulaire. Mais Claudien dépend surtout d'Augustin (dont il fait l'éloge en II, 9, p. 133); il lui emprunte non seulement ses vues sur l'incorporalité de l'âme, mais encore la plupart des arguments qui servent à l'établir (comparer par exemple *De statu* I, 18 et *De Genesi ad litteram* VIII, 21, 40-42 sur les trois sortes de *motus*). Or Augustin a lu Apulée, et sa conception de l'âme humaine doit beaucoup à Porphyre (cf *De Genesi ad litteram*, Bibliothèque augustinienne, Paris, 1972; voir surtout les notes complémentaires 14 et 32, t. 48, p. 616-619, 703-704; 49, t. 49, p. 564-566). Il est sans doute impossible de déterminer la source de tel passage précis du *De statu*; par contre, il est clair que l'inspiration de l'ouvrage est résolument néoplatonicienne.

Le *De statu animae* a été connu et utilisé largement au moyen âge; on en trouve des traces chez Cassiodore, Licinianus de Carthagène, Candide de Fulda, Ratramne de Corbie, Micon de Saint-Riquier, Samson de Cordoue, Bérenger l'apologiste d'Abélard, Nicolas de Clairvaux, Alain de Lille, Alexandre de Halès et Albert le Grand (références dans la notice de Schmid et dans Fortin, p. 22-27).

4. Doctrine. — *Le De statu animae* répond à une lettre de Fauste de Riez (cf DS, t. 5, col. 113-118) qui circulait sans nom d'auteur (texte dans CSEL 11, p. 3-17). Après avoir réfuté l'arianisme, et parlé du mode de participation de la divinité aux souffrances du Christ, Fauste s'étendait davantage sur l'âme humaine dont il affirmait nettement la nature corporelle pour maintenir la transcendance de Dieu qui seul, selon lui, est incorporel (sur les sources orientales et monastiques des vues de Fauste, cf G. Mathon, p. 112-113). Clau-

dien passe brièvement sur la question des souffrances du Christ (il s'appuie sur l'unité des deux natures en une seule personne) et s'applique ensuite à démontrer l'incorporalité de l'âme. Dans le premier livre, il pose nettement le problème et en établit la solution par des arguments de raison; dans le second, il invoque en sa faveur l'autorité des philosophes et des Pères; dans le troisième, il résout en son sens les cas particuliers évoqués par Fauste (âme du pauvre Lazare, apparition de l'ange Gabriel à Marie), apporte des précisions (relation de l'âme et du corps, mort du Christ, sein d'Abraham, etc), enfin récapitule et synthétise son exposé et ses arguments.

D'après Claudien, l'incorporalité de l'âme est requise pour que l'homme soit réellement *image et ressemblance de Dieu* et puisse, en conséquence, tenir une position et exercer une fonction *médiatrice* entre Dieu et le monde. C'est pour conserver sa qualité d'image que l'homme doit se détacher du corporel, et cette exigence lui est intimée par la parole de Dieu qui s'adresse silencieusement à son cœur :

« Ne perds pas en toi ce grand présent qui est le mien, ma ressemblance q ue je t'ai donnée avec une souveraine bonté pour que tu n'aies pas à chercher au dehors comment tendre vers moi : « Nul ne vient au Père que par moi, et nul ne vient à moi si le Père ne l'attire » (*Jean* 14, 6 et 6, 44), et nul ne vient à moi ou au Père si la charité n'est répandue en son cœur par l'Esprit (cf *Rom.* 5, 5) qui n'est donné qu'à celui qui croit bien, espère bien et cherche bien... Éloigne-toi des choses qui te sont inférieures et qui sont assurément moins « formées », c'est-à-dire « de moins belle fo rme » *(minus formosa)* que toi; approche-toi de la Forme formatrice, afin que tu puisses être de plus belle forme *(formosior)*, car tu recevras d'elle d'autant plus de beauté qu e tu t'appuieras davantage sur elle par le poids de la charité » (I, 26, p. 95-97).

L'exaltation de l'incorporalité de l'âme entraîne en contre-partie une certaine dépréciation du corps, dans une ligne plus platonicienne et porphyrienne qu'augustinienne. Mamert s'appuie en effet sur le *Phédon* (66b-77a, cité d'après la traduction de Porphyre par Marius Victorinus selon Courcelle, plutôt d'après celle d'Apulée selon Alimonti), et il reprend l'adage du *De regressu* : « Si beati esse uolumus, corpus est omne fugiendum » (II, 7, p. 128), mais sans les réserves jugées nécessaires par Augustin (cf *De civitate Dei* X, 29).

Fauste et Mamert poursuivent au fond le même but : montrer la noblesse de l'homme comme image de Dieu, et les exigences de purification qui en résultent. Mais, pour Fauste, cette purification se fait par le renoncement au monde et l'effort de la vie ascétique (cf DS, t. 5, col. 116); pour Mamert, elle exige en outre un premier moment réflexif : il faut prendre conscience de la *dualité* de l'homme, du conflit entre le corps et l'esprit, pour libérer l'esprit de la contagion du corps (II, 7, p. 128). Avec Fauste et Mamert s'annonce déjà l'opposition ultérieure entre une théologie monastique, qui se suffit de l'Écriture, et une théologie *savante*, qui a le souci d'une médiation philosophique.

Bibliographie ancienne dans U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 2977-2978, et dans M. Schanz, C. Hosius, G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur..*, t. 4, 2e partie, Munich, 1920, p. 547-550.

1. *Études d'ensemble.* — R. de La Broise, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis*, Paris, 1890. — E.-L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au 5e siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, 1959 (capital). — G. Mathon, *Claudien Mamert et la christianisation de la psychologie néo-platonicienne*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 19, 1962, p. 110-118 (recension de Fortin, avec compléments); *L'anthropologie chrétienne en Occident de S. Augustin à Jean Scot Érigène*, thèse ronéotypée, fac. de théologie, Lille, 1964.

2. *Milieu historique et culturel.* — H. G. J. Beck, *The pastoral care of Souls in south-east France during the sixth Century*, Rome, 1950. — N. K. Chadwick, *Poetry and Letters in early christian Gaul*, Londres, 1955. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2, 2e éd., Paris, 1966; t. 3, 1965.

3. *Langue, style, sources.* — A. Engelbrecht, *Untersuchungen über die Sprache des Claudianus Mamertus*, dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie... Philosophisch-historische Klasse*, t. 100, 1885, p. 423-537. — F. Bömer, *Der lateinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus in Sprache und Philosophie*, Leipzig, 1936. — P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1948, p. 223-235. — S. Pricoco, *Studio su Sidonio Apollinare*, dans *Nuovo Didaskaleion*, t. 15, 1965, p. 69-150. — G. Madec, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974, p. 260-262 (le fragment cité en *De statu* II, 9 n'est pas tiré du *De sacramento regenerationis..*, mais d'un sermon perdu). — T. Alimonti, *Apuleio e l'arcaismo in Claudiano Mamerto*, dans *Forma Futuri. Studi... M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 189-228.

R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, 2e éd., t. 10, Paris, 1861, p. 346-356. — *Histoire littéraire de la France*, t. 2, 1735, p. 442-453, 762-763. — DTC, t. 9, 1927, col. 1809-1811 (E. Amann); Tables, t. 16, col. 3081. — RAC, t. 3, 1957, p. 169-179 (W. Schmid). — LTK, t. 2, 1958, col. 1217-1218. — Cross-Livingstone, col. 299.

Sur saint Mamert, évêque de Vienne, frère de Claudien, voir É. Griffe, cité *supra* (tables); *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 614-615 (G. Mathon). A propos de l'institution des *Rogations*, voir DACL, t. 14, 1948, col. 2459-2461 (H. Leclercq); Sidoine, *Lettres* citées *supra*; Avit de Vienne, *Homilia de Rogationibus*, PL 59, 289-294; Grégoire de Tours, *Historia Francorum* II, 4; « Eusèbe Gaulois », *Hom. de Litaniis*, CCL 101, p. 295-298; Césaire d'Arles, *Sermo* 209, CCL 104, p. 837.

Aimé SOLIGNAC.

MANARAEUS, MANARE. Voir MANNAERTS (Olivier).

MANCEAU (JULIEN), frère mineur, fin 16e siècle-premier tiers du 17e. — Julien Manceau, né à Rémalard, dans l'ancien diocèse de Chartres (aujourd'hui département de l'Orne), dans une famille modeste, est entré très jeune chez les franciscains de l'Observance et fit profession vers 1595. Il devint bachelier de la faculté de théologie de Paris. Il s'acquit rapidement une réputation de prédicateur. Il donna dans la capitale des avents (à Saint-Germain l'Auxerrois en 1606), des carêmes, des octaves du Saint-Sacrement et des sermons de circonstance; il en prêcha aussi en province, notamment à Mantes, Troyes, Évreux. Dans son ordre, il fut un temps définiteur provincial et gardien à Verneuil. On le perd de vue après 1634.

Manceau n'a de cesse qu'il n'ait écrit, au courant de la plume et pour son usage, sermons, exhortations, réflexions, mais il n'a de cesse qu'il ne les ait publiés! Malgré ses dénégations, ses livres se lisent avec intérêt et manifestent une réelle culture littéraire et théologique. Mis à part quelques écrits de circonstance, on relève deux périodes plus actives de publications : la première s'intéresse surtout aux prédications (1616-1620); la seconde (1631-1634) est davantage consacrée aux méditations parénétiques et spirituelles.

1° *Production oratoire* (ouvrages publiés à Paris).

1) *Méditations chrétiennes et prédicables durant le saint temps des avents, sur le Calvaire moral, sur le titre de la Croix et sur la conversion heureuse du larron pénitent* (1616). — 2) *Sermons des saints et de leur Reine* et *Sermons sur les fêtes de la*

Mère de Dieu (2 vol., 1616 et 1617); Alva y Astorga (*Militia*, col. 882) signale des *Actions chrétiennes ou sermons pour les solennités de tous les saints* (1617), comprenant un sermon sur l'Immaculée Conception; serait-ce l'un des deux ouvrages précédents? — 3) *Le sacré chœur des muses chrétiennes en la solennité du Saint-Sacrement*, ou octave prêchée en 1606 à Saint-Germain (1617), ordinairement suivi des *Sermons et parcelles de sermons divers*, prêchés à Paris, de l'Ascension à la Saint-François, en divers lieux et temps (1617), avec un sermon donné au chapitre provincial de l'ordre tenu à Chartres en 1613. — 4) *Les Trophées du pur amour ou pensées du vrai et juste plaisir de l'homme sur la terre* (1620) annoncent le genre parénétique de la seconde série de publications.

2° *Ouvrages moraux et spirituels.* — Cette période, particulièrement féconde, a une tonalité plus grave et plus spirituelle.

Prêchant le carême à Troyes, en 1631, Manceau y publie (« par le soin de l'auteur y présent »), chez deux imprimeurs différents, deux ouvrages qui se trouvent à la Bibliothèque municipale de Troyes : 5) *Les douze fruits de l'arbre de vie* (333 pages) et 6) *L'école sainte de la patience* (618 pages). Le premier ouvrage propose des « utilités spirituelles du Saint Sacrement » qui pourront servir aux prédicateurs; ces douze fruits sont ceux que saint Bernardin de Sienne appliquait déjà au Nom de Jésus; ils le sont ici à l'Eucharistie. Cet exposé « suit la doctrine des Pères anciens..; c'est le plus court chemin et le plus utile pour l'assurance de notre foi » (p. 71); l'apologétique n'est évidemment pas absente. *L'école de patience* est destinée « à l'instruction et consolation de toutes personnes chrétiennes en la saison de leurs afflictions et autres temps » (titre). L'exposé se démarque bien de « la constance philosophique », qui est « vaine à salut » (p. 186). A travers le Cantique de Moïse, Job, les Psaumes, saint Paul et le chapitre 12 de l'*Apocalypse*, il conduit à la ressemblance du « Juste affligé » et à la « conformité au vouloir de Dieu » (p. 583-613).

De Troyes Manceau passe à Évreux : il y prêche et y publie. Tout d'abord, à propos de la mort d'un enfant, il intervient en imitant Pétrarque : 7) *Controverse ou dialogue moral entre la douleur et la raison* (1632). Mais il a un grand projet : donner une sorte de somme de ses connaissances théologiques et spirituelles. Le projet, trop ambitieux, tournera court. 8) Il en reste une *Théologie méditative et dévote, ou de l'Ordre* (1633). Manceau aurait voulu présenter une étude de l'ordre « qui a été, qui est et sera perpétuel pour la religion du vrai culte de Dieu parmi les anges et les hommes » (préface). En fait, il traite ici, en trois livres ou chapitres, de l'ordre en Dieu, dans le monde et en l'homme. Une seconde partie, annoncée (sur l'âme raisonnable, les anges, etc), ne parut pas. Était-ce parce que l'ouvrage était tiré à petit nombre et à frais d'auteur? En réalité, Manceau s'en tient à un ordre scolaire et scolastique qui semble le gêner; il a pourtant de belles pages, à la suite de son « père et maître » saint Bonaventure (p. 103, 144), sur « l'excellence de l'homme » (il disserte longuement sur le corps, livre 3) et sur « l'image de Dieu en l'âme » (p. 182 svv). L'ouvrage comprend deux excursus : l'un commente le chapitre 7 de la Sagesse (*La Sagesse donnée de Dieu.., Salomon introduit comme prince chrétien*, p. 189-248); l'autre est un sermon sur la Providence, prononcé à Mantes, en 1616.

En 1634, Manceau publie encore à Évreux : 9) des *Prières et méditations sur l'Ave Maria*, et 10) une imitation de Pétrarque, *Prospérité de jeunesse et comme il faut en user selon Dieu et raison* (218 p. in-4°). Déjà, Manceau avait traduit l'ouvrage latin de Pétrarque sur *Les sept psaumes de la pénitence* et les avait « réduits en discours d'oraison et de dévotion » (Paris, 1622).

Dans ses ouvrages, Manceau annonçait d'autres publications, par exemple sur le *Pater*, sur le sacerdoce de Jésus-Christ et l'ordre sacerdotal, dont nous n'avons pas trouvé d'autres traces. Il donne aussi quelques détails biographiques. Les listes de ses ouvrages sont disparates. L'orthographe de son nom varie (Monceau, Monceneau, etc) ou il est confondu avec d'autres, par exemple avec Daniel Manceau. En bref, on a jusqu'ici peu de renseignements sur l'homme et son œuvre.

Consulter les catalogues de la Bibliothèque nationale de Paris, des bibliothèques municipales de Troyes et d'Amiens, les ouvrages de F. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie*, Paris, Migne, 1858, et de A. Cioranescu, *Bibliographie... du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1969.

P. de Alva y Astorga, *Militia Immaculatae Conceptionis*, Louvain, 1663, col. 882. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 155a. — DS, t. 5, col. 1636-1637.

Raymond Darricau.

MANCINELLI (Jules), jésuite, 1537-1618. — Né à Macerata dans les Marches le 13 octobre 1537, Giulio Mancinelli entra dans la compagnie de Jésus à l'âge de vingt ans. Il commença son noviciat à Lorette et le poursuivit à Rome. Toute sa formation se fit au Collège romain, jusqu'à sa prêtrise en 1563. Déjà au cours de ses études, il avait commencé ses activités missionnaires; c'est lui qui instaura la coutume d'aller, aux jours de fête, sur les places et le long du Tibre, de préférence dans les quartiers mal famés, inviter les pauvres à la pénitence. Prêtre, il déploya une grande activité comme prédicateur et confesseur en divers collèges et séminaires (avec de brèves périodes de gouvernement à Amelia, Pérouse et Florence).

En 1568, François de Borgia le choisit comme premier maître des novices de la nouvelle maison de Saint-André du Quirinal et, le 25 août, reçoit sa profession des quatre vœux. De 1570 à 1575, Mancinelli est recteur du collège de Florence et y a ses premières visions et révélations (au sujet de la victoire de Lépante); il sera sujet à des expériences spirituelles d'intensité variée, dépassant souvent l'ordre commun à partir de 1582 : à cette date, se trouvant à l'ermitage de San Angelo di Montorio Sabino, il éprouva des élans mystiques d'une particulière véhémence (ARSI, *Vitae 42*, p. 18).

Au cours de l'année du jubilé de 1575, Mancinelli avait été pénitencier à Saint-Pierre; son zèle lui fit concéder par Grégoire xiii un pouvoir quasi plénier pour unir à l'Église catholique schismatiques, apostats, hérétiques. Tout en sillonnant l'Italie en missions diverses, il élargit son champ d'action : Constantinople (1583-1585), Lvov et Cracovie (1586), Alger (1593). Il consigne avec soin dans ses manuscrits la liste des lieux de ses ministères. Il laisse des relations écrites sur les principaux d'entre eux, comme celui de Constantinople entrepris à la demande de Grégoire xiii et de Cl. Aquaviva.

Ces missions en Asie, Afrique et à travers l'Europe donnèrent à Mancinelli une allure de pionnier et impressionnèrent ses contemporains. Mais la chronologie de ces missions qu'il donne dans son autobiographie révèle que ses passages étaient généralement très rapides, et l'historien peut s'interroger sur la portée réelle de son action. P. Pirri (cf bibl.) a étudié la mission de Constantinople, celle qui dura le plus longtemps.

En 1601, Mancinelli est à Aversa. L'année suivante, il

commence à rédiger son autobiographie : *Historia della vocazione et peregrinatione del P.N.P.*, avec un *Conpendio di vita spirituale ridotto in orationi et meditationi*; elle est suivie d'une seconde partie « *dove si tratta... delle sue rivelationi* ». Rappelé à Naples, il complète son autobiographie par divers cahiers « *delle cose notabili per edificatione del prossimo* » (de 1604 à 1617). Mancinelli a aussi laissé divers traités concernant les oraisons jaculatoires, la manière de réciter le rosaire, d'élever l'esprit vers Dieu, un recueil de textes sur les retraites selon les *Exercices* ignatiens, des remarques sur les phénomènes mystiques, etc. Tous ces textes sont manuscrits.

Mancinelli mourut à Naples le 14 août 1618 et son renom était tel que sa cause de béatification fut immédiatement entreprise; néanmoins le nouveau décret d'Urbain VIII sur les béatifications suspendit les démarches, qui ne furent pas reprises.

L'éloge de Mancinelli par l'historien Cordara (cité *infra*, p. 142) est l'écho fidèle de l'image exceptionnelle qu'a donnée de lui la *Vita* italienne de Cellesi (1668); celui-ci fut le premier, et peut-être le seul, à se référer « simplement » aux manuscrits autobiographiques et aux témoignages recueillis pour le procès de béatification. Mais c'est une hagiographie.

Mancinelli a un titre de gloire, son activité missionnaire infatigable. Mais du point de vue de la spiritualité, il pose question. L'abondant matériau autobiographique qu'il laisse n'a pas été étudié, depuis que les projets en ce sens de P. Pirri ont été abandonnés (cf ARSI, *Vitae 50a*). Qui aborde les manuscrits de Mancinelli reconnaît sa bonne foi, sa droiture d'intention et une réelle expérience spirituelle, mais aussi un certain simplisme, une crédulité excessive vis-à-vis des phénomènes extraordinaires de sa vie spirituelle, une hâte à qualifier de mystiques des lumières intérieures et des circonstances extérieures qui font naître un soupçon d'affabulation. Là où on a pu confronter ce que dit Mancinelli et d'autres témoins, on a constaté un accord sur le fond, mais du côté de Mancinelli une amplification très nette.

Pour affirmer que Mancinelli fut vraiment un mystique, il faudrait étudier attentivement ses écrits et procéder à une analyse historico-critique. Dans l'état présent des études, tout ce que nous savons de son expérience intérieure et même la plus grande partie de ce qui concerne ses missions, c'est lui qui nous le dit. Ses affirmations auraient besoin d'être confirmées par des documents indépendants.

Œuvres. — Archives romaines de la compagnie de Jésus (= ARSI), *Vitae 18, 19, 41-50, 50 a, 134* (f. 214-234), *175 a* (p. 9 et 23-26 : inventaire et index); — Bibliothèques nationales de Rome et de Naples.

Voir I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne*, Rome, 1961, n. 553 et 822-835; *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, n. 306. — P. Pirri, *Lo stato della Chiesa ortodossa di Costantinopoli e le sue tendenze verso Roma in una memoria del P.G. M.*, dans *Miscellanea P. Fumasoni-Biondi*, t. 1, Rome, 1947, p. 79-103. — Sommervogel, t. 5, col. 460-462; t. 9, col. 632-633.

G. Cellesi, *Vita del P. G. M.*, Rome, 1668; trad. latine, Innsbruck, 1677. — F. Schinosi et S. Santagata, *Istoria della Compagnia di Gesù ... Regno di Napoli*, t. 2, Naples, 1711, p. 168-172; t. 3, 1756, p. 138-140, 360 svv, 574 svv; t. 4, 1757, p. 73-80. — G. A. Patrignani, *Menologio... d'alcuni religiosi..*, t. 3, Venise, 1730, p. 120-124. — G. C. Cordara, *Historiae Societatis Jesu Pars* VI, t. 1, Rome, 1750, p. 141-143. — T. Scherer, *Mancinelli Missionar in der Türkei*, dans *Lebensbilder aus der Gesellschaft Jesu*, Schaffhausen, 1854, p. 349-365. — I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de S. Ignacio*, t. 2, Bilbao-Rome, 1955, p. 304-305, 476. — M. Scaduto, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. L'epoca di Lainez*, Rome, 1964-1974 (t. 1, p. 286-289; t. 2, p. 277, 307, 334, 390). — DS, t. 8, col. 982.

Bartolomeo GENERO.

MANCO (BERNARDIN), jésuite, 1617-1690. — Né à Lecce en 1617, Bernardino Manco entra dans la compagnie de Jésus le 30 juillet 1633. Après avoir enseigné la grammaire, il fut appliqué à la prédication pendant vingt-huit ans. Il fut aussi recteur de collège, instructeur du troisième an et maître des novices. Il mourut à Naples le 4 novembre 1690.

Il écrivit *Il religioso santo* (Naples, 1684; Venise, 1723) et *I religiosi santi e perfetti con la mira alla pura gloria di Dio* (Naples, 1691; Venise, 1725). Ces ouvrages recueillent ce qui fut au centre des préoccupations, de la pensée et de l'action de Manco. Ils visaient les religieux qui avaient perdu le premier élan de leur vocation et constituaient une réaction vigoureuse à l'encontre de la décadence d'une partie notable du clergé napolitain après la peste de 1656, alors que croissait l'influence de l'illuminisme.

Les deux exposés sont intimement liés. Dans le premier, il est question de six vertus dominantes qui, animées par la grâce, entrent dans la logique de la vie religieuse. Le second s'adresse à ceux qui, tout en voulant être de bons religieux, vivent dans la tiédeur, en particulier les supérieurs, les prédicateurs et les professeurs. Comme moyen fondamental de sainteté, Manco leur propose la poursuite de la « gloire de Dieu », les motivations foncières du don de soi à Dieu, l'exposé pratique de la vie spirituelle, le recours à l'Écriture, le contact avec la vie concrète.

Manco est un écrivain spirituel quelque peu dans la ligne de François de Sales, en harmonie avec la culture ambiante; sa langue, à la fois directe, ferme et colorée, lui mériterait une place dans l'histoire littéraire.

Sommervogel, t. 5, col. 465-466. — C. Villani, *Scrittori e artisti pugliesi*, Trani, 1904, p. 555. — Voir aussi R. De Maio, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna*, Naples, 1971; Eulogio de la Virgen, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 350-352.

Giuseppe MELLINATO.

MANDE (HENRI). Voir HENRI MANDE † 1431, DS, t. 7, col. 222-225.

MANESCAL (ONUPHRE), prêtre, † vers 1619. — Onofre Manescal, né à Barcelone en 1569 ou 1570, commença ses études d'humanités au collège de Belen (Barcelone) tenu par les jésuites et les poursuivit (1583) à l'université; docteur en philosophie (1587), il obtint par concours une chaire de philosophie. Il rejoignit en 1590 l'université d'Alcala où enseignait Francisco Suarez, « maestro sapientísimo ». Docteur en théologie, il regagna (1592) Barcelone et obtint la chaire de Prime (1594-1597). Ami intime de deux grands prédicateurs populaires, le bienheureux Nicolas Factor, franciscain (1520-1583), et Diego Pérez de Valdivia, prêtre séculier (1510-1589), Manescal eut lui aussi le renom de grand prédicateur (ses sermons de circonstance sont bien connus).

En 1599, Manescal se consacre à la paroisse de La Selva, au diocèse de Tarragone. Il y rédige ou met au point une bonne partie de ses écrits spirituels. En 1606, le chapitre de Barcelone lui confie une chaire sur l'Apocalypse. A partir de 1611, on le perd de vue; il mourut avant 1619.

Parmi les ouvrages de Manescal intéressant la spiritualité, on peut retenir : 1) le *Sermó... del serenissim senyor Jaume* II... (1597) (Barcelone, 1602, 79 f.), qui est une oraison funèbre sur la brièveté de la vie, la nécessité de la conversion, avec un résumé assez ample de l'histoire de la Catalogne; 2) *Conciones octo de sanctissimo Eucharistiae Sacramento...* (Barcelone, 1603) : trente sermons érudits, en un latin élégant, et dont la doctrine philosophique et théologique est solide; 3) *Práctica de los mysterios de la Missa* (1604); 4) *Tratado de la oración mental* (1607, 778 p.), en cinq livres : méditation et contemplation, présence de Dieu et prière continuelle, mortification et pénitence, récitation des heures canoniales et un traité sur les scrupules; 5) *Discursos de la llaga del costado de Cristo* (1607, 1 611, 56 f.) et 6) *Apologética disputa, donde se prueva que la llaga del costado de Cristo fue obra de nuestra redención* (1611, 321 p.); *Miscelánea de tres tradados...* (1611) sur les apparitions des esprits (186 p.), sur l'antichrist (187 p.) et treize sermons (227 p.).

Humaniste érudit, Manescal cite avec abondance les textes de la Bible, des classiques grecs ou latins, des saints Pères, des auteurs du moyen âge ou de la période moderne. Dans l'*Apologética disputa*, il mentionne 157 textes de l'Écriture et 118 autres auteurs variés de toute époque; de même, proportion gardée, en ses autres traités et sermons.

Intéressent particulièrement la spiritualité, sa doctrine de l'oraison mentale et celle sur le discernement des esprits. Sa doctrine de l'oraison mentale n'est pas ignatienne, mais thérésienne; il y ajoute des éléments empruntés aux spirituels franciscains, sans parvenir toutefois à en faire une vraie synthèse. Il distingue méditation et contemplation, mais non la contemplation acquise et la contemplation infuse. Son traité sur le discernement des esprits est en dépendance de celui sur l'oraison mentale : diverses sortes d'esprits, classification des apparitions (visibles ou corporelles, imaginaires).

La bibliothèque des jésuites de Chantilly possède en manuscrit un *Traité de la présence de Dieu et de l'oraison mentale*, « en espagnol, composé par dom Onufre Manescal, ancien lecteur en théologie et docteur en la mesme faculté en l'université de Barcelone, traduit en français par le P. frère Eustache de Sainte-Thérèse, augustin déchaussé ». C'est un traité sur la prière continuelle appliqué à toutes sortes d'états de vie, depuis les clercs et les religieuses jusqu'aux étudiants, soldats, passementiers et artisans. Il semble qu'il s'agit de la traduction du livre 2 du *Tratado de la oración.*

Antonio II, t. 2, p. 156-157. — M. Morcillo, *Crisi de Cataluña*, Barcelone, 1836, p. 356-357. — F. Torres Amat, *Memorias para un diccionario de escritores catalánes*, Barcelone, 1826, p. 361. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 8, Barcelone, 1954, p. 107. — *Diccionari biogràfic*, t. 3, Barcelone, 1969, p. 31. — E. Fort i Cogul, *Un erudit del segle* XVI, *Onofre Manescal*, biographie inédite sur pièces d'archives. — J. Roig Gironella, *Onofre Manescal y sus escritos de oración, de discernimiento de espiritus*, dans *Manresa*, t. 48, 1976, p. 349-357.

Juan Roig Gironella.

MANFRED DE VERCEIL, frère prêcheur, mort entre 1431 et 1447. — Les activités de Manfred comme prédicateur populaire dans le nord de l'Italie ne sont signalées qu'à partir de 1417. Annonçant l'imminence de la fin du monde, comme saint Vincent Ferrier † 1419 et d'autres meneurs spirituels du temps, il pousse si loin ses exhortations à la conversion qu'un certain nombre de personnes, délaissant sur ses conseils épouse ou époux, se joignent aux « pénitents » (« tiers ordre de saint Dominique ») qui l'accompagnent dans ses déplacements.

Séjournant à Florence de mai 1419 jusqu'au milieu de 1425, il y suscite de vives oppositions, notamment de la part de saint Bernardin de Sienne † 1444, qui attaque l'extrémisme de son enseignement, théorique et pratique, sur le prochain retour du Christ.

Des sentences d'excommunication obtenues contre Manfred de la part de l'archevêque de Florence ou du maître de l'ordre des prêcheurs, voire des interventions indirectes du pape Martin v pendant son séjour à Florence, ne parviennent pas à arrêter l'activité du prédicateur, soutenu par la sympathie de la seigneurie et du peuple florentin. Mais il lutte lui-même contre d'autres adversaires, ayant découvert et démasqué la présence agissante de frères *dell'opinione*, comme on désigne alors les fraticelles, opposants résolus à la hiérarchie en raison des condamnations portées par Jean XXII † 1334 contre les doctrines des spirituels sur la pauvreté du Christ.

Convoqué à Rome en 1425 pour se justifier des accusations dont il est l'objet, il y continue immédiatement sa lutte contre les fraticelles. Sollicité par un familier de Martin v, il rédige un traité contre eux à la fin de septembre 1428. S'étant ainsi posé comme défenseur du pape, il n'est plus inquiété et prendra part, en 1427, aux polémiques provoquées par la venue de Bernardin de Sienne à Rome.

R. Morçay, *Chroniques de saint Antonin* (de Florence), Paris, 1913, p. 37-39. — É. Longpré, *S. Bernardini dicta selecta contra Manfredum de Vercellis*, AFH, t. 29, 1936, p. 461-465. — R. Creytens, *Manfred de Verceil et son traité contre les fraticelles*, AFP, t. 11, 1941, p. 173-208 (éd. du traité, p. 191-208); bibliographie. — DS, art. Fraticelles, t. 5, col. 1167-1188.

André Duval.

MANFREDINI (Joseph-Marie), jésuite, 1807-1872. — Giuseppe Manfredini, né à Ferrare le 6 août 1807, entra dans la province romaine de la compagnie de Jésus le 29 octobre 1823. Il enseigna la grammaire à Spolète, la philosophie à Ferrare et à Forli et fut secrétaire de la compagnie pendant huit années. Jean Roothaan admirait sa connaissance des Exercices spirituels. Manfredini devint ensuite recteur du collège illyrique à Lorette et père spirituel au Collège romain. Il mourut à Rome le 2 avril 1872.

Son *Mese degli Esercizi spirituali*, abrégé en huit jours (Rome, 1853; Modène, 1859), est un écho de l'enthousiasme contenu, suscité par l'expérience des Exercices rétablis en leur texte original par Roothaan. L'ouvrage n'est guère qu'une paraphrase du texte de saint Ignace, mais on y ressent la sécurité d'avoir en main un texte sûr. Les Exercices sont présentés comme faits avec celui qui les donne, et non comme prêchés par lui (7e annotation). Toutefois on n'y expose pas le « sentir et goûter intimement les mystères », aspect pourtant caractéristique du livret ignatien.

On retrouve la même lacune dans l'œuvre plus développée et plus mûrie, les *Esercizi spirituali... proposti alle persone religiose* (Modène, 1869). Manfredini présente le mode d'oraison ignatien comme s'il se ramenait uniquement ou de préférence à la méthode des « trois puissances »; ceci en raison de sa vénération pour Roothaan (p. 3), qui en avait ainsi traité dans son *De ratione meditandi* (1836) et ailleurs. La matière, en un style concis, est si abondante qu'elle pourrait s'étendre à un mois entier (p. 4-7). Le livre, dès lors, est plus

adapté au directeur des Exercices qu'à ceux qui les font. On y voit, par ailleurs, un souci exagéré de faire saillir une logique sans faille entre « les vérités qui s'enchaînent » et moins d'application à confronter celles-ci aux états des retraitants.

Manfredini est encore connu par une neuvaine à saint Louis de Gonzague (Rome, 1851), une autre pour Noël (1853), et en particulier par ses *Meditazioni e divote pratiche al S. Cuore di Maria* (Rome, 1843) qui furent rééditées (Turin, 1844; Rome, 1845; Brescia, 1848; Rome, 1850; Modène, 1859) et traduites (anglais, 1860; arabe, 1877; français, 1845, 1849; flamand, 1846, 1847; portugais, 1900).

Sommervogel, t. 5, col. 476-477. — *Cenni biografici del P.C.M.*, Plaisance, 1874. — P. Pirri, *P. Giovanni Roothaan*, Isola del Liri, 1930, p. 187-198.

Giuseppe MELLINATO.

MANGOT (ADRIEN), jésuite, 1554-1629. — Adrien Mangot (Adrianus Mangotius Francisci) est né à Gouda (Goudanus), en Hollande, le 17 avril 1554 (et non en 1562 comme le porte l'*Album novitiorum* de Tournai). Il fut ordonné prêtre en 1576, l'année où il obtint le baccalauréat en théologie, après neuf ans d'études au collège Viglius à Louvain. Prêtre diocésain, Adrien passa quelques années dans les fonctions pastorales avant d'entrer au noviciat des jésuites à Tournai le 1er octobre 1585. Il devint un prédicateur d'un certain renom, d'abord à Louvain où Juste Lipse se trouva parfois dans son auditoire, enfin à Anvers, où il mourut le 25 novembre 1629.

L'œuvre écrite de Mangot consiste en deux recueils de sermons destinés aux membres des congrégations de la Sainte Vierge de Louvain et d'Anvers; la réédition de 1684 a sans doute été provoquée par la controverse dans laquelle les jésuites des Pays-Bas espagnols étaient alors impliqués.

1° *Monita sacra ex S. Scriptura et SS. Patribus potissimum collecta... omnibus utilissima*, 3 vol., Anvers, 1613 et 1615, dédiés l'un à l'évêque Jean Malderus (*supra*, col. 160-162), l'autre à J. Delrio, du chapitre d'Anvers, et le troisième à Antoine de Winghe, abbé de Liessies.

Une réédition lyonnaise, datée de 1684/6, comprend 4 volumes, avec de longues tables des lieux scripturaires, de dimanches et de fêtes, et une table des matières permettant un large usage du livre. Le dernier volume réédite le second recueil. P. Quesnel a fait quelques extraits du premier recueil sous le titre *Propositiones Adriani Mangotii extractae ex opere... Monita sacra*; ils se trouvent aux pages 259-278 des *Vains efforts des jésuites contre la Justification des Réflexions sur le Nouveau Testament*, sl, 1713.

2° *Monita mariana ex S. Scriptura et SS. Patribus potissimum collecta... omnibus utilissima* (Anvers, 1614), suivis d'une *Passio... ex variis Leonis Magni sermonibus collecta* (p. 265-348) et de longues tables.

En 1614 parut une édition « augmentée et corrigée » des deux recueils : *Conciones in dominicas et festa totius anni, ex S. Scriptura et SS. Patribus per monita deducta* (Anvers, 4 vol.). Une édition flamande rassembla des extraits en un volume (Anvers, 1689) : *Getuige der waarheid in de Leer van Gods eeuige Verkiezinge, van de Genade des Zaligmakers en van de Vryewil der menschen* (Le témoin de la vérité dans la doctrine de la prédestination divine, de la grâce du Sauveur et du libre arbitre).

Cet ouvrage met la question de la grâce à la portée des « simples catholiques qui veulent s'exercer dans la connaissance pratique de cette doctrine fondamentale ». On y apprend que « la volonté libre est guidée par Dieu », que « même les justes ne peuvent faire du bien sans l'aide de la grâce » et que « le nombre des élus est fixé et immuable ». La dernière partie traite de l'utilité de la lecture de la Bible, même pour les enfants (p. 112), et propose un programme d'initiation à l'Écriture : commencer par les psaumes, les Proverbes, l'Ecclésiaste et Job, prendre ensuite les évangiles dont on ne se séparera plus, enfin apprendre par cœur les épîtres et les prophètes. Toutefois ce fut la doctrine de la grâce dont se souciaient les éditeurs, comme le prouve la présence du *De gratia* de Robert Bellarmin inséré après les extraits de Mangot.

Il semble que Mangot jouissait d'une influence spirituelle profonde sur ses confrères; ses œuvres s'adressaient aux prédicateurs comme aux chrétiens cultivés en vue de leur proposer une spiritualité concrète et populaire.

Sommervogel, t. 5, col. 483-485. — A. Poncelet, *Nécrologe des jésuites de la province flandro-belge*, Wetteren, 1931, p. 41.

Silveer DE SMET.

MANI ET MANICHÉISME. — 1. *Vie et œuvre de Mani.* — 2. *Expansion du manichéisme.* — 3. *Mystères et histoire du salut.* — 4. *L'Église manichéenne.* — 5. *Appel au salut et adhésion aux mystères.* — 6. *La justice manichéenne.* — 7. *Gnose missionnaire et liturgie.*

Dans les pays méditerranéens et au Proche Orient, à partir du 2e siècle de notre ère, nous voyons arriver à maturité un mouvement doctrinal aux sectes nombreuses que l'on appelle communément le gnosticisme (DS, t. 6, col. 523-541). Le point central des spéculations gnostiques est une doctrine dualiste qui enseigne la présence dans l'homme d'une étincelle divine venue du monde d'en haut mais tombée dans la matière qui la rend prisonnière du monde d'en bas. Cette étincelle doit être rallumée afin qu'elle reprenne conscience de ses origines célestes, qu'elle s'arrache à la matière et qu'elle regagne sa patrie première. Dès lors, le gnosticisme se présente comme une religion de salut à l'intérieur de laquelle chaque Église enseigne et réalise à sa façon la libération des âmes. Toute secte gnostique possède son *credo* et son initiation aux mystères dualistes : c'est la gnose. Réservée à ses adhérents initiés graduellement, cette gnose implique l'identité de trois éléments : le connaissant, la substance céleste et les moyens de salut. Fondée sur cette triple connaturalité divine, la gnose devient une mystique transformante réservée à une élite qui en accepte toutes les exigences.

Dans le vaste éventail des sectes gnostiques, le manichéisme occupe une place privilégiée. En effet, il se prétend détenteur de la plus parfaite des gnoses, transmise par son fondateur Mani, l'ultime révélateur et le sceau de tous les prophètes, envoyé pour créer l'Église des derniers temps, celle du Royaume de la Lumière. Dépositaire de la vérité qu'il ne tient ni d'un maître ni d'un initiateur mais qu'il a reçue du Père de la Grandeur par un messager céleste, Mani a communiqué à ses disciples sa divine sagesse et leur a confié le soin de répandre les mystères dualistes jusqu'aux confins de la terre : « Je suis venu du pays de Babel pour faire résonner un cri par le monde entier » (Fragment de Tourfan *M 4*). Gnose dualiste révélée par Mani, le Paraclet promis par Jésus, gnosticisme parfait prétendant englober tout le savoir et régenter tous les aspects de la vie humaine, le manichéisme est devenu une Église universelle avec ses chefs, ses fidèles, ses Écritures, ses institutions, sa liturgie, ses missionnaires enthousiastes, infatigables et audacieux.

1. Mani, sa vie, son œuvre. — Mani (Manès) est né le 8 nisan de l'année 527 des astronomes de

Babylonie (14 avril 216), la quatrième du règne d'Artaban v, le dernier roi arsacide. Son père Patek, probablement originaire de Hamadan en Médie, descendait des Haskanîya, une branche des Arsacides. Sa mère, dont le nom le plus attesté dans les traditions arabe, syriaque et grecque est Maryam, appartenait elle aussi à la dynastie arsacide. Au sujet du lieu de naissance de Mani, la plupart des indications nous orientent vers Mardînû en Babylonie du nord, localité située sur le canal qui relie l'Euphrate au Tigre, au sud de Ktésiphon-Séleucie. Pour toutes les traditions, Mani est « le Babylonien ».

Patek s'était joint à un groupe religieux que les documents arabes appellent *al-mughtasila* (ceux qui se baignent) et qui dans la tradition syriaque porte le nom de *menaqqedê* (les purifiés) ou *hallê hewârê* (les vêtements blancs). Les textes grecs et coptes désignent sous le nom de *baptistaï* ces dévots abstinents de viande, ennemis du vin et du sexe, identifiés à présent grâce à la découverte d'une *Vita* de Mani, transcrite sur un *Codex* grec en provenance d'Oxyrhynchos, daté du 5e siècle et conservé à Cologne *(Papyrus Colon. 4780)* : ce sont les elkhasaïtes. Il s'agit d'une secte judéo-chrétienne fondée par un certain Elkhasaï vers l'année 100 et dont parlent Épiphane (*Contra haereses* 53), Hippolyte (*Philosophoumena* IX, 11), l'historien Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* VI, 38). Ce mouvement baptiste accordait une grande importance aux ablutions et notamment à un second baptême remettant tous les péchés.

Formé dans la secte elkhasaïte depuis l'âge de quatre ans, Mani reçoit le 1er avril 228 la visite d'un messager du Royaume de la Lumière, l'ange *at-taûm* (le jumeau), appelé *súzugos* (le compagnon) dans le *Codex* de Cologne. Cette première rencontre céleste faite à l'âge de douze ans sera suivie d'une seconde qui sera décisive pour la vie du prophète. En effet, douze ans plus tard, le même messager, — le Paraclet divin selon la tradition copte —, vient révéler à Mani les mystères insondables cachés aux générations antérieures : le début, le milieu, la fin. De plus, il lui donne l'ordre de quitter les elkhasaïtes et d'aller proclamer par le monde la vérité et le salut. Cet événement semble postérieur de quelques jours seulement au couronnement de Shâpûr Ier comme co-régent d'Ardashir, le 12 avril 240. C'est dans ce contexte socio-religieux que le jeune réformateur a pris conscience de sa mission. Il a vingt-quatre ans.

Par bateau, Mani gagne l'Inde où il va séjourner durant deux ans et vivre notamment dans des communautés bouddhiques de l'Indus. Cette rencontre avec le bouddhisme va marquer le prophète qui, tout en se disant apôtre de Jésus-Christ, citera Zarathoustra et le Bouddha comme ses précurseurs. Au début du règne de Shâpûr Ier devenu roi à la mort d'Ardashir, Mani revient en Perse, prêche en Mésène, en Asôrestân, en Médie et dans le pays des Parthes. Protégé par Shâpûr qui lui accorde plusieurs entrevues, il peut continuer durant trente ans son intense activité religieuse et partager son temps entre la formation de ses disciples, la prédication des mystères gnostiques et la rédaction de ses Écritures. Après la mort de Shâpûr en 271-272, son fils Hormizd Ier continue la politique religieuse de son père, ce qui n'est plus vrai à partir de 274, sous le règne de Bahrâm Ier, un autre fils de Shâpûr. Le mazdéisme s'est réveillé et entame une lutte très dure pour éliminer les religions étrangères et devenir seule religion nationale. Le Grand Môbed Kartir accuse Mani auprès du roi qui le fait arrêter, le traduit devant son tribunal et le jette dans la prison de Gundêshâhpur (Bêlapat) en Susiane. Chargé de lourdes chaînes, le prophète meurt épuisé au terme d'une douloureuse passion *(staurôsis)*, probablement le lundi 26 février 277. Les bourreaux décapitent son corps et exposent sa tête à l'une des portes de la ville.

2. Expansion du manichéisme. — 1° Asie centrale et orientale. — Les milliers de documents manichéens découverts au début du 20e siècle dans l'oasis de Tourfan, au centre du Turkestan chinois, jettent une lumière nouvelle sur le manichéisme d'Asie et sur ses routes missionnaires. Déjà florissante en Perse et en Inde à la mort du fondateur, la nouvelle religion, dont les missionnaires empruntent la *via sirica*, gagne rapidement l'Asie centrale et la Chine. En 762, le royaume des Ouïgours adopte le manichéisme comme religion d'État. En Chine, où existent des communautés en 621, le décret impérial de 768 autorise la construction de temples manichéens dans tout le pays. Les doctrines dualistes vont rencontrer un tel succès qu'en 843 un nouveau décret doit interdire toute propagande en leur faveur. A partir de 840 les missionnaires de la secte s'infiltrent en Sibérie et s'installent dans la vallée du Iénisséï. Si les Mongols de Gengis Khan ont ruiné les communautés d'Asie centrale dès le 12e siècle, en Mandchourie il a fallu l'édit de 1646 pour mettre fin aux activités de l'Église de Mani.

2° Proche Orient. — Préparée par Bardesane, la Syrie est une terre d'accueil pour les doctrines de Mani contre lesquelles nous voyons s'organiser au 4e siècle une véritable offensive des Pères de l'Église : Éphrem à Édesse † 373, Titus, évêque de Bostra, dans la Décapole † 371, Jean Chrysostome à Antioche vers 390, Cyrille à Jérusalem vers 350. Dans ces régions circule déjà en 325 une somme antimanichéenne, les *Acta Archelai* d'Hégémonius, ce qui prouve la grande diffusion du manichéisme dans l'empire romain à l'époque de Constantin. En 376, à Salamine de Chypre, l'évêque Épiphane consacre aux enseignements de Mani la réfutation la plus étendue de son ouvrage *Contre les hérésies* (*Panarion*, haer. 66).

3° Égypte et Afrique du nord. — Dès le 2e siècle l'Égypte connaissait un véritable bouillonnement d'idées gnostiques. Les disciples de Mani la choisissent comme plaque tournante pour la conquête du monde méditerranéen. Mêlés aux marchands du golfe Persique et de la mer Rouge, les manichéens passent en Égypte, se regroupent dans la Thébaïde et font de la ville d'Hypsêlê au sud d'Assiout un relais entre la Babylonie et les champs d'apostolat de la Méditerranée. Le 31 mars 297, à la suite d'une requête du proconsul Julianus, Dioclétien ordonne de brûler les élus et leurs livres, de confisquer tous les biens des adhérents à la secte et de condamner ceux-ci à la déportation. Les ouvrages manichéens rédigés en dialecte copte subakhmîmique, conservés dans des manuscrits du 4e siècle et découverts en 1930 à Médînet Mâdi dans le Fayoum, prouvent que les élus et les auditeurs, bravant l'édit impérial, ont continué à diffuser leur doctrine.

D'Égypte, le manichéisme gagne l'Afrique proconsulaire et la Numidie où le montanisme a préparé les esprits. De 373 à 383, Augustin est un auditeur fidèle. Finalement déçu par les doctrines dualistes et par les attitudes de ses coreligionnaires, il quitte la secte et,

pendant quinze ans, il mène contre elle une lutte sans répit. Les Vandales finissent par porter un coup très dur au manichéisme africain.

4° Les routes d'Europe. — Bousculés en Afrique, les manichéens passent en Espagne; en 434 Vincent de Lérins les combat dans son *Commonitorium* (PL 50, 637-686). Moins d'un siècle plus tard, à Lyon, une formule d'abjuration des doctrines de Mani (PL 65, 23-28) prouve une forte implantation de la secte en Gaule, où Césaire d'Arles dénonce à ses ouailles les *immundissimi manichaei*. En Italie, les édits impériaux traquent les disciples du prophète : Valentinien Ier en 372 (*Codex Theodosianus* 16, 53), Théodose Ier en 381 (*Cod. Theod.*, 16, 5, 7) puis Théodose II (408-450), Anastase Ier (491-518), Justin Ier (518-527) et Justinien en 529. Dans une lettre aux évêques d'Italie, en 444 (*Epist.* 7, PL 54, 620-622; cf *Tractatus* 16, 4-5, CCL 138, p. 64-66), le pape saint Léon signale la présence de manichéens dans le clergé de l'Église catholique et la même année un synode romain condamne la secte et ses doctrines. Une inscription de Saloné montre que, dès le début du 4e siècle, les conventicules gnostiques étaient présents dans les Balkans.

A une époque plus tardive, les polémistes de Byzance et d'Occident combattent comme manichéens les pauliciens et les bogomiles puis les cathares et les albigeois. Leurs doctrines ont pénétré dans tous les milieux sociaux de France, d'Italie, des Balkans, voire d'Asie mineure. Leur filiation directe avec la doctrine de Mani n'est pas encore établie. Les polémistes chrétiens les attaquent en se servant des *Acta Archelai*; l'histoire de la tradition manuscrite des *Acta* donne les jalons de la progression de ces dualismes.

Vers 400, à Rome et en Afrique, circule une traduction latine (seule conservée) de l'original grec. Au 6e siècle, à l'époque des condamnations de Gélase Ier et de Grégoire Ier, nous en trouvons des copies en Italie. Il s'agit encore de la lutte contre les manichéens. A partir du 9e siècle, les manuscrits des *Acta* se multiplient en France et serviront dans la lutte contre les Cathares et les Albigeois (L. Traube, *Sitzungsberichte der... bayerischen Akademie...*, Munich, 1903, p. 533-539). A Rome, en 1461, le *Symbolum pro informatione manichaeorum*, rédigé par Jean de Torquemada pour servir à l'abjuration du bogomilisme par trois notables de Bosnie, constitue le dernier traité anti-manichéen.

5° Résurgence actuelle du manichéisme. — Vers 1904, Rudolf Steiner (1861-1925), alors secrétaire de la théosophie allemande, découvre Mani en qui il voit le Paraclet envoyé par Jésus, un maître et un prophète initié ésotériquement par le Christ en vue de continuer sa mission. A ses yeux, la grande réussite de Mani fut d'associer les traditions religieuses de l'Inde, de Babylone et du Christ, de faire la synthèse entre la cosmogonie et la sotériologie et de donner au monde la gnose, une vraie connaissance spirituelle. Se considérant comme le fils spirituel du prophète de Babylone, Steiner renoue avec lui de manière ésotérique. En homme moderne et en occultiste, il s'assimile ses doctrines en vue de les rendre accessibles à notre époque qui, après les douloureuses expériences de l'histoire, semble capable de les comprendre du fait des options bien évidentes vers deux pôles opposés, le bien et le mal. Steiner veut refaire l'expérience de Mani et tenter une synthèse de la cosmogonie et de l'histoire du monde englobant la théologie, les sciences naturelles, le droit, la politique, la sociologie, la littérature et les arts. En 1913, il quitte la théosophie pour fonder l'anthroposophie et construire à Dornach près de Bâle son « Goetheanum » qui reste un haut lieu « de la science spirituelle ».

Sous la double forme de « science de l'esprit », *Geisteswissenschaft*, et de « communauté de chrétiens », *Christengemeinschaft*, l'anthroposophie essaie, à l'imitation de Mani, de libérer en l'homme l'étincelle divine tombée dans la matière, d'orienter l'esprit humain vers l'invisible et de mettre au centre de son système le Christ de la gnose manichéenne, qui n'est pas l'Homme-Dieu de l'histoire mais un messager transcendant communiquant directement aux hommes les mystères d'en haut. C'est l'annonce de la naissance spirituelle d'un monde nouveau. Ainsi à travers l'anthroposophie, le manichéisme devient le christianisme de l'avenir chargé d'une mission de Pentecôte. Pour les anthroposophes, le Christ découvert par Mani est cette entité spirituelle solaire qui éclaire l'humanité de ses rayons, qui a resplendi dans Ahura-Mazda, qui s'est incarnée en l'homme Jésus et s'est sacrifiée pour imprégner la terre de son amour et de sa lumière. Étroitement lié à l'anthroposophie, le néo-catharisme français essaie de faire revivre la spiritualité de ceux qu'il considère comme un relais entre Mani et le 20e siècle. Pendant ce temps, en Europe centrale, dans l'ancienne patrie des bogomiles, « l'auguste fraternité universelle » prétend continuer la mission de ces hommes qui, « comme Mani, ont apporté à l'humanité le vrai message du bonheur et du salut ».

3. Mystères gnostiques et histoire du salut. — Dès les premières phrases de sa catéchèse (*Kephalaïa*, Stuttgart, t. 1, 1940; t. 2, 1966), en un raccourci très clair, Mani livre à ses disciples son *credo* gnostique :

Le Paraclet Vivant est descendu sur moi et a parlé avec moi. Il m'a révélé le mystère caché qui fut caché aux mondes et aux générations, le mystère de la profondeur et de la hauteur. Il m'a révélé le mystère de la lumière et des ténèbres, le mystère de la lutte, de la guerre, de la grande guerre commencée par les ténèbres. Il m'a aussi révélé comment... s'est fait le mélange de la lumière et des ténèbres et comment ce monde fut créé. Il m'a encore expliqué comment furent fixées les barques afin que les... (mot illisible, suppléé dans la trad. allemande par « dieux ») de lumière puissent y prendre place en vue de la libération de la lumière... Il m'a fait comprendre le mystère de la création d'Adam le premier homme et le mystère de l'arbre de la connaissance dont Adam a mangé, ce qui lui a ouvert les yeux. Il m'a enseigné le mystère des apôtres envoyés dans le monde pour choisir les Églises, le mystère des élus et de leurs commandements.., le mystère des catéchumènes, de leur aide et de leurs commandements, le mystère des pécheurs et de leurs œuvres et du châtiment qui les attend. Ainsi tout ce qui est arrivé et tout ce qui arrivera encore m'a été révélé par le Paraclet (*Keph.* 1, p. 15, 1-20).

Ce texte présente l'éventail des douze mystères révélés par le Paraclet : les deux royaumes, la lumière et les ténèbres, leur combat, le mélange de la lumière aux ténèbres, la constitution du cosmos, la libération de la lumière ou mystère du salut, la création d'Adam, le mystère de la connaissance, la mission des envoyés, les mystères des élus, des catéchumènes et des pécheurs. Il s'agit d'un sommaire dans lequel s'imbriquent les doctrines dualistes et l'histoire gnostique du salut articulée en trois temps. Le premier temps est constitué par la séparation radicale des deux royaumes. Le deuxième temps englobe les événements cosmiques de leur affrontement, la chute d'une partie de la lumière dans la matière, la cosmogonie, la sotériologie et l'escha-

tologie : c'est le temps médian, le temps du mélange. Enfin le troisième temps sera le retour définitif à la situation des origines : la libération de toutes les parcelles de lumière enchaînées à la matière, l'entrée de toutes les âmes élues dans le royaume du Père, la chute de la matière et des damnés dans l'enfer ténébreux.

1° Le premier temps : les deux royaumes. — Aux origines coexistent deux natures radicalement opposées l'une à l'autre, la lumière et les ténèbres. Principes éternels et inengendrés, ces deux racines fondent deux terres, deux régions, deux royaumes séparés par une frontière. Le Royaume de la Lumière situé en haut est la maison du Père de la Grandeur, cité de paix d'une beauté incomparable. Le souffle de l'Esprit y répand lumière et vie sur les cinq éléments qui constituent ce domaine et sur les douze esprits lumineux qui y habitent : c'est la béatitude et le repos. Aux confins du Royaume de la Lumière et sous lui se trouve le Royaume des Ténèbres, constitué par cinq gouffres superposés, présidés par cinq archontes aux formes de démon, de lion, d'aigle, de poisson et de serpent. Ce royaume est dirigé par un chef, le Prince des Ténèbres, marqué par la noirceur, la puanteur, la laideur, l'amertume et la jalousie : c'est le domaine de la matière, la mère de tous les démons. Ce royaume porte les signes de la nuit : nuit de la matière, nuit de la mort, nuit de l'erreur et du mensonge, nuit de la chair et du désir. Prince du mensonge, son chef est indestructible et traîne derrière lui douze esprits d'erreur qui se font une guerre incessante. Ce dualisme révélé par Mani comporte deux éléments qui marqueront le mythe cosmogonique et la sotériologie : les cinq domaines et les douze esprits. Le dualisme radical des origines est le premier temps, celui de la séparation de la lumière et des ténèbres.

2° Le premier moment du temps médian : l'Homme Primordial. — Jaloux et envieux, le Prince des Ténèbres lance un cri de guerre à l'adresse du Père de la Grandeur et dresse contre lui toutes les forces ténébreuses. C'est le signal d'un gigantesque combat cosmique. Le Père des Lumières évoque la Mère des Vivants et par émanation fait sortir sa propre âme, l'Homme Primordial, à qui il ordonne de combattre les forces de la matière avec l'aide de ses cinq fils qui constituent son armure : l'air, le vent, la lumière, l'eau et le feu. Au cours du combat, l'Homme Primordial tombe blessé au milieu des archontes qui le retiennent prisonnier. Telle est l'origine mythique du mélange de la lumière et des ténèbres : puisque l'Homme Primordial est l'âme du Père, c'est une partie de la substance lumineuse de Dieu qui est enchaînée à la matière. Ici commence l'impérieuse nécessité du salut, la libération de l'Homme Primordial, prototype du salut de chaque étincelle divine retenue par la matière.

Revenu à lui, l'Homme Primordial adresse par sept fois une prière à son Père qui l'entend et fait sortir de lui-même l'Esprit Vivant, Ami de la Lumière et Grand Architecte. Avec ses cinq fils, — l'Ornement de la Splendeur, le Roi d'Honneur, Adamas-Lumière, le Roi de Gloire, l'Omophore —, l'Esprit Vivant se porte aux confins du territoire des ténèbres et y lance un cri perçant, *tôchme* en copte. Ce cri est l'appel au salut adressé à l'Homme Primordial (*Keph.* 9, p. 39, 12-14), prototype de l'appel gnostique lancé aux âmes retenues dans la matière. L'Homme Primordial accuse réception du message, *sôtme* en copte. Voilà le prélude de sa libération, prototype de l'écoute du message gnostique et de l'adhésion aux mystères dualistes. A l'Homme Primordial, l'Esprit Vivant tend sa droite et le fait remonter auprès du Père où, sauveur sauvé, il reste le modèle des âmes à libérer. Ici se termine le premier moment du temps médian.

3° Le deuxième moment du temps médian : la création. — L'Homme Primordial a laissé entre les griffes des archontes son âme, les cinq fils qui formaient son armure. Substance divine ensevelie dans les ténèbres, cette âme va tomber dans l'inconscience et dans l'oubli. Son sauvetage se fera par la création du monde. Après avoir libéré l'Homme Primordial, l'Esprit Vivant châtie les archontes, les enchaîne et les dépèce. De leurs peaux il fait la voûte céleste, de leurs os il crée les montagnes, de leur chair et de leurs excréments il fabrique la terre. Le monde une fois constitué, le démiurge créateur libère une partie de la lumière, ce qui explique l'origine du soleil, de la lune et des étoiles. Toute la lumière n'étant pas sauvée, le Père de la Grandeur réalise une nouvelle émanation, le Troisième Envoyé, quatrième Grandeur du Royaume de la Lumière, qui vient vérifier et continuer l'œuvre du salut. Il se présente sous forme d'une Vierge de Lumière, excite les désirs charnels des archontes dont la semence s'écoule, tombe sur la terre et crée la végétation de même que les arbres. La création des animaux va suivre. Le processus cosmogonique est en route. Le premier couple humain va naître, œuvre des démons. C'est Adam et Ève, créatures issues du mélange de matière et de lumière et dont la descendance va devenir l'objet principal du salut amorcé. Cette descendance porte en elle la majeure partie des parcelles de lumière encore enchaînées.

4° Le troisième moment du temps médian : les messagers gnostiques. — L'Homme Primordial, l'Esprit Vivant et le Troisième Envoyé ont chacun réalisé une partie du salut. A présent, il faut sauver Adam et ses descendants qui, par la procréation, retiennent dans les chaînes des corps les âmes lumineuses. A cet effet, le Père fait sortir la quatrième émanation, celle qui constitue la cinquième Grandeur, Jésus la Splendeur, un être transcendant et cosmique, vie et salut des hommes qui commence par transmettre à Adam le message libérateur qu'il met en place comme une hypostase permanente : c'est la Grande Pensée qui dispose de deux diadoques, *Tôchme* et *Sôtme* en copte, l'Appel et l'Écoute. Le message hypostasié est la Gnose, fille de la Grande Pensée créée par Jésus la Splendeur et mise en place par les deux diadoques. A présent vont se succéder les divers messagers de la Gnose, dont la lignée débute avec le huitième mystère du *credo*, l'arbre de la Gnose planté par Jésus la Splendeur et dont le fruit a ouvert les yeux d'Adam. Parmi ces envoyés, Mani cite Sethel fils d'Adam, Enosch, Hénoch, Sem fils de Noé et Abraham. Une place de choix est réservée aux trois messagers que Mani regarde comme ses précurseurs immédiats : le Bouddha, Zarathoustra, et Jésus-Christ venu en ce monde sous une apparence humaine mais revêtu d'un corps spirituel (*Keph.* 1, p. 13, 15-20). Jésus a promis à ses Apôtres l'envoi du Paraclet. C'est Mani : sur terre il est la réplique vivante de l'Esprit Saint.

5° Le troisième temps : le retour aux origines. — Commencé avec la venue de l'Homme Primordial, le temps médian se prolongera pendant toute la durée du mélange. Résultat du combat de la lumière et des

ténèbres, le cosmos est une prison où les démons continuent de torturer la lumière encore prisonnière. Il est aussi le lieu du salut puisque les étincelles divines sont progressivement libérées. Ce salut est malheureusement retardé et entravé par les péchés d'une humanité restée sous l'emprise des archontes. Au terme du deuxième temps, que Mani n'a pas indiqué avec précision, éclatera un embrasement général du cosmos au cours duquel les dernières parcelles de lumière arrachées à la matière s'en iront rejoindre leur patrie des origines. Une dernière statue lumineuse montera en haut pendant que la matière sera précipitée dans le *Bôlos*, l'enfer manichéen. C'est le signe de l'avènement du troisième temps, marqué par la séparation définitive du Royaume de la Lumière et du Royaume de la Ténèbre.

4. Église manichéenne et ordonnance du salut. — Mani a conscience de prendre place dans la lignée des messagers gnostiques, comme sceau des prophètes et comme Paraclet envoyé par Jésus. Un double *credo* constitue le symbole de foi de son Église. A côté du *credo* de la révélation gnostique qui contient les douze mystères dualistes (*Keph.* 1, p. 15, 1-20; cf *supra*, col. 202), nous trouvons le *credo* de la mission gnostique : douze articles situant Mani à sa place de révélateur des mystères célestes (*Keph.* 1, p. 12, 21-34; p. 13, 1-35; p. 14, 1-10). Malgré ses lacunes, ce dernier document est un témoin unique du symbole de la foi christologique manichéenne. Il nous présente la venue historique de Jésus dans un corps spirituel, sa manifestation dans la secte des Juifs, le choix de douze apôtres et de soixante-douze disciples, l'attaque des ténèbres par le moyen de la trahison de Judas, la condamnation à mort de Jésus, sa crucifixion, sa mort et sa résurrection, la mission des apôtres, la mission de Paul, la mission des deux justes (probablement Marcion et Bardesane), enfin la mission de Mani décrite en ces termes : « A partir de ce moment fut envoyé le Paraclet, l'Esprit de Vérité venu à vous en cette génération comme le Seigneur l'a annoncé : « Quand je m'en irai, je vous enverrai le Paraclet et quand le Paraclet viendra, il blâmera le monde au sujet du péché, avec vous il parlera de la justice... et du jugement » (*Keph.* 1, p. 14, 7-10; cf *Jean* 16, 7-8). Les efforts de Paul et des deux justes n'ayant pas abouti, Mani le Paraclet est chargé de refaire la véritable Église de Jésus-Christ.

Dans l'ordonnance gnostique du salut, Jésus occupe la place centrale. Il se présente sous trois figures dans lesquelles les traits mythiques et historiques se mêlent curieusement.

La première figure est celle de Jésus, cinquième Grandeur lumineuse du Royaume que le Père charge de la quatrième mission de reconquête de la lumière. Au cours de cette mission, Jésus transmet à Adam le message libérateur et institue ce message comme mission permanente de salut : la Grande Pensée et la Gnose avec ses deux diadoques Appel-Écoute. Cette première figure est *Jésus la Splendeur*. La deuxième figure est appelée *Jesus patibilis* par Augustin (cf *Contra Faustum* XX, 2, rapportant un exposé de Faustus de Milève), croix de lumière dans les textes coptes. C'est l'âme du monde constituée de toutes les parcelles lumineuses retenues prisonnières dans la matière. Ces deux figures mythiques de Jésus sont une transposition du mythe iranien du *salvator salvandus*. Un troisième personnage vient recouvrir les deux autres et ajouter à leur dimension mythique une dimension historique indispensable à l'actualité du salut dans l'Église de Mani : c'est Jésus-Christ, le fils du Père, venu dans un corps spirituel. Mani insiste sur cette dimension historique car elle lui est nécessaire pour fonder et justifier sa mission. Aussi, nos textes coptes fourmillent de réminiscences et d'expressions néotestamentaires. Une collection importante de l'*Eucologe* de Médînet Mâdi est un recueil d'*Hymnes à Jésus (Psalm-Book* II, *Hymnes 242 à 276)*. Nous y découvrons Jésus-Christ Sauveur, Seigneur, Monogène, envoyé par le Père pour être la Voie, la Vérité, la Vie, le Bon Pasteur, le Médecin, le Juge. La fréquence des formules johanniques et pauliniennes dans cette titulature christologique nous fait deviner à quel point le manichéisme s'est présenté comme un redoutable concurrent du christianisme. Grâce à la *Vita* d'Oxyrhynchos nous savons à présent que, dans la pensée de Mani, l'élément chrétien n'est ni secondaire ni tardif mais se situe aux premières années comme base de sa réflexion religieuse.

Paraclet envoyé par Jésus, Mani est chargé de faire connaître aux hommes les mystères divins et d'assurer jusqu'à la fin du deuxième temps la transmission de sa révélation. De façon géniale, il va se consacrer à cette tâche apostolique : il proclame, il écrit, il choisit. Les détails sur ses voyages et les routes missionnaires de ses disciples montrent que l'annonce du message dualiste est restée une préoccupation de tous les instants. Cette annonce continue la mission première, celle de l'Esprit Vivant lançant l'appel au salut à l'Homme Primordial étourdi par sa chute dans la matière et retenu prisonnier des ténèbres. Bien plus, persuadé que l'échec du Bouddha, de Zarathoustra et de Jésus s'explique en partie par le fait qu'ils n'ont pas mis eux-mêmes leur révélation par écrit, Mani rédige avec soin ses textes sacrés et confie son message à des parchemins précieux. Nous connaissons l'existence d'un canon officiel de sept livres : l'*Évangile Vivant* ou *Grand Évangile*, le *Livre des Mystères*, le *Livre des Géants*, le *Traité* appelé *Pragmateia*, le *Trésor de Vie*, les *Épîtres* rédigées selon le modèle paulinien, le *Livre des Psaumes et des Prières au Seigneur*.

Parlant de l'importance de la sagesse contenue dans ses écrits, Mani a invité ses disciples à continuer la tradition manuscrite de sa catéchèse. Son désir a été suivi. Enfin, le prophète procède au choix de ses disciples : « Je vous ai choisis, vous le bon choix, la sainte Église en vue de laquelle le Père m'a envoyé » (*Keph.* 1, p. 16, 3-4). Puisque l'Église de Jésus est montée dans le Royaume, puisque l'Église visible sur terre n'est pas l'Église de Jésus, Mani se charge de fonder la vraie Église. Son séjour en Inde lui a fait connaître l'organisation de la communauté bouddhique avec ses moines *(bhiksu)* et ses laïcs *(upâsaka)*. Il est probable que la division de l'Église manichéenne en élus et en auditeurs date de cette époque. Les élus sont le bon choix; ils constituent le groupe des parfaits. Ils portent la responsabilité du message, de sa pureté, de son emprise sur le monde. A leur service se mettent les auditeurs qui les prennent en charge et les aident dans leur mission. Dans une vision eschatologique, la liturgie de Médînet Mâdi chante le triomphe céleste de Mani couronné par Jésus, le Fils bien-aimé, parce qu'il a refait sa demeure lézardée, parce qu'il a illuminé sa route devenue obscure, parce qu'il a remis de l'ordre dans ses Écritures, en définitive parce qu'il a rendu intelligible la sagesse de Jésus restée cachée (*A Manichaean Psalm-Book*, *Ps.* 224, p. 12, 28-32).

5. **Appel au salut et adhésion aux mystères.** — Au centre du salut cosmique se trouve l'homme. La création d'Adam a fait de l'homme un rassembleur de lumière qui concentre en lui la majeure partie des parcelles lumineuses restées enchaînées. Consubstantiel au monde divin par son âme, il reste soumis aux archontes par son corps. Il est un véritable microcosme. Aussi, en travaillant à son propre salut l'homme devient un rouage actif dans la réalisation du vaste projet gnostique : libération de toutes les parcelles lumineuses, fin du mélange et abolition du deuxième temps. Étincelle divine déchue par sa chute dans la matière, l'âme continue à jouir d'une vraie connaturalité avec les réalités célestes : elle est de race divine. Cette consubstantialité s'étend aux moyens de salut en provenance du Royaume qui viennent au secours de l'âme en vue de sa libération et de la libération du cosmos. Ces moyens de salut sont la Gnose mise en place par Jésus la Splendeur et par ses deux diadoques *Tôchme-Sôtme* chargés de purifier la lumière. Cette triple connaturalité divine constitue le fondement du salut et la base de toute la spiritualité manichéenne.

L'Appel au salut, *Tôchme*, est parti du Royaume pour venir toucher l'Homme Primordial et provoquer son réveil. Un deuxième Appel retentit, cette fois lancé par Jésus la Splendeur chargé de faire sortir Adam du sommeil de la matière. Depuis lors, les divers messagers ont repris *Tôchme* et n'ont cessé de le faire entendre à travers le monde. Sceau des illuminateurs, Mani l'a entendu et pour le faire résonner aux oreilles de tous les hommes, il l'a placé au cœur de son Église. Avec lui et après lui, c'est son Église qui est chargée de transmettre l'Appel suprême qui a englobé les trois éléments constitutifs de la Gnose venue du Royaume de la Lumière : les mystères dualistes, leur révélation, leur communication. Touchée par ce message, la partie supérieure de l'âme, le *noûs*, s'éveille et prend conscience de sa situation tragique. Ici commence l'initiation gnostique, prélude au salut.

Sous l'effet de la lumière divine, le *noûs* écoute, il accepte, il comprend, il connaît. C'est *Sôtme*, l'Écoute. « J'ai connu *(saunè)* et accepté comme vérité ce qui est et ce qui sera, ce qui est mortel et ce qui est immortel, qui est le Roi de Lumière, c'est-à-dire l'arbre de vie, et qui est ténèbres, c'est-à-dire l'arbre de mort » (*Ps.* 255, p. 66, 25-30). L'âme sort de l'oubli dans lequel la tenait l'ivresse de la matière. Cependant sa partie inférieure, la *psukhê*, est blessée par la longue plongée dans les ténèbres. L'angoisse l'étreint à présent et elle se met à crier sa détresse. Heureusement ses Sauveurs sont à ses côtés. C'est Jésus le Fils bien-aimé; c'est aussi Mani le Médecin, spécialement outillé pour panser les plaies et guérir les blessures. Dans la prière quotidienne et dans le jeûne, dans une vie sainte et dans l'adhésion aux mystères dualistes s'amorce la séparation nécessaire. L'âme se détache de la matière et finira par trouver la pleine lumière donnée aux élus dans l'Église. Ainsi, le gnostique doit opérer en lui une véritable eschatologie individuelle, une *katharsis* qui le sépare des êtres et des choses retenus dans les filets de la matière. Sous cet aspect la Gnose est *Sôtme*, c'est-à-dire rencontre de la révélation du Paraclet, adhésion aux mystères, engagement personnel conséquent à l'appel au salut. Ce salut anticipé ne peut se réaliser qu'avec l'aide des Sauveurs Jésus et Mani. Ce dernier est vraiment le *Parefsôte*, « celui qui tire hors du bourbier ».

Vivant dans un monde où règne le mélange lumière-ténèbres, le gnostique doit faire un choix incessant en vue de continuer sa marche vers le Royaume. Pareil choix suppose une parfaite connaissance des signes du salut. Voilà le *sensus fidelium* de la spiritualité manichéenne. C'est la troisième étape de la *saunè*, de la *gnôsis*. C'est la gnose à son stade de connaissance initiatique des réalités quotidiennes. Cette interprétation du monde est rendue par un verbe copte propre aux textes manichéens, *senouôn*, reconnaître. Le premier grand signe est le Bêma, la fête pascale annuelle, signe gnostique par excellence qui accorde le pardon et annonce le jugement. Un autre signe est la route des élus, la voie qui mène au salut. Tout manichéen doit la reconnaître et la suivre. Un troisième signe est la croix de lumière, *Jesus patibilis*, qui donne la vie à l'univers mais sur laquelle trébuche l'aveugle. Enfin, le grand signe c'est l'Église, la vraie Église de Jésus fondée par Mani.

Toute la vie du manichéen consiste à reconnaître pour distinguer, séparer, choisir. Sa psychologie est celle d'un initié qui a une claire vision des deux races. Sa spiritualité est celle d'un éveillé en contact permanent avec le monde de la lumière et qui, par delà l'angoisse provoquée par la perspective de sa situation, entrevoit sa libération définitive et chaque jour la prépare courageusement dans le choix, dans le jeûne, dans la prière. A l'heure de la mort le corps sera abandonné au monde des ténèbres et l'âme, enfin libérée, pourra regagner le paradis de la lumière. Pour l'élu la mort est une libération définitive. Elle est la consécration de la séparation entre la matière et l'esprit réalisée dans la vie quotidienne. Les *Hymnes à Jésus* de Médînet Mâdi contiennent de nombreux détails sur la montée triomphale de l'âme de l'élu au sortir du corps. Dans une fervente prière, elle s'adresse à Jésus pour implorer son salut : « Sauve-moi, ô Christ bienheureux, Sauveur des âmes saintes. Je vais monter dans les cieux et laisser ce corps sur la terre. La trompette sonne, je l'entends. On m'appelle chez les immortels » (*Ps.* 261, p. 75, 11-15). C'est l'heure du triomphe définitif. Marqué du sceau de la pureté, l'élu rejoint la cité lumineuse où l'attend la robe nuptiale et la récompense de sa vie. Trois anges s'avancent pour lui remettre couronne, trophée et robe. Et voici que sonnent les trompettes afin d'accueillir dans l'allégresse celui qui dorénavant va goûter la plénitude du repos.

Si à l'heure de la mort, l'homme ne se trouve pas dans cet état d'apocatastase, si son âme ne brûle pas du désir de rentrer dans le Royaume de la Lumière et si sa vie n'a pas été marquée par l'adhésion aux mystères dualistes, son âme reste enchaînée à la matière. Ici prend place la doctrine manichéenne de la réincarnation. Les catéchumènes parfaits sont assimilés aux élus en ce sens qu'ils ont la certitude d'entrer dans le Royaume sans passer d'abord par une renaissance dans un autre corps. Leur sort sera analogue à celui des élus mais leur purification doit s'achever après leur sortie du corps. Les autres catéchumènes doivent passer par le *metangismos*, « la modification du récipient ». Il s'agit de la métempsycose, doctrine que Mani a probablement ramenée de l'Inde. Le pécheur qui s'obstine à vivre dans les ténèbres est condamné à errer dans le monde jusqu'au moment où il sera précipité en enfer à la fin du temps du mélange.

6. **Commandement de la justice et existence manichéenne.** — Parmi les livres de la bibliothèque

gnostique de Médînet Mâdi, les *Kephalaïa*, — des instructions brèves destinées à la catéchèse des communautés et attribuées par le rédacteur à Mani lui-même —, abordent les divers aspects de la doctrine et tracent les grandes lignes des obligations imposées aux élus. Dans ce recueil, sept chapitres constituent un compendium des commandements regroupés sous un même vocable : *dikaiosunè*, justice (*Keph.* 79, 80, 81, 84, 85, 87, 93). Cette notion de la justice vient du fondateur. En effet, au douzième article du *credo* de la mission gnostique, Mani reprend les paroles de Jésus en *Jean* 16, 8-11, mais les modifie profondément : « Quand je m'en irai, je vous enverrai le Paraclet et quand le Paraclet viendra, il blâmera le monde au sujet du péché; avec vous il parlera de la justice... et du jugement » (*Keph.* 1, p. 14, 9-10).

Chez Jean, le témoignage de l'Esprit qui vient sur les disciples définit le point de vue de Dieu sur le péché, sur la justice et sur le jugement. Mani garde les trois thèmes johanniques mais les répartit dans un contexte dualiste pour arriver à opposer au couple monde-péché le couple disciple-justice. Alors que chez Jean, il s'agit de la justice du Christ source de celle des croyants, chez Mani le discours sur la *dikaiosunè* que le Paraclet fera aux disciples, concerne leur vie et leur existence. C'est par la pratique de la justice que les fidèles de l'Église gnostique se distinguent et se séparent du monde plongé dans le péché. La *dikaiosunè* est la marque de l'existence manichéenne.

1° Justice des élus. — La justice des élus revêt d'abord un aspect d'ascèse, appelée justice du corps ou justice de l'homme. Elle est visible aux yeux de tous. C'est la morale des trois sceaux, *signacula*.

Le sceau du sein prescrit la continence totale, interdit tout contact sexuel et s'oppose à la procréation qui enchaînerait des âmes lumineuses à la matière. Ce sceau commande aussi un premier aspect du jeûne, celui par lequel les élus domptent les archontes présents dans leur corps. Le sceau de la bouche défend toute parole nuisible : blasphème, mensonge, jalousie, colère. La bouche de l'élu est destinée à proclamer le salut. Le sceau de la bouche ordonne aussi une série de prescriptions alimentaires. A côté de l'interdiction de viande, de sang, de vin et d'alcool, nous trouvons l'obligation du jeûne rompu uniquement par deux repas végétariens quotidiens. Cet aspect positif du jeûne réduit l'alimentation au strict nécessaire et l'oriente vers le salut cosmique. En effet, grâce aux fruits et aux légumes préparés par les auditeurs, une parcelle de l'âme vivante entre dans l'estomac de l'élu pour y être sanctifiée, purifiée, lavée et séparée de la matière. Aussi, le sceau de la bouche est le mystère des enfants de lumière. Le sceau des mains impose le respect de la croix de lumière. Pour ne pas blesser *Jesus patibilis*, les élus ne cueillent pas de fruits aux arbres, n'arrachent aucune plante et, à l'instar des moines bouddhistes, ne marchent pas sur la végétation. Chaque marche qu'ils entreprennent doit être une marche au service de l'Église.

La justice des élus revêt un second aspect, totalement orienté vers l'idéal missionnaire, vers la diffusion de la *sophia* (sagesse), vers la connaissance des mystères. C'est la justice de l'élu parfait. Rempli de la mystique du Royaume, cet élu communique autour de lui la sagesse gnostique. Trois mots caractérisent son action : le mot copte *nachtè*, la foi, les mots grecs *charis*, la grâce bienveillante, et *agapè*, l'amour qui tisse les liens (*Keph.* 80, p. 192, 17-21). La proclamation des mystères transforme les élus car si la splendeur du Verbe se révèle à ceux qui l'écoutent, elle transfigure ceux qui le proclament : « Le Verbe que j'ai proclamé existe réellement », s'écrie l'élu (*Keph.* 84, p. 205, 6). Cette doctrine de l'Appel (*Tôchme*) nous met en présence d'une véritable théologie du Verbe fait Gnose. L'œuvre de la mission se situe en plein contexte ecclésial, un aspect du manichéisme passé sous silence par les controversistes. Le secret de l'Église de Mani résidait dans ce climat mystique, fraternel et chaud des communautés. Il était l'œuvre des élus parfaits.

2° Justice des auditeurs ou catéchumènes. — La justice des auditeurs est une participation à la justice des élus. La morale des trois sceaux n'est pas une morale réservée aux élus puisque la première œuvre de justice des catéchumènes se définit par trois mots jeûne, prière, aumône (*Keph.* 79, p. 192, 1).

Ces trois mots correspondent aux trois *signacula*. Par le moyen du jeûne, limité au dimanche, le catéchumène s'efforce de dominer les archontes de son corps : c'est le sceau du sein. Par la prière faite plusieurs fois par jour en direction du soleil et de la lune, l'auditeur annonce et proclame le salut : c'est sa participation au sceau de la bouche. Le sceau des mains lui impose une véritable discipline à l'égard de la croix de lumière dans la préparation des repas des élus. L'enjeu est d'importance. En effet, pour les élus il s'agit de trouver leur subsistance quotidienne. Par ailleurs, grâce à ses élus l'Église gnostique est capable de réaliser la libération de l'âme vivante retenue dans les fruits et les légumes. Aussi, les repas fournis par les catéchumènes sont une collaboration directe au salut cosmique. Le sceau des mains demande de limiter au strict nécessaire la cueillette des fruits et l'arrachage des légumes. De plus, à l'occasion de leur confession aux élus, les auditeurs doivent s'accuser de toutes les fautes commises à l'égard de la croix de lumière.

Le second volet de la justice des catéchumènes est le don. Cette justice du don englobe deux orientations : d'une part il s'agit de contribuer à la croissance de l'Église par le recrutement des fidèles ou par la miséricorde spirituelle à l'égard de ceux qui souffrent; d'autre part il faut procurer un logement aux élus et prévoir des salles pour les assemblées. C'est l'œuvre des catéchumènes. Chaque auditeur est invité à préparer l'entrée de nouveaux membres dans l'Église. Son zèle s'exercera notamment dans sa propre famille. Éventuellement, il achètera un esclave pour en faire un adepte de la justice. Et puisque c'est surtout le don qui fait le catéchumène, on invite ce dernier à pratiquer la loi d'hébergement en mettant une maison à la disposition de son Église. Par ce moyen se multiplient les relais gnostiques et les conventicules des routes missionnaires où, dans un climat de sécurité et de fraternité, les élus trouvent repas, gîte et communauté.

7. Liturgie gnostique et fête de Bêma. — La découverte d'un *Hymnaire* dans la bibliothèque de Médînet Mâdi donne un nouvel éclairage à la prière gnostique. Le manichéen est un homme de prière. La vie quotidienne de l'élu est une prière incessante. L'auditeur doit prier quatre fois par jour. A présent nous saisissons mieux la place de la prière dans l'ordonnance du salut et nous comprenons comment la célébration liturgique constitue une fonction essentielle de l'Église.

1° Liturgie et dialogue du salut. — La prière se

situe dans le contexte des trois temps et des trois moments. Elle constitue une pièce maîtresse de la réalisation du salut. Dans le mythe manichéen, sur ordre de Jésus la Splendeur, la Grande Pensée s'est unie au mélange et y a mis en place *Tôchme* et *Sôtme*, l'Appel et la Réponse, deux hypostases de la Gnose créées sur le modèle du dialogue rédempteur initial entre l'Esprit Vivant et l'Homme Primordial. Depuis leur venue dans le mélange jusqu'aux événements de la fin du deuxième temps, *Tôchme* et *Sôtme* s'affairent à la libération de la lumière. Ils organisent et orchestrent le dialogue entre le Royaume de la Lumière et l'âme du monde. Leur œuvre est l'action rédemptrice de la Gnose. Ils sont présents dans la prière du gnostique. La liturgie constitue vraiment leur lieu privilégié.

Appel à la vie parti du Père, *Tôchme* est d'abord la parole du Père créatrice de la vie du Royaume, pour devenir ensuite l'évocation des éons envoyés au combat. Message lancé à l'Homme Primordial, *Tôchme* devient le prototype de l'appel gnostique en ses étapes ultérieures : l'éveil des âmes enchaînées aux corps et le message eschatologique annonciateur du troisième temps. A *Tôchme* répond *Sôtme*, l'Écoute. Réalisé une première fois à l'instant où l'Homme Primordial accuse réception du message, le mystère de *Sôtme* va devenir l'écoute du message gnostique avec l'acceptation joyeuse des renoncements qu'il implique. Élus et catéchumènes entendent *Tôchme*, mais, à l'exemple de l'Homme Primordial criant sept fois sa détresse en direction du Père, ils lancent leurs appels au secours à Jésus et à Mani. *Tôchme* et *Sôtme* constituent un vrai dialogue de salut à l'échelle cosmique. C'est dans ce dialogue permanent que prennent place la prière et la liturgie. Sous diverses formes et de manière incessante l'appel au salut est renouvelé par la bouche des élus, par le chant de l'assemblée, par la prière personnelle. Touchées par ces appels, les âmes se réveillent et secouent le joug des ténèbres. Dans l'Église encore retenue sur terre, la liturgie orchestre de manière solennelle et efficace le dialogue du salut. Institution ecclésiale, elle est un microcosme de *Tôchme-Sôtme*, ces deux diadoques de la Grande Pensée mis en place par Jésus la Splendeur. L'institution ecclésiale rend actuel et efficace le mythe originel.

2° La solennité pascale de Bêma. — Chaque année, fin février ou début mars, au terme d'un jeûne rigoureux d'au moins vingt-six jours, les disciples de Mani célébraient la solennité de Bêma. Le mot *bêma*, tribune de l'orateur ou siège du juge, est devenu un terme technique utilisé dans les textes grecs, latins et coptes; il prend la forme *b'im*, dans les textes asiatiques. Appliqué d'abord à l'estrade de cinq degrés richement ornée et dressée au milieu de la salle, Bêma finit par désigner soit l'assemblée en fête, soit la solennité elle-même, soit le jour de sa célébration. Les cinq degrés symbolisent les cinq Grandeurs du Royaume, les cinq émanations du Père, les cinq missions de salut, les cinq étapes de la libération de la lumière. Ces cinq marches sont le signe de la route libératrice des âmes. Elles constituent l'escalier d'accès au Royaume. Au sommet de l'estrade se dresse majestueusement la grande image de Mani, le Sauveur entré dans l'immortalité glorieuse. Resplendissante au milieu des lumières, elle domine les Écritures sacrées du prophète.

Bêma est d'abord le jour du pardon des péchés, institué par Mani lui-même. En ce jour, ses disciples se regroupent, les bras chargés des jeûnes, des prières et des aumônes de l'année, condition préalable à la rémission des péchés. Toute cette moisson de mérites est présentée au Maître assis symboliquement sur son trône. Ensuite l'assemblée confesse ses fautes. Comme le Bouddha et comme Jésus, Mani a insisté sur l'importance de la confession. Durant l'année la confession personnelle des manichéens est de rigueur pour les élus et pour les catéchumènes. La confession publique faite par l'assemblée le jour de Bêma revêt une importance particulière. Elle est le signe du pardon. Si Mani est présent, Jésus se trouve aussi au centre de la communauté en prière. Mani est Sauveur; Jésus est le Juge. Don de Mani à son Église, le Bêma se dressera chaque année sur la terre entière en attendant que Jésus vienne, à la fin du mélange, juger toutes les races. Jour de pardon, le Bêma est un nouvel engagement, un jour de réveil et d'adhésion aux mystères. Confession et pardon des fautes constituent une étape indispensable dans l'illumination gnostique.

La fête de Bêma est en deuxième lieu le mémorial de la passion de Mani présentée comme une crucifixion *(staurôsis)*. Les hymnes chantés par l'assemblée ne manquent pas d'en rappeler les détails : opposition des prêtres mazdéens, cruauté des bourreaux semblables aux meurtriers de Jésus, haine des adversaires, souffrances du prophète. Cependant ce jour est aussi la célébration du triomphe de celui qui est devenu la porte lumineuse, la route droite de la vie, le bon pasteur, l'espérance des hommes, l'arbre de la connaissance, la résurrection de la mort, le nouvel éon des âmes. Par sa mort, il a dépouillé le vieil homme et mis à sa place l'homme nouveau, le gnostique. Comme Jésus, Mani est ressuscité et retourné dans le Royaume.

Bêma est enfin la fête annuelle de la Gnose, la vraie célébration pascale de l'Église gnostique. Tout le symbolisme met en évidence les signes de la victoire du Royaume de la Lumière. Sous son aspect théologique et mystique, cette victoire est pour les anciens disciples une intelligence renouvelée des mystères. Par ailleurs, avec la solennité de Bêma, nous sommes au cœur même de l'initiation gnostique. Auditeurs et élus convertis durant l'année se sentent plongés dans un monde nouveau et prennent vraiment conscience de leur appartenance à une race nouvelle, la race de la lumière. Sous son aspect géographique, cette victoire souligne l'universalité de l'Église qui s'étend dans les quatre directions, à travers le monde entier. Le rassemblement des auditeurs et des élus autour du Bêma est le signe des conquêtes missionnaires. Avec le Bêma commence une nouvelle année gnostique qui sera marquée par les fatigues, par les jeûnes, par les prières, par les aumônes, par les persécutions et par les conquêtes. Dressée dans tous les pays du monde en ce premier jour de l'an, l'estrade à cinq degrés est le signe de la présence vivante de l'Église de Mani.

Dans le cadre d'une religion gnostique fondée sur une cosmogonie dualiste radicale et remarquablement organisée, Mani a conçu une vaste histoire du salut articulée en trois temps : les origines, le temps du mélange, le retour aux origines. Grâce à une vision du monde dans laquelle se compénètrent la cosmogonie, la sotériologie et l'eschatologie, il prétend donner aux hommes l'ultime explication de toute science et de toute religion. Se situant au terme de la lignée des prophètes et des fondateurs religieux, il se présente comme le Paraclet envoyé par Jésus et se prétend détenteur des mystères cachés aux générations antérieures.

Logos consubstantiel à la fois aux cinq Grandeurs du Royaume de la Lumière et à l'âme du monde formée d'innombrables étincelles divines enchaînées à la matière, la Gnose est à l'œuvre dans le cosmos depuis la création d'Adam. En vue de provoquer le réveil des âmes et de libérer toutes les parcelles de lumière, elle met au travail ses deux diadoques, Appel-Écoute, et les charge de perpétuer jusqu'à la fin du temps du mélange le mystère des trois appels : l'appel à la vie, l'appel au combat, l'appel au salut. Elle les charge aussi d'organiser le mystère de l'écoute du message et d'y répondre par l'adhésion enthousiaste à l'Église de Mani, à sa vie missionnaire, à ses Écritures, à sa liturgie et aux commandements de la justice qu'elle proclame.

Touchée par le message, l'âme s'éveille, réalise sa situation tragique, calme son angoisse et se tourne vers ses sauveurs, Jésus et Mani. Pour elle commence l'initiation gnostique, la *gnôsis*, avec l'adhésion aux mystères dualistes et la connaissance des signes du salut : le Bêma, la route des élus, la croix de lumière et la sainte Église. C'est le choix incessant; c'est la séparation quotidienne d'avec tout ce qui est ténèbres. Éveillé et initié, le disciple de Mani se met à parcourir la route du salut. Les yeux rivés sur les commandements de la justice, il jeûne, il prie, il fait l'aumône, il chante son enthousiasme, il proclame les mystères. *Salvator salvandus*, il devient libérateur de la lumière et illuminateur de ses frères. De plus en plus détaché des filets de la matière, mais toujours retenu dans la prison de son corps, il vit déjà les réalités eschatologiques du Royaume. Le jour de sa mort sera le jour de son triomphe définitif. Cependant, si sa vie n'a pas été celle d'un parfait gnostique, au lieu de déboucher sur la rentrée dans la lumière du Royaume, elle devra se prolonger par une nouvelle étape purificatrice. A l'heure où toutes les âmes lumineuses auront entendu le triple appel de la Gnose, éclatera l'embrasement général du cosmos. Pendant que la dernière colonne de lumière montera vers le Royaume du Père, la matière sera précipitée pour toujours dans la *massa damnata*, l'enfer de la Ténèbre.

1. Histoire de la recherche et bibliographies. — P. Alfaric, *Les Écritures manichéennes*, 2 vol., Paris, 1918-1919. — H. S. Nyberg, *Forschungen über den Manichäismus*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* = ZNTW, t. 34, 1935, p. 70-91. — J. Ries, *Introduction aux études manichéennes:* 1. *Quatre siècles de recherche*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 33, 1957, p. 454-482; 2. *Le manichéisme considéré comme grande religion orientale*, *ibidem*, t. 35, 1959, p. 362-409 (à part dans coll. Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia, Louvain, 1957 et 1959) : toute la bibliographie de 1578 à 1900; *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*, dans *Revue des études augustiniennes* = REAug, t. 7, 1961, p. 231-243; t. 9, 1963, p. 201-215; t. 10, 1964, p. 309-329 : la recherche du 16e au 20e siècle. — K. Rudolph, *Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht*, dans *Theologische Rundschau* = TR, t. 34, 1969, p. 121-175, 181-231; t. 36, 1971, p. 1-61, 89-124; t. 37, 1972, p. 289-360. — J. D. Pearson, *A Bibliography of Pre-Islamic Persia*, Londres, 1975, Manichaeism, p. 196-212.

2. Études récentes sur la vie de Mani. — H.-Ch. Puech, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949. — G. Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961; trad. angl., Londres, 1965. — O. Klima, *Manis Zeit und Leben*, Prague, 1962. — L. J. R. Ort, *Mani. A religio-historical Description of his Personality*, Leyde, 1967 (excellente bibliographie). — Fr. Decret, *Mani et la tradition manichéenne*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1974.

3. Sources : Documentation directe. — Grandes collections de textes : *Manichäische Homilien*, éd. H. J. Polotsky, Stuttgart, 1934. — *Kephalaia*, t. 1, 1e partie, éd. C. Schmidt et H. J. Polotsky, Suttgart, 1935-1940; 2e partie, éd. A. Böhlig, 1966. — *A Manichaean Psalm-Book*. Part II, éd. C. R. C. Allberry, Stuttgart, 1938. — A. Adam, *Texte zum Manichäismus*, Berlin, 1954 (recueil très commode). — G. Flügel, *Mani, seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862; rééd., Osnabrück, 1969.

Documents isolés : F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste... aus Turfan*, I, dans *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* = SPAW, Berlin, 1904, p. 348-352; II, dans *Abhandlungen der preuss. Ak. der Wissensch.* = APAW, Berlin, 1904. — A. von Lecoq, *Ein Manichäisch-uigurisches Fragment*, SPAW, 1908, p. 398-414; *Chuastuanift, ein Sündenbekenntnis der Manichäischen Auditores*, APAW, Berlin, 1911. — W. Radloff, *Chuastuanit, Das Bussgebet der Manichäer*, Saint-Pétersbourg, 1909. — E. Chavannes et P. Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine*, dans *Journal asiatique*, 10e série, t. 18, 1911, p. 499-617; *Compendium de la religion du Buddha de Lumière*, *ibidem*, 11e série, t. 1, 1913, p. 105-116. — E. Waldschmidt et W. Lentz, *A Chinese Manichaean Hymnal from Tun-Huang*, dans *Journal of Royal Asiatic Society* = JRAS, 1926, p. 116-122, 298-299; *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, Berlin, 1933. — F. C. Andreas et W. Henning, *Mitteliranische Manichäica aus Chinesisch Turkestan*, SPAW, 1933, p. 480-607. — W. Bang et A. von Gabain, *Ein uigurisches Fragment über den manichäischen Windgott*, dans *Ungarische Jahrbücher*, t. 8, Berlin, 1928, p. 248-256; *Türkische Turfantexte*, SPAW, 1929, p. 241-268, 411-430; 1930, p. 183-211, 432-450; 1931, p. 323-356 et 461-517 (index). — W. B. Henning, *Mitteliranische Manichäica*, SPAW, 1932, p. 175-222; 1933, p. 294-363; 1934, p. 848-912.

H.-Ch. Puech, *Un catéchisme manichéen chinois inédit (Man. Stein 508 du Brit. Mus.)*, dans *Actes du* XXIe *Congrès International des Orientalistes*, Paris, 1950, p. 350-354; *Das Evangelium des Mani*, dans *Neutestamentliche Apokryphen*, t. 1, Tübingen, 1959, p. 261-270. — G. Haloun et W. R. Henning, *The Compendium of the Doctrines and Styles on the Teaching of Mani*, dans *Asia Major*, nouv. sér., t. 3, 1952, p. 184-212. — Mary Boyce, *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, London Oriental Series 3, Oxford, 1954; *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichaean Script in the German Turfan Collection*, Berlin, 1960; *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian*, coll. Acta Iranica, 3e série, vol. 2, Leyde-Téhéran-Liège, 1975. — A. von Gabain et W. Winter, *Ein Hymnus an den Vater Mani*, dans *Abhandl. der deutsch. Akad.*, Berlin, 1956 et 1958.

W. Bang, *Manichäischer Laien-Beichtspiegel*, dans *Le Muséon*, t. 36, 1923, p. 137-242. — A. Ghilain, *Un feuillet manichéen reconstitué*, *ibidem*, t. 59, 1946, p. 535-545. — P. de Menasce et A. Guillou, *Un cachet manichéen de la Bibliothèque Nationale*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 131, 1946, p. 81-84. — A. Henrichs et L. Koenen, *Ein griechischer Mani-Codex (P. Colon. inv. nr. 4780)*, dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, t. 5, 1970, p. 97-216; *Der Kölner Mani-Kodex.., ibidem*, t. 19, 1975, p. 1-85.

P. Alfaric, *Un manuscrit manichéen : le document de Tebessa*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. 6, 1920, p. 62-98. — F. Bilabel, *Ein koptisches Fragment über die Begründer des Manichäismus*, coll. Badische Papyrus-Sammlungen 3, Heidelberg, 1924.

4. Sources : documentation indirecte. — Alexandre de Lycopolis (vers 300), *Contra Manichaei opiniones*, éd. A. Brinkmann, Leipzig, 1895; trad. angl., introd. et notes par P. W. Van der Horst et J. Mansfeld, Leyde, 1974. — Hegemonius, *Acta Archelai*, éd. C. H. Beeson, GCS 16, Berlin, 1906. — Sérapion de Thmuis († après 362), *Against the Manichees*, éd. R. P. Casey, Harvard, 1931. — R. P. Casey, *The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*, dans *Harvard Theological Review*, t. 21, 1928, p. 97-111. — Titus de Bostra, *Contra Manichaeos*, éd. P. A. de Lagarde, Berlin, 1859 (textes grec et syriaque). — Éphrem de Nisibe, *Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, 2 vol., Londres, 1912, 1921; réimpress. Westmead Farnborough.., 1969. —

Épiphane de Salamine, *Panarion*, haer. 66, t. 3, éd. K. Holl, GCS, Berlin, 1933, p. 13-132; cf C. Riggi, *Epiphanio contra Mani*, Rome, 1967. — Evodius d'Uzalis † 424, *De fide contra Manichaeos*, éd. J. Zycha, CSEL 25, 2, p. 949-975; les ouvrages d'Augustin contre les Manichéens sont également édités par J. Zycha dans CSEL 25, 1-2, 1891-1892; voir aussi *Six traités anti-manichéens*, avec trad. et notes de R. Jolivet et M. Jourjon, Bibliothèque augustinienne 17, Paris, 1961. — F. Cumont et M.-A. Kugener, *Recherches sur le manichéisme. 1. La cosmologie manichéenne d'après Théodore Bar Kôni*, Bruxelles, 1908; 2-3. *Extrait de la 123e homélie de Sévère d'Antioche. L'inscription de Salone*, 1912. — Formules grecques d'abjuration, PG 1, 1461-1472; PG 50, 1321-1325.

C. H. Roberts, *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library*, t. 3, Manchester, 1938, p. 38-46.

5. **Études d'ensemble récentes.** — O. G. Wesendonk, *Die Lehre des Mani*, Leipzig, 1922. — H. J. Polotsky, *Manichäismus*, Pauly-Wissowa, Suppl. t. 6, 1935, col. 241-242. — G. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala-Leipzig, 1945; *Mesopotamian Elements in Manichaeism*, Uppsala-Leipzig, 1946. — T. Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook*, Uppsala, 1949. — A. Böhlig, *Probleme des manichäischen Lehrvortrages*, Munich, 1953; *Aus den manichäischen « Kephalaia des Lehrers »*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der... Universität Halle-Wittenberg*, t. 5, 6, 1956, p. 1067-1084; *Der Manichäismus im Lichte der neueren Gnosisforschung*, dans *Christentum am Nil*, éd. K. Wessel, Recklinghausen, 1964, p. 114-123. — A. Adam, *Manichäismus*, dans *Handbuch der Orientalistik*, t. 1, vol. 8, 2, Leyde-Cologne, 1961, p. 102-119.

J. Asmussen, *Manichaeism*, dans *Historia Religionum*, éd. C. J. Bleeker et G. Widengren, t. 1, Leyde, 1969, p. 580-610. — H.-Ch. Puech, *Manichéisme*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 10, Paris, 1971, p. 429-439; *Le Manichéisme*, dans *Histoire des Religions*, t. 2, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1972, p. 523-645 (bonne bibliographie). — F. Decret, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine*, Paris, 1970.

6. **Spiritualité manichéenne.** — R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921. — J. Scheftelowitz, *Die Enstehung der manichäischen Religion und des Erlösungsmysteriums*, Giessen, 1922. — E. Waldschmidt et W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, APAW, Berlin, 1926; *Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten*, SPAW, Berlin, 1933, p. 480-607. — H.-Ch. Puech, *Der Begriff der Erlösung im Manichäismus*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 4, 1936, p. 183-286; Comptes rendus de cours sur la liturgie et les pratiques rituelles du manichéisme, dans *Annuaires du Collège de France*, de 1935 à 1971. — C. R. C. Allberry, *Das manichäische Bema-Fest*, ZNTW, t. 37, 1938, p. 2-10; *Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 7, 1939, p. 113-149.

W. B. Henning, *The Manichaean Feasts*, JRAS, 1945, p. 145-164. — C. Colpe, *Die gnostische Gestalt des Erlösten Erlösers*, dans *Der Islam*, t. 32, 1955, p. 195-214; *Manichäismus*, RGG, t. 4, 1960, col. 714-722. — J. Ries, *Neutestamentliche eschatologische Grundzüge in dem Manichäischen koptischen Hymnenbuch von Medînêt Mâdi*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 72, 1963, p. 117-121; *Jésus-Christ dans la religion de Mani*, dans *Augustiniana*, t. 14, 1964, p. 437-454; *La gnose dans les textes liturgiques manichéens coptes*, dans *Studies in the History of Religions*, t. 12, Leyde, 1967, p. 614-624; *La révélation dans la gnose de Mani*, dans *Forma futuri* (Studi... M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 1085-1096; *Le dialogue gnostique du salut dans les textes manichéens coptes*, dans *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 6/7, Louvain, 1975, p. 509-520; *La fête de Bêma dans l'Église de Mani*, REAug, t. 22, 1976, p. 218-233.

Julien Ries.

MANIGART (Jean-Henri), prêtre, 1614-1682. — Né à Liège en 1614, licencié en théologie à Louvain, curé de Saint-Remy à Liège de 1641 à 1682, Jean Manigart est surtout connu par le développement qu'il donna en son église au culte de Marie, Consolatrice des affligés. Il fit constater par des théologiens, des médecins et un notaire les guérisons et faveurs obtenues. Il était préoccupé aussi de former la piété populaire par des chants et des prières de dévotion. Dans la ligne du concile de Trente, il publia à Liège plusieurs ouvrages pour la formation du clergé : son *Manipulus theologiae moralis* fut très répandu. Manigart mourut à Liège en 1682.

1) *Miracles ou faveurs grandes... par l'intercession de Notre-Dame de Consolation* (Liège, 1645). — 2) *Les dévotions exquises présentées aux amateurs de Notre-Dame de Consolation* (10 éditions de 1647 à 1701). — 3) *Flores selecti seu exercitia spiritualia ad missae sacrificium pie celebrandum* (1656). — 4) Un ouvrage en 2 tomes : a) *Diva leodiensis Consolatrix afflictorum* (1657); b) *Cantica spiritualia in notis gregorianis* (1657). — 5) *Praxis pastoralis seu Manipulus theologiae moralis* (1660; rééd., Liège, 1664, 1674, 1754; Cologne, 1688). — 6) *Providus Pastor sive modus aegros et moribundos juvandi* (1680).

L. Abry, *Hommes illustres de la nation liégeoise*, Liège, 1850, p. 130. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1882, col. 326-327. — L. Hendrix, *Notre-Dame de Saint-Remy. Son histoire. Son culte*. Liège, 1925. — E. Pochet, *J.-H. Manigart, curé zélé de Saint-Remy à Liège*, dactyl. (Liège).

Edmond Pochet.

MANJON (André), prêtre, 1846-1923. — Issu d'une famille paysanne très chrétienne, André Manjon naquit le 30 novembre 1846 à Sargentes (Burgos). Après ses études secondaires, il entra au séminaire San Jeronimo de Burgos en 1861 et y resta jusqu'à sa fermeture (1868). Il fait alors des études de droit à Valladolid tout en achevant sa théologie. Docteur en droit (juin 1873), il enseigne généralement le droit, à Salamanque, Madrid, Compostelle et à Grenade où il est professeur à la faculté de droit à partir de 1880. Chargé aussi de la chaire de droit canon à l'abbaye des chanoines de Sacro-Monte, près de Grenade, en octobre 1885, il y devient chanoine et est ordonné prêtre (juin 1886).

Ses trajets entre l'abbaye et Grenade le mettent au contact des populations pauvres, bohémiens, etc, pour lesquels il fonde en 1888 les *Escuelas del Ave Maria*; celles-ci se développent vite : trois cents établissements contrôlés par des prêtres et menés par des maîtres formés à partir de 1905 dans un *Seminario de maestros*; des écoles professionnelles et des établissements d'enseignement moyen complétèrent l'œuvre, dont la majeure partie subsiste aujourd'hui.

Manjon donna aussi des missions et prêcha dans le diocèse de Grenade, mais son œuvre principale est celle de prêtre-éducateur. D'une intelligence remarquable, d'une volonté de fer, il crée un style nouveau d'éducation, à la fois intuitif et actif. Il meurt à Grenade le 10 juillet 1923, en renom de sainteté. La cause de sa béatification fut introduite en juillet 1936 (décret romain sur ses écrits promulgué le 20 juillet 1960).

Manjon a beaucoup écrit (droit canon, questions sociales, discours, rapports de congrès, articles de revue, etc). Dans le domaine de l'éducation, relevons : *Memoria de las Escuelas del Sacro-Monte* (1892), *Pensamiento de las Escuelas del Sacro-Monte* (1895), *El pensamiento del Ave Maria* (6 vol., 1900-1906), complété par *Educar es completar hombres* (1907), *Hojas catequistas y pedagógicas del Ave Maria* (5 vol., 1908-1914), etc.

Relèvent du genre spirituel ses *Visitas al Santísimo* (1913), *El maestro mirando hacia adentro* (1915), résumé dans *El maestro ideal* (1916), et *El maestro mirando hacia afuera o de dentro a fuera* (5 vol., 1923-1924). Son *Dia-*

rio personnel a été édité par J. M. Prellezo Garcia (BAC, Madrid, 1973).

L'enseignement spirituel de Manjon n'a rien d'original. La formation chrétienne qu'il veut transmettre est centrée sur le culte du Christ, en particulier dans le Saint-Sacrement, et sur celui de la Vierge Marie. Les *Visitas al Santísimo* sont écrites pour les écoliers; la récitation du Rosaire dans les écoles est quotidienne, parfois chantée, accompagnée de musique. Pour Manjon, le mystère central est l'Incarnation du Verbe, et l'*Ave Maria* est l'expression la plus tendre et la plus remarquable de la miséricorde de Dieu.

La bibliographie sur Manjon est abondante. Retenons les ouvrages plus récents : F. de Velez, *Manjón*, Madrid, 1940. — G. Marquez, *Obras y escritos de A. M.*, Madrid, 1941. — G. Galvez Carmona, *El P. Manjón*, Madrid, 1943. — *Vida de D.A.M.* (par P. Manjon Lastra), Alcala de Henares, 1946. — J. Jiménez Fajardo, *Las escuelas del Ave-Maria*, Grenade, 1949. — J. M. Lozano, *Las escuelas Manjón*, Séville, 1953. — F. Peramos, *Un gran pedagogo, D. A. Manjón*, Madrid, 1954.

J. Moreno Davila, *El P. Manjón y la educación integral*, Grenade, 1959. — E. Devaud et L. Volpicelli, *A. Manjón*, Rome, 1959. — M. D. Buill, *La religión, centro de convergencia de toda la obra educative de M.*, Grenade, 1963. — J. A. Cabezas Sandoval, *La escuela como instrumento de regeneración en el pensamiento del P.M.*, Madrid, 1965. — J. M. Prellezo Garcia, *Fuentes de los escritos pedagógicos manjonianos*, Rome, 1968; *Educación y familia en A.M.*, Zurich, 1969. — D. Gentiluomo, *Dal gioco a Dio. La pedagogia di D.A.M.*, Messine, 1972.

Voir la revue mensuelle *Magisterio avemariano*, publiée par le Centro de estudios pedagógicos y psicológicos del Ave Maria.

Francisco J. Rodriguez Molero.

MANNAERTS (Olivier), jésuite, 1523-1614. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Olivier Mannaerts (Mannaraeus, Manare) naquit à Douai (diocèse d'Arras), en 1523. En raison de la discordance des documents, même autobiographiques, nous retenons les plus sûrs. Mannaerts fut reçu dans la compagnie de Jésus à Paris, en septembre 1551; il était déjà prêtre et sollicitait depuis longtemps son admission. Son premier contact avec la compagnie et son premier attrait se situent au cours de ses études de philosophie à Louvain, lorsqu'il entendit les sermons de Francisco Estrada, jésuite, étudiant en philosophie comme lui. Il se mit en rapport avec Pierre Favre et lui confia son désir de suivre la vie des jésuites. Favre, pour laisser mûrir cette vocation, remit l'entrée au terme de la philosophie. Maître ès arts le 30 mars 1546 et ordonné prêtre le 24 avril (Poncelet, p. 146), Mannaerts se rendit à Paris en 1548 pour étudier la théologie. Il prit contact avec les jésuites et fit les Exercices d'un mois sous la direction d'Éverard Mercurian : le zèle des âmes et le désir du martyre l'attiraient chez les jésuites; quelques jours plus tard (vraisemblablement le 1er novembre 1550), il fit ses vœux privés. En 1552, il fut envoyé à Rome, où il vécut dans l'intimité d'Ignace, célébrant la messe devant le fondateur quand l'abondance des larmes ou les infirmités en empêchaient le saint. Il enseigna quelques mois les humanités et la rhétorique à Rome et à Gubbio et, en 1553-1554, devint recteur du Collège romain. En novembre 1554, il fut envoyé, comme recteur, fonder une maison à Lorette. Il n'abandonna plus guère désormais les fonctions de gouvernement.

En 1563, il fut nommé commissaire et en 1564 provincial de la province de France. En 1571, il resta à Paris comme recteur. En 1573, la troisième congrégation générale, à laquelle il prend part, le nomme assistant d'Allemagne. A la mort de Mercurian (1580), il est élu vicaire général, il convoque la congrégation générale, mais il s'y voit accusé de briguer le supériorat. Grégoire XIII l'innocentera. Le nouveau supérieur, Claude Aquaviva, le choisit comme visiteur en Autriche, en Germanie supérieure et en Belgique, et en 1585 dans la province du Rhin (dont il devient provincial en 1587). Provincial de Belgique (1588-1594), il participe à la cinquième congrégation générale (1593-1594). Quelque temps consulteur de la province belge, il en redevient le provincial (1597-1598 et 1607-1608); il fut chargé (1603-1604) d'examiner la doctrine de Lessius (cf DS, t. 9, col. 710). Il fut alors en butte à la calomnie : des calvinistes de Hollande le firent accuser d'avoir poussé Pierre Panne à attenter à la vie de Maurice de Nassau (1598). En 1609, il se retira au noviciat de Tournai, ce qui ne l'empêcha pas d'assister à Bruxelles aux fêtes de la béatification d'Ignace de Loyola (1609) et de désirer y porter la statue de son Père et Fondateur. Il resta alité et infirme pendant quatre ans; il mourut le 28 novembre 1614.

Bel homme de forte stature, robuste et sain, il était d'une bonté et d'une modestie rayonnantes. Simple et fidèle dans sa piété et son dévouement, peut-être paraissait-il parfois quelque peu crédule. Il se montra sage et réaliste, prudent connaisseur des hommes et des situations. Bienveillant sans doute, mais précis en ses avis, ses décisions et ses conseils. Ce qui impressionne le plus en ce guide spirituel, ce sont les termes d'humilité qui reviennent en sa correspondance. Il reste toute sa vie « désireux de donner sa vie pour le Christ dans les Indes » (Archives, *Rom. 78b*, 140).

2. Écrits. — Mannaerts n'a rien publié de son vivant. Il a laissé divers écrits (surtout ms *Hist. Soc. 70*, fol. 1-111), publiés pour la plupart après sa mort; des lettres ont été éditées avec d'autres documents historiques.

Les diverses *Ordinationes* qu'il laissa au cours de sa visite aux collèges d'Allemagne (1582-1586) ont été publiées, au moins partiellement, par G. M. Pachtler (voir bibliographie); ce sont les mêmes que celles demeurées manuscrites en Belgique. Les mémoriaux sur sa visite en Belgique et ce qui concerne Lessius ont été publiés par F. Claeys-Bouüaert (voir bibliographie). Ce sont moins des exposés spirituels que des règlements, des mesures de gouvernement, parfois accompagnées d'une légitimation, et qui pour autant aident à connaître non seulement la pastorale et la pédagogie des jésuites, mais aussi leur style de vie, les exigences ascétiques qui règlent leur conduite et leur formation.

Parmi les écrits rassemblés dans *Hist. Soc. 70*, deux ont été publiés (éd. L. Delplace) : *De vita et moribus Everardi Mercuriani praepositi generalis S. J. commentarius* (Bruxelles, 1882) et *De rebus Societatis Jesu commentarius* (Florence, 1886). Le deuxième, en provenance des manuscrits de Bruxelles, contient une série de données historiques que, sur mandat d'Aquaviva, Mannaerts recueillit et rédigea (en 1599-1600) en vue de l'histoire de la compagnie. Orlandini et Sacchini les ont utilisées pour rédiger leur *Historia Societatis Jesu*. Ces documents qui relèvent plus de l'histoire que de la spiritualité sont néanmoins fort utiles pour connaître l'esprit qui animait la compagnie en Europe au 16e siècle. La biographie de Mercurian notamment met en lumière les idées du supérieur sur la grâce et l'esprit de la vocation du jésuite, sur les diverses vertus chrétiennes; elle rapporte aussi ses conseils sur la manière de bien gouverner et diverses exhortations.

Le témoignage de Mannaerts sur la sainteté d'Ignace de Loyola, contenu dans une réponse envoyée à N. Lancicius (à Rome) et rédigée entre 1597 et 1601 (*Acta sanctorum*, juillet, t. 7, Anvers 1731, p. 578-594; *Fontes narrativi*, t. 3, p. 420-439), comporte une série de réponses aux questions précises posées par Lancicius.

Les exhortations de Mannaerts intéressent directement la spiritualité : *Exhortationes super Instituto et Regulis Societatis Jesu* (éd. B. Losschaert, Bruxelles, 1912). Réparties en deux livres, de cinquante exhortations chacun, elles sont précédées d'une lettre de Gilles Chisaire, recteur à Tournai en 1614, à l'occasion de la mort de Mannaerts. Le premier livre traite de sujets plus généraux : la fin de la compagnie de Jésus, la vie religieuse, la plus grande gloire de Dieu, l'imitation du Christ, la diversité des degrés et des offices, la sainteté, les vœux, la charité, etc. Dans le deuxième livre il s'agit des règles et de leur observance; on y explique les règles (1-22) du *Sommaire des Constitutions* et les règles de modestie. L'auteur s'arrête en particulier à l'oraison (exhort. 37-40). En appendice sont recueillies quelques exhortations de circonstance. Toutes ces conférences ont une note ascétique et spirituelle très accusée. D'après les allusions de leur contenu on peut dater les unes de 1593, d'autres de 1594, ou enfin de 1604. Le titre du ms de la Bibliothèque Royale de Belgique (n. 3978, codex B) indique que toutes furent prononcées au cours de la visite des collèges d'Allemagne et de Belgique.

Mannaerts témoigne d'une lecture assidue de l'Écriture, des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Ses développements semblent ne provenir que de ses lectures, de ses méditations et de ses notes personnelles, le tout complété par sa connaissance des hommes et de la compagnie à ses débuts. D'allure scolastique lorsqu'il systématise, il reste réaliste et concret, soucieux de stimuler dans la voie de la perfection religieuse. Si J. de Guibert a rapproché Mannaerts et Luis de Granada en ce qui concerne l'oraison (II, n. 37), notre auteur semble plus original lorsqu'il traite du silence (II, n. 36) : il distingue le silence qui convient à tous et celui propre aux religieux (moines, prêtres réguliers, jésuites). Le temps qui convient à l'oraison c'est toute la vie (II, n. 39); néanmoins, il y a des temps où l'on doit prier de façon spéciale : le matin, le soir, la nuit. Mannaerts distingue une « oratio intellectiva » et une « oratio affectiva », chacune comportant trois degrés : pour la première, « meditatio, illuminatio, contemplatio et quies »; pour la seconde, « jaculatoria oratio, inflammatio et quies » (II, 40). Il met en garde contre l'excès d'imagination, qui entraînerait l'aridité au lieu de la dévotion et de la promptitude dans le service de Dieu. Attentif aux erreurs et aux déviations possibles, il recommande de modérer la ferveur et une juste mesure unie à l'expérience : « Licet magis amando minus amare sibi videatur », car « fervores illi, vi expressi, quo vehementiores sunt exterius, hoc solent magis lumen interius offuscare et perseverantiam impedire » (II, n. 39).

On trouverait dans les textes de Mannaerts bien des témoignages sur la vie et les écrits d'Ignace de Loyola : sur les *Exercices spirituels*, les *Constitutions* (*Exhort.* II, n. 2), sur la *Vida de S. Ignacio* de P. Ribadeneira, etc. Cf *Fontes narrativi*, t. 3, p. 446-449, et t. 4, p. 989-994; *Acta sanctorum*, *loc. cit.*, *Ignatii vitae commentarius*, § 18, n. 177-181, p. 443-444, etc.

En plus des sources déjà citées, voir *Rom. 78*, f. 124, 145, 152, 156, aux Archives romaines des jésuites, et mss 3976-3979 de la Bibl. royale de Bruxelles (J. Van den Gheyn, *Catalogue..*, t. 6, Bruxelles, 1906, p. 229-230). Restent encore manuscrits : « Puncta pro historia Societatis universali et de patribus senioribus Societatis praecipue Belgii collecta » (*Rom. 78*, f. 54-61); « Brevis eorum qui vocationis gratiam de Societate nostra neglexerunt narratio » (f. 70-85), et quatorze lettres (plusieurs sont autographes) d'un certain intérêt spirituel.

Témoignages autobiographiques : *De rebus Societatis Jesu*, p. 3-4, 33-36, 65, 89-90, 102-104, 115, 136, 194-195; cf introduction aux *Exhortationes*. Consulter, dans la collection des Monumenta historica Societatis Jesu (cf DS, t. 8, col. 960), *Epistolae et Instructiones S. Ignatii*, *Litterae quadrimestres*, *Epistolae Lainii*, *Monumenta Natalis*, *Monumenta Ribadeneirae*, *Chronicon Societatis Jesu* et *Polanci complementa*, *Epistolae mixtae*, *Fontes narrativi* (voir les tables).

G. M. Pachtler, *Ratio studiorum et institutiones scholasticae S.J. per Germaniam..*, coll. Monumenta Germaniae paedagogica, t. 1 Berlin, 1887, p. 260-284, 422-431. — F. Clays-Bouüaert, *Une visite canonique des maisons de la compagnie de Jésus en Belgique (1603-1604)*, dans *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, t. 7, 1927, p. 5-116.

Sommervogel, t. 5, col. 456-459. — N. Orlandini et F. Sacchini, *Historia Societatis Jesu*, t. 1 et 2, Anvers, 1620, *passim*. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge..*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1907, table. — H. Fouqueray, *Histoire de la compagnie de Jésus en France..*, t. 1-2, Paris, 1910-1913, tables. — P. Van Ortroy, *S. Ignace de Loyola et le P. O. Manare*, dans *Analecta bollandiana*, t. 32, 1913, p. 278-295. — A. Poncelet, *Histoire de la compagnie de Jésus dans les anciens Pays-Bas*, 2 vol., Bruxelles, 1927. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 197-198. — F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 40-41, 277-282.

Manuel Ruiz Jurado.

1. MANNI (Augustin), oratorien, 1548-1618. — Agostino Manni, né en 1548 à Cantiano en Ombrie, étudia à Pérouse les lettres italiennes et latines, ainsi que le droit. Il fut un des représentants de la « jeunesse dorée » de la ville; il resta cependant fidèle aux pratiques chrétiennes. Il exerça quelque temps la charge d'avocat à Rome; une vision des peines du Purgatoire le décida à changer de vie. Sur le conseil du médecin bien connu, Angelo Vittori da Bagnorea, il se rendit auprès de saint Philippe Neri, à San Girolamo della Carità.

En octobre 1577, Manni entra dans la communauté naissante de l'Oratoire et le 19 mars 1580 fut ordonné prêtre à Santa Maria in Vallicella. Il fut longtemps chargé des sermons quotidiens à l'Oratoire. Il s'adonna aussi à la musique et composa des poésies spirituelles qu'on récitait avec accompagnement d'instruments. En l'année sainte 1600, il assura l'exécution de la célèbre « Rappresentatione de anima et corpo », en écrivit le texte, tandis que la musique était composée par Emilio de' Cavalieri. Paul V lui confia une mission auprès du franciscain Bartolomeo da Saluzzo (DS, t. 1, col. 1264-1266). Clément VIII le chargea de la réconciliation d'hérétiques et de la conversion de juifs. Il obtint maintes fois la grâce de condamnés à mort. Il fut le confesseur du cardinal Federico Borromeo. Il mourut le 25 novembre 1618.

Manni publia des *Selectae historiae rerum memorabilium Ecclesiae Dei gestarum* (Rome, 1612) et composa une *Raccolta di due esercitii, uno sopra l'eternità della felicità del cielo, e l'altro sopra l'eternità delle pene dell' inferno*, qui fut éditée à Rome en 1625 (4e éd., 1640). Mais un ouvrage mérite ici l'attention, les *Essercitii spirituali, nei quali si mostra un modo facile di fare fruttuosamente oratione a Dio* (en 2 parties, 2e éd.,

Rome, 1607-1608; 4e éd., 1613). La première partie (éd. de 1613, réaménagée par l'auteur, 424 p.) présente les vérités du salut, insiste sur la douleur du péché, la bonne mort et le désir du ciel, ajoute des exercices de dévotion à la Vierge, des réflexions sur la foi (p. 263-355) et donne une sorte de manuel du chrétien (pour chaque jour de la semaine) à l'intention des fidèles qui fréquentent l'église de l'Oratoire de Rome. La seconde partie (souvent titrée *Essercitii formati ... parte 2a*, 1608, 601 p.; 1613) voudrait offrir « un pain tout préparé et une nourriture bien cuisinée », « quasi pane spezzato e vivanda cucinata » (p. 8). On y relève de longues réflexions et méditations sur la grandeur, la connaissance, la louange et la gloire de Dieu, le tout entremêlé de nombreuses prières et *laudi*. Suivent une étude de l'*Ethica cristiana* (p. 211-411), des *Ammaestramenti salutari e degni di memoria* de Philippe Neri (p. 415-445), des considérations sur la prière continuelle (p. 446-517), des aspirations (p. 518-564) et des oraisons jaculatoires (p. 565-601), dont plusieurs du fondateur de l'Oratoire. Deux feuillants, Jean de Saint-François Goulu (cf DS, t. 8, col. 699-700) et Claude de Saint-Bernard, ont traduit une bonne partie des *Essercitii* (*Exercices spirituels pour introduire les âmes dévotes à bien faire oraison*, Paris, 1612-1613; la 2e partie a 537 p.; cf DS, t. 5, col. 285).

Une étude sur la vie et les écrits de Manni apporterait sans doute de nouvelles lumières sur la spiritualité en Italie à la fin du 16e et au début du 17e siècle.

On conserve de Manni à la Biblioteca Vallicelliana plusieurs manuscrits : *Collectio canticorum* (2 vol.), *Collectio rerum spiritualium*, *Ascetica varia*, *Dicta varia et moralia collecta ex SS. Patribus*, etc.

P. Aringhi, *Le vite e detti di Padri... dell'Oratorio*, Bibl. Vall., Rome, ms 0. 58, p. 267 svv et 377 svv. — Villarosa, *Memorie degli scrittori Filippini*, Naples, 1837, p. 162. — C. Gasbarri, *L'Oratorio romano*, Rome, 1963, p. 151-152.

Voir aussi A. Gallonio, *Vita B. Philippi Nerii..*, Rome, 1600. — P. G. Bacci et G. Ricci, *Vita..*, Rome, 1678. — L. Ponnelle et L. Bordet, *S. Philippe Neri et la société romaine de son temps*, Paris, 1929, p. 305-306 et *passim*.

Carlo Gasbarri.

2. MANNI (Jean-Baptiste), jésuite, 1606-1682. — Giovanni Battista Manni naquit à Modène le 28 février 1606. Il entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 8 décembre 1625. Prédicateur toute sa vie, il fut aussi recteur à Modène, Parme, Mantoue, Bologne et Plaisance. Il mourut le 23 septembre 1682.

Manni publia des *Prediche sul Purgatorio* (Venise, 1666; avec des compléments, sous le titre *Sacro trigesimo di varii discorsi..*, à Bologne, 1673, 645 p. in-folio); *La morte disarmata..*, pour consoler les malades et les aider spirituellement (Venise, 1669; avec des compléments, 1675); un *Breve ragguaglio e pratica instruttione* (Rome, 1649, souvent réimprimé), qui est un manuel de piété en usage au Gesù de Rome; et en plus quelques brochures de dévotion (telle sur les saintes Images), un *Quaresimale primo* (Venise, 1681, in-folio) avec des sermons du samedi sur la Vierge, suivi en 1686 d'un second volume, posthume.

Le renom de Manni est dû en fait à deux genres de publications, moins considérables, mais qui furent longtemps appréciées du public.

Les *Quattro massime di cristiana filosofia* (1643) sont un écrit de quelques dizaines de pages qui évoque l'éternité de l'âme et du corps, du ciel et de l'enfer; il séduisit par sa limpidité, la force tranquille de ses arguments et son bon sens. En plus des nombreuses rééditions italiennes, il fut traduit en toutes les langues européennes jusqu'à la fin du 19e siècle, y compris le slovène, le turc, le grec, le gaélique et le flamand.

Manni publia aussi toute une série d'opuscules à images, commentées par des exemples, sur les fins dernières : *Ritratti della gloria del Paradiso* (Milan, 1657, etc), *Varii e veri ritratti della morte* (Venise, 1669, etc), *La prigione eterna dissegnata in immagini ed espressa in esempi al peccatore duro di cuore* (Venise, 4e éd., 1669; 10e éd., 1673, etc), *Il tribunale intolerabile di Dio giudicante* (Venise, 1670, etc). Ces illustrations ne sont pas comparables à celles des *Meditationes in vitam Christi* (1594) de Jérôme Nadal : elles sont plus « naïves » et même discutables, mais répondent sans doute au goût populaire du 17e siècle. En tout cas, l'effort pédagogique et pastoral de Manni rejoint la catéchèse des gens simples et trahit le contact prolongé du prédicateur et de l'homme spirituel avec eux.

Manni enfin a laissé manuscrites des *Annotazioni istoriche, didascaliche e pratiche sopra gli Esercizi spirituali del S.P. Ignazio compilate per direzione di chi si ritira a farli* (Rome, Bibl. Naz., Gesuiti, n. 1399; Arch. Univ. Gregoriana, n. 1617). Selon Iparraguirre, les annotations historiques rappellent l'origine et les fruits des Exercices; les annotations « préceptives » expliquent la méthode ignatienne, et en particulier les annotations, le Principe et fondement, l'élection et les degrés d'humilité; la troisième partie souligne l'efficacité des Exercices et la quatrième applique les méditations aux jésuites. Le texte se termine par une retraite de huit jours. Ce manuscrit révèle la méthode et l'esprit de Manni prédicateur de retraites et commentateur des Exercices. Cet aspect de sa personnalité et de son activité pastorale était jusqu'à présent à peu près ignoré.

Archives romaines S. J., *Venet.* 121, f. 304. — Sommervogel, t. 5, col. 494-503; t. 9, col. 636-637. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 151-152.

Giuseppe Mellinato.

MANNING (Henri-Édouard), cardinal, 1808-1892. — 1. *Vie et esquisse d'une psychologie.* — 2. *Attitudes doctrinales et spirituelles.*

1. **Vie et esquisse d'une psychologie.** — Bonne et mauvaise fortune scellent d'emblée le destin de Manning. La situation sociale de son père, député tory (1794-1830), gouverneur (1812-1813) puis régent de la Banque d'Angleterre, procure au jeune Manning, né le 15 juillet 1808 à Totteridge (Hertford), une enfance insouciante et lui promet une brillante carrière. Il fait ses études à Harrow puis à Oxford (1822-1830) avant d'occuper la charge de fellow au collège de Merton. La faillite financière de son père (1831) anéantit les espoirs d'une carrière politique : le poste en surnuméraire qu'il obtient au Colonial Office est sans avenir. Presque acculé, il entre dans la carrière ecclésiastique (1832). Parlant un jour de Gladstone, dont le destin aura été à l'inverse du sien, il aura ce mot clairvoyant ou amer : « Il était plus proche de l'état ecclésiastique que moi-même; je pense qu'il y était aussi apte que je l'étais peu ». De la politique Manning gardera la nostalgie et un goût prononcé pour l'action.

Action pastorale en l'occurrence. Pasteur de Lavington (Sussex) dès 1832, veuf sans enfant en 1837 de Caroline Sergent, fille de son prédécesseur, il se donne tout entier à sa charge, tandis qu'il s'intéresse activement aux courants qui secouent alors l'Église angli-

cane. Ses faveurs vont à l'anglo-catholicisme, issu du Mouvement d'Oxford, qui, sous l'impulsion de Pusey, œuvre pour une revalorisation des sacrements du baptême et de la pénitence. En 1840, Manning est nommé archidiacre à Chichester; l'année suivante prédicateur à Oxford, il se taille une réputation qui lui ouvre à nouveau l'accès aux plus hautes fonctions : en 1846, le poste d'aumônier de la Reine lui est offert qu'il décline. Et le refus témoigne déjà d'un malaise intérieur, d'une évolution où se côtoient les doutes et les peurs. Quelques événements extérieurs jalonnent l'itinéraire de sa conversion : un voyage à Rome (1848), une grave maladie et la malencontreuse affaire Gerham, curé socinien soutenu par le Conseil Privé dans la querelle qui l'oppose à son évêque. Pour Manning, la preuve est faite de l'emprise inadmissible du pouvoir civil sur les prérogatives de l'épiscopat. Pie IX, sur ces entrefaites, rétablit la hiérarchie catholique en Angleterre (1850) : c'est une Église restaurée qui accueille Manning, le dimanche de la Passion 1851. Ordonné prêtre le 15 juin, il célèbre sa première messe le 16 dans l'église des jésuites de Farm Street, assisté de Xavier de Ravignan. Puis il retourne à Rome où, dans un climat d'études illuminé par la bienveillance de plus en plus marquée de Pie IX, il acquiert en 1854 le grade de docteur en théologie.

De retour en Angleterre, il fonde la congrégation des Oblats de Saint-Charles-Borromée (1856) (prêtres séculiers destinés à la prédication dans les quartiers populaires), dont la maison mère s'installe en 1857 à Bayswater. Prévôt du chapitre de Westminster (1857), protonotaire apostolique (1860), Manning succède le 30 avril 1865 au cardinal N. Wiseman, préféré par Pie IX à G. Errington, coadjuteur avec droit de succession en 1855, révoqué en 1860. Au concile de Vatican I, l'archevêque se montre un des membres les plus actifs de la majorité : son influence pesa lourd dans la définition de l'infaillibilité.

Contre certaines accusations ou interprétations, il la défendit à deux reprises (Lettre pastorale, 1870; trad. M.-J. Chantrel, *Histoire du concile du Vatican*, 2e éd. avec introd., Paris, 1872; *True Story of the Vatican Council*, 1877, 2 éd.). Malgré le titre et quelques précisions de détail intéressantes par la qualité de l'auteur, l'ouvrage relève moins de l'histoire que de l'apologie, ici et là polémique, où s'insère une analyse sérieuse des deux constitutions *de fide* et *de ecclesia*.

L'élévation de Manning au cardinalat (1875), combattue par certaines influences, apparaît comme une suprême marque de confiance de Pie IX à son égard. Sa mort (14 janvier 1892), deux ans après celle de J.-H. Newman, marque à coup sûr un tournant dans l'histoire du catholicisme anglais.

Nombreuses sont, dans la vie de Manning, les coïncidences : restauration de la hiérarchie catholique et conversion, éviction d'Errington et nomination au siège de Westminster, etc. Si nombreuses que certains, dès son vivant, y ont vu un opportunisme toujours prêt à s'en servir, voire un esprit d'intrigue capable, à l'occasion, de les susciter. L'interprétation appellerait sans doute des nuances. Le rôle de Mgr Talbot, son ami et confident romain, dans sa nomination à Westminster, est certain : encore faudrait-il y faire la part de l'action de Wiseman ou de Manning lui-même et des préférences secrètes ou déclarées de Pie IX. Le rôle de Manning au concile (« el diavolo del concilio ») est tout aussi évident, mais suffit-il pour le soupçonner du seul souci de s'attirer les bonnes grâces du pape? On sait que, dans la question de l'infaillibilité, des mobiles psychologiques se mêlèrent souvent aux motifs doctrinaux ou spirituels. Et, à en juger par son intervention en séance publique, ce ne fut guère le cas de Manning.

Psychologiquement, Manning ne fut jamais l'homme de la *via media*. Tout d'une pièce, dans le désarroi ou l'enthousiasme, il vécut un itinéraire de ruptures et de réconciliations : avec Pusey, Gladstone, Newman. Un sentiment l'habitait qui le rendait sourcilleux, ombrageux et qui prenait parfois les dehors d'une « sainte » colère. Dès lors que ses prérogatives rencontrent la contradiction, il prend feu : son opposition aux jésuites révèle un conflit de juridiction, ses démêlés avec le chapitre de Westminster en 1857 ont pour contexte les difficultés faites à sa congrégation. Et ainsi de suite, si bien qu'il apparaît comme un intransigeant. Et, au concile, comme l'ultramontain-type. Des confidences laissent pourtant percer derrière sa fermeté une extrême fragilité. Au moment de sa conversion il se dit « maladif, sauvage, aigri, enragé, indolent, mal à l'aise » : l'aveu n'est pas unique. Mais l'inquiétude née d'une susceptibilité le ramène sans cesse à l'action dont le succès le rassure sur lui-même : à la limite, son intransigeance est peut-être un contre-poids recherché à une hypersensibilité.

2. Attitudes doctrinales et spirituelles. — De cette sensibilité, l'attitude et la pensée de Manning portent semblablement l'empreinte. Défenseur de l'infaillibilité, il la conçoit dans les limites d'une définition confrontée de plus en plus à la réalité. A Gladstone, il démontre qu'elle ne supprime nullement l'allégeance civile des catholiques. Elle recouvre les seules questions de foi et morale, entendues, il est vrai, au sens le plus large, dans leurs implications politiques. Mais, dans ce domaine, le pape reste soumis comme chacun à la vertu de prudence.

Manning ne se prive pas de désapprouver l'attitude du Vatican dans la Question romaine; il critique le « non expedit », le « ne eletti, ne elettori » : les « faits » politiques ont leurs lois propres. L'ultramontain en théologie reste anglais en politique : partisan du *Home Rule* irlandais, il le dit haut contre l'avis officiel. Tout se passe comme si l'intime de Pie IX privilégiait l'hypothèse, plus nettement encore que Léon XIII.

Ailleurs, l'attitude, abrupte comme son apparente fermeté, déconcerte davantage : il cherche à sortir les catholiques anglais de leur isolement et, contre l'avis de Newman et d'autres, il refuse aux mêmes catholiques de fréquenter les universités d'Oxford et Cambridge, où la présence protestante pourrait leur être préjudiciable : et la malheureuse entreprise d'une université catholique à Kensington (1874) tourne aussitôt au désastre.

L'action sociale de Manning illustrerait la même complexité. Raisons de sentiment et de tactique s'y mêlent. Sentiment de la misère sociale, qui remonte loin : « Moïse l'avait rendu radical ». Tactique qui cherche à réconcilier le catholicisme avec le monde travailleur et l'opinion publique : « Ma politique est une politique sociale », répète-t-il; « Le siècle qui vient n'appartiendra ni aux capitalistes, ni à la bourgeoisie, mais au peuple », écrit-il à A. de Mun (25 janvier 1891).

De 1874 date sa première intervention dans les questions sociales : un discours, brutal et émouvant, sur la condition ouvrière. Manning apparaît bientôt comme un interlocuteur écouté à la Commission royale pour le logement des pauvres (1885), à celle pour l'instruction publique (1886) où il collabore au *Free Education Act* de 1891 (loi sur les premiers secours aux écoles catholiques). Il adresse (1887) à Mgr J. Gibbons une lettre d'approbation enthousiaste des « Chevaliers du Travail ». En 1889, sa médiation sollicitée réussit, en onze jours, à mettre fin à une grève des dockers de Londres qui durait

depuis plus d'un mois : « la paix du Cardinal ». En septembre 1890, une lettre à Mgr Doutreloux sur les congrès sociaux de Liège lui donne une audience internationale. Consulté par Léon XIII, *Rerum Novarum* reproduit certaines de ses thèses. En juillet 1891, il publie une étude sur l'encyclique, « son testament sur la question sociale ».

Assez proche d'Albert de Mun, la doctrine sociale de Manning peut se ramener à trois principes qu'on trouve entre autres dans *The Rights and Dignity of Labour* (Londres, 1887). Pas de réforme hors l'existence reconnue et encouragée des associations privées. Contre les abus de la concurrence, l'État doit reconnaître le droit de grève, garantir la dignité du travail : par une stricte réglementation du travail des femmes et des enfants, par la limitation plus générale des heures de travail, par le salaire minimum au moyen de mesures qui, fixant profits et salaires selon un tarif à reviser tous les trois ou cinq ans, inspireraient obligatoirement les libres contrats entre capital et travail.

« Le problème à résoudre c'est d'améliorer les relations entre l'argent et le travail. Le travail est tout l'avoir de l'ouvrier. Le travail, je l'appelle un *capital vivant*... » qui n'a rien d'une marchandise. A l'accusation d'étatisme ou de socialisme, Manning rétorque que l'intervention de l'État qu'il préconise est publique, plutôt que proprement légale, qu'elle est un arbitrage au nom de la paix publique.

Pas de législation valable, qui ne soit internationale : Manning appuie la conférence de Berlin (1890), la nécessité du désarmement et le pouvoir temporel du pape indispensable à sa fonction d'arbitre suprême. « Les bourgeois ont fait la séparation de l'Église et de l'État et la suppression du pouvoir temporel en a été la conséquence. La démocratie fera la réconciliation entre l'Église et la société et la restauration de l'indépendance territoriale du pape... sera le couronnement de cette grande œuvre » (*The State of Rome. The Roman Question*, dans *Sermons on Ecclesiastical Subjects*).

Ici apparaît le troisième principe, en même temps que le but poursuivi : le rapprochement de l'Église et du peuple, qu'il partage avec d'autres prélats, comme Mgr J. Ireland. « L'archevêque démocrate », s'exclament certains : lui-même rejette plus d'une fois le mot, à ses yeux ambigu.

La doctrine sociale de Manning est imprégnée de spiritualité : le christianisme doit être un évangile vécu. L'idée se retrouve dans la plupart des nombreux sermons de la période anglicane (surtout ceux d'Oxford, 1842-1844) et catholique (en particulier *Sermons on Ecclesiastical Subjects*, 3 vol., Dublin, 1863-1873).

Plus largement, la spiritualité de Manning est intimement liée à sa propre expérience et à son itinéraire de conversion. *Grounds of Faith* (recueil de conférences de St.Georges, Southwark, 1852; 9 éd.) posent les premiers jalons : la vérité est une et incompatible avec la dispersion des sectes, les connaissances divines à l'instar des connaissances humaines exigent un critère (ou « définition »), lequel est proprement révélation dont le dépôt ne peut exister dans une multitude d'Églises dissidentes; Rome seule affirme son infaillibilité doctrinale, représente le principe de certitude et d'autorité hors duquel il n'y a pas de vérité possible. *The Temporal Mission of The Holy Ghost* (Londres, 1865; 4 éd.) pousse plus avant les rapports entre raison et révélation : l'Église est l'émanation extérieure de l'Esprit Saint qui a contracté avec elle une alliance indissoluble, manifestée par la révélation et par la raison qui est le magistère, l'une et l'autre sources de l'unité humaine à l'image de l'unité trinitaire. Manning a lui-même considéré comme une suite logique *The Internal Mission of the Holy Ghost* (Londres, 1875; 5 éd.; trad. de la 3e éd. par K. Mac-Carthy, *La mission du Saint-Esprit dans les âmes*, Paris, 1887). La grâce est œuvre de l'Esprit, elle procure le salut par les trois vertus théologales, elles-mêmes nourries par les sept dons et divers fruits : traité à la gloire des bienfaits de Dieu dans l'Esprit.

« Le dogme est la source de la dévotion » : la thèse inspire *The Glories of the Sacred Heart* (Londres, 1876; 5 éd.; trad. A. Goemare, *Les gloires du Sacré-Cœur*, Bruxelles, 1877) : traité sur l'Incarnation dont une connaissance superficielle entraîne l'instabilité de la vie spirituelle. L'ouvrage poursuit donc conjointement doctrine et spiritualité : s'appuyant sur quelques textes scripturaires de l'Incarnation, il les applique à la dévotion au Sacré-Cœur. *Et vidimus gloriam eius* (*Jean* 1, 14) : la gloire divine du Sacré-Cœur est le critère doctrinal de l'Incarnation (ch. 1). *Deum nemo vidit unquam : unigenitus Filius... ipse enarravit* (*Jean* 1, 18) : le Sacré-Cœur est la voie divine de l'amour incarné (ch. 2). Les chapitres suivants abordent divers aspects et de l'Incarnation et du Cœur de Jésus : la science, la Pâque comme suprême volonté, la gloire temporelle, le pouvoir transformant. Quelques pratiques (moyen de ressembler au Sacré-Cœur, signes de conformité) poursuivent l'analyse des « gloires du Sacré-Cœur dans l'ordre et le temps de la grâce »; et l'ouvrage s'achève sur la méditation de sa gloire éternelle : « Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée » (*Jean* 17, 22).

The Eternal Priesthood (Londres, 1883; 17e éd., 1907; trad. Ch. Fiévet, *Le sacerdoce éternel*, Lille, 1884; 9e éd. augmentée d'une biographie, Paris, 1939) est une des dernières œuvres de Manning : la plus populaire, selon certains. La méthode n'a pas changé : aspects doctrinaux voisinent avec applications pastorales et spirituelles auxquelles l'expérience ajoute une note de particulière saveur. La doctrine y est sûre d'elle, ample, exprimée dans une langue claire, soucieuse d'aller au fond des choses : tout part de la vérité essentielle qu'il n'y a de sacerdoce chrétien que par participation à l'unique sacerdoce du Christ, Prêtre et Victime (trois premiers chapitres). La pastorale fait corps avec la doctrine : elle est voie de perfection (ch. 5), soutien du prêtre (ch. 8), source de confiance (ch. 9). Didactique, le ton est soutenu, et l'emploi fréquent de l'Écriture, des Pères et des théologiens témoigne d'une érudition qui n'a rien de prétentieux. L'unité, ici, est pleinement réussie entre doctrine et spiritualité.

Manning, il est vrai, s'exprime le plus souvent en docteur. Mais, à l'image de son caractère, la fermeté du ton s'exerce sur des sujets d'une extrême délicatesse et sensibilité. *Confidence in God* (Londres, 1860; trad. *La confiance en Dieu*, Paris, 1865), adressée à sa Congrégation, allie la douceur du sujet au souci d'une doctrine forte et structurée; *The Love of Jesus to Penitents* (Londres, 1863; trad. L. Pallard, *La confession ou l'amour de Jésus pour les pénitents*, Paris, 1864) présente la pénitence comme le geste de miséricorde qui appelle l'amour, sacrement de la réconciliation et du réconfort.

Jamais, la pensée de Manning ne s'arrête à mi-chemin. La fermeté se transforme alors en audace qui donne à certaines pages des prolongements inattendus dans leur modernité. « Nulle ignorance de la vérité n'est un péché personnel devant Dieu, excepté l'ignorance qui est la conséquence d'un péché personnel ». « On peut dire en toute vérité avec saint Irénée : *Ubi Ecclesia, ibi Spiritus*..; mais il ne serait pas vrai de

dire que l'Esprit n'est pas là où n'est pas l'Église. Les opérations de l'Esprit Saint n'ont jamais cessé de pénétrer toute la race humaine depuis son origine, et elles sont présentement en pleine vigueur, même parmi ceux qui sont hors de l'Église » (*La mission du Saint-Esprit..*, dédicace). Ici encore, tout se passe comme si Manning, la voix autorisée de Vatican I, s'essayait déjà au vocabulaire et aux accents de Vatican II.

Liste des œuvres de Manning dans *Memorials of Cardinal Manning*, éd. J. Oldcastle, Londres-New York, 1892. — Pour se rendre compte de l'extrême diversité de l'œuvre, voir *Quand le soir tombe... ou Pensées du soir* (pour chaque jour de l'année), trad. M.-J. Le Riche, Paris, 1913.

Malgré l'intérêt des sources citées, les premières biographies de Manning restent tendancieuses; les confronter avec les plus récentes. — A. W. Hutton, *Cardinal Manning*, Londres, 1892 (bibl.). — I. R. Gasquet, *Cardinal Manning*, Londres, 1895 (esquisse spirituelle). — E. S. Purcell, *Life of Card. Manning*, 2 vol., Londres, 1896 (reste irremplaçable par l'abondance des sources citées; interprétation laissant souvent l'impression d'hostilité). — F. de Pressensé, *Le card. Manning*, Paris, 1896 (critique de Purcell, parfois excessive). — H. Hemmer, *Vie du card. Manning*, Paris, 1898 (détails inédits). — V. de Marolles *Le card. Manning*, Paris, 1906 (systématique à l'excès). — S. Leslie, *H. Manning*, Londres, 1921. — DTC, t. 9, 1927, col. 1895-1915 (L. Marchal). — E. Reynolds, *Three Cardinals*, Londres, 1959. — V. A. Mc Clelland, *Card. Manning : His Public Life and Influence*, New York, 1962.

P. Thureau-Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au 19e siècle*, 2e éd., t. 2-3, Paris, 1903-1906. — J. Lemire, *Le card. Manning et son action sociale*, Paris, 1893. — R. Aubert, *L'importance de l'épiscopat du card. Manning*, dans *Collectanea mechliniensia*, t. 32, 1947, p. 665-669; *Vatican* I, coll. Histoire des conciles œcuméniques 12, Paris, 1964. — *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5 par R. Aubert, etc, Paris, 1975, surtout p. 228-230.

DS, t. 1, col. 413, 651, 654, 775, 1689; t. 2, col. 285, 1077; t. 3, col. 7, 1494; t. 4, col. 903, 1301; t. 6, col. 405.

André Boland.

1. **MANRIQUE** (Ange), cistercien et évêque, 1577-1649. — Pedro Medina Manrique naquit à Burgos le 28 février 1577. Fils de Diego de Medina Cisneros et de Maria Manrique, il appartenait par sa mère à la famille d'Alfonso Manrique † 1538, archevêque de Séville et inquisiteur général. A treize ans, il est au collège de Santiago d'Alcala de Henares fondé par sa famille; les cisterciens de la congrégation de Castille possédaient un collège dans la ville; deux des tantes de Manrique étaient cisterciennes à San Bernardo de Burgos. A quinze ans, Manrique prit l'habit cistercien au monastère de Huerta, le 9 avril 1592; il reçut le nom d'Angel. Profès le 18 avril 1593, il étudie la philosophie au monastère de Meira (Galice), puis la théologie au collège cistercien San Bernardo de Salamanque.

Maître en théologie le 7 novembre 1613, il est en 1615 préfet des étudiants de San Bernardo. En 1621, il occupe la chaire de philosophie morale. Quatre fois abbé du collège de Salamanque, il est en même temps conseiller et définiteur de la congrégation de Castille, puis abbé général (1626-1629). Le 16 avril 1636, il est nommé prédicateur du roi par Philippe IV et continue entre-temps à enseigner à Salamanque. Nommé au siège épiscopal de Badajoz, il en prend possession le 10 septembre 1645. Agé et malade, il se donna à l'administration de son diocèse. « Il fut très charitable et, après avoir visité son diocèse et présidé le synode de 1648, il mourut (à Badajoz) le 28 février 1649 » (Lozano).

Malgré ses charges, Manrique fut un infatigable prédicateur et un écrivain fécond. Tous ses ouvrages n'ont pas été édités; certains, signalés par Muñiz, n'ont pas été retrouvés; la plupart sont des in-folio qui montrent une belle puissance de travail. Nous omettons ici les discours de circonstances et les oraisons funèbres.

En espagnol : 1) *Láurea evangélica*, Salamanque, 1605; une dizaine d'éd. (trad. franç. par J. Baudoin, Paris, 1612). — 2) *Santoral cisterciense*, Burgos, 1610. — 3) *Sermón de la Beatificación de S. Ignacio*, Salamanque, 1610. — 4) *Meditaciones para los dias de la Quaresma*, Salamanque, 1610. — 5) *Meditación del Martirio espiritual que padecia la Virgen Santisima en la pasión de su Hijo*, Salamanque, 1612. — 6) *Santoral y Dominical cristiano para las fiestas de nuestro Señor y de otros santos*, 2 vol., Salamanque, 1620 (parfois intitulé *Sermones varios*). — 7) *Discursos predicables para todas las fiestas de nuestra Señora*, s l, 1620. —8) *Kalendario de los Santos de la Orden del Cister* (œuvre douteuse uniquement mentionnée par Muñiz). — 9) *Apologia por la Mujer Fuerte, D. Maria Vela, Monja cisterciense..*, Salamanque, 1620. — 10) *La Historia y Vida de... Ana de Jesús, Discípula y Compañera de... Teresa de Jesús..*, Bruxelles, 1632 (trad. franç. par R. Gaultier, Paris, 1636; etc).

En latin : 11) *Pontificale Cisterciense*, Salamanque, 1610. — 12) *Apologia pro Deiparae Virginis immunitate ac innocentia originali*, slnd. — 13) *Cisterciensium seu verius ecclesiasticorum Annalium a condito Cistercio tomi 4*, Lyon, 1642-1659.

Manrique est surtout passé à la postérité par son œuvre historique, en particulier ses *Annales*, qui veulent fournir la documentation nécessaire à l'histoire de l'ordre de Cîteaux. Elle couvre les années 1098-1237. Manrique eut à sa disposition les trésors de la bibliothèque de Salamanque et de plusieurs collèges de la ville; il eut communication de manuscrits de France, Belgique, Allemagne et Italie. I. F. de Ibero lui légua la documentation réunie en vue de la rédaction des Annales de Cîteaux. L. Vadillo lui envoya des documents copiés à la Vaticane. Mais Manrique recourut aussi à des sources moins sûres, comme la *Crónica de Cister* (1602) de Bernardo de Brito, qui n'a guère de valeur historique; il ne fut pas assez critique et parfois il a traversti les faits pour défendre sa congrégation. Son œuvre souffre de grandes faiblesses; on ne peut pas donner foi à tout ce qu'il écrit ni se dispenser de contrôler ses arguments.

R. Muñiz, *Bibliotheca Cisterciense española*, Burgos, 1793, p. 202-207. — M. Martinez Anibarro y Rivas, *Intento de un Diccionario... de autores de la provincia de Burgos*, Madrid, 1889, p. 334-339. — T. Lozano Rubio, *Suplemento a la Historia eclesiástica ... de Badajoz*, Badajoz, 1935, p. XXXVIII-LI. — C. Garcia, *El Ilmo Fr. Angel Manrique..*, dans *Collectanea ord. cist. ref.*, t. 12, 1950, p. 195-207; t. 13, 1951, p. 128-139. — F. Kovacs, *A propos de la date de rédaction des « Instituta generalis capituli »*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 7, 1951, p. 85-90 (cf RHEF, t. 38, 1952, p. 213).

P. Guérin, *Moreruela, los origenes del Cister en España*, dans *Cistercium*, t. 12, 1960, p. 209-214; cf t. 13, 1961, p. 244-248; *Fr. A. Manrique... y su famoso Memorial*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 40, 1963, p. 299-355. — M. Cocheril, *Les Annales de F. Angel Manrique et la chronologie des abbayes cisterciennes*, dans *Studia monastica*, t. 6, 1964, p. 145-183.

Maur Cocheril.

2. **MANRIQUE** (Pierre). — En 1614, à Milan, paraissait un ouvrage en espagnol intitulé : *Aparejos para administrar el sacramento de la penitencia con mas facilidad y fruto...* recogidos por el licenciado Don Pedro Manrique (la feuille de titre porte la date de 1604 par erreur : le prologue et la conclusion sont datés de Barcelone, janvier 1614 et avril 1614). Il s'agit de vingt cahiers non paginés composant tout le matériau nécessaire à un retraitant et à son directeur pour une récollection selon la première semaine des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (voir les titres

des cahiers dans Sommervogel, t. 1, col. 1012-1013, n. 4; l'ouvrage est à la bibliothèque S.J. de Chantilly).

Les bibliographes, depuis Alegambe, Southwell, N. Antonio, jusqu'à Sommervogel, n'ont pas réussi à établir clairement l'origine de l'ouvrage et de ses éventuelles traductions (anglaise, italienne). Il est certain que le jésuite W. Schönsleder en a donné une traduction latine partielle (les quatre premiers cahiers : *Sacra Tempe*, Ingolstadt, 1622; rééd. par H. Watrigant, dans *Collection de la Biliothèque des Exercices*, n. 26, 1910).

L'identité de ce Pedro Manrique reste confuse; pour les uns, il s'agit d'un personnage réel qui aurait « recueilli » et publié un texte peut-être déjà édité en cahiers séparés et utilisé ainsi dans les retraites; pour d'autres, il s'agit d'un pseudonyme qui recouvrirait probablement le jésuite J. Cresswell † 1623, dont les bibliographes disent qu'il a traduit les *Aparejos*.

J.E. de Uriarte nous semble avoir établi solidement que l'auteur réel de l'ouvrage (soit en latin, soit en espagnol tel qu'il a été publié) est le jésuite irlandais William Bathe. Né à Dublin, d'une famille noble, le 2 avril 1566, réfugié aux Pays-Bas durant la persécution d'Élisabeth I, Bathe entre au noviciat de Tournai le 15 août 1596, étudie à Louvain et à Douai, gagne l'Espagne, est recteur du collège irlandais de Salamanque, est très renommé comme directeur de retraites et meurt à Madrid le 17 juin 1614.

Iparraguirre parle des *Aparejos* d'après la traduction latine très incomplète. Cette traduction ne donne, en effet, que les premiers cahiers de l'ouvrage dans lesquels Bathe présente des séries d'exemples illustrant les bienfaits des *Exercices*. Les cahiers suivants intéressent au premier chef l'histoire des *Exercices spirituels* : on y voit expliqué par le détail tout ce qui concerne une récollection d'une journée, avec sa préparation lointaine, les exercices à faire, les règles selon lesquelles il convient d'ordonner sa vie, des examens détaillés selon les états de vie et les offices, cinq méditations de quatre points à faire pendant la journée, de petits traités pratiques sur l'oraison, l'examen particulier et général, des oraisons jaculatoires, etc. Comme il le dit explicitement (cahier 6), Bathe applique dans son ouvrage les annotations 18-19 des *Exercices* ignatiens, qui prévoient les adaptations selon le temps dont on dispose et selon la disposition du retraitant. Certains cahiers sont destinés au directeur (par exemple, le 6e); la plupart paraissent devoir être mis entre les mains du retraitant.

Les *Aparejos* mériteraient d'être étudiés par les historiens des *Exercices* et des retraites en général. Ils visent à la confession générale et à la réforme de la vie chrétienne; ils orientent vers le progrès spirituel et prévoient des relais ultérieurs (confession régulière, entretiens spirituels avec un directeur). L'ensemble est de valeur, fortement charpenté, psychologiquement très révélateur de l'époque.

E. Hogan, notice de Bathe dans *The Month*, 1893, t. 77, p. 532-546, et t. 78, p. 244-252; *Distinguished Irishmen*, Londres, 1894, p. 359-394. — Sommervogel, t. 1, col. 1012-1013; t. 8, col. 1776; Rivière, col. 112-113. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas..*, t. 3, Madrid, 1906, n. 3727 (établit l'identité de l'auteur). — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 267-268. — I. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios..*, t. 2, Bilbao-Rome, 1955, p. 86-88; *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, coll. Subsidia ad historiam S. I., Rome, 1967, p. 19-21.

André Derville.

MANSI (Joseph), oratorien, 1607-1694. — Giuseppe Mansi, né à Lucques en 1607, entra dans la congrégation de l'Oratoire en 1634, à Rome. Docteur *utriusque juris*, prédicateur et écrivain, il a publié de volumineux ouvrages qui relèvent de la pastorale et de la spiritualité. Il mourut à Rome en 1694.

Trois « sommes » offrent un « trésor » de textes scripturaires et patristiques, de commentaires théologiques et spirituels tirés d'auteurs médiévaux et modernes très divers. Destinés aux prédicateurs, d'abondants *indices* en permettent commodément l'usage.

Prontuario sacro per tutte le solennità dell'anno, 4 vol., Rome, 1658; trad. latine, *Promptuarium sacrum ac morale, hoc est, discursus exegetici..*, 4 vol., Cologne, 1666, 1735. — *Erario evangelico per la quaresima e tutte le domeniche dell'anno*, 2 vol., Rome, 1662; trad. latine, *Aerarium evangelicum..*, 3 vol., Cologne, 1668, 1726; Venise, 1735; Paris, 1888 (2 vol., éd. Z.-C. Jourdain, cf DS, t. 8, col. 1419). — *Biblioteca morale predicabile*, 5 vol., Venise, 1666; trad. latine, *Locupletissima bibliotheca moralis praedicabilis*, Mayence, 1670, 1064 + 52 p. in-folio; Venise, 1703; extraits par Jourdain, *Aerarium divini amoris*, Paris, 1892.

Mansi expose, dans son *Vero ecclesiastico*, très documenté, les obligations pastorales et les vertus du prêtre, traite du sacrifice de la messe et de sa célébration, en donne enfin une explication « historica et mystica » : *Il vero ecclesiastico studioso di conoscere la sua vocazione*, Rome, 1673; trad. latine par le carme Adrien de Saint-François sur la 7e éd. italienne, *Verus ecclesiasticus vocationem suam cognoscendi avidus* (Francfort, 1693; Ratisbonne, 1732; Augsbourg, 1737).

Villarosa signale un ouvrage, qui est peut-être le premier qu'ait publié Mansi : *Il timor di Dio che insegna a fuggire il peccato e vivere cristianamente*, Rome, 1657.

Villarosa, *Memorie degli scrittori Filippini*, Naples, 1837 (1967), 1re partie, p. 162-163. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 5, 1911, col. 131 note. — C. Gasbarri, *L'Oratorio romano..*, Rome, 1963, p. 173.

Joseph Mansi est à distinguer de son homonyme italien Jean-Dominique (1692-1769), de la congrégation de la Mère de Dieu et archevêque de Lucques. Jean-Dominique est l'auteur d'œuvres canoniques et l'éditeur de la collection bien connue *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* (31 vol., Florence-Venise, 1759-1798; rééd., J.-B. Martin et L. Petit, 53 vol., Paris, 1900-1927). Cf DTC, t. 9, 1927, col. 1915-1916.

Carlo Gasbarri.

MANSUET DE NEUFCHÂTEAU, capucin, † 1693. Voir DS, t. 9, col. 643-644, et t. 7, col. 1705.

MANSUÉTUDE. — La mansuétude est la vertu opposée à la colère (cf DS, t. 2, col. 1063-1066, où le sujet est traité d'un point de vue thomiste par H.-D. Noble). Elle est aussi un aspect de la douceur (DS, t. 3, col. 1674-1685; A.-I. Mennessier), qui correspond au terme grec πραΰτης. Les moines orientaux voient dans la mansuétude, jointe à la patience, une qualité nécessaire dans la direction spirituelle (DS, t. 3, col. 1028-1030; Ir. Hausherr). Dans l'Écriture et chez les Pères, elle est souvent associée à l'humilité (DS, t. 7, col. 1147-1152; P. Adnès).

A. Vandenbunder, *De Mansuetudine*, dans *Collationes brugenses*, t. 46, 1950, p. 107-113, 194-199. — J. Brenninger, *Directorio carmelita de vida espiritual*, Madrid, 1966, p. 349-351. — Sur « bienheureux les doux » (*Mt.* 5, 5, πραεῖς) et la « mansuétude » dans le nouveau Testament, voir la longue étude de J. Dupont, *Les Béatitudes*, coll. Études bibliques, t. 3, Paris, 1973, p. 486-545 (bibliographie). — Voir aussi DTC, t. 9, 1927, col. 1916-1918, et Tables.

Aimé Solignac.

MANTOUAN (le). Voir JEAN-BAPTISTE SPAGNOLI, dit le Mantouan, † 1516, DS, t. 8, col. 822-826.

« **MANUALE CHRISTIANORUM** » et « *Manuel des chrétiens* ». Voir Noël-V. AUBRY † 1756, DS, t. 1, col. 1098-1099.

1. MANUEL CALÉCAS, dominicain, théologien grec, † 1410. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. VIE. — On ne sait rien de l'enfance ni de la jeunesse de Manuel Calécas, né à Constantinople vers le milieu du 14e siècle. Il se retire d'abord dans un monastère, mais sans revêtir l'habit, en raison de ses convictions antipalamites; il quitte bientôt sa retraite pour ouvrir une école de grammaire et de rhétorique, insistant sur la formation des mœurs plutôt que sur celle de l'intelligence. Son opposition au palamisme ne lui permet pas de faire carrière dans l'enseignement; elle le met par contre en relation avec le chef des latinophrones, Démétrius Cydonès, dont il devient le disciple à partir de 1391. Il se met alors à étudier le latin et la scolastique thomiste et se lie d'amitié avec d'autres élèves de Cydonès, comme le dominicain Maxime Chrysobergès.

Sommé de souscrire le tome synodal (palamite, cf DTC, t. 11, col. 1790-1792) de 1351, Manuel refuse et rompt avec l'orthodoxie officielle. Pour se soustraire aux menaces, il quitte Constantinople et se réfugie en banlieue, dans la colonie génoise de Péra, sans doute au couvent dominicain (été ou automne 1396); il y est reçu dans l'Église latine.

En vue de gagner l'Italie, il quitte Péra (1399), réside un moment dans le Péloponnèse et la Crète (1399-1400), où est mort précédemment Cydonès; on le trouve bientôt à Milan, au monastère bénédictin de Saint-Ambroise (1401-1403). Vers 1403, il revient à Constantinople, passe par Chios et, à l'été 1404, se fixe à Mytilène (Lesbos) où il prend l'habit dominicain. Bien qu'il ne soit pas prêtre, on lui confie la charge de recteur de la chapelle Saint-Jean à Mytilène. C'est là qu'il meurt en 1410.

2. ŒUVRES. — 1° *De la foi et des principes de la foi catholique*, rédigé avant la rupture avec l'Église grecque (1390-1395), est un exposé systématique de la doctrine chrétienne, à partir de saint Augustin et de saint Thomas, sans toucher aux points controversés entre grecs et latins (pour la Trinité, Calécas adopte la *processio amoris*). Ce manuel de théologie est unique en son genre dans la littérature byzantine; il se distingue aussi des autres œuvres de Calécas, où abondent les enfilades de citations scripturaires et surtout patristiques, caractéristiques de la manière grecque.

Éd. avec trad. latine par F. Combefis, *Bibliotheca graecorum Patrum. Auctarium novissimum*, t. 2, Paris, 1672; reprise en PG 152, 429-662. Le patriarche Dosithée de Jérusalem, notoirement antilatin, publiant cet ouvrage comme anonyme dans son Τόμος ἀγάπης (Iasi, 1698), le qualifie de « très théologique, très spirituel, très savant et très orthodoxe » (préface, f. IV).

2° De l'automne 1396 datent les *Apologies*, où Manuel justifie son abandon de l'orthodoxie officielle, coupable à ses yeux de s'être contredite à propos de Palamas, et se livre à une réfutation en règle de la doctrine palamite.

Apologie à l'empereur Manuel II *Paléologue*, éd. R.-J. Loenertz, *Correspondance de M. C.*, p. 308-318. — *Apologie adressée à ses adversaires ecclésiastiques*, ms *Vatican. gr.* 1092 (autographe) : exorde et finale publiés par Loenertz, *ibidem*, p. 318-321. — *Fragment d'apologie*, *ibidem*, p. 321-323.

3° *De l'essence et de l'opération* (1396-1398), ouvrage dirigé contre les six chapitres du tome synodal de 1351. La distinction introduite en Dieu par Palamas entre l'essence et l'énergie ou opération s'oppose à l'Écriture et à toute la tradition patristique. Sans ignorer l'aspect mystique de la controverse (lumière thaborique, vision de Dieu), Calécas insiste surtout, à grand renfort de citations, sur l'inconséquence métaphysique du palamisme. Ce traité a été réfuté, du point de vue palamite, par Marc Eugénicos (cf sa notice).

Éd. et trad. latine de Combefis *(ibidem)*, reprise en PG 152, 283-428. Prologue inédit en *Vatican. gr.* 486, f. 109-112 (autographe). Une sorte de complément se trouve dans l'opuscule inédit *Sur la simplicité divine* (*Vatican. gr.* 1092, f. 111-116v), de caractère philosophique. A la même polémique appartient l'*Éloge d'un antipalamite défunt* (*Vatican. gr.* 1878, autographe, f. 74-85v).

4° « *Contre Bryennios* » (titre donné par l'éditeur, G. Mercati, *Notizie..*, p. 454-473, qui identifie le contradicteur avec Joseph Bryennios, cf DS, t. 8, col. 1323-1330); dans ce traité antirrhétique, Calécas prend la défense de la procession *a Filio* et de la simplicité divine, puis se livre, sur un ton déplaisant, à des attaques personnelles. Écrit sans doute en 1400-1401. Résumé dans Loenertz, *Correspondance*, p. 34-37, qui rejette finalement (p. 339) l'identification du contradicteur avec Bryennios.

5° *Contre ceux qui disent que le Fils ne procède pas de l'essence du Père* ou *De processione Spiritus sancti* (titre d'éditeur). Outre le rejet de l'*a Patre solo* photien, ce traité concerne aussi le palamisme.

Éd. avec trad. latine par P. Arcudius, *Opuscula aurea theologica*, Rome, 1670, reprise dans PG 154, 863-958. Pour l'attribution à Calécas, voir G. Mercati, *Notizie..*, p. 63, 67-72.

6° *Contre les erreurs des grecs*, traité prolixe en quatre livres exposant la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit *a Patre Filioque*, d'après la tradition grecque abondamment exploitée, surtout pour les cappadociens. Le livre IV traite de l'addition du *Filioque* au symbole, répond à quelques accusations des grecs (eau eucharistique, barbe, culte des images et reliques, commémoraison des défunts, sainteté et hérésie, jeûne, azymes, eschatologie, surtout purgatoire, signe de la croix) et aborde enfin le problème du schisme, la primauté de Pierre et du pape.

Inédit en grec (ébauche autographe dans le *Vatican. gr.* 1092, f. 168-191). Apporté à Martin V par Antoine de Massa à la veille du concile de Florence, il fut traduit en latin, à la demande du pape, par Ambroise Traversari (1423); éditée par P. Stevart, Ingolstadt, 1608, cette trad. est reproduite en PG 152, 13-258.

De cet ouvrage, on peut rapprocher l'opuscule *Contre ceux qui objectent que la procession du Saint-Esprit « ex Patre Filioque » suppose deux principes* (*Vatican. gr.* 1879, f. 12-129v), une lettre autographe à un ami sur la procession du Saint-Esprit (*Vatican. gr.* 486, f. 105-108), des fragments sur le même sujet (*Vatican. gr.* 1093, f. 21-24v), un résumé de l'ouvrage de Nil Cabasilas contre les latins (f. 25-32), un florilège théologique sur les relations divines (f. 121-126v) et la transcription du *De processione Spiritus sancti* de Démétrius Cydonès.

7° L'opuscule en forme de lettre *sur la circoncision* (*Vatican. gr.* 1107, f. 343-348v) doit toute sa substance à saint Thomas *(Commentaire des Sentences* et *Somme théologique)*.

8° Les *sermons* de Calécas trahissent aussi l'influence de la scolastique latine, surtout de saint Thomas : sur les vertus théologales (*Vatican. gr.* 1093, f. 33-35v); un panégyrique de

saint Étienne (BHG, n. 1665c) où l'on note une citation de saint Bernard sur la purification de l'esprit et de la volonté (*Vatican. gr.* 579, f. 281); sur la Circoncision (BHG *Auctarium*, n. 1923v). On possède aussi, de la main de Manuel, des plans de sermons (*Vatican. gr.* 486) dont il pourrait être l'auteur (sur saint André, sainte Barbe; sur *Mt.* 11, 5; 26, 61; 28, 6; *Jean* 1, 27; 19, 30; *Apoc.* 3, 12).

9° *Correspondance.* Quatre-vingt-neuf lettres adressées pour la plupart à des amis permettent de fixer les points essentiels de la biographie, sans qu'on puisse en dégager une spiritualité de l'amitié. Éd. R.-J. Loenertz, *Correspondance de Manuel Calécas*, coll. Studi e Testi 152, Cité du Vatican, 1950 (avec bibliographie sur Calécas).

On possède en ms des traductions grecques de textes latins : patristiques (Augustin, Boèce), conciliaires (Tolède I et III), médiévaux (*Cur Deus homo* d'Anselme), liturgiques; la version et le commentaire de la troisième messe de Noël ont été édités par A. Fumagalli, Milan, 1757 (sous le nom de Démétrius Cydonès).

G. Mercati, *Notizie di Procoro.., Manuele Caleca... e altri appunti per la storia della teologia e della letteratura bizantina del secolo* XIV, coll. Studi e Testi 51, Vatican, 1931. — H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, OCA, t. 114, 1937, p. 175-178. — J. Gouillard, *Les influences latines dans l'œuvre théologique de Manuel Calécas*, dans *Échos d'Orient*, t. 37, 1938, p. 36-52. — R. Loenertz, *M. C., sa vie et ses œuvres d'après ses lettres et ses apologies inédites*, AFP, t. 17, 1947, p. 195-207. — G. Hofmann, *Gli studi latini di M. C.*, dans *Fontes ambrosiani*, t. 27, 1951, p. 283-312. — S. G. Papadopoulos, Ἑλληνικαὶ μεταφράσεις θωμιστικῶν ἔργων.., Athènes, 1967.

DTC, t. 2, 1905, col. 1332-1333 (S. Vailhé); Tables, t. 16, col. 498, 3089. — DHGE, t. 11, 1949, col. 380-384 (J. Gouillard). — *Catholicisme*, t. 2, 1950, col. 378-379 (R.-J. Loenertz). — H.-G. Beck, *Kirche..*, p. 740-741.

Daniel STIERNON.

2. MANUEL DE JAEN, capucin, 1676-1739. — Manuel naquit à Jaen le 6 avril 1676; il revêtit l'habit des capucins à Alcala de Henares le 4 juin 1697 et fut ordonné prêtre en 1704. Il fut supérieur des couvents de Ségovie et de Toro; son activité principale fut de prêcher des missions populaires dans les provinces de Tolède, de la Manche, de Léon et des deux Castilles. Il aimait la solitude, la retraite et la prière, l'étude de l'Écriture sainte et des Pères. Pour mieux assurer la fécondité de son apostolat, il établit dans les villages des congrégations pieuses, des Écoles du Christ, des fraternités du tiers ordre, et il publiait des livres de dévotion. Il mourut à Valladolid le 11 novembre 1739. Ses écrits, fruit de son expérience missionnaire, visent avant tout à instruire les gens simples et à mettre à leur portée les moyens d'atteindre la perfection chrétienne.

Le premier ouvrage de Manuel accueilli avec le plus de faveur, l'*Instrucción utilísima y fácil para confesar particular y generalmente y prepararse y recibir la Sagrada Comunión* (Madrid, 1718), est un traité sur la manière de recevoir ces deux sacrements de façon digne et profitable. Les rééditions, aménagées par l'auteur, furent très nombreuses (Madrid, Barcelone, Valence, Valladolid, Pampelune, Mexico; 14 rééd. à Paris entre 1838-1871; cf V. de la Fuente, *Historia eclesiástica de España*, t. 6, Madrid, 1875, p. 59). En complément à l'*Instrucción* on trouve un *Día del buen cristiano* (46 pages), qui est une sorte de « journée chrétienne » (cf DS, t. 8, col. 1443 svv), sans doute publié aussi à part.

Le *Remedio universal de la perdición del mundo.., manifestado todo en la oración* (Madrid, 1728), est un traité simple, mais érudit, sur l'oraison mentale : utilité, nécessité, pratique, etc, s'achevant par quelques méditations sur la Passion. Rééditions : Madrid, 1730, 1783, 1794; Barcelone, 1780; Paris, 1856. Un *Modo de visitar las Cruces* (76 pages) ou méthode du chemin de la Croix accompagne ordinairement le *Remedio*; il fut probablement aussi édité séparément.

On attribue encore à Manuel une *Novena de los siete martes, revelada por el mismo Santo* (Antoine de Padoue) et un *Novenario para invocarle nueve días continuos, nueve horas y trece días*; c'est peut-être la *Novena del glorioso San Antonio de Padua, revelada por il mismo Santo y puesta en método* (slnd) en usage chez les capucins de San Antonio del Prado de Madrid, où Manuel fut vicaire en 1715.

Notice sur Manuel dans l'*Instrucción*, Madrid, 1794. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis ord. fr. Minorum capuccinorum*, 2e p., vol. 1, Rome, 1948, p. 188, 199, 226, 252. — Buenaventura de Carrocera, *La provincia de... capuchinos de Castilla*, t. 2, Madrid. 1972, 2e p., ch. 17.

BUENAVENTURA DE CARROCERA.

MANZIN (LÉOPOLD), jésuite, 1605-1673. — Léopold Manzin (Mancinus) naquit le 9 octobre 1605 (le 7, d'après Duhr) à Vilshofen (Bavière) et entra le 30 avril 1622 chez les jésuites à Landsberg. Il enseigna d'abord la « Poésie » à Munich (1631) et pendant sept ans la grammaire et les humanités. Prédicateur pendant vingt-deux ans d'abord à Mindelheim, ensuite à Munich, il y fut aussi confesseur à la cour du prince-électeur et à la paroisse Saint-Michel, jusqu'à sa mort (6 avril 1673).

Il composa dans le style de l'époque des livres de méditations pour tous, un « miroir des princes » pour le jeune Max Emmanuel et un autre miroir pour les gens de cour. Dans ses sermons il prit parti pour les pauvres et il s'attaqua aux méfaits de la sorcellerie. On lui doit enfin un manuel à l'usage des prédicateurs.

1) Le *Memoriale Passionis D.N. Jesu Christi, id est pia paraenesis de incruento missae sacrificio* (Munich, 1652) est un livre de messe d'après la sainte Écriture. — 2) *Christliches Todten-Büchlein das ist wahre Kunst gottselig zu sterben...* (Munich, 1659, 1681, 1685, 623 p.). — 3) Le *Manuale missae et mortis* réunit les deux sujets précédents (Munich, 1659; éd. allemande, 1674). La seconde partie fut probablement rééditée plusieurs fois sous un titre approprié pour la congrégation mariale de Molsheim, en 1693 à Strasbourg, en 1723 à Heidelberg et en 1743 à Fulda. — 4) *Viridarium morale principis christiani...* (Munich, 1671, 100 p.). — 5) *Enchiridion aulicorum seu methodus sacro-profana christiane vivendi in aulis principum* (Munich, 1672, 106 p.; 1717, rééd. par P. Talheimb, jésuite).

Le manuel de prédication, *Passio D.N. Jesu Christi* (Munich, 1663, 909 p. in-folio, avec d'abondants *indices*; 2e éd., 1679), considère les souffrances de l'âme et du corps du Christ; il est précédé d'un long préambule sur les symboles de la Passion (*vitis*, *liber*, etc). Chaque paragraphe du livre est accompagné d'une *moralis doctrina*, tout à la fois méditation, lecture spirituelle et canevas de sermon, qui s'applique à tous les aspects de la vie chrétienne en s'appuyant sur des textes de nombreux auteurs spirituels.

Sommervogel signale un livre posthume de Manzin que publia J. L. de Croneckh, *Deus misericors per psalterium decachordum seu decem divinae miserationis demonstrationes* (Munich, 1681, 412 p., et 1692).

Sommervogel, t. 5, col. 463-465. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Munich, 1921, p. 608 svv, 738, 775, 839-842. — H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder aus der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Ruremonde, 1901, p. 219.

Constantin BECKER.

MANZINI (Louis), prêtre, 1604-1657. — Luigi Manzini est né à Bologne, le 19 septembre 1604, d'une famille de la noblesse. En 1620, il entra au monastère olivétain de San Michele in Bosco, à Bologne. Après ses études philosophiques et théologiques, il enseigna ces mêmes disciplines dans son monastère. Transféré à Rome, il devint théologien du cardinal Maurice de Savoie; de là, il passa à Venise, au couvent de Sant'Elena et prit part à la vie littéraire de la ville. Sur dispense d'Urbain VIII, Manzini quitta les olivétains. Rentré à Bologne, il obtint une chaire de littérature (1642), devint docteur en théologie (1643) et fut chargé de publier les statuts du collège théologique de la ville (*Almi collegii sacrae theologiae... Constitutiones et Decreta*, Bologne, 1650, anonyme). Il quitta Bologne pour devenir vice-président du conseil ducal et historiographe du duc de Mantoue (1654). Il fut mortellement blessé au cours d'un voyage sur le Pô en 1657 et fut enseveli dans l'église Santa Maria Maggiore à Valenza (Lomellina).

Le catalogue des œuvres de Manzini compte trente-quatre ouvrages publiés et huit inédits; ils touchent à la poésie, au théâtre religieux ou moralisant, à l'érudition, etc. Retenons ceux qui se rapportent à la vie spirituelle.

La Fenice risorta. Esercizi spirituali divisi nell' anima crocifissa, risorta, inspirata (Bologne, 1644; trad. par le capucin Alphonse de Chartres, Paris, 1655; cf DS, t. 1, col. 355 : y corriger la date de parution); — *L'Anima risorta. Esercizi spirituali per le tre feste di Pasqua* (Bologne, 1644). — Signalons aussi *L'Abbate claustrale. Osservazioni morali cavate della Vita del... Angelo Maria Cantoni, monacho olivetano* (Rome, 1642). — Manzini a enfin traité d'histoires saintes en plusieurs ouvrages comme *La vita di Tobia* (Rome, 1637).

G. Fantuzzi, *Notizie degli scrittori bolognesi*, t. 5, Bologne, 1786, p. 211-215; t. 9, 1794, p. 146. — L. Ferrari, *Onomasticon. Repertorio biobibliografico degli scrittori italiani dal 1501 al 1850*, Milan, 1947, p. 436.

Gian Ludovico Masetti Zannini.

MANZONI (Alexandre), littérateur, 1785-1873. — 1. *Esquisse biographique.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. Esquisse biographique. — Alessandro Manzoni est né à Milan le 7 mars 1785 du comte Pietro Manzoni et de Giulia Beccaria. De 1791 à 1800 il connut une enfance plutôt malheureuse chez les somasques de Lugano (voir cependant M. Tentorio, cité *infra*) et au collège des nobles à Milan où il apprit à connaître et à désirer la vie religieuse. Après des amours juvéniles, il épousa en 1808 la protestante Henriette Blondel; en 1810, il se « convertissait » au catholicisme et célébrait religieusement ses noces. De 1812 à 1815 il composa les *Inni sacri* et en 1819 les *Osservazioni sulla morale cattolica*. En 1823, paraît la première rédaction des *Promessi sposi*, et en 1842 le texte définitif. Ses rapports avec Antonio Rosmini, en 1849-1850, influent alors sur sa vie spirituelle. Malgré son catholicisme sincère, il prend publiquement parti contre le pouvoir temporel des papes; en 1860, il est sénateur et en 1861 il participe au vote qui proclame Rome capitale de l'Italie. Il meurt à Milan le 22 mai 1873.

2. La doctrine spirituelle de Manzoni ne présente pas d'originalité particulière ou, si elle en a une, elle consiste en ce qu'il a vécu avec intensité et de façon extraordinaire la condition chrétienne ordinaire. Après sa « conversion », certainement sincère (P. Fossi, *La conversione di A. Manzoni*, Bari, 1933), il laissa les encyclopédistes français pour se tourner vers les grands chrétiens du siècle de Louis XIV : Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Pascal et en Italie vers Segneri (G. de Luca, *Introduzione alla storia della pietà*, Rome, 1962, p. 82), sans se garder toujours pourtant de l'influence janséniste d'ecclésiastiques comme Tosi, Degola, Giudici (ou Nicole et Racine), ses pères spirituels, et de celle de l'abbé Grégoire (F. Ruffini qualifie Manzoni de janséniste; plus nuancé, P. Bondioli le dit l'ami des jansénistes); voir la mise au point critique de F. Margiota Broglio, *Sul « giansenismo » del Manzoni*, p. 359-382, dans *Chiesa e spiritualità nell' ottocento italiano*, Venise, 1971). A la base de tout son comportement chrétien il y avait une ferme conscience morale et religieuse, une mélancolie sereine (« le pessimisme manzonien », comme on l'appelle), une adhésion sans réserve à un christianisme objectif, essentiel, accueilli en sa vérité stable et immuable (P. Piemontese, *La spiritualità manzoniana*, dans *Studium*, t. 7, 1973, p. 526-534, et la lettre de Manzoni à A. Cesari), marqué par une forte logique, en sorte que son adhésion (en marge des vicissitudes de l'histoire et de la psychologie) ne se ramène nullement à un pur sentimentalisme religieux, mais suppose une connaissance critique clairvoyante (F. Amerio, dans l'éd. des *Osservazioni sulla morale cattolica*, t. 1, Naples, 1966, *Introduzione*, p. CI svv, et t. 3, p. 133 svv, travail fondamental).

Il n'existe aucun ouvrage, où la doctrine spirituelle de Manzoni soit exposée de façon méthodique, comme par exemple dans *Massime di perfezione cristiana* (1830) d'Antonio Rosmini (1797-1855). Le théologien influença fortement le romancier, qui se disait volontiers son disciple (l'intelligence profonde de la charité chez l'un faisait contrepoids à la pente rigoriste de l'autre); ils furent de grands amis (G. Bonola, *Carteggio fra A. Manzoni e A. Rosmini*, Milan, 1901).

Certaines œuvres de Manzoni, comme les *Inni sacri* (*Il natale, La Passione, La Resurrezione, La Pentecoste*, qui est un « hymne à la sainteté cachée » selon G. Alberti, *Il nome di Maria*), constituent une profonde méditation sur le mystère chrétien dans son rapport avec le cycle liturgique; les *Strofe per una prima comunione* sont imprégnées d'intimité mystique; les *Osservazioni sulla morale cattolica* (1819), au ch. 16, font, contre Sismondi, l'apologie pénétrante de la virginité et de la continence, et le ch. 18 traite du scrupule. Toutes les œuvres de Manzoni sont l'expression d'une très haute conscience morale et d'une spiritualité élevée; elles exposent en même temps la pensée chrétienne, non sans manifester quelques traits personnels.

La spiritualité de Lucia a son mystère : elle révèle tout ensemble la doctrine et l'expérience chrétienne de Manzoni, chez qui « l'ultime élan de l'écrivain fut une sorte de montée vers la vie religieuse la plus parfaite » (F. Flora, *Storia della letteratura italiana*, t. 4, Milan, 1967, p. 422). Dans les *Promessi Sposi* (= PS) (1842), tout tourne autour de Lucia, la fiancée de Renzo : la conversion d'un brigand de haut rang qu'elle obtient par sa prière, car « Dieu pardonne tant de choses du fait de sa miséricorde » (ch. 21), et encore Geltrude (ch. 9), l'Innominato (ch. 21-22), le cardinal Federico Borromeo (ch. 22-23), Agnese et Perpetua, don Abbondio et don Ferrante, les lansquenets, la famine, la peste (G. de Luca, *Lettura del Manzoni*, Rome, 1962, p. 13). Lucia est la grâce, comme l'est dans la *Divina Commedia* la Béatrice de Dante. La *grâce*, essence de la condition chrétienne, est chez Manzoni précédée par l'humilité, nécessaire pour accep-

ter en plénitude l'Évangile (« Abscondisti haec a sapientibus... et revelasti ea parvulis », lettre du 21 septembre 1810 à Claude Fauriel; cf *Osservazioni sulla morale cattolica*, ch. 17 : *sulla modestia e sulla umiltà*); le monde a aussi son Évangile, « évangile d'orgueil et de haine » (ch. 25 et 9). La grâce est le soutien objectif de la prière qui, en particulier dans les PS, vient comme s'ajouter aux ressources humaines et permet à l'humble d'aboutir là où son impuissance ne parviendrait jamais. La *prière* délivre du mal et permet la victoire sur les perversions du monde; elle est, avec la communion, l'acte qui perfectionne l'union avec Dieu (*Strofe per una prima comunione*; cf *Manzoni e L'Eucarestia*, dans *Palestra del clero*, t. 52, 1973, p. 1467-1475, et A. Accame Bobbio, *La preghiera nel pensiero e nell'opera poetica di A. Manzoni*, dans *La preghiera*, t. 3, Milan, 1967, p. 387-410). Et quand les humbles ne voient pas de solution à leurs « malheurs », « la confiance en Dieu les leur adoucit, les leur rend profitables pour une vie meilleure » (PS, ch. 38).

La doctrine spirituelle de Manzoni affleure un peu partout dans ses ouvrages; elle est comme la substance intime de sa conception de la vie (les 1816 *lettres* confirment ce qui se trouve épars dans les écrits). Cette doctrine constitue une reprise en profondeur tout à fait personnelle de la pensée traditionnelle de l'Église (formulée avec un art souverain, selon de Sanctis et Momigliano, ce que nie B. Croce), sans nouveauté spéciale. Cependant, en ce qui concerne le pouvoir temporel et la curie romaine, Manzoni manifeste sa liberté de pensée, prolongeant tout ensemble une attitude mentale de type projanséniste et un certain rigorisme moral qui n'a rien de théologique (M. Petrocchi, *Note sulle idee di spiritualità manzoniana*, p. 383-392, dans *Chiesa e spiritualità nell' ottocento italiano*, Vérone, 1971), et qu'il emprunte en partie à Rosmini, s'opposant ainsi au probabilisme et au quiétisme (P. Zovatto, *Manzoni e il quietismo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 98, 1970, Supp. Bibl., p. 55-66). Le total abandon à la Providence, que Manzoni fortifiait dans la prière, consolida sa conviction chrétienne, comme en témoigne son attitude dans ses malheurs personnels : mort de sa femme Enrichetta Blondel (1833), de sa fille aînée (1834), femme de Massimo d'Azeglio, de Cristina et de sa mère, Giulia Beccaria (1841), de Mathilde sa dernière fille (1856), sans parler des infortunes de ses trois fils, Felippo, Pietro et Enrico.

On peut, en quelque manière, résumer la doctrine spirituelle de Manzoni avec une formule générale de Rosmini *(Massime di perfezione)* : « Tacere, adorare, godere » (*Manzoni intimo*, t. 3, Milan, 1923, éd. M. Scherillo et G. Gallavresi, p. 61). C'est elle qui semble inspirer sa vie extrêmement recueillie et méditative; c'est elle aussi qui authentifie la pratique d'un ascétisme austère, que n'interrompt aucune échappée mystique, dans l'acceptation aimante de la volonté de Dieu jusqu'à subordonner, à la fin de sa vie, l'esthétique à la Vérité révélée, comme en témoigne le dialogue *Dell' Invenzione*. Dans la lettre de Manzoni à Léopold II en 1834, à l'occasion de la mort de sa fille Mathilde, cette confiance en la divine miséricorde se traduit en paroles tout à fait révélatrices de sa foi et de sa spiritualité : « Ces larmes sont douces et peuvent être salutaires. Je parle de maux, ce n'est pas que je ne doive reconnaître... quelle miséricorde recouvre cette apparente sévérité du Seigneur; mais le cœur gémit, en quelque sorte à son insu, lors même que la raison adore ».

Œuvres. — *Opere*, éd. M. Barbi et F. Ghisalberti, 3 vol., Milan 1941-1950 (la meilleure éd.); éd. R. Bacchelli, Milan, 1953; éd. A. Chiari et F. Ghisalberti, 7 vol., Milan, 1954-1970; éd. G. Bezzola, 4 vol., Milan, 1961. — *Lettere*, éd. C. Arieti, 3 vol., Milan, 1970.

Biographie. — V. Bersezio, *A. Manzoni. Studio biografico e critico*, Turin, 1873. — F. Prina, Milan, 1874. — A. de Gubernatis, Florence, 1879. — O. M. Premoli, *La vita di A. M.*, 4 vol., Milan, 1928. — C. Angelini, Turin, 1953. — G. Alberti, Milan, 1964.

Études. — Nous renvoyons à la bibliographie de M. Gorra, *Manzoni*, Palerme, 1959, et retenons ici de préférence des études récentes, sans reprendre celles déjà mentionnées.

G. Busnelli, *La conversione di A. M. dal cartaggio di lui*, Rome, 1913. — E. Fabbri, *I giansenisti nella conversione della famiglia M.*, Florence, 1914. — G. Gentile, *Dante e M. con un saggio su arte e religione*, Florence, 1923. — E. Rosa, *A. M. e il giansenismo*, dans *Nuova revista storica*, t. 10, 1926, p. 147-178, 281-327; t. 11, 1927, p. 52-98, 450-532. — H. Bedarida, *M. ou le romantisme janséniste*, Lyon, 1931. — F. Ruffini, *La vita religiosa di A. M.*, 2 vol., Bari, 1931 (E. Rosa s'est opposé à ce M. janséniste, dans *La Civiltà cattolica*, 1931, t. 1, p. 339-349).

A. Belloni, *L'umano et il divino nei P.S.*, Turin, 1932. — A. Guidi, *Culto eucaristico di A. M.*, Milan, 1932. — G. L. Manfredi, *Genesi del pensiero religioso di A. M.*, dans *Convivium*, t. 4, 1932, p. 861-909. — P. Bondioli, *M. e gli « amici della verità »*, Milan, 1933. — G. A. Levi, *La conversione di A. M.*, Florence, 1933. — E. Simoni, *L'evoluzione spirituale di A. M., dal « Trionfo della libertà » ai « Promessi Sposi »*, dans *La scuola cattolica*, t. 48, 1940, p. 529-541. — I. Sanesi, *Independanza spirituale di A. M.*, dans *Saggi di critica e di storia letteraria*, Milan, 1941. — R. Braccesi, *La storia degli Inni sacri di A. M.*, Urbino, 1943. — A. Galletti, *A. M., il pensatore e il poeta*, Milan, 1944. — E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Florence, 1947, ch. 6. — A. Bobbio, *La divina pedagogia nei P.S.*, Brescia, 1948; *Il cristianesimo manzoniano tra storia e poesia*, Rome, 1954. — B. Boldrini, *La formazione del pensiero etico-religioso del M.*, Florence, 1954. — N. Tommaseo, G. Borri et R. Bonghi, *Colloqui col M.*, suivi de *Memorie manzoniane* de C. Fabrio, Milan, 1954. — F. Amerio, *A. M. filosofo e teologo*, Cuneo, 1958. — L. Nicoletti, *I personaggi dei PS, con uno studio sul mondo poetico, morale e religioso del M.*, Florence, 1960. — E. de Michelis, *Il tema di Dio*, dans *Studi sul M.*, Milan, 1962.

R. Meterangolo, *La spiritualità di Enrichetta Blondel*, avec éd. de lettres inédites par G. Bacci, dans *Annuario magistero « Maria SS. Assunta »*, Rome, 1964-1965. — G. Getto, *Manzoni europeo*, Milan, 1971. — A. C. Jemolo, *Il dramma di M.*, Florence, 1973, ch. 2. — M. Tentorio, *A.M. e i Padri Somaschi*, Gênes, 1974.

DS, art. ITALIE, t. 7, surtout col. 2289-2290.

Pietro ZOVATTO.

MARABOTTO (Cattaneo), prêtre génois, † 1528. Voir art. CATHERINE DE GÊNES, DS, t. 2, col. 317 et *passim*.

MARAN (PRUDENT), bénédictin, 1683-1762. — Né à Sézanne, en Brie, le 14 octobre 1683, Prudent Maran entra, malgré une vive opposition de sa famille, à l'abbaye bénédictine (congrégation de Saint-Maur) de Saint-Faron de Meaux, où il fit profession le 30 janvier 1703. S'étant spécialisé dans le grec et les langues orientales, il travailla à l'édition des œuvres de saint Cyrille de Jérusalem (1720) et des Pères apostoliques (1742); les origines chrétiennes étaient son époque de prédilection. Il termina l'excellente édition de saint Basile (t. 3, 1730), commencée par Julien Garnier, celle de saint Cyprien (1726), laissée inachevée par Étienne Baluze, et celle de saint Jérôme; il projetait de faire une nouvelle édition de saint Grégoire de Nazianze.

Son jansénisme le fit exiler à Orbais en 1734; de là il passa à Saint-Martin de Pontoise (1735), pour revenir bientôt à Paris, à l'abbaye des Blancs-Manteaux (1737), mais non à Saint-Germain-des-Prés, où s'était écoulée la plus grande partie de son existence d'éditeur. Il mourut le 2 avril 1762, laissant le souvenir d'un homme aimable à tous et d'un excellent directeur de conscience.

Outre les éditions patristiques, il a laissé des ouvrages d'apologétique dirigés contre les sociniens et tous ceux qui acceptaient certaines de leurs interprétations : *Divinitas Domini nostri Jesu Christi manifestata in Scripturis et traditione* (Paris, 1746; Wurtzbourg, 1859; la première rédaction est contenue, semble-t-il, dans Paris Mazarine mss 1184-1187; adaptation française en 3 vol., Paris, 1751). Contre les négateurs des miracles, il a écrit *La doctrine de l'Écriture et des Pères sur les guérisons miraculeuses* (Paris, 1754); un premier ouvrage latin sur les miracles fut perdu lors de son envoi pour l'impression en Hollande.

Deux jésuites, J. Hardouin et J.-J. Berruyer, s'étaient laissés impressionner par les arguments des sociniens; pour les réfuter, Maran composa *Les grandeurs de Jésus-Christ et la défense de sa divinité...* (Paris, 1756 trad. italienne, 1757). Le livre se compose de deux parties; la première est un exposé théologique dont le titre se réfère inconsciemment à Bérulle; les développements en font un véritable ouvrage spirituel, fondé sur une théologie solide, exprimée en un langage accessible; la seconde réfute les deux jésuites qui n'avaient pas tenu compte des témoignages de l'ancien Testament cités par le Christ et les apôtres, et avaient interprété les textes néotestamentaires relatifs à la Trinité et à l'Incarnation dans la perspective socinienne.

Nouvelles ecclésiastiques, 14 mars 1735, p. 38-39; 23 avril 1756, p. 69-70; 1er avril 1758, p. 57-58; 16 avril 1760, p. 78-79. — P. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 473, 741-749. — Hurter, *Nomenclator*, t. 4, 1910, col. 1452-1455. — DTC, t. 9, 1927, col. 1933-1936. — H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau supplément à l'Histoire littéraire..*, t. 2, Paris, 1931, p. 40-43 (bibliographie). — LTK, t. 6, 1961, col. 1370.

Guy-Marie Oury.

MARANDÉ (Léonard de), prêtre, 17e siècle. — Né vraisemblablement au début du 17e siècle, d'une famille d'origine berrichonne, Léonard de Marandé (il signe souvent « sieur de Marandé ») fut d'abord commis au greffe de la Cour des aides, puis embrassa l'état ecclésiastique. Il eut le titre d'aumônier de Louis XIII et de Louis XIV. Son œuvre écrite fut consacrée d'une part au thomisme et de l'autre à la polémique, alors que sa première publication ne laissait guère prévoir de telles orientations : le *Jugement des actions humaines* (Paris, 1624; rééd., 1635, augmentée du *Discours du mouvement de la terre et de l'astrologie judiciaire*).

Anti-janséniste résolu, Marandé entretint une controverse sur la doctrine de Jansénius et d'Antoine Arnauld dans une longue série de libelles et d'ouvrages entre 1652 et 1663, dont on trouvera le détail notamment dans le DTC. Le plus retentissant fut les *Inconvéniens d'Estat procedans du jansénisme* (Paris, 1654), dédié au roi, mais le plus solide, les *Règles de saint Augustin pour l'intelligence de sa doctrine avec la réfutation des principes de Jansénius par eux-mêmes et par saint Augustin* (1656). Cette querelle ne servit guère qu'à durcir les positions respectives.

L'œuvre doctrinale proprement dite de Marandé est plus importante. Parmi les ouvrages qu'il composa dans une intention apologétique et théologique on peut retenir : *Le philosophe chrestien* (Paris, 1639); *Le théologien françois* (3 vol., 1641-1643; in-folio, 1662), dans lequel, « selon l'ordre de l'Escole », il est traité (t. 1) des principes et propriétés de la théologie, des attributs de Dieu, de la Trinité, des anges, des lois; (t. 2) de l'Incarnation, de la grâce, des péchés, et des vertus théologales, « ensemble un parallèle remarquable de l'Église romaine avec l'Église des protestants »; (t. 3), des sacrements en général et en particulier. Ces deux ouvrages sont accompagnés et illustrés par l'*Abrégé curieux et familier de toute la philosophie... et des matières plus importantes du théologien françois* (1642; 8e éd., Rouen, 1659) et par les *Morales chrestiennes du théologien françois* (4 vol., Paris, 1643; 2 vol., 1645).

La principale étude doctrinale de Marandé aboutit à la publication de *La clef de saint Thomas sur toute sa Somme* (10 vol., Paris, 1668-1669; rééd., 1670 : *La théologie de saint Thomas contenue en sa Somme*). Certaines parties ou des résumés en avaient déjà paru (*La clef ou abbrégé de la Somme.*, 2 vol., 1649). L'auteur avait l'ambition de mettre la doctrine de saint Thomas à la portée d'un large public français, aussi essayait-il de récrire la *Somme* en français et de façon plus synthétique que l'original. Le succès, intellectuel et spirituel, de pareille tentative mériterait d'être étudié.

A titre de divertissement studieux et spirituel Marandé publia *L'esprit de* (Louis de) *Grenade sur la Guide des pécheurs* (Paris, 1643, 1652), qui est une sorte de résumé commenté de l'ouvrage. Le projet, resté sans effet, était d'appliquer le même procédé aux autres œuvres de Grenade, « notre père spirituel ».

Moreri, t. 7, p. 189 (d'après un mémoire de Goujet). — G. Michaud, *Biographie universelle*, t. 26, Paris, 1820, p. 413. — F. X. de Feller, *Dictionnaire historique*, t. 8, Paris, 1882, p. 417-418. — Hurter, *Nomenclator*, t. 4, 1910, col. 68. — G. Hermant, *Mémoires*, éd. A. Gazier, t. 2, Paris, 1905, p. 354, 606. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. 1, Paris, 1924, p. 95-96. — DTC, t. 9, 1927, col. 1936-1938. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1966, p. 1356-1357. — B. Peyrous, *Un grand centre de thomisme au 17e siècle. Le couvent des Frères Prêcheurs de Bordeaux et l'enseignement de J.-B. Gonet*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 77, 1974, p. 452-473.

Raymond Darricau.

MARAVIGLIA (Joseph-Marie), théatin et évêque, 1617-1684. — Carlo Francesco Maraviglia, né à Milan en 1617, fit profession chez les théatins de cette ville, le 26 mai 1633. Il enseigna la philosophie et la théologie au séminaire des théatins à Venise, puis à partir de 1651, la philosophie morale à l'université de Padoue. En 1665, il fut élu supérieur général, mais Clément IX, le 12 décembre 1667, le promut à l'évêché de Novare qu'il dirigea avec fermeté et prudence. Il se vit confier par la cour pontificale diverses missions délicates auprès du gouvernement de Munich en Bavière et de celui de Venise, pour obtenir de l'aide contre les turcs. Maraviglia mourut à Gallarate (Varese) le 19 septembre 1684.

Parmi les trente-deux ouvrages connus de Maraviglia, retenons ceux qui concernent davantage la spiritualité. Maraviglia est un humaniste et un pasteur; il s'est beaucoup intéressé aux devoirs des prêtres et des évêques.

1) Les *Leges honestae vitae* (Padoue, 1656; 3e éd., Bologne, 1657) sont introduites par le portrait moral de Christine de Suède (p. 19-48). — 2) Les *Leges prudentiae spiritualis, moralis et civilis* (3 vol., Venise, 1658-1659; éd. séparées, Novare, 1679-

1680) sont divisées en trois centuries (de cent *leges* chacune); la troisième présente les lois d'un bon gouvernement; la seconde réédite les *Leges honestae vitae*; la première étudie les lois de la *vita spiritualis* ou sainteté et du progrès spirituel *(institutio vitae sanctioris)*, et à ce titre mériterait de retenir l'attention.

3) *Leges doctrinae e sanctis Patribus excerptae ad animam spiritualiter erudiendam* (Venise, 1660). — 4) *Degli errori de' Savi consacrati a Minerva* (2 vol., Venise, 1666; Rome, 1667; Milan, 1678). — 5) *Il merito de' prelati di santa Chiesa ingrandito dalle persecuzioni mondane* (Turin, 1668). — 6) Les *Admiranda sanctitatis ex vita et operibus Clementis* IX *decerpta, variis dissertationibus exposita principibus, praelatis et pastoribus Ecclesiae* (Novare, 1670) font un éloge rhétorique et ampoulé de la papauté et de Clément IX. — 7) Les *Ammaestramenti del clero* (Milan, 1673, 559 p.; 1680, 1684) sont peut-être un ouvrage composé sans plan ni structure, mais le langage en est ferme, la compétence sans conteste et l'autorité pleine de discernement. La vigueur avec laquelle les auteurs de vocations forcées sont fustigés (ch. 22) est audacieuse; les qualités des confesseurs de monastères, des « visiteurs » du clergé et des supérieurs de séminaires (ch. 44-45) sont des plus exigeantes.

8) *Errori de' spensierati negli affari dell'anima corretti e consagrati a chi ha premura della sua eterna salute* (Milan, 1675). — 9) *Ammaestramenti dell'anima cristiana* (Novare, 1675; Milan, 1682). — 10) *Leges prudentiae episcopalis* (Turin, 1678). — 11) *Paralleli delle grandezze divine adorate nella SSma. Trinità e nella B. Vergine* (Milan, 1683); *Aggiunta di altre grandezze divine...* (1684).

Dans ses *Leges*, en général, se manifeste la mentalité du moraliste. La prudence, la sagesse, la probité, la justice et les vertus morales rendent aimables les vertus surnaturelles du chrétien et aident les hommes à accueillir son témoignage. C'est sur la base du « nosce teipsum » que l'auteur recommande de faire constamment effort vers la perfection, de veiller sur les mouvements de la volonté et de l'esprit; Maraviglia rejoint par là la « puritas mentis », qui est un thème largement exposé par le théatin L. Scupoli dans le *Combattimento spirituale*. Le fruit de cette ascèse est la « quies » intérieure et la joie du cœur qui l'accompagne (« cordis hilaritas est nobis ipsis concitanda », cf *Leges doctrinae...*, lex 33).

Les cent règles formulées par Maraviglia guident, à travers l'ascèse, vers la contemplation. L'âme se rassasie de Dieu (« Anima solo Deo satianda », lex 38) dans une réciprocité qui éveille en elle l'amour (« Dei amore anima in amorem excitanda », lex 39). Pour notre auteur, l'action consiste non pas dans l'activité qui se déploie dans les œuvres, mais dans l'effort fait pour la purification intérieure : l'homme doit se purifier (action), avant d'orienter pleinement son esprit vers Dieu (contemplation). Plus l'action ainsi entendue sera énergique, plus sera solide l'édifice spirituel de la perfection (lex 98). De belles pages sont consacrées aux « délices » de l'amour divin (leges 37-54). En fait, les thèmes exposés par Maraviglia s'insèrent d'ordinaire dans la spiritualité traditionnelle par le recours à l'Écriture et à la doctrine des Pères.

Ses *Grandezze divine* rappellent les classiques *Nombres de Cristo* de Luis de Léon.

Acta capitulorum generalium (1658-1710) et *Libro della Consulta*, aux Archives générales de l'ordre. — A. F. Vezzosi, *I scrittori de' teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 31-34. — Hurter, *Nomenclator...*, t. 4, 1910, col. 614-615. — R. Ritzler et P. Sefrin, *Hierarchia catholica*, t. 5, Padoue, 1952, p. 293.

Francesco Andreu.

MARBEAU (Arlette), 1925-1946. Voir art. Journal spirituel, DS, t. 8, col. 1439-1442 *passim*.

MARBODE, évêque, † 1123. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né en Anjou, peut-être à Angers, en 1035, Marbode fut écolâtre en 1067, puis à partir de 1069, chancelier et archidiacre d'Angers. Parmi ses élèves, on compte Geoffroy de Vendôme † 1126, ainsi que les futurs évêques d'Angers Rainaud de Martigné et Ulger. Baudry de Bourgueil † 1130, archevêque de Dol, fut en relation avec lui et lui dédia un poème. Ses loisirs d'archidiacre furent occupés par la rédaction d'œuvres hagiographiques, peu originales, mais qui manifestent une connaissance raffinée des procédés de ce genre littéraire spirituel; elles concernent surtout des personnages locaux. Versificateur souvent excellent et charmant, cet ecclésiastique misogyne se montre humaniste érudit et plein d'esprit. Il connaît Juvénal, Martial et Cicéron, fréquente la Bible, saint Augustin et le droit canonique. Il s'intéresse à la signification magique des pierres précieuses et à la philologie. Sa doctrine morale est plus philosophique que biblique, et révèle une tendance rigide, à l'occasion pessimiste et désabusée. Très sensible à l'amitié, il resta en bons termes avec les chanoines d'Angers, qui lui promirent des suffrages après sa mort (*Vie de S. Lezin* 24, PL 171, 1504bc).

En 1096, lors du concile de Tours, Urbain II le nomma au siège épiscopal de Rennes, qu'il occupa jusqu'à sa mort, le 11 septembre 1123. Il est informé sur les problèmes soulevés par le mouvement des Patarins et par l'indignité des clercs (*Epist.* 2 et 3, 1472-1474). Parmi ses écrits on remarque quelques traits qui intéressent l'ecclésiologie, la mariologie et la doctrine des fins dernières.

Marbode ne fit pas toujours preuve de prudence : témoin la situation provoquée par l'élection épiscopale de Raynaud de Martigné au siège d'Angers, en 1101; cette promotion, indigne semble-t-il, réprouvée par Hildebert de Lavardin † 1133, évêque du Mans, et par Geoffroy, abbé de la Trinité de Vendôme † 1132, fut appuyée par Marbode, pour des motifs inconnus. Celui-ci se rendit à Rome et en obtint la confirmation du pape Pascal II. Entre-temps, Raynaud avait dépouillé Marbode de ses biens, et Étienne, doyen du chapitre cathédral, emprisonna le malheureux (allusion probable, *Conquestio captivi afflicti*, PL 171, 1723a). Marbode adressa à Raynaud une émouvante missive de remontrances et d'invitation au repentir (*Epist.* 1, 1465-1472). Cette initiative réussit, au point que lors d'une absence de Raynaud, en 1109, Marbode reçut en charge l'administration du diocèse d'Angers. A la fin de sa vie, Marbode se retira à l'abbaye bénédictine de Saint-Aubin d'Angers. Son éventuelle profession monastique reste une énigme; elle s'est peut-être limitée à un engagement « ad succurrendum ».

2. Œuvres. — A l'exception de son *Liber lapidum*, les œuvres de Marbode n'eurent pas grande diffusion; les manuscrits sont d'origine monastique ou canoniale : Jumièges, Le Bec, Marmoutier, Rievaulx, Saint-Gatien de Tours, Saint-Victor de Paris, Neumünster, etc. Elles sont habituellement éditées avec celles de son ami Hildebert de Lavardin : éd. J. Baudouyn (Rennes, 1524; Paris, 1531; Cologne, 1539; Bâle, 1553); éd. sur nouveaux frais par A. Beaugendre (Paris, 1708), reprise et complétée en 1854 par J.-J. Bourassé, PL 171, 1465-1780.

Les manuscrits sont incertains sur l'orthographe : *Marbodus, Marbadus, Mardebanus, Merbodaeus, Merboldus, Merobaudus.*

1° *Écrits hagiographiques.* — *Vie de S. Lezin* (Licinius) d'Angers (7e s.) : PL 171, 1493-1504; BHL, n. 4918; refonte d'une vie antérieure, à la demande des chanoines d'Angers. — *Vie de S. Robert*, abbé de la Chaise-Dieu, † 1067 : PL 171, 1505-1532; BHL, n. 7261-7262; refonte de la vie écrite par Géraud de Venne, de la Chaise-

Dieu; le livre 2 est dédié à l'abbé Étienne. — *Vie de S. Mainbœuf* (Magnobodus, 7e s.) : PL 171, 1547-1562; BHL, n. 5153; remaniement d'une vie antérieure. — *Vie de S. Gautier*, abbé de l'Esterp, † 1070 : PL 171, 1565-1576; BHL, n. 8802; authenticité douteuse. — *Vie de S. Maurille* d'Angers † 453 : PL 171, 1635-1648; BHL, n. 5730; 642 vers léonins en deux livres. — *Vie de sainte Thaïs* : PL 171, 1629-1634; BHL, n. 5114; 159 vers, authenticité douteuse. — *Poème sur les sept Macchabées* : PL 171, 1603-1608; BHL, n. 5114; 157 vers, authenticité douteuse. — *Poème sur S. Laurent* : PL 171, 1607-1614; BHL, n. 4766; 335 hexamètres, authenticité douteuse. — *Histoire de Théophile* : PL 171, 1593-1604; BHL, n. 8124; 559 hexamètres, authenticité douteuse. — *Passion de S. Victor* : PL 171, 1615-1626; BHL, n. 8573; parfois attribuée à Hildebert de Lavardin ou à Hugues de Lincoln † 1200; un prologue de 21 hexamètres introduit un poème de 482 vers léonins. — *Passion des saints Maurice et ses compagnons* : PL 171, 1625-1630; BHL, n. 5752; 219 hexamètres léonins; dans Bruxelles, Bibl. royale, mss 8883-8894, f. 27v-30v, texte suivi de la prière « Ornatu morum nos indue, Christe » (*Catalogus codicum hagiographicorum..*, t. 1, vol. 2, Bruxelles, 1889, p. 265-266). — *Passion des saints Félix et Adaucte* : PL 171, 1633-1636; BHL, n. 2884; 136 vers s'achevant sur une prière métrique aux deux martyrs; authenticité douteuse.

2° *Œuvre homilétique.* — De l'activité catéchétique de Marbode archidiacre subsiste un panégyrique pour la fête du martyr S. Florentius, où de longues considérations sur les vertus cardinales et les autres vertus à imiter sont parsemées parmi les clichés habituels du genre (PL 171, 1579-1592; AS, septembre, t. 6, Anvers, 1757, p. 432-438; BHL, n. 3050).

3° *Œuvres didactiques.* — *Liber de ornamentis verborum* (PL 171, 1687-1692); traité, en 127 hexamètres, sur les diverses figures de style et autres procédés stylistiques. Témoin de l'activité d'écolâtre de Marbode. — *Liber de gemmis* ou *Liber lapidum* (PL 171, 1757-1770) : exemple intéressant de lapidaire médiéval. Poème de 734 hexamètres, accompagné d'une version en vieux français, due peut-être à Brunetto Latini † 1294. Parfois attribué à Hildebert de Lavardin; Pierre Diacre († vers 1140), *De viris illustribus casinensibus* 47, le range parmi ses propres écrits : « Librum Heve regis Arabum de lapidibus transtulit » (PL 173, 105ab). Cet opuscule est suivi d'un bref traité *De lapidum naturis* (PL 171, 1773-1776). Le poème *De duodecim lapidibus pretiosis* (1771-1772) et sans doute aussi la *Mystica seu moralis applicatio* (1171-1174) sont d'un anonyme du 12e siècle. — *Liber decem capitulorum* (PL 171, 1693-1716) : 10 poèmes de longueur inégale, de caractère plutôt philosophique, où est mis en évidence l'humanisme un peu désabusé de Marbode. C'est une œuvre de vieillesse, composée à soixante-six ans. L'évêque médite sur la mort, le sort, le plaisir, l'amitié vraie, la résurrection des corps. Le quatrième poème, *De matrona*, illustre la grandeur de la femme, dont la vertu surpasse souvent celle de l'homme : une telle assertion est peu habituelle à l'époque. — *Liber de tribus inimicis* (PL 171, 1491-1494) : bref poème de 66 vers. Les trois ennemis sont les femmes, l'avarice et l'ambition.

Carmina : poèmes, de valeur inégale; certains sont des divertissements de lettré. Les éditions les divisent en groupes de 60 (PL 171, 1647-1686) et 45 morceaux (1717-1736). A. Wilmart a retrouvé un poème authentique (*Revue bénédictine*, t. 51, 1939, p. 175-176). Du premier groupe sont inauthentiques les n. 19, 49-58, et douteux les n. 1-5, 7-9, 10, 18, 22-24, 38, 60; du second groupe sont inauthentiques ou douteuses les pièces 1, 5, 6, 9, 11-13, 15-16, 19-22, 24-25, 35-36, 45. Appartiennent à Hildebert le poème 13 et à Nicolas de Caen le morceau 41. Les sujets sont disparates; n'y manquent pas les arguments bibliques et moralisants. D'autres louent la vie monastique (n. 20; 1657-1658), chantent le mépris du monde (n. 29-30; 1667-1668) et l'amour des vertus (n. 28; 1665-1667). Les *Versus canoniales* (n. 44; 1732-1736) décrivent les étranges mœurs de certains ecclésiastiques de ce temps. Révélatrice est aussi la « *Satyra in amatorem puelli sub assumpta persona* » (n. 4, 1717-1718).

4° *Lettres.* — De la correspondance de Marbode restent six lettres, adressées respectivement à Raynaud d'Angers, à Ingilgerus (à cet ermite Marbode explique le rapport existant entre l'indignité du ministre et la validité du sacrement), au prêtre Ingungerius, à Vital de Savigny, à la moniale Agénor (longue lettre de direction), à Robert d'Arbrissel (fondateur de Fontevrault). L'authenticité de cette dernière lettre est discutée; elle révèle un état d'esprit caractéristique à l'égard de cette tentative d'instauration de monastères doubles.

5° *Diplômes.* — On possède trois diplômes de Marbode : ce sont des concessions faites aux monastères de Marmoutier (PL 171, 1779-1780), Saint-Serge d'Angers (1781-1782) et Saint-Melaine (1781-1782).

6° Le *commentaire du Cantique des cantiques*, mis sous son nom, est apocryphe; on le restitue au bénédictin Williram de Ebersberg † 1084; cf F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 5, Madrid, 1955, p. 440-442, n. 8378.

J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 155-156. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 14, Paris, p. 225-230. — *Histoire littéraire de la France*, t. 10, Paris, 1868, p. 343-392. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 2, 1906, col. 57-58. — U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, t. 2, Paris, 1907, col. 2998-2999. — F. J. E. Raby, *A History of the Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of Middle Ages*, Oxford, 1927, p. 273-277. — E. Amann, DTC, t. 9, 1927, col. 1939. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 3, Munich, 1931, p. 719-730. — A. Wilmart, *Le florilège de Saint-Gatien. Contribution à l'étude des poèmes d'Hildebert et de Marbode*, dans *Revue bénédictine*, t. 48, 1936, p. 3-40, 147-181, 235-258. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t. 2, Paris, 1946, p. 180, 239-240. — F. J. Schmale, LTK, t. 6, 1961, col. 1372-1373.

Réginald GRÉGOIRE.

1. **MARC (saint).** — *Introduction : origine de l'évangile selon Marc.* — 1. *Quelques caractéristiques.* — 2. *Le Messie humilié.* — 3. *Révélation de Dieu.* — 4. *L'homme et la foi.*

Introduction : origine de l'évangile selon Marc. — Pendant une quarantaine d'années, des récits isolés, parfois regroupés, se formèrent oralement, avant d'être mis par écrit. Ils servaient sans doute de résumés aux prédicateurs qui annonçaient et commentaient la bonne Nouvelle. Cette reconstitution permet de comprendre la diversité des sources et la variété des formes que nous rencontrons dans le deuxième évangile. Elle permet aussi de comprendre que cet écrit essentiellement destiné aux païens s'adressait d'abord à des évangélistes chrétiens.

Formées à la lumière du Christ ressuscité, présent et agissant dans la communauté, et en fonction des besoins de celle-ci, ces traditions expliquent qui était et qui est ce Jésus sauveur. Plutôt que de recueillir seulement les sentences de Jésus ou d'écrire un traité théologique, comme l'épître aux Romains, Marc, le premier peut-être, « inventa » ce genre littéraire qui présente le kérygme dans le cadre d'une existence reconstituée. Sans méconnaître l'importance des sources utilisées, ni l'influence directe et indirecte de sa commu-

nauté, Marc n'est pas seulement un compilateur, ni un simple rédacteur, mais à sa manière visuelle et concrète, il est un écrivain original et un théologien plus profond qu'il n'y paraît.

Qui est l'auteur de cet évangile? Plusieurs indices permettent d'affirmer avec assez de vraisemblance qu'il n'était pas l'un des Douze, qu'il s'appelait Marc, qu'il avait les doigts courts (ancien prologue latin des évangiles, et Hippolyte, *Refutatio*, ou *Elenchos*, ou *Philosophoumena* VII, 30, 1 = GCS 26) et qu'il a vécu quelque temps à Rome. Le reste est plus difficile à vérifier. Faut-il l'identifier avec le Jean-Marc des *Actes*, compagnon de Paul et de Barnabé (*Actes* 12, 25; 13, 5 et 13; 15, 37-39; *Col.* 4, 10)? C'est possible. Fut-il le collaborateur de Pierre, selon l'indication de 1 *Pierre* 5, 13 et l'affirmation de beaucoup de témoins anciens? L'hypothèse, bien qu'elle manque de confirmation provenant de la critique interne, ne peut être écartée.

Après avoir exposé quelques caractéristiques de cet évangile, il sera utile de partir de la figure du Messie pour remonter à la révélation de Dieu et voir enfin ce qui en découle pour l'homme.

1. Quelques caractéristiques du deuxième évangile. — 1° DYNAMISME. — En harmonie avec le mouvement de l'existence du Christ, le deuxième évangile est caractérisé par un ensemble de procédés dynamiques.

Dès l'introduction on peut le constater : le premier mot « commencement » appelle un développement; dans les premiers versets on rencontre un enchaînement en crescendo : l'ancien Testament annonce Jean-Baptiste (1, 2-3), Jean-Baptiste annonce Jésus (1, 7-8), Jésus annonce le royaume (1, 14-15), enfin ces parallèles entre le peuple et Jésus, entre Jean-Baptiste et Jésus mettent en valeur la supériorité du Messie.

Au cours de l'évangile, Marc très souvent, à partir d'un fait précis, étend et généralise : ainsi après un enseignement donné à Capharnaüm (1, 21), on passe à une affirmation générale sur l'autorité et la nouveauté de sa parole (1, 22 et 27); après un seul exorcisme (1, 23-26), on reconnaît son pouvoir général (1, 27 et 34); après la description d'une guérison (1, 29-31), un sommaire rappelle de multiples guérisons (1, 32-34); après sa manifestation à Capharnaüm, Jésus veut étendre son activité « ailleurs » (1, 37); après l'annonce que les péchés du paralysé sont remis (2, 5), on reconnaît que Jésus a sur le péché un pouvoir universel (2, 10); après la vocation du publicain Lévi (2, 13-14), on voit Jésus appeler beaucoup de pécheurs et de publicains (2, 15-16), enfin cet appel s'étend à tous les pécheurs (2, 17 : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs »). Autre constatation tout aussi caractéristique : les paraboles retenues et transmises par Marc sont presque toutes centrées sur l'idée de croissance.

Par ailleurs, si l'on compare entre eux des épisodes parallèles, on constate ordinairement un développement important : par exemple, l'enseignement sous-jacent au premier exorcisme (1, 23-28) est dépassé par celui qu'on découvre dans l'épisode du possédé de Gérasa (5, 1-20); la première multiplication des pains (6, 30-44) est d'une certaine manière universalisée dans le second récit parallèle (8, 1-9)

2° SYMBOLISME. — Ces quelques exemples suffisent pour souligner ces procédés littéraires d'amplification et de développement, qui vraisemblablement expriment une profonde tendance de l'esprit de Marc et contribuent à exprimer le mouvement théologique de l'existence du Christ. C'est dans cette perspective qu'il faut essayer de comprendre le symbolisme marcien. Ordinairement celui-ci n'a rien d'artificiel, ni d'allégorique; il ne se contente pas non plus de jouer entre différents étages de transposition. Il constitue plutôt ce qu'on pourrait appeler un symbolisme participant, qui établit un lien intrinsèque entre la chose signifiante et la réalité signifiée; celle-là prépare, amorce celle-ci; malgré la transposition qu'il faut nécessairement effectuer, ce symbole fait déjà partie de la réalité signifiée; et c'est à travers sa signification propre et en vertu des prolongements que l'esprit accorde à tout ce qui présente un « sens », qu'il provoque des résonances indéfinies. Ainsi pour Marc les miracles de Jésus sont des réalités qui ont un sens, c'est-à-dire qui sont orientées vers une fin, et il suffit à l'esprit de se laisser emporter par le dynamisme propre à ces manifestations de puissance pour contempler le salut plénier. Qu'il soit nécessaire de dépasser l'événement brut pour en comprendre le sens, l'évangéliste nous l'enseigne, lui qui note après la première multiplication des pains et la marche sur les eaux : « Ils n'avaient rien compris à l'affaire des pains : leur esprit était bouché! » (6, 52; cf 8, 17-21). Par ailleurs, il est facile pour l'esprit de passer des maladies corporelles aux maladies de l'âme, comme en témoigne l'affirmation du Christ rapportée par *Marc* 2, 17 : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, mais les malades; je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs ».

Ainsi au lieu de procéder par un symbolisme qui serait comme une transposition à un étage supérieur, où l'on resterait prisonnier, Marc part toujours d'humbles réalités concrètes; du sol il s'élève vers l'infini. Cet angle de visée, au début presque imperceptible et apparemment restreint, est en réalité une ouverture sans limite.

3° TENSION. — Ce dynamisme et ce symbolisme expriment ordinairement une grande tension. Comme exemples particulièrement typiques il suffit d'indiquer la juxtaposition de certaines péricopes : baptême et tentation, transfiguration et annonce de la passion, entrée à Jérusalem et passion. Bien plus, la plupart des épisodes contiennent une tension interne : le baptême est en même temps figure d'intronisation et annonce de la mort; la tempête apaisée symbolise la tempête du vendredi saint et exprime la toute-puissance de Jésus.

De la même façon Marc aime dévoiler le mystère de Jésus à travers l'ironie et les moqueries dont l'abreuvent ses ennemis : ceux-ci cherchent à le ridiculiser en le traitant de roi des juifs, de Fils de Dieu. Ils ne croient pas si bien dire. Tout ce que Marc veut exprimer de plus profond, il le présente ainsi en creux, sous forme négative. L'effet est saisissant, littérairement et théologiquement. Car c'est dans cette situation humiliée, et à cause d'elle, que la vérité de ces titres apparaît.

4° EXISTENCE. — Les caractéristiques précédentes prennent tout leur sens quand on considère que l'évangile de Marc se présente sous la forme d'une existence. Depuis un certain temps, et à juste titre, l'exégèse a beaucoup insisté sur le fait que les évangiles n'étaient pas des biographies, mais des annonces du salut en Jésus-Christ. Cette vérité est maintenant suffisamment établie et acceptée; il importe aujourd'hui de la nuancer et de la compléter. En effet, les évangiles ne se présentent nullement comme des recueils de sentences, ou comme des exposés à la manière de l'épître aux Romains.

Marc, peut-être le premier, a exprimé le kérygme

dans le cadre schématisé de l'existence du Christ. Pour plusieurs raisons qui n'ont rien à voir avec la curiosité du biographe ou l'amour du passé, cela s'imposait. D'abord parce que la vie du Christ avec ses tensions, son mouvement et ses transformations est pour le croyant plus qu'un enseignement : ce n'est pas à n'importe quel Christ glorieux qu'il convient d'adhérer par la foi, mais au Christ qui a été glorifié parce qu'il avait accepté la kénose (c'est-à-dire l'abaissement) de sa vie. De plus, la révélation du salut ne consiste pas en quelque secret intellectuel, ou en une certaine sagesse, fût-elle celle des béatitudes, ou même en quelques pratiques, fussent-elles liturgiques. La révélation du salut se situe au niveau de l'existence humaine. C'est dans notre existence avec ce qu'elle comporte d'expérience, de prise de conscience, d'angoisse, d'affrontement à la mort, de recherche de bonheur, de marche vers l'absolu, de tension vers Dieu, de décision créatrice, c'est à travers tout cela que la révélation nous touche. C'est pourquoi il n'est pas indifférent que la présentation de la vérité révélée se fasse à travers une existence signifiante, celle de Jésus-Christ. Il est par exemple remarquable que dans la description de la mort de Jésus, Marc, à la différence des autres évangélistes, ait employé les mots les plus simples, les plus communs. Jésus meurt comme n'importe quel homme. Dans ce pur miroir chacun voit se refléter sa propre mort.

5° Aspect visuel. — Sans doute à cause de cela, et aussi à cause du génie propre à Marc, cet évangile, loin de se présenter comme un ensemble de réflexions abstraites, cherche à décrire visuellement l'existence du Christ. Mais il ne faut pas s'y tromper : il ne s'agit nullement d'un reportage, mais d'une présentation visuelle du kérygme dans le cadre d'une existence. Il ne s'agit pas non plus d'une absence de pensée, mais d'un style visuel qui, au lieu de s'exprimer par des réflexions abstraites, nous communique par le langage des images ses intuitions et ses idées. Notre civilisation actuelle, qui connaît la valeur du cinéma et de la télévision, a retrouvé en partie cette manière de s'exprimer et elle sait ce qu'une image peut révéler comme profondeur théologique et spirituelle : Jésus qui descend dans les eaux du baptême et qui remonte; le Messie qui passe et qui appelle Lévi assis à son bureau; Jésus endormi dans la barque, qui se relève et calme la tempête; le Christ qui chasse une légion de démons et qui se laisse chasser par quelques hommes; le Christ qui meurt comme un voile qui se déchire.

Ainsi cet évangile, qu'à tort on présente parfois comme élémentaire et très simple, pour ne pas dire simpliste, se présente au contraire avec une profonde richesse, une grande complexité et de nombreuses ambiguïtés. Comment pourrait-il en être autrement, puisque l'auteur cherche à exprimer dans le cadre d'une existence la complexité de l'intervention divine dans notre monde avec toutes les tensions que cela entraîne?

2. **Le Messie humilié.** — On ne peut rien comprendre à la figure du Messie telle qu'elle est présentée par Marc si on ne voit pas sur quelle toile de fond elle se détache. Cependant contre une compréhension de Jésus trop rapide et fausse les avertissements et les mises en garde ne manquent pas. Quand Marc souligne la difficulté de pénétrer le secret de Jésus, ce n'est pas qu'il veuille insister sur le manque d'intelligence de la foule (4, 10-12), de la famille de Jésus (3, 31-35; 6, 1-6), de ses disciples (6, 52; 8, 17-18. 21. 33, etc). Ce n'est pas une personne ou un groupe qui est visé : tout le monde en présence de Jésus est atteint de cécité, car ce qu'il accomplit dépasse l'entendement. Nous sommes donc prévenus : l'auteur a voulu décrire dans son évangile un Messie déconcertant. Cet avertissement est encore renforcé par l'insistance de Marc à souligner la nouveauté apportée par Jésus (1, 27), nouveauté incompatible non seulement avec les traditions humaines des scribes (7, 1-23), mais avec la loi (2, 15-17) et avec les plus hautes spiritualités qu'elle ait pu engendrer (2, 18-22). Sans doute la passion et la mort de Jésus sont-elles au centre de cette nouveauté incompréhensible, mais toute la vie du Christ se déroule sous le signe d'une énigme qui n'est dévoilée qu'à certaines conditions (4, 10-13), et cette énigme ne concerne pas seulement Jésus, elle recouvre le mystère du royaume : Dieu qui sème, la Parole jetée en terre, les hommes ensemencés.

En conformité avec l'idée qu'on se faisait de Dieu, on attendait un Messie tout-puissant qui immédiatement écraserait les ennemis, préserverait de tout mal les justes, instaurerait un royaume bien visible. Dans ce sens on peut lire par exemple les descriptions messianiques qu'on rencontre dans certains livres qui reflètent sans doute la mentalité juive du premier siècle de notre ère : le *Livre d'Hénoch* (ch. 70) ou l'*Assomption de Moïse* (ch. 10). Que le Messie provienne d'une humble famille de Nazareth, qu'il se présente pauvre, sans puissance ni gloire, qu'il ne cherche à s'imposer ni par la force, ni par des prodiges (8, 11-12), voilà quelque chose de déconcertant. Qu'il se laisse prendre par ses ennemis, bafouer, mettre à mort, voilà quelque chose d'incompréhensible aussi bien pour les contemporains de Jésus que pour les lecteurs de Marc. Tant qu'on n'a pas saisi ce point on passe à côté de l'originalité de Jésus, spécialement du Jésus décrit par Marc.

Ainsi trop souvent on a voulu et on veut encore réduire cet évangile à n'être que la description de la lutte grandiose entre le Messie et Satan. C'est une manière de corriger les outrances de Marc et de passer à côté des vrais problèmes. En réalité une analyse attentive du déroulement du deuxième évangile montre qu'il y a bien une première étape où Jésus pourchasse les forces démoniaques (1, 23-28; et ce sera toujours pour lui une certaine préoccupation : 5, 1-20; 9, 14-29), cependant l'essentiel n'est-il pas de changer le cœur de l'homme? C'est pourquoi Jésus se met à pardonner les péchés et à appeler à la conversion (2, 1-17). C'est une seconde étape, plus profonde que la première, mais qui se révèle encore insuffisante : que faire lorsque l'homme refuse le pardon proposé? Faut-il alors, comme cela serait normal, le punir, le châtier, au besoin l'exterminer? Non, c'est le Fils de Dieu qui se laisse écraser par la mauvaise volonté des hommes rebelles. Voilà la troisième étape, qui est le sommet et l'essentiel de cet évangile. Sans doute pourrait-on dire que selon la mentalité de Marc et de ses contemporains il s'agit toujours de lutter ainsi contre le péché et le tentateur. Cependant chaque étape est caractérisée par une attitude différente de Jésus, ce qui montre bien que le point précis de la lutte a changé et que le champ de la révélation se déplace.

D'une autre manière on rejoint ces conclusions en tenant compte des deux grandes parties qui structurent l'évangile de Marc; elles correspondent aux deux questions suivantes : qui est-il? (1, 14 à 8, 30), où va-t-il? (8, 22 à la fin). On sait comment ces questions dans

l'évangile de Jean se retrouvent partout, jointes à une troisième interrogation : d'où vient-il? Ce dernier point, sans être développé pour lui-même par Marc, apparaît cependant derrière l'insistance de l'évangéliste à présenter Jésus comme Fils de Dieu. Ces questions d'ailleurs sont liées entre elles : ce qui est, en effet, essentiel et incompréhensible, c'est la passion, non pas d'un homme quelconque, prophète et thaumaturge, mais du Messie promis pour établir le Royaume et du Fils de Dieu qui nous révèle le Père. C'est du contraste entre la toute-puissance céleste qu'il pouvait revendiquer et l'abaissement de la crucifixion que jaillit l'originalité du Messie.

On peut encore aborder cette question en partant des miracles. Le but de Marc n'est pas de nous présenter purement et simplement un thaumaturge, mais dans un contraste saisissant et expressif un Messie assez puissant pour vaincre les démons et les maladies, impuissant pour lui-même devant les mauvais traitements que les hommes lui infligent. L'une des clefs d'interprétation des miracles rapportés par Marc nous est donnée par la phrase attribuée aux ennemis du Christ en croix : « Il en a sauvé d'autres, il ne peut pas se sauver lui-même! le Messie, le roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix, pour que nous voyions et que nous croyions » (15, 31-32). Le sens profond du miracle dans l'évangile de Marc se situe dans la révélation qu'il apporte du lien étroit unissant en Jésus, comme en son Père, la faiblesse et la Puissance.

Cette révélation, jointe à la tension existant dans la vie de Jésus entre son origine divine, sa kénose terrestre et sa glorification future, était particulièrement difficile à exprimer. Marc a réussi à le faire en se servant de ce qu'on appelle le *secret messianique*. Pour expliquer ce secret il ne suffit pas, en effet, de chercher les diverses raisons qui ont pu le légitimer durant la vie du Christ, il faut aussi et d'abord rendre compte de l'insistance de Marc. Pourquoi celui-ci a-t-il voulu souligner, systématiser, amplifier ce secret à une époque (vers 60-70) où apparemment ce thème offrait moins d'intérêt. En réalité, tout se passe comme si Marc avait voulu, dans une présentation concrète et vivante, concilier deux affirmations théologiques : Jésus dès le début était bien le Messie, et cependant il avait à recevoir de son Père, à travers l'abaissement de la croix, ce titre de Messie. Même à l'époque où Marc écrivait, ce double thème était capital aussi bien pour fonder une christologie sans compromission avec l'adoptianisme et le docétisme, que pour révéler au croyant sa véritable situation d'homme déjà sauvé qui a toujours besoin d'être encore sauvé.

Ainsi nous est révélé par Marc le sens de la vie du Christ : Jésus, Fils de Dieu, envoyé par le Père, vient pour délivrer les hommes de tous leurs adversaires; il vient pour pardonner, mais d'aucune façon il ne détruit le pécheur, d'aucune façon il ne s'impose par la force. A la croisée des chemins, plutôt que de forcer le cœur des hommes, il s'abaisse, se laisse bafouer et chasser.

3. **La révélation de Dieu.** — Sans doute le Jésus de Marc ne livre-t-il aucune définition nouvelle de Dieu, et cependant par sa vie et sa personne il renouvelle l'idée que nous nous faisions de son Père.

Il sera donné à Jean de présenter Jésus comme l'image du Père : « Celui qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9); « Moi et le Père nous sommes un » (10, 30). Cependant la même idée commence à poindre chez Marc. C'est ainsi du moins qu'on peut comprendre l'insistance de cet évangile à souligner le titre de Fils de Dieu : le Fils n'est-il pas par excellence l'image du Père? Dès le premier verset sans doute (malgré quelques hésitations de la critique textuelle) Jésus est ainsi présenté. Au baptême qui préfigure la mort et l'intronisation du Messie, la voix céleste le reconnaît comme Fils (*Marc* 1, 11). Il en est de même lors de la transfiguration, juste avant la passion : après la loi et les prophètes, et selon leurs propres témoignages, voici la révélation suprême que la voix céleste demande d'écouter, parce qu'elle vient du Fils (8, 7). Juste après la mort du Christ, le centurion, au nom de tous les croyants à venir, le reconnaît comme Fils de Dieu (15, 39). Au-delà de ces affirmations solennelles, de nombreuses allusions directes (déclarations des démons) ou indirectes (par exemple 5, 20 parallèle à 5, 19; « Abba » en 14, 36; la mort du Christ en 15, 38 dévoilant le Saint des saints, etc) nous rappellent sans cesse que Jésus est l'image de son Père. C'est pourquoi son attitude messianique, spécialement lors de la passion, révèle Dieu.

Lorsque les scribes et les pharisiens refusent un envoyé de Dieu qui au lieu de punir les pécheurs leur pardonne (2, 1-12, 13-17), et au lieu de s'imposer avec puissance et gloire se laisse bafouer (15, 31-32), c'est qu'ils ont au fond d'eux-mêmes une certaine conception de Dieu, sur laquelle devrait normalement s'aligner le Messie. Ils se refusent à toute transformation de leur compréhension de Dieu. Il ne faut pas trop vite leur jeter la pierre car, selon Marc, même la famille de Jésus et les habitants de Nazareth (6, 1-6), même ses disciples (8, 33; 9, 32) ont du mal à le suivre et à recevoir cette révélation scandaleuse d'un Dieu qui préfère l'humiliation plutôt que de s'imposer avec force.

Le scandale est tel qu'à travers les siècles on s'est ingénié à interpréter les données du nouveau Testament en général et de Marc en particulier pour les rendre plus « raisonnables ». Ainsi pour expliquer la Croix on a réussi ce tour de force de séparer, et même d'opposer, le Père et le Fils, celui-ci devenant la victime d'un sacrifice qui seul pouvait apaiser la colère de Dieu. Or il n'y a rien de tel chez Marc, où les allusions sacrificielles sont rares, ainsi que ses références au Serviteur souffrant. Tout en s'appuyant à juste titre sur l'ancien Testament, Marc entend bien nous présenter la mort du Christ en ce qu'elle a d'unique et de nouveau, ouvrant définitivement l'accès au Saint des saints (15, 38), révélant le vrai visage de Dieu (9, 7; 14, 65; 15, 38-39). On ne saurait s'appuyer sur le début du psaume 22 que Marc met sur les lèvres du Christ mourant pour essayer d'établir une distance spirituelle entre Jésus et son Père. Cette lecture « mystique » ne correspondrait d'aucune façon à une interprétation exégétique. En réalité, dans la Bible, « être abandonné par Dieu » signifie seulement un état de souffrance et de misère qui vers la fin de l'ancien Testament et à l'époque du nouveau n'a rien à voir avec une situation de pécheur ou de réprouvé. Ce cri chez Marc veut seulement souligner l'état d'extrême détresse où se trouve Jésus, à quel point il est abandonné aux mains de ses ennemis. Mais en cela même il révèle que Dieu en son Fils s'abandonne aussi aux mains des hommes, et que ce faisant il leur pardonne, si seulement ils reconnaissent en Lui cet amour humble et vulnérable.

4. **L'homme et la foi.** — Ce qui est donc demandé à l'homme c'est d'abord et avant tout la foi; c'est dire

qu'au lieu de chercher à conquérir par lui-même l'accès auprès de Dieu, il doit reconnaître qu'en Jésus s'est évélé le vrai visage humble et humilié de l'amour de Dieu. Si l'homme accepte cet amour et y répond, il est sauvé, tel le centurion qui au pied de la croix exprime sa foi et peut alors pénétrer dans le Saint des saints (15, 38-39).

Le thème de la foi se trouve présent à chaque instant dans l'évangile de Marc. Nous allons essayer d'en présenter quelques aspects.

1° La conversion fait déjà partie de la foi. Naguère on avait tendance à penser que sur ce point le nouveau Testament ne faisait que prolonger l'ancien, et l'on voyait dans la conversion un changement de direction pour revenir à Dieu. Sans nier la profondeur de ce point de vue, une étude philologique montre que la situation est plus complexe. Le nouveau Testament, Marc en particulier, utilise ici un terme relativement peu employé dans la Septante, comme s'il préférait un vocable neuf, qui de lui-même et à cause de son correspondant en hébreu signifie un repentir avec peut-être une nuance de réconfort, et qui surtout pouvait se charger d'une signification nouvelle. En effet, pour donner à ce mot tout son contenu, c'est dans les récits de conversion qu'il faut aller puiser. Ainsi l'appel de Lévi et le repas avec les pécheurs (2, 13-17) éclairent singulièrement tel passage comme 1, 15. La conversion n'est pas un effort humain préalable à la foi, c'est un appel venant de Dieu par Jésus-Christ, un appel tel que le Christ, dans l'intimité d'un repas, se fait le compagnon des pécheurs. C'est en reconnaissant la délicatesse de cet appel fait avec un amour humble, que l'homme peut alors se trouver réconforté et changer de mentalité. Mais nous sommes déjà dans la foi.

C'est bien ainsi qu'il faut comprendre cet extraordinaire résumé de la prédication chrétienne que Marc nous offre en 1, 15 : « Convertissez-vous et croyez à l'Évangile ». La force du « convertissez-vous » vient d'abord de sa forme d'appel lancé par Jésus. C'est lui qui provoque la reconnaissance en l'homme de son état de pécheur, en même temps qu'il le conforte, en lui proposant son amour tel qu'il s'est manifesté par la croix et par son intronisation, c'est-à-dire par l'Évangile.

2° La foi opposée a la loi. — Dans beaucoup de récits de miracle, comme par exemple dans la péricope du possédé de Capharnaüm (1, 21-28), dans celle de la guérison du lépreux (1, 40-45), Marc a sans doute voulu illustrer le salut par la foi : en contraste avec l'impuissance de la loi, qui est capable seulement de constater, la parole du Christ agit efficacement pour sauver. L'opposition entre la foi et la loi atteint son point culminant dans les cinq controverses (2, 1 à 3, 6). Le Christ n'apporte pas seulement un approfondissement de la loi, tel qu'il suffirait de l'intérioriser et de l'appliquer avec intelligence (à la rigueur on pourrait lire dans ce sens l'épisode des épis arrachés, 2, 23-27, et celui de l'homme à la main paralysée, 3, 1-6), mais il se met en opposition avec la loi, spécialement dans la péricope du repas avec les pécheurs (2, 15-17), tandis que les petites paraboles du vêtement neuf et du vin nouveau (2, 21-22), faisant suite à une controverse avec les pharisiens et les disciples de Jean (2, 18-20), montrent même l'incompatibilité entre le Christ et les plus hautes formes de la spiritualité juive. La nouveauté que Marc reconnaît ainsi à Jésus et à la foi chrétienne (1, 27; 2, 21-22) n'est pas simplement chronologique, ni une affaire de degré, elle est radicale et qualitative. L'homme riche mis en scène par *Marc* 10, 17-31 est un représentant typique du peuple juif : il pratique fidèlement la loi, il cherche la Sagesse, il est attiré par le Christ, mais il ne peut se résoudre à abandonner ses grands biens, qui sont peut-être les richesses morales et spirituelles provenant de la loi. D'aucune façon Marc ne jette un regard de mépris sur cet homme et ses préoccupations primitives. Tout en prenant ses distances par rapport à la loi, Marc ne rejette pas l'ancien Testament, mais il le lit comme une annonce prophétique, comme une préparation évangélique (cf 1, 1-2).

3° Le contenu de la foi. — La foi n'est pas pour Marc une pure adhésion vide de contenu. En 1, 15 il faut croire à l'Évangile, et dans la péricope de la tempête apaisée (4, 35-41) la foi des disciples ne consiste pas à réveiller le Christ et à lui faire confiance pour être délivré de tout ce qui serait nuisible, mais à le suivre à travers la tempête. La foi accepte de passer à travers la mort et la résurrection du Christ; le salut est certain, mais il arrive à travers les événements les plus naturels, les plus déroutants, du moment qu'ils sont vécus avec un humble amour de Dieu et des hommes. Par le fait même, le chrétien, loin de croire qu'après le triomphe du Christ il est préservé de toute souffrance et même de la mort (cette illusion se retrouve aussi bien dans la communauté de Thessalonique qu'un peu plus tard dans le millénarisme; on pourrait peut-être déceler quelque chose de semblable dans la « finale » de Marc, 16, 9-20, si elle n'était pas lue à la lumière du reste de l'évangile), doit s'engager dans le même chemin que le Christ a suivi (10, 30 : « avec des persécutions »; 10, 38; 8, 34-38). C'est dire à quel point la foi chrétienne selon Marc est originale par rapport à tout sentiment religieux, comme par rapport à toute immersion dans les activités humaines. Cependant c'est bien à travers le cours normal des événements et dans l'action de chaque jour que la foi s'exerce. Marc ne quitte jamais le concret de l'existence : c'est à travers lui que l'absolu de Dieu se révèle, entraînant le mouvement de la foi.

4° L'expression sacramentelle de la foi. — Il n'existe pas pour Marc d'un côté la foi, de l'autre côté les sacrements, qui seraient considérés comme une pratique salvifique, c'est-à-dire comme l'opposé de la foi. Dans le deuxième évangile la place des sacrements est assez réduite, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit sans importance ni signification. Le sacrement pour lui est étroitement lié à la foi, il en est l'expression, le point d'aboutissement. Si en effet par la foi l'homme reconnaît qu'il ne peut se sauver lui-même, pas même par les œuvres de la loi, c'est comme un don gratuit venant de Dieu par un geste et une parole du Christ qu'il attend le salut. Ce geste et cette parole du Christ qui couronnent ainsi de façon efficace la foi de l'homme constituent ce que nous appelons maintenant le sacrement. Le baptême chez Marc est encore tout proche de sa signification étymologique (cf 10, 39) : il est une immersion, une noyade, un naufrage dans les eaux de la mort, avec le Christ. La résurrection avec le Christ (1, 10-11) et dans l'Esprit (1, 8 et 10) en est la conséquence salvifique (16, 16) immédiate.

La péricope de la Cène (14, 22-24), ainsi que les deux récits de la multiplication des pains (6, 30-44, 8, 1-10) témoignent de l'existence de l'Eucharistie dans la communauté de Marc : cette participation à la mort

du Christ apporte au croyant le don surabondant de la vie.

Au-delà de ces sacrements, facilement discernables, il faut saisir chez Marc ce qu'on pourrait appeler la naissance du sacrement : dans l'ensemble des récits de guérison le symbolisme nous montre clairement comment le Christ par sa parole efficace pardonne, délivre, guérit, sauve. Mais il faut noter, et cela rejoint ce que nous disions plus haut, que la certitude du salut ainsi accordé ne dispense pas de vivre la réalité où nous sommes engagés : « Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire, ou être baptisés du baptême dont je vais être baptisé? » (10, 38).

5° Le lieu de la foi. — L'Église tient apparemment peu de place dans le deuxième évangile, et ce n'est pas ici qu'il faudrait chercher des formules qui feraient de l'Église une communauté médiatrice par laquelle nous serions sauvés, ou qui lui accorderaient une consistance propre à l'imitation des sociétés humaines. Au contraire, Marc semble insister sur la solitude du Christ dans sa passion : jusqu'à sa mort il est seul, et de plus en plus seul (les saintes femmes ne sont mentionnées qu'après sa mort). L'idée de Marc est sans doute non seulement de décrire ainsi la solitude souffrante de Jésus en croix, mais encore d'affirmer que seul le Christ sauve. Cependant nous assistons bien chez Marc à la naissance de l'Église, mais d'une Église qui n'a pas d'autre consistance que d'être appelée par le Christ, pardonnée par lui, unie à lui, parlant en son nom et le laissant agir lui-même (16, 20). En effet on voit comment le groupe des disciples est appelé (1, 16-20), organisé (3, 13-15) et envoyé en mission (6, 7-13), mais cette mission et cette organisation s'enracinent dans l'union au Christ (3, 14 « être avec lui »), qui seul donne existence et cohésion à ce groupe d'hommes, leur confiant une mission où il est seul à agir avec efficacité (16, 16-20) après les avoir précédés sur le chemin du « service » (9, 33-37; 10, 41-45).

On assiste ainsi à l'éclosion des « ministères ». Marc évite de reprendre les termes de l'ancien Testament, encore moins ceux des religions, pour les désigner. Il s'agit, en effet, d'une mission nouvelle et originale. L'envoyé n'exerce aucune fonction médiatrice : il annonce et il laisse agir le Christ. Ainsi, la proclamation de la parole, que ce soit avant ou après Pâques, est ordinairement accompagnée d'une action salvatrice, ce qui souligne sans doute l'aspect efficace de l'évangile du Christ. On peut dire que pour Marc le ministre est le signe efficace du don de Dieu par Jésus-Christ. Enfin, s'il est possible de voir à travers les signes décrits dans la finale de Marc des symboles de cette efficacité sacramentaire, et dans la mesure où ces signes accompagnent aussi bien ceux qui auront cru (16, 17) que les Onze, on peut comprendre par là que ces pouvoirs salvifiques loin d'être la propriété des apôtres, qui sont cependant les seuls à les exercer, sont donnés collectivement à l'ensemble du peuple chrétien et renvoient toujours à l'action du Christ présent.

6° Les conséquences de la foi dans l'existence chrétienne. — Tout ce qui précède concerne déjà l'existence chrétienne, mais on peut encore trouver chez Marc les caractéristiques d'une certaine manière de vivre. Cette attitude chrétienne n'est pas présentée comme un préalable pour le salut; au contraire, les appels du Christ tombent à l'improviste sur les quatre premiers disciples (1, 16-20) et sur Lévi (2, 13-14), comme si leur vertu ou leur démérite n'avait ici aucun intérêt. Mais, parce qu'il est sauvé gratuitement, le chrétien doit vivre en conformité avec la sainteté qu'il a reçue. Ce qui est demandé, non seulement aux apôtres mais à tout croyant, c'est d'avoir un amour préférentiel pour le Christ, au point de tout abandonner, ou d'être prêt à tout abandonner pour le suivre.

Marc insiste fortement aussi sur l'esprit de service, non pas tellement au sens d'agir pour rendre service, mais pour exprimer l'humble amour qui doit animer tout chrétien. L'humilité ainsi demandée n'est pas une vertu parmi d'autres, elle est la caractéristique du véritable amour. C'est pourquoi d'ailleurs le Christ a précisément vécu et réalisé cette forme d'amour (10, 45), révélant ainsi que l'amour de Dieu, si magnifiquement chanté par l'ancien Testament à travers les images de l'époux, de la Mère et du Père, dépassait en fait ces diverses formes d'amour qui peuvent facilement comporter quelque chose de possessif et de paternaliste. Si le Christ, Fils et image du Père, a exprimé pour nous l'amour le plus humble, de même le chrétien, qu'il soit apôtre (9, 33-37; 10, 41-45) ou enfant (10, 13-16), doit vivre ainsi.

Conclusion. Il ne faut pas chercher dans Marc de grands développements qui seraient la réponse exacte à tous nos problèmes théologiques et spirituels, mais ce qu'il nous livre est sans doute mieux : il nous présente la vie chrétienne juste au moment où elle émerge comme une plante qui commence à sortir de la semence. C'est ce dynamisme germinal de Marc qui peut nous aider à comprendre l'action salvatrice du Christ, la révélation qu'il projette sur son Père, la foi qu'il propose à l'homme. Chaque époque doit recueillir ce bon grain pour le faire fructifier, mais l'apport de Marc, compris de cette façon, est capital pour bien saisir le point de départ, l'essentiel, à savoir la mort très humble du Fils de Dieu, qui révèle ainsi son Père et ouvre aux hommes un chemin de foi, tandis que sa résurrection est la garantie de sa présence active dans le monde.

1. *Principaux commentaires.* — Jérôme, *Tractatus in Marci evangelium* (= pseudo-Chrysostome), CCL, t. 78, p. 451-506. — Pseudo-Jérôme, PL 30, 589-644. — Bède le vénérable, CCL 120, p. 427-648.

Victor d'Antioche (?), dans J. A. Cramer, *Catenae graecorum Patrum*, t. 1, Oxford, 1840, p. 263-447. — Théophylacte, PG 123, 492-681. — Euthyme Zigabène, PG 129, 769-852.

Thomas d'Aquin, *Catena aurea in Marci evangelium*, éd. A. Guarienti, t. 1, Turin, 1953, p. 429-566. — Albert le Grand, *In Marcum*, dans *Opera*, t. 21, 1894, p. 339-806. — J. Maldonat, *Commentarii in quatuor evangelistas*, Pont-à-Mousson, 1596, etc. — A. Calmet, *Commentaire littéral..*, t. 20 *L'Évangile de S. Marc*, Paris, 1730.

A. Klostermann, *Das Markus-Evangelium*, Göttingen, 1867; 4e éd., Tübingen, 1950. — P. Schanz, *Commentar über das Evangelium des hl. Marcus*, Fribourg-en-Brisgau, 1881. — J. Knabenbauer, *Evangelium secundum S. Marcum* (Cursus Scripturae sacrae), Paris, 1894. — H. B. Swete, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1902; 3e éd., 1927. — J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903; 2e éd., 1909. — M.-J. Lagrange, *Évangile selon S. Marc*, Paris, 1911; 5e éd., 1929. — J. Huby, *L'Évangile selon S. Marc*, Paris, 1924, etc. — F. Hauck, *Das Evangelium des Markus*, Leipzig, 1931. — E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 2 vol., Göttingen, 1937; 16e éd., 1963. — J. Schniewind, *Das Evangelium nach Markus*, 5e éd., Göttingen, 1949; 6e éd., 1952. — J. Schmid, *Das Evangelium nach Markus*, Ratisbonne, 1950; 4e éd., 1958. — V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1952; 2e éd., 1966. — C.E.B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, Cambridge, 1959; 2e éd., 1963.

W. Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, 1962; 5e éd., 1971. — D. E. Nineham, *The Gospel of St. Mark*, Harmondsworth, 1963. — H. Troadec, *Évangile selon S. Marc*, Tours-Paris, 1965. — F. M. Uricchio et G. M. Stano, *Vangelo secondo San Marco*, Turin, 1966. — E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, Berlin, 1966. — R. Schnackenburg, *Das Evangelium nach Markus*, 2 vol., Düsseldorf, 1966-1970 (trad. franç. : *L'Évangile selon S. Marc*, 2 vol., Tournai, 1973). — E. Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, 12e éd. refondue, Göttingen, 1968. — J. Radermakers, *La bonne nouvelle de Jésus selon S. Marc*, 2 vol., Bruxelles, 1974. — R. Pesch, *Das Markusevangelium*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1976.

2. *Études.* — W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, 1901; 3e éd., 1963. — R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark*, Oxford, 1950. — *Studies in the Gospels* (Mélanges R. H. Lightfoot), éd. D. E. Nineham, Londres, 1955; notamment J. C. Fenton, *Paul and Mark*, p. 89-112. — J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, Zurich, 1956, ou *The Problem of History in Mark*, Londres, 1957. — W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, Göttingen, 1956; 2e éd., 1959. — T. A. Burkill, *Mysterious Revelation. An Examination of the Philosophy of St. Mark's Gospel*, Ithaca, N.Y., 1963. — É. Trocmé, *La formation de l'évangile selon Marc*, Paris, 1963. — E. Best, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology*, Cambridge, 1965. — X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris, 1965. — B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Bruges, 1965. — I. de la Potterie, *De compositione evangelii Marci*, dans *Verbum Domini*, t. 44, 1966, p. 135-141.

J. Delorme, *Aspects doctrinaux du second Évangile*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 43, 1967, p. 74-99. — J. Schreiber, *Theologie des Vertrauens*, Hambourg, 1967. — C. Masson, *L'Évangile de Marc et l'Église de Rome*, Neuchâtel, 1968. — G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, 1968. — Q. Quesnell, *The Mind of Mark*, Rome, 1969. — K. Reploh, *Markus-Lehrer der Gemeinde*, Stuttgart, 1969. — J. Schreiber, *Die Markuspassion*, Hambourg, 1969. — K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium*, Munich, 1970. — E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte*, Göttingen, 1970. — H. W. Kuhn, *Aeltere Sammlungen im Markusevangelium*, Göttingen, 1971. — L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus*, Wurtzbourg, 1971. — J. Delorme, *Lecture de l'évangile selon saint Marc*, dans *Cahiers Évangile* 1-2, Paris, 1972.

P. Mourlon Beernaert, *Jésus controversé. Structure et théologie de Mc 2, 1-3, 6*, NRT, t. 95, 1973, p. 129-149. — F. Belo, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, 1974. — L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, 1974. — C. Focant, *L'incompréhension des disciples dans le deuxième évangile*, dans *Revue biblique*, t. 82, 1975, p. 161-185. — A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla metanoia neotestamentaria*, dans *Rivista biblica*, t. 23, 1975, p. 3-45. — P. Lamarche, *Révélation de Dieu chez Marc*, Paris, 1976.

Paul LAMARCHE.

2. MARC AURÈLE, empereur et philosophe romain, 121-180. — 1. *L'homme et l'empereur.* — 2. *Le philosophe.* — 3. *Survie et influence.*

1. **L'homme et l'empereur.** — 1° VIE. — Né à Rome le 26 avril 121, Marcus Annius Verus (plus tard Marcus Aurelius Antoninus) reçut une excellente éducation première dans sa famille, d'origine hispano-italique. Des maîtres de renom assurèrent sa formation supérieure : M. Cornélius Fronton pour l'éloquence latine, Hérode Atticus pour le grec; initié aux divers systèmes philosophiques, il opta dès 147 pour le stoïcisme, sous l'influence, entre autres, d'Apollonius de Chalcédoine, Sextus de Chéronée, et surtout Junius Rusticus, qui lui révéla Épictète. Peu auparavant, il avait épousé sa cousine, Annia Galeria Faustina, fille d'Antonin le Pieux.

Empereur à trente-neuf ans (161), Marc Aurèle se trouvait à la tête d'un domaine qui s'étendait depuis les Iles britanniques jusqu'à la Mésopotamie et l'Espagne. Confiant à son frère adoptif Lucius Vérus, petit-fils d'Hadrien, qu'il associe au pouvoir, la défense militaire de l'empire, lui-même se réserve l'administration. Il crée à Athènes quatre chaires de philosophie et une de rhétorique, modifie la politique fiscale, réforme l'appareil bureaucratique et rend la justice après avoir longuement étudié les dossiers; à la mort de sa femme, il fonde une maison d'éducation pour cinq mille jeunes filles pauvres. Après la mort de Vérus (169), il assure en outre le commandement des troupes et rédige ses *Pensées* sur les champs de bataille. En 177, il nomme co-empereur son fils de quinze ans, Commode, qui décevra ses espérances, et meurt à Vienne (sur le Danube) dans la nuit du 17 au 18 mars 180, laissant l'empire intact.

2° La correspondance avec Fronton (de 138 à 166 environ), maître et ami de Marc Aurèle, permet de saisir sa PERSONNALITÉ. Il manifeste son amitié en termes empreints de tendresse (éd. van den Hout, p. 34, 10 : « suavitas et caritas et voluptas mea »; cf p. 63, 24-25); il se montre plein de reconnaissance pour les services rendus (p. 51, 15-16), avide d'ascèse et de savoir au point d'en être déprimé (p. 51, 5-6), occasion pour Fronton de vanter l'*otium* des « vacances à Alsium » (p. 232-233; cf J.-M. André, *Le « De otio » de Fronton et les loisirs de M.A.*, dans *Revue des études latines*, t. 49, 1971, p. 228-261). Tandis que Fronton maintient l'autarcie de l'éloquence, selon la tradition latine, Marc Aurèle accorde sa préférence au grec et plaide pour la priorité de la pensée.

Découverte par le cardinal A. Mai dans un palimpseste contenant les Actes du concile de Chalcédoine (451) mais dispersé en deux mss, cette correspondance fut publiée par Mai (Milan, 1815, d'après l'*Ambros.* E. 147), puis complétée d'après le *Vatic. lat.* 5750 (Rome, 1823); rééd., 1832, 1846; autres éditions importantes : A. Naber (Leipzig, Teubner, 1867), C. R. Haines (Londres-New York, Loeb Classical Library, 1919-1920), L. Pepe (*Marco Aurelio latino*, Naples, 1957), M. P. J. van den Hout (t. 1, Leyde, 1954, texte et index des noms propres; un second tome doit comporter le commentaire et les tables). Les éditeurs ont dû reconstituer l'ordre des folios dans le ms original de Fronton, dont le texte reste encore incomplet (cf van den Hout, introd., p. I-XCIII).

3° L'ŒUVRE JURIDIQUE de Marc Aurèle est très importante (324 textes); on y voit un effort pour rendre la législation moins dure à l'égard des faibles : esclaves, orphelins, enfants et femmes, mais aussi le maintien d'une inégalité des peines selon que les coupables sont *honestiores* ou *humiliores*.

Voir P. Noyen, *Divus Marcus princeps prudentissimus et iuris religiosissimus*, dans *Revue internationale des Droits de l'Antiquité*, 3e série, t. 1, 1954, p. 349-371 (le titre est une citation de Papinien, *Digeste* XXXI, 67, 10, qui atteste l'estime de ce juriste); *Marcus Aurelius, the greatest Practician of Stoicism*, dans *L'Antiquité classique*, t. 24, 1955, p. 372-383. — G. R. Stanton, *The Cosmopolitan Ideas of Epictetus and M. A.*, dans *Phronesis*, t. 13, 1968, p. 182-195; *M. A., Emperor and Philosopher*, dans *Historia*, t. 18, 1969, p. 570-587. — K. B. Pflaum, *M. A., Ruler-Philosopher*, dans *Prudentia*, t. 2, 1970, p. 59-70.

4° L'ATTITUDE ANTI-CHRÉTIENNE de l'empereur est indéniable : « En un sens, il fut le premier persécuteur des chrétiens » (H. Grégoire, *Les persécutions dans l'empire romain*, 2e éd., Bruxelles, 1964, p. 96). Bien que Tertullien mentionne une lettre favorable aux chré-

tiens (*Apologétique* 5, 6, CCL 1, p. 96), Méliton de Sardes (dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* IV, 26, 5-11), Athénagore (*Legatio* 1) et Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* V, proem., 1; cf aussi V, 1, 47 : rescrit au gouverneur de la Gaule lyonnaise) attestent de nouvelles persécutions sous son règne. C'est en effet l'époque du martyre de Justin à Rome, de Pothin et ses compagnons à Lyon (177), des chrétiens de Scilli en Afrique (180; cf DS, t. 9, col. 332) et de bien d'autres.

L'empereur parle une fois des chrétiens : il vante « l'état de préparation à la mort », à condition « qu'il soit l'effet d'un jugement personnel, et non d'un simple esprit d'opposition, comme chez les chrétiens » (*Pensées* XI, 3, 2). Il semble que les mesures prises contre eux soient le fait d'assemblées provinciales (H. Grégoire, *ibidem*, p. 161; J. Moreau, *La persécution du christianisme..*, coll. Mythes et Religions 32, Paris, 1956, p. 50-51). Si l'empereur n'a rien fait pour les suspendre, c'est sans doute que son idéal stoïcien était choqué par cette obstination qui lui paraissait hors de raison (cf W. Lameere, dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, éd. J. Préaux, t. 5, Bruxelles, 1976, p. 5-57). L'entourage de l'empereur et l'élite intellectuelle de l'époque étaient d'ailleurs nettement hostiles aux chrétiens (cf P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 6e éd., Paris, 1942, p. 95).

Malgré l'avis de J. Beaujeu (*La religion romaine..*, t. 1, p. 353), la lettre mentionnée par Tertullien n'est pas « un pur roman »; voir R. Freudenberger, *Ein angeblicher Christenbrief Mark Aurels*, dans *Historia*, t. 17, 1968, p. 251-256; R. Merkelbach, *Ein korrupter Satz im Brief Marc Aurels..*, dans *Acta antiqua Academiae... hungariae*, t. 16, 1968, p. 339-341, qui signale sa présence dans le *Paris. gr.* 450. Sur le texte de Méliton rapporté par Eusèbe, cf J. Zeiller, *A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 2, 1956, p. 257-263; T. D. Barnes, *Legislation against the Christians*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 58, 1968, p. 32-50; J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen*, Amsterdam, 1970, p. 169-176.

2. **Le philosophe.** — 1° Les PENSÉES constituent l'œuvre capitale de Marc Aurèle et sont devenues un classique du stoïcisme tardif, comme le *Manuel* d'Épictète (cf DS, t. 4, col. 822-830).

Éd. princeps en 12 livres chez André Gesner, Zurich, 1559, avec une élégante trad. latine de Guillaume Xylander, d'après un ms aussitôt disparu; cette édition est à compter parmi les témoins du texte, maintenant conservé dans son intégralité par un seul ms, le *Vatican. gr.* 1950 (14e s.). Autres éd. et trad. importantes (cf l'introd. de l'éd. Farquharson, p. XLIII-LV) : M. Casaubon (trad. angl., Londres, 1634; grec et trad. lat., 1643); Th. Gathaker (avec trad. lat., Cambridge, 1652); J. P. de Joly (trad. franç., Paris, 1770; grec et trad. lat. de Gathaker, 1774); H. Schenkl (Leipzig, Teubner, 1913); A.-I. Trannoy (coll. Budé, Paris, 1925, avec trad. franç.); A. S. L. Farquharson (Oxford, 1944, t. 1, texte et trad. angl., commentaire d'ensemble; t. 2, commentaire textuel et index); W. Theiler (Zurich, 1951, avec trad. allem.; éd. augmentée, 1974).

Le titre Τὰ εἰς ἑαυτόν (d'après le ms de l'éd. princeps, une scholie sur Lucien, *Pro imaginibus* 8, 37, et les témoignages d'Aréthas) pourrait être authentique et signifier « dossier personnel » (le titre allemand de W. Theiler, *Wege zu sich selbst*, « Chemins vers soi-même », est assez heureux). On gardera le titre habituel en français : *Pensées* (all., *Selbstbetrachtungen*; angl., *Meditations*); les citations et références suivent les divisions et subdivisions de l'éd. Trannoy.

Le contenu (que l'on peut dater de 170-180) est assez divers : notes et florilèges (cf III, 14), réflexions personnelles, développements moraux, brefs essais, aphorismes; quelque chose comme un *Journal intime* ou *spirituel* (cf DS, t. 9, col. 1434-1443). Il est vain de chercher une suite logique entre livres et chapitres; on a même fait l'hypothèse d'un dossier incomplet, remanié et trié par un secrétaire (cf Farquharson, p. LVIII-LXVII). P. Hadot (*La physique comme exercice spirituel..*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 22, 1972, p. 225-239) veut y voir un triple exercice moral, « traditionnel dans l'école stoïcienne » (p. 239) : rassemblement des dogmes fondamentaux, examen de conscience, *praemeditatio malorum* (préparation aux épreuves). Mais, bien que Marc Aurèle utilise les techniques morales de l'époque (cf K. Deissner, P. Rabbow), l'ensemble des *Pensées* ne semble pas réductible à ces exercices « psychotechniques ».

La doctrine en tout cas est celle du stoïcisme de l'époque impériale. L'auteur remercie Rusticus de lui avoir prêté les « mémoires d'Épictète » (I, 7, 8) et en rapporte un florilège (XI, 34-39); comme Sénèque, dont il se rapproche, il semble subir l'influence de Posidonius (L. Alfonsi et W. Theiler), mais reste par contre étranger aux tendances gnostiques ou hermétiques. On retiendra seulement quelques aspects propres à Marc Aurèle.

2° LA CONQUÊTE DE SOI. L'ANALYSE ET LE TEMPS. — L'ἡγεμονικόν est au cœur de la doctrine : présence de Dieu en chaque homme, il le joint à l'humanité et à Dieu. L'homme apparaît tantôt double (VI, 32, 1) : corps et âme; tantôt triple : corps, âme (*pneûma* ou *psychè*), esprit (*noûs* ou *hègémonikon* : « les deux premiers sont à toi.., le troisième seul est proprement tien », XII, 3, 1-2; cf II, 2, 1; III, 16, 1).

L'*hègémonikon* est inaltérable (V, 26, 1), inexpugnable (VIII, 48, 1), inaccessible (IV, 3, 10; V, 19; VIII, 41, 4-5); « sans trouble et sans entrave » (VII, 16, 4), « il se fait comme il se veut et fait que tout événement lui apparaisse comme il le veut » (VI, 8). L'effort moral consiste donc à faire dominer sur tout l'homme cette partie raisonnable (II, 2, 4), « partie souveraine de son âme » (V, 26, 1), « promontoire où se brisent les vagues » (IV, 49, 1). « C'est une citadelle que l'intelligence libre de passions. L'homme n'a pas de plus forte position où se retirer, pour être imprenable désormais » (VIII, 48, 3) et inaccessible à tout mal (51, 2).

Pour réaliser cet idéal, Marc Aurèle propose un moyen précis. Par une opération d'*analyse*, il faut dépouiller chaque objet des représentations qu'on s'en fait, pour le ramener à sa « réalité même » (VI, 13, 2), à ses composantes et à ses relations.

Définir et décrire toujours l'objet dont l'image se présente, de sorte qu'on le voie distinctement, tel qu'il est par son essence..; et se dire en soi-même son propre nom et les noms des éléments dont il fut composé et en lesquels il se résoudra. Rien, en effet, n'est à ce point capable de nous faire l'âme grande, comme de pouvoir identifier avec méthode et vérité chacun des objets qui se présentent dans la vie et de le considérer toujours de telle manière que l'on observe à quelle sorte d'univers il confère utilité et laquelle, quelle valeur il a par rapport à l'ensemble et par rapport à l'homme (III, 11, 1-3).

Dès lors, les meilleures viandes deviennent « cadavres », l'acte d'amour, « friction... et excrétion de glaire » (VI, 13, 1); la mort, dépouillée de ses « fantômes », devient « une œuvre de la nature » (II, 12, 3), « une des actions de la vie » (VI, 2, 2). La vie elle-même est un continu à décomposer; il ne faut pas se laisser effrayer par sa globalité, mais considérer les épreuves une à une, dans le présent (VIII, 36, 1-3).

Marc Aurèle parle beaucoup du *temps*. Il en souligne la fugacité (IV, 43; cf IX, 29, 1), l'œuvre destructrice (VI, 56; 59, 2; VII, 6 et 10; 19, 2); il proclame la brièveté de la vie (II, 17, 1; VI, 30, 4; XI, 18, 10) et la vanité de toutes choses (IV, 48, 3; V, 23, 1-2; VI, 15; IX, 33; X, 31, 3; 34, 3; XII, 27, 1). Il faut se libérer du temps, comme de la passion, mais pour « vivre seulement le moment que tu vis, je veux dire le présent » (XII, 3, 4). De l'*aiôn*, Marc Aurèle détache en quelque sorte et délimite « le moment présent » (τὸ ἐνεστώς : VII, 29, 3; VI, 36, 1; τὸ παρόν : II, 14, 3 et 6; III, 10, 1; 12, 1; XII, 1, 2; 3, 4), non point pour le condamner (comme le prétend étrangement J.M. Rist, *Stoic philosophy*, Cambridge, 1969, p. 284-286), mais pour lui vouer un culte. S'en emparer, c'est rompre le cycle du temps subi, pour en faire le lieu de l'initiative et de l'enrichissement (VI, 25; X, 20; XII, 26, 1). « Pour moi, j'ai maintenant ce que la nature commune veut que j'aie maintenant et je fais ce que ma nature veut que je fasse maintenant » (V, 25, 2). C'est l'occasion toujours unique (XI, 7; cf V, 11; IX, 6). Marc Aurèle a la dévotion du « maintenant » (II, 4, 2; III, 4, 3; etc); en stoïcien, il croit à l'instantanéité de la perfection. Point n'est besoin d'une longue vie, de beaucoup d'actions (VI, 23, 2; XII, 35-36) : « Tous ces biens auxquels tu souhaites parvenir par un détour, tu peux les posséder dès maintenant.., si tu règles seulement le présent sur la piété et la justice » (XII, 1, 1-2).

3° La morale de Marc Aurèle est assurément *la plus communautaire de l'antiquité*. La base en est une conception du monde comme englobant les hommes et les dieux :

> Si l'intelligence nous est commune, la raison, qui fait de nous des êtres raisonnables, nous est commune... Ceci admis, la loi aussi nous est commune... Ceci admis, nous faisons partie d'un corps politique commun. Ceci admis, le monde est comme une cité... C'est de là-haut, de cette cité commune, que nous viennent l'intelligence elle-même, la raison et la loi (IV, 4, 1-2; cf III, 11, 2; VI, 35, 2).

La « communauté d'esprit » (νοῦ κοινωνία) fait aussi l'unité de la *polis*. Sans cesse l'auteur associe *logikos* (ou *nocros*), *koinônikos* et *politikos* comme des synonymes et souvent pour qualifier l'homme et ses tâches (III, 7, 4; V, 29, 2; VI, 14, 2; 44, 5; VII, 64, 1; 68, 3; 72; VIII, 2, 2; X, 24). Il va jusqu'à dire : « Ce qui prédomine dans la constitution de l'homme, c'est le communautaire » (*to koinônikon*, VII, 55, 3; cf V, 16, 4), qui implique une complémentarité : « Comme tu es toi-même complémentaire d'un ensemble politique, que chacune de tes actions soit complémentaire d'une vie politique » (IX, 23, 1). « Un homme qui se sépare de son prochain par la haine ou par l'aversion, s'est coupé par le fait même du corps politique tout entier » (XI, 8, 2-3). Le pécheur lui-même est « mon parent, qui participe... de l'intelligence et d'une parcelle de la divinité »; loin de haïr les hommes, il faut donc « coopérer, comme les pieds, les mains, les paupières » (II, 1, 4; cf XII, 26, 1), « en user communautairement » (VI, 23, 1), « sauvegarder en son âme propre des dispositions et des mouvements conformes à la raison et à la communauté, et aider son parent à atteindre ce but » (VI, 14, 2). L'idéal est de « passer d'une action communautaire à une action communautaire, avec le souvenir de Dieu » σὺν μνήμῃ θεοῦ, VI, 7; cf 30, 4). A. Bodson (*La morale sociale des derniers stoïciens..*, Paris, 1967, p. 73-74) note avec raison que cette morale n'est ni économique, ni politique, comme l'était celle des anciens, mais qu'elle est fondée sur l'idée d'une cité universelle, pleine de Dieu.

Néanmoins, les vertus sociales prennent une grande importance : bienfaisance (I, 14, 4; 15, 7), bienveillance, bonté et douceur (VII, 63, 1-2), amour du genre humain (VII, 31,2), pardon (VII, 22 : « Le propre de l'homme est d'aimer même ceux qui l'offensent »). On retrouve ici certains aspects de la charité chrétienne, mais l'esprit est bien différent : la charité n'a pas pour base un *logos* partagé physiquement par chacun en même temps que par le cosmos. En outre, les motivations de Marc Aurèle révèlent parfois un fond de mépris : le coupable est supporté à cause de son ignorance (VII, 26, 1) ou de sa sottise (I, 9, 6). « Celui qui m'empêche d'accomplir les actes adaptés à ma personne passe au rang des êtres qui me sont indifférents. non moins que le soleil, le vent, une bête sauvage » (V, 20, 1). Marc Aurèle reste un aristocrate, qui dédaigne l'estime de la foule (III, 4, 7-9; VI, 16, 3; XI, 21, 3).

4° L'adhésion au cosmos. — L'unité du monde est pour Marc Aurèle un dogme capital :

> « Un ... est le monde que composent toutes choses; un le Dieu répandu partout; une la substance, une la loi, une la raison..; une la vérité, car une aussi est la perfection pour les êtres vivants de même origine et participants de la même raison » (VII, 9, 2; cf IV, 40; VI, 38, 1-2; IX, 8; XII, 30, 1-4). L'homme ne peut plus que se ranger à l'ordre du tout : « Ce qui arrive est nécessaire et contribue à l'ordre général de l'univers dont tu fais partie. D'ailleurs, pour toute partie de la nature, le bien, c'est ce que comporte la nature universelle et ce qui est propre à la conserver » (II, 3, 2).

L'attitude de l'homme devant l'univers est évidemment de soumission (II, 16, 6); la plainte de la partie contre le tout serait un contresens, une « désertion » (IX, 39, 1; II, 2, 4; 16, 2; X, 25). Mais l'homme n'appartient pas seulement à l'univers; il le construit, même malgré lui et à son insu : il dépend de lui de n'être pas « un vers plat et risible dans la tragédie » dont il est un des acteurs (VI, 42, 1-4).

> Celui qui, par l'analyse, a pris conscience de son insertion dans l'univers ne s'en tient donc pas à une conformité de résignation. Pour celui qui a cessé d'être « un étranger dans sa patrie, il n'y a pas à s'étonner des événements quotidiens, comme s'ils étaient inattendus » (XII, 1, 5). « Partout et sans cesse... il fait bon accueil à la conjoncture présente » (VII, 54; cf V, 8, 10; X, 14). « Je m'accommode de tout ce qui t'accommode, ô monde... Tout est fruit pour moi de ce que produisent tes saisons, ô nature! Tout vient de toi, tout est en toi, tout rentre en toi.., ô chère cité de Zeus! » (IV, 23, 1-3).
>
> La mort aussi reçoit « bon accueil » (IX, 3, 1), puisqu'elle est « conforme à la nature » (X, 36, 7), et donc « opportune » (XII, 23, 5). Il faut la recevoir « le cœur pénétré de reconnaissance envers les dieux » (II, 3, 3); ainsi « l'olive parvenue à maturité tomberait en bénissant la terre qui l'a portée et en rendant grâce à l'arbre qui l'a fait croître » (IV, 48, 4).

5° La religion de Marc Aurèle constitue un important problème. Selon Renan, elle « se bornerait à quelques superstitions médicales et à une condescendance patriotique pour de vieux usages » (*Histoire des origines du christianisme*, t. 7 *Marc-Aurèle..*, Paris, 1881, p. 16). On peut dire inversement, et avec plus de vérité, qu'il fut un des plus religieux parmi les païens : non seulement il rend et veut qu'on rende un culte aux dieux, mais toute attitude de l'homme est inspirée par une sorte de théologie.

L'*hègémonikon*, chez lui autant que chez Sénèque et plus que chez Épictète, est le « dieu intérieur » (ὁ ἐν σοὶ θεός, III, 5, 2; cf II, 13, 1; 17, 4; III, 6, 2; IV, 1, 1) : « Ce génie (δαίμων) que Zeus a donné à chacun comme maître et guide (est) une parcelle de lui-même. Par là j'entends l'esprit et la raison de chacun » (V, 27, 1-2; cf II, 4, 2; XII, 26, 2). Il est « régi par les mêmes lois que Dieu » (VIII, 2, 2); ces lois, « communes à l'âme de

Dieu et de l'homme » (v, 34, 2), font que son jugement le porte « par les mêmes voies que Dieu vers les mêmes fins » (xii, 23, 6). Dès lors la conquête de soi devient une œuvre religieuse : il s'agit « d'être attentif au génie qui habite en soi et de l'entourer d'un culte sincère. Ce culte consiste à le garder pur de passion, d'irréflexion et d'humeur pour ce qui vient des dieux et des hommes » (ii, 13, 1-2; cf iii, 4, 4; 12, 1; 16, 3). C'est précisément le rôle de la philosophie (ii, 17, 3-4).

Dans ce monde où « Dieu est répandu partout » (vii, 9, 2) et se confond avec la nature universelle (ii, 3, 1-2; 11, 2-5), l'adhésion aux événements est un acte religieux et tout désordre une impiété : « Quiconque ne reste pas lui-même indifférent à la douleur et au plaisir, à la mort et à la vie, à la gloire et à l'obscurité, choses dont s'accommode indifféremment la nature universelle, commet une évidente impiété » (ix, 1, 9); par contre, « il vit avec les dieux, celui qui leur montre constamment une âme satisfaite du lot qui lui est attribué » (v, 27, 1). Tout manquement à l'ordre général est manquement envers Dieu : « L'injustice est une impiété... envers la plus vénérable des divinités. Le mensonge aussi est une impiété envers la même divinité », parce qu'elle est « la Vérité et... la cause première de toutes les vérités » (ix, 1, 1-3). Que l'homme, dans le grand Tout, en être raisonnable, accomplisse sa mission comme le figuier celle du figuier, et il sera semblable aux dieux (x, 8, 6).

Marc Aurèle ne se contente pas de cette religion naturelle. Il a été toute sa vie un empereur pieux. Il s'est fait initier aux mystères d'Éleusis sous le patronage d'Hérode Atticus. Dans les dangers, il n'hésite pas à pratiquer les rites exotiques aussi bien que nationaux. Les *Pensées* ne font aucune allusion à des rites précis; mais Marc Aurèle, qui avoue avoir hérité de sa mère « la piété » (i, 3, 1), souhaite vivement que l'on soit pieux (ii, 5, 3; vi, 30, 4-5), « sans superstition » (vi, 30, 14; i, 16, 15). Il faut « révérer les dieux » (vi, 30, 4), leur obéir (iii, 16, 3; vii, 67, 3), penser à eux en agissant (vi, 7). Les actes du culte sont indiqués : « sacrifices, prières, serments et autres rites... adressés à des dieux présents et mêlés à notre vie » (vi, 44, 4). Il invite encore à invoquer les dieux « en toute occasion » (vi, 23, 2; v, 7, 2). Philosophe d'un monde parfaitement préordonné, théologien d'une sorte de congruisme naturel, il précise qu'il ne s'agit pas de demander qu'une chose arrive ou non, mais d'obtenir la conformité à la volonté des dieux, quoi qu'il arrive (ix, 40, 2-10; cf Épictète, *Manuel*, viii).

Autant que celle de Sénèque et plus que celle d'Épictète, la religion de Marc Aurèle est fondée en doctrine. Mais ce fondement reste d'ordre physique. La nature maintient la religion à son niveau, au risque de l'étouffer, sans même lui fournir un déisme bien réfléchi. Les dieux des cultes y côtoient le Dieu unique du cosmos, qui semble être le vrai Dieu de l'empereur. La poussée personnaliste, si forte chez Épictète, s'atténue ici et la piété, si profonde qu'elle soit, n'atteint jamais la chaleur mystique qu'elle avait chez l'esclave.

3. **Survie et influence.** — Les *Pensées* n'ont pas eu le même succès que le *Manuel* d'Épictète (cf DS, t. 4, col. 830-854). Elles ne commencent leur percée qu'au 14e siècle, restent au second plan dans le renouveau stoïcien des 16e-17e siècles et n'exercent une réelle influence qu'à partir du 18e.

Si l'*Histoire Auguste* (vi, 3, 6-7) signale la publication des « praecepta philosophiae... per ordinem paraineseos, hoc est praeceptionum », Julien l'empereur, dont Marc Aurèle est le grand modèle, n'utilise pas son œuvre. Son ami Thémistius est le premier à faire mention des Μάρκου παρεγγέλματα. Aréthas de Césarée (vers 900) envoie à Démétrius, évêque d'Héraclée, un exemplaire en fort mauvais état, non sans l'avoir recopié, et il fait ici ou là mention des εἰς ἑαυτὸν Ἠθικά. Le lexique dit de Suidas (vers 950) signale que Marc Aurèle « mit par écrit la conduite de sa propre vie en douze livres », attestant ainsi l'antiquité de la division du texte (références dans l'éd. Farquharson, p. xiii-xviii).

Au 14e siècle, en Orient, Nicéphore Callixte (1295-1360) vante ce livre « plein d'expérience universelle et de pédagogie » (PG 145, 960c). Les trente-deux mss, presque tous occidentaux, contenant des extraits du livre, attestent une certaine influence. En 1528, on publie à Séville le *Libro áureo de Marco Aurelio*, du franciscain Antonio de Guevara (1481-1545; cf DS, t. 6, col. 1122-1127), repris dans *le Libro del Emperador M. A. con relox de principes*, Valladolid, 1529; cet ouvrage, adapté et traduit presque à l'égal de la Bible, eut alors une énorme influence; à côté de renseignements historiques exacts, puisés surtout dans l'*Historia Augusta* (Julius Capitolinus) et dans Hérodien, on y trouve des récits plus ou moins romancés et agrémentés de textes fictifs, mais pratiquement rien qui vienne des *Pensées*. L'édition princeps déclenche la diffusion de l'œuvre, celle-ci pourtant ne s'étend que peu à peu, avec les éditions de Casaubon et Gathaker (cf *supra*).

Au 17e siècle, pour en rester aux auteurs spirituels, le jésuite E. Nieremberg (1595-1628) invoque l'autorité de Marc Aurèle pour déprécier les choses du temps (*De la diferencia entre lo temporal y eterno*, Madrid, 1640, liv. 3, ch. 1, § 1).

Julien-Eymard d'Angers (articles rassemblés dans *Recherches sur le stoïcisme aux 16e et 17e siècles*, Hildesheim-New York, 1976) signale sa présence chez le jésuite Pierre Escalopier (*Humanitas theologica*, Paris, 1660) et chez La Mothe le Vayer; le jésuite Étienne Binet (1569-1639; cf DS, t. 1, col. 1020-1023) lui accorde une relative priorité dans ses *Remèdes souverains contre la peste et la mort soudaine*, Lyon, 1629; sur quatorze citations stoïciennes de ce traité, six viennent des *Pensées*. Malgré tout, cette influence est secondaire, en comparaison de celle de Sénèque et d'Épictète.

Au 18e siècle, outre l'éloge que lui consacre A.-L. Thomas (1775) et les mentions qu'on trouve chez Pope, Bolingbroke, Voltaire et Bernardin de Saint-Pierre, J.-P. de Joly écrit deux *Lettres sur la philosophie de M. A.* dans le *Journal des Savants* (1768); les princes éclairés comme Stanislas 1er de Pologne et Frédéric le Grand s'en inspirent; J. de La Porte publie *L'esprit des monarques philosophes : Marc Aurèle, Julien, Stanislas et Frédéric* (Amsterdam-Paris, 1764).

Au 19e siècle, historiens, moralistes et poètes (Villemain, Roubiou, Michelet, Martha, Boissier, Zeller, Matthew Arnold, etc) lui consacrent des pages enthousiastes et même de longues études (L.-M. Ripault, *Marc Aurèle ou histoire philosophique*, 4 vol., Paris, 1820). Surtout, les *Pensées* deviennent le catéchisme du monde scientiste avec Taine et Renan; Maeterlinck en tire une morale autonome (*La Sagesse et la Destinée*, Paris, 1898). Enfin, au 20e siècle, Gustave Loisel fait de Marc Aurèle le maître d'une religion nouvelle (*Le Marc-Aurélisme. Doctrine stoïcienne de vie harmonieuse et d'action sociale, selon la nature universelle et selon la nature humaine*, Paris, 1930) et, la même année, dans *La mise en œuvre du Marc-Aurélisme*, décrit l'organisation de cette église éphémère, qui eut ses écoles, ses bulletins de liaison et sa liturgie. Pour plus de détails

sur l'influence de Marc Aurèle, cf M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme*, Gembloux, 1973, p. 353-367, 370-372, et l'art. *Marc Aurèle* dans *Catholicisme* (à paraître).

Pour les études historiques récentes, voir l'inventaire critique donné par G. R. Stanton, *Marcus Aurelius, Lucius Verus and Commodius : 1962-1972*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, t. 2, vol. 2, Berlin 1975, p. 478-549; surtout p. 528-532, pour la politique à l'égard des chrétiens. Les grandes encyclopédies consacrent habituellement un article à Marc Aurèle. On mentionne seulement ici les études plus importantes, sans reprendre celles qui sont indiquées dans l'article.

1. *Études d'ensemble.* — J.-M. Lagrange, *Marc-Aurèle, le jeune homme, le philosophe, l'empereur*, dans *Revue biblique*, t. 10, 1913, p. 245-259, 394-420, 568-587. — A. Cresson, *M.-A., sa vie, son œuvre*, Paris, 1939. — A. S. L. Farquharson, *Marcus Aurelius, his Life and his Work*, Oxford, 1951. — F. C. Thomes, *Il regno di Marco Aurelio*, Turin, 1953; *Per la critica di M. A.*, Turin, 1955. — W. Görlitz, *Marc Aurel..*, Stuttgart, 1954; trad. franç., Paris, 1962. — Ch. Parain, *Marc-Aurèle*, Paris, 1958, 1969. — P. de Proyart, *M.-A., un empereur citoyen du monde*, Paris, 1962. — A. Birley, *Marcus Aurelius*, Londres, 1966 (excellent). — E. Brock, *Marcus Aurelius*, dans *Annuaire de la Société suisse de philosophie*, t. 26, 1966, p. 61-91. — J. Romains, *M.-A. ou l'empereur de bonne volonté*, Paris, 1968 (romancé).

2. *L'homme et le penseur.* — R. Dailly et M.-H. van Effenterre, *Le cas Marc-Aurèle : essai de psychosomatique historique*, dans *Revue des études anciennes*, t. 66, 1954, p. 347-365. — P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954. — W. Theiler, *Marcus Aurelius... Zum Verständnis des Werkes*, Hambourg, 1965. — J. Dalfen, *Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels*, Bonn, 1967. — C. Schrempf, *Weisheit und Weltherrschaft, Kaiser Marc Aurel in seinen Bekenntnissen*, Munich, 1968. — P. A. Brunt, *Marcus Aurelius in his Meditations*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 64, 1974, p. 1-20.

3. *Sources. Problèmes littéraires.* — H. R. Neuenschwander, *Marc Aurels Beziehungen zu Posidonios und Seneca*, Berne, 1951. — F. Martinazzoli, *La « successio » di Marco Aurelio. Struttura e spirito del primo libro dei « Pensieri »*, Bari, 1951; *Parataxeis : Le testimonianze stoiche sul Cristianesimo*, Florence, 1953. — L. Alfonsi, *Contributo allo studio delle fonti del pensiero di Marco Aurelio*, dans *Aevum*, t. 28, 1954, p. 101-117. — D. Pesce, *Epicuro e Marco Aurelio. Due studi sulla saggezza antica*, Florence, 1959. — F. Portalupi, *Marco Cornelio Frontone*, Turin, 1961. — J. Dalfen, *Einige Interpolationen im Text Marc Aurels..*, dans *Hermes*, t. 102, 1974, p. 47-57.

4. *Idées morales.* — V. d'Agostino, *I doveri dell'etica sociale in Marco Aurelio*, 1940, dans *Studi sul Neostoicismo*, 2e éd., Turin, 1962, p. 120-140. — J. Cazeneuve, *Les cadres sociaux de la doctrine morale stoïcienne de l'Empire romain*, dans *Cahiers internationaux de sociologie*, t. 34, 1963, p. 13-26. — B. Hendrickx, *L'idée de société dans les Pensées de Marc Aurèle*, dans *Revue de l'enseignement philosophique*, t. 20, 1970/3, p. 5-11; *Marcus Aurelius' Keizersidee*, dans *Hermeneus*, t. 43, 1971, p. 20-23; *Once again: Marcus Aurelius, Emperor and Philosopher*, dans *Historia*, t. 22, 1974, p. 254-256. — J. H. Oliver, *Marcus Aurelius. Aspects of civic and cultural policy in the East*, dans *Hesperia*, Suppl. 13, Princeton, 1970. — M. Jozefowicz, *Les idées politiques dans la morale stoïcienne de Marc Aurèle*, dans *Eos*, t. 59, 1971, p. 241-254.

5. *Religion.* — K. Deissner, *Die Seelentechnik in der antiken Religion und die Sittlichkeit im Lichte des Evangeliums*, dans *Von Antike zum Christentum* (Festgabe V. Schulze), Stettin, 1931, p. 9-21. — A.-J. Festugière, *Sagesse et christianisme*, dans *Revue Biblique*, t. 40, 1931, p. 401-415 = *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932, p. 264-280 : Saint Paul et Marc-Aurèle. — H. Erbse, *Die Vorstellung von der Seele bei Marc Aurel*, dans *Festschrift für Fr. Zucker*, Berlin, 1954, p. 127-152. — J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, t. 1 *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955, p. 331-368. — E. R. Dodds, *Pagan and Christian in Age of Anxiety*, Cambridge, 1965. — W. R. Schoedel, *Christian « Atheism » and the Peace of the Roman Empire*, dans *Church History*, t. 42, 1973, p. 309-319.

6. *Influence.* — Ch. Lacombrade, *L'empereur Julien, émule de Marc Aurèle*, dans *Pallas*, t. 14, 1967, p. 9-22. — G. Loisel, *Marcaurelia. Doctrine néostoïcienne de vie religieuse, morale et sociale*, Paris, 1928.

Michel SPANNEUT.

3. MARC D'AVIANO, capucin, 1631-1699. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Personnalité et doctrine.*

1. VIE ET ŒUVRES. — Carlo Cristofori naquit à Aviano (diocèse de Concordia), le 17 novembre 1631. Il reçut sa formation au collège des jésuites à Gorizia, puis entra chez les capucins, le 21 novembre 1648; il reçut le nom de Marco et acheva son noviciat à Conegliano. Prêtre le 18 septembre 1655, il prêcha en diverses villes d'Europe et fut légat du pape à Vienne, où en 1683 il collabora, comme conciliateur entre les armées chrétiennes, à la libération de la ville assiégée par les turcs. Il fut aussi présent aux batailles de Budapest (1684, 1686), de Neuhäusel (1685), de Mohacz (1687) et de Belgrade (1688). Il mourut à Vienne, le 13 août 1699, visité par l'empereur Léopold 1er, dont il était l'ami et le père spirituel. La cause de béatification est introduite depuis 1912.

Tous les écrits de Marco, publiés ou non, se trouvent au moins en photocopie à l'Archivio provinciale dei cappuccini à Venise. Les 78 sermons, avec les matériaux qui ont servi à leur préparation, se rapportent à l'avent, au carême et au temporal, groupés sous le titre : *Prediche autografe.*

Actus contritionis... (Salzbourg, 1680; Paris, 1680; Kempten, 1683; Augsbourg, 1681; Anvers, 1683). — *Anatomia summi mali, id est gravitas peccati mortalis explicata quindecim considerationibus...* (Paris, 1680; 1681 : Baden, Kempten, Anvers, Bruxelles, Gand, Ypres; Lyon, 1682; Cologne, 1683, 1684, 1692; Augsbourg, 1684, 1695).

Flammen der göttlichen Lieb. Das ist Innerliches Hertzens Gespräch der andächtigen Seelen... (Botzen, 1681; Innsbruck, 1681; Baden, 1681; Munich, 1683; Cologne, 1683; Strasbourg, 1684; Kempten, 1685; Augsbourg-Dillingen, 1741; Einsiedeln, 1906). — *Devotissima oratione alla Beatissima Vergine, utilissima ad ogni fedel christiano* (Vienne, 1682). — *Lo svegliarino del peccatore*, dans *Flammen..*, Strasbourg, 1684; Kempten, 1685, etc. — Les *Prediche* eurent de nombreuses éditions à partir de 1680. — Les *Lettere* furent publiées par M. Héyret, *P. Marcus von Aviano. Einführung in seine Korrespondenz* (4 vol., Munich, 1937-1946); O. Klopp, *Corrispondenza epistolare tra Leopoldo I. imperatore ed il P. Marco d'Aviano...* (Gratz, 1888); éd. anonyme, *Lettere inedite del P. Marco d'Aviano, scritte negli anni 1682-1683, all' Ecc.mo Conte Francesco della Torre, ambasciatore imperiale a Venezia* (Udine, 1893).

2. PERSONNALITÉ ET DOCTRINE. — Doué d'une riche sensibilité, Marco d'Aviano la mit remarquablement en œuvre dans ses sermons et ses écrits, notamment en stimulant à la contrition parfaite. De tempérament volontaire, il fit face avec ténacité aux tâches qui lui furent confiées (conciliateur, conseiller auprès des papes et des souverains). Sa science se limitait à celle commune dans le clergé. Néanmoins, son activité et ses écrits furent intelligents, adaptés, riches d'expérience et de psychologie. Par-delà ces dons humains, il fut constamment animé d'un intense désir de vie spirituelle, qui le maintenait dans l'esprit de prière et le poussait à rechercher le « paradis de la solitude ». Cet assemblage remarquable de surnaturel et de qualités pratiques le préserva du « baroque », même spirituel, de son siècle, le faisant s'attacher plus au fond qu'à la forme, à l'abord des consciences qu'à l'étalage de la science, à l'édification qu'à l'érudition. Il fut ascète et mystique. « Les deux points sur lesquels il insiste en ses ouvrages sont

le repentir et l'amour. De la haine et de la fuite du péché, avant tout comme offense de Dieu, sur les ailes de la confiance et par l'exercice de l'ascèse, il parvint à l'amour, préparé et atteint par l'esprit de prière. Il s'agissait, par conséquent, d'une purification totale de l'âme avec à sa source l'amour, pour une pleine adhésion à Dieu, sa possession toujours plus intime. Pour le reste, il accueillait les principales dévotions catholiques, partie intégrante des « exercices spirituels », pour acquérir cet esprit de piété qui est en particulier un antidote contre le péché » (Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 89).

La meilleure biographie historique est celle de M. Héyret, *P. Markus von Aviano, O.M. Cap., Apostolischer Missionār und päpstlicher Legat beim christlichen Heere. Zur Erinnerung an die dritte Jahrhundert-Feier seiner Geburt*, Munich, 1931; *Die gedruckten Schriften des Marcus von A. und deren Verbreitung*, dans *Collectanea franciscana*, t. 10, 1940, p. 29-65, 219-238, 494-509.

Retenons aussi : Fedele da Zara, *Notizie storiche concernenti il P. Marco..*, 2 vol., Venise, 1798. — E. Rembry, *Le P. Marc... La délivrance de Vienne en 1683. Voyage... dans les Pays-Bas en 1681*, Bruxelles, 1884. — L. Tinti, *Vita del... P. Marco..*, Udine, 1908. — Louis-Antoine de Porrentruy et Ernest-Marie de Beaulieu, *Apôtre, diplomate et guerrier. Le Vénérable P. Marc..*, Toulouse, 1921.

L'étude fondamentale sur Marco d'Aviano est la *Positio super virtutibus*, Rome, 1966 (bibliographie). — Notices et études sont relevées dans *Analecta ordinis minorum capuccinorum*, Rome, 1885 svv, et l'*Index generalis*, 1956, p. 115; cf Claudius van de Laar, *Collectanea franciscana. Bibliographia franciscana (1931-1970). Index*, Rome, 1972, p. 386. — Hilaire de Barenton, *Un thaumaturge au 17e siècle..*, Couvin et Paris, 1903. — Bernardino da Cittadella, *Il pellegrino di Dio*, Venise, 1941. — Giovanni Crisostomo da Cittadella, *Il P. Marco d'Aviano nella sua predicazione..*, Padoue, 1943; *L'attività apostolica del P. Marco..*, dans *L'Italia francescana*, t. 24, 1949, p. 14-26. — A. Coreth, *Das Eindringen der Kapuziner-Mystik in Oesterreich : Markus von Aviano*, dans *Mystische Theologie*, t. 3, Klosterneubourg, 1957, p. 57-83, 91-95. — Cassiano da Langasco, *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 704-706.

Antonino Rosso da Lanzo.

4. MARC LE DIACRE (4e-5e siècles). — Ce Marc est seulement connu comme auteur d'une *Vie de Porphyre*, moine puis évêque de Gaza, dont il se dit le bras droit. Cette *Vie* pose cependant de nombreux problèmes qui sont loin d'être élucidés.

1. La *Vie de Porphyre* ne relate que les étapes essentielles de sa vie monastique. Né à Thessalonique vers 347, moine cinq ans à Scété, puis cinq ans en Palestine, Porphyre devient malade à Jérusalem; c'est alors que Marc, calligraphe venu d'Asie, s'attache à lui et reçoit l'ordre d'aller chercher la part d'héritage du moine pour la distribuer aux pauvres; miraculeusement guéri, Porphyre est ordonné prêtre et nommé « gardien de la Croix » (ch. 4-10).

Devenu par surprise en 395 évêque de Gaza (11-17), où les chrétiens forment encore une communauté embryonnaire en butte à la violente hostilité de la majorité païenne, Porphyre va désormais consacrer sa vie à une double tâche : obtenir de l'empereur la destruction des temples païens (26-27, 32-71), édifier sur l'emplacement du temple principal (celui du dieu Marnas; confirmation dans Jérôme, *Epist.* 107, 2, CSEL 55, p. 292; *Commentarium in Isaiam* VII, 17, PL 24, 241d) une église grandiose due aux libéralités de l'impératrice Eudoxie (43, 53, 75-84, 92-94). Ordonné diacre (25), Marc est chargé d'une première démarche à Constantinople qui n'est qu'un demi-succès. Il accompagne Porphyre et l'évêque de Césarée dans un second voyage mouvementé où ils obtiendront pleinement gain de cause.

Une série de miracles jalonne la vie du saint : songes prophétiques (7, 13, 45, 56), obtention de la pluie après une sécheresse (19-21), préservation de trois enfants tombés dans un puits (80-83), triomphe dans une controverse (85-91). Après un dernier sursaut du paganisme pendant lequel il doit se cacher et reçoit l'hospitalité d'une jeune fille païenne qu'il convertit et à laquelle il donnera l'habit des vierges (95-102), Porphyre meurt en 420, après avoir réalisé pleinement la tâche qu'il s'était fixée (103).

2. *Le problème critique.* — Cet écrit fournit quantité de renseignements précieux sur les derniers soubresauts du paganisme et sur les usages de la cour de Byzance au temps d'Arcadius et d'Eudoxie. Le ton familier, le style coloré, la précision du détail invitent à reconnaître en Marc un témoin oculaire. Malheureusement, il n'est plus guère possible de le tenir pour auteur des textes actuels de la *Vie*.

Dès le 17e siècle, des incohérences chronologiques (naissance de Théodose II), des confusions de noms (Praylios, censé ordonner prêtre Porphyre vers 392, ne fut pas évêque de Jérusalem avant 417), des contradictions avec les témoignages historiques les plus assurés avaient suscité le doute des critiques. En 1930, H. Grégoire et M.-A. Kugener ont établi que le prologue actuel (1-3) s'inspirait clairement de celui de l'*Histoire religieuse* de Théodoret, ce qui oblige à en repousser la rédaction après 444-445; ils ont suggéré l'hypothèse d'un remaniement ultérieur destiné à laver la mémoire du saint évêque de Gaza de tout soupçon d'origénisme et de pélagianisme.

Cette hypothèse devait être confirmée et corrigée en 1941 lorsque le bollandiste P. Peeters publia une vie géorgienne calquée sur un texte syriaque aujourd'hui disparu et fort différent du texte grec en de nombreux passages. Le problème ne fait cependant que rebondir; en effet, bien qu'il ne contienne pas le prologue emprunté à Théodoret, le texte syriaque sous-jacent à la *Vie* géorgienne, plus ancien et plus cohérent, est cependant déjà remanié. Ce remaniement, selon P. Peeters, n'aurait pas pour but d'innocenter Porphyre, mais d'assurer, contre les monophysites, les droits des chalcédoniens sur la grande église de Gaza. Derrière ces remaniements au service d'une même cause, il a bien dû exister une *Vie de Porphyre* originale, probablement rédigée en syriaque, mais il est difficile de préciser le rôle que Marc y jouait et ce qui a passé de l'original dans les textes conservés.

3. *Spiritualité.* — Dans son état actuel, la *Vie* s'intéresse davantage à l'église de pierre de Gaza qu'à la spiritualité de son évêque. Le monachisme y apparaît, indépendamment de toute institution, comme un style de vie ascétique qui s'accommode bien des fonctions sacerdotales ou épiscopales (10). La vierge Salamtha est revêtue d'un habit canonique, et son régime, décrit avec précision (102), est à rapprocher de celui des apotactites de Jérusalem. L'origénisme de Porphyre n'est que très faiblement suggéré par le don d'interpréter les passages difficiles de l'Écriture (8, 12, 14) et par son *apatheia* (8, 101; mais la version géorgienne ignore ces deux passages). L'abondance des larmes est un des traits qui caractérise la *Vie* tout entière (101 grec : « il avait les larmes toujours prêtes »). Le conflit avec le paganisme atteint une intensité exceptionnelle dans le diocèse de Gaza. La controverse où Porphyre triomphe d'une philosophe païenne, Julia, venue d'Antioche, entourée de disciples impressionnants d'austérité (la vie grecque en fait des manichéens), est symbolique de

la compétition entre moines et philosophes en matière de spiritualité (85-93); le châtiment divin qui frappe la championne de l'idolâtrie justifie, si c'est possible, les saintes violences dont la *Vie* est pleine.

Éditions. — Éd. *princeps* du texte grec (= BHG, n. 1570) par M. Haupt, dans *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Berlin, 1874, p. 175-215. — Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii Gazensis*, Leipzig, 1895, p. 1-82 (par la Société de philologie de Bonn; à la suite, deux *Vies* plus brèves : p. 83-93 = BHG, n. 1571; p. 94-109 = BHG, n. 1572). — *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, éd. H. Grégoire et M.-A. Kugener, avec trad. française, coll. byzantine... de l'Association G. Budé, Paris, 1930; l'introd. présente le dossier critique depuis le 17e siècle; voir la recension de F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 27, 1928-1930, p. 422-441, et celle de F. Halkin, *Analecta bollandiana* = AB, t. 49, 1931, p. 155-160. — P. Peeters, *La Vie géorgienne de saint Porphyre de Gaza*, AB, t. 59, 1941, p. 65-100 (introd., avec comparaison des textes grec et géorgien), 101-216 (texte géorgien et trad. latine).

Traductions : latine, de Gentien Hervet, dans L. Lippomani, *Vitae sanctorum Patrum*, t. 5, Venise, 1556, reprise en PG 65, 1211-1262, d'après A. Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. 9, Venise, 1773, p. 259-284; française : trois résumés dans Arnauld d'Andilly, *Vie des saints illustres..*, Paris, 1664, p. 61-72; Th. du Fossé, *Vies des saints et des saintes tirées des Pères de l'Église..*, t. 2, Paris, 1687, p. 514-548; Michel-Ange Marin, *Vie des Pères des Déserts d'Orient*, t. 5, Paris, 1824, p. 216-236; russe, de J. Pomjalovskij, *Palestininskij Paterik*, 5e partie, Saint-Pétersbourg, 1889; anglaise, G. F. Hill, Oxford, 1913; allemande, G. Rohde, Berlin, 1927; italienne, C. Carta, Jérusalem, 1971.

Études. — A. Nuth, *De Marci Diaconi Vita Porphyrii... quaestiones historicae et grammaticae*, Bonn, 1897. — H. Mertel, *Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden*, Munich, 1909, p. 19-29. — F.-M. Abel, *Marc Diacre et la biographie de saint Porphyre..*, dans *Conférences de Saint-Étienne*, Paris, 1910, p. 219-284. — J. L. Herberg, *Den hellige Porphyrios*, Copenhague, 1912. — J. Zellinger, *Die Proömien in der Vita Porphyrii... und in der religiosa Historia des Theodoret*, dans *Philologus*, t. 85, 1930, p. 209-221. — M. Gigante, *Sul testo della « Vita di Porfirio »..*, dans *Studi Medievali in onore di A. de Stefano*, Palerme, 1956, p. 227-229. — J. Rougé, *Tempête et littérature dans quelques textes chrétiens*, dans *Nuovo Didaskaleion*, t. 12, 1962, p. 55-69.

DACL, t. 14, 1939, col. 1464-1504, *Porphyre de Gaza* (H. Leclercq). — BS, t. 10, 1968, col. 1039-1043 (J.-M. Sauget).

Guerric Couilleau.

5. MARC D'ÉPHÈSE. Voir Marc Eugénicos.

6. MARC L'ERMITE. Voir Marc le Moine.

7. MARC EUGÉNICOS, archevêque d'Éphèse, 1394-1445. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né à Constantinople en 1393-1394 (rectifier DS, t. 8, col. 501), Manuel (nom de baptême) Eugénicos profite d'abord, comme Jean, son frère cadet, des leçons de son père Georges (*ibidem*), à la mort duquel (vers 1405) il suit les cours de professeurs fameux avant de diriger lui-même une école fréquentée par des disciples promis à la célébrité. « Rhéteur » patriarcal, puis « notaire des rhéteurs » (1416 ou peu avant), il démissionne à vingt-cinq ans (1418), distribue ses biens aux pauvres et embrasse l'état monastique, sous le nom de Marc, à Antigoni, île du golfe de Nicomédie. Contraint par les incursions turques à revenir à Constantinople (vers mai 1420), il se fixe au monastère Saint-Georges des Manganes, alors principal centre du mouvement théologique byzantin, où il est ordonné prêtre. Trop en vue pour savourer, selon son désir, « l'hésychie monastique » (Syropoulos, p. 482, 35), il est consulté par l'empereur en matière religieuse et, dès les premiers préparatifs du concile d'union gréco-latine (1437), désigné en qualité de moine-prêtre pour représenter le patriarche d'Alexandrie à cette assemblée. Mais il succède bientôt à l'archevêque d'Éphèse (après avril 1437) : c'est revêtu de cette dignité et comme procureur du patriarche d'Antioche qu'il se rend au concile de Ferrare-Florence.

D'emblée (début mai 1438), dans un appel pathétique au pape Eugène IV, après une touchante prière au Christ en faveur de l'Église, Marc déclare facile la réconciliation chrétienne. Il suffit que les latins rejettent le *Filioque* et le pain azyme de leur liturgie; le pape jouit pour cela de l'autorité nécessaire (PO 17, p. 336-341; Syropoulos, p. 258-259). Membre de toutes les commissions préparatoires, Marc prononce, à la première session (6 octobre), un discours sur la charité et la paix léguées par le Christ aux siens, mais jadis rompues par l'Église romaine, qui se montre maintenant disposée à les rétablir. La paix ne sera restaurée qu'en supprimant la cause du schisme, à savoir le *Filioque* (*Acta graeca*, p. 47, 49-53; *Acta latina*, p. 40; Syropoulos, p. 326-327).

Exarque de ses pairs au synode (Scholarios, *Œuvres*, t. 2, Paris, 1929, p. 493, 6), le métropolite est chronologiquement le premier et souvent le principal porte-parole des grecs sur les questions controversées (purgatoire, procession du Saint-Esprit, eucharistie), toujours dans un sens nettement antilatin. Prévoyant la « ruine de l'orthodoxie », il s'enfuit même du concile, mais l'empereur l'y ramène (Syropoulos, p. 308; 350, 9). Pratiquement isolé dans son opposition à tout compromis, il se dérobe aux derniers débats, tout en poursuivant son action par écrit, et refuse de signer le décret conciliaire (Syropoulos, p. 452, 454, 508-510).

De retour à Constantinople (février 1440), Marc repousse l'offre qui lui est faite d'assumer la responsabilité patriarcale (Syropoulos, p. 548, 28-30; corriger la trad. française, p. 549). Après un essai infructueux d'installation à Éphèse, alors aux mains des turcs, il décide de se retirer à l'Athos mais l'empereur le consigne pendant deux ans à l'île d'Imbros (été 1440-4 août 1442), d'où il revient dans la capitale consolider la résistance à l'union florentine. Souffrant depuis plusieurs années, sans doute d'épilepsie (PG 159, 1049c; PO 17, p. 480, 17), il meurt d'iléus (PG 159, 1068a, 1092a, 1105c; cf Scholarios, t. 1, 1928, p. 253, 12) dans sa cinquante-deuxième année, un 23 juin (Jean Eugénicos, *Synaxaire*, p. 106), plus probablement en 1445. L'Église orthodoxe a mis au nombre des saints celui qu'elle considère comme un de ses meilleurs défenseurs.

Sources biographiques. — Outre les œuvres de Marc, Jean Eugénicos, *Acolouthie de Marc d'Éphèse* (cf DS, t. 8, col. 502, n. 6), surtout le double synaxaire (BHG, n. 2252-2253). — *Acta graeca* = J. Gill, *Quae supersunt Actorum graecorum concilii Florentini*, coll. Concilium Florentinum = CF, t. 5, Rome, 1953. — Andrea de Santa Croce, *Acta latina conc. Florentini*, éd. G. Hofmann, CF, t. 6, Rome, 1955. — Syropoulos = V. Laurent, *Les « Mémoires » du Grand Ecclésiarque de l'Église de Constantinople sur le concile de Florence (1438-1439)*, CF, t. 9, Paris, 1971. — Manuel le rhéteur, *Discours sur Marc d'Éphèse*, PO 17, p. 491-522. — Georges Scholarios, *Oraison funèbre* de Marc (BHG, n. 2251), se meut dans l'intemporalité chère aux « monodies » byzantines. — Grégoire III, patriarche de Constantinople, *Apologie dirigée contre la foi de l'archevêque d'Éphèse*, PG 160, 14-204. — Joseph de Méthone, *Apologie*, cf DS, t. 8, col. 1368-1369. — G. Hofmann, *Testimonium ineditum Andreae archiepiscopi Rhodi de Marco*

Eugenico, dans *Acta Academiae Velehradensis*, t. 13, 1937, p. 13-20.

Pour la *chronologie*, J. Gill, *The Year of the Death of Mark Eugenicus*, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 59, 1959, p. 23-31; cf *Analecta bollandiana*, t. 90, 1972, p. 267, n. 2. — Sur le monastère des Manganes, R. Janin, *Les églises et les monastères..*, 2e éd., Paris, 1969, p. 72-73. — Sur la canonisation, A. Papadopoulos-Kerameus, « Marc Eugénicos comme père de l'Église catholique orthodoxe » (en grec), BZ, t. 11, 1902, p. 50-69.

2. **Œuvres.** — Une liste des écrits de Marc d'Éphèse ne comprend pas moins de 110 titres, dont exactement la moitié d'inédits (K. Mamonè, cité *infra*, p. 553-563); elle n'est pas exhaustive, mais il faudrait en retrancher des doublets (chapitres transmis séparément). C'est aussi le cas d'un inventaire plus récent, qui énumère 84 titres (C.N. Tsirpanlis, *Marc Eugenicus..*, p. 109-118). La partie la plus considérable de cette production concerne les problèmes théologiques discutés au concile de Ferrare-Florence. Bien que les préoccupations spirituelles n'en soient pas totalement absentes, on ne dira rien ici de cette littérature.

De même, on se contentera de mentionner les écrits antérieurs pour la défense de la théologie palamite : *Chapitres syllogistiques de l'hérésie des Acindynistes* (distinction en Dieu de l'essence et de l'énergie, lumière divine, charismes spirituels); éd. E. Argentès, Βιβλίον... Ῥαντισμοῦ στηλίτευσις, Leipzig, 1758, p. 221-229; éd. W. Gass, *Die Mystik..*, p. 217-232. Ces 73 chapitres résument les deux volumineux « logoi antirrhetikoi » inédits où Marc réfute l'ouvrage de Manuel Calécas contre le tome synodal de 1351 (cf *supra*, col. 231-233).

Les motifs palamites retentissent dans le traité « Sur la résurrection », où Marc prend la défense de l'orthodoxie contre le néo-hellénisme byzantin, en s'inspirant de Grégoire de Nysse, Némésius, Maxime le confesseur, Anastase le sinaïte; éd. A. Schmemann, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. 23, 1951, p. 34-43 (introd.), 230-241, et dans Θεολογία, t. 22, 1951, p. 51-64; introd. et trad. russe dans *Pensée orthodoxe*, t. 8, 1951, p. 137-154.

Durant son séjour aux Manganes, Marc a composé des écrits en prose ou en vers dont il est malaisé de dresser le catalogue systématique; l'historien de la spiritualité pourrait peut-être dégager quelques idées de cette production rhétorique. Pour la tradition manuscrite des inédits (ou estimés tels), voir L. Petit (DTC), Mamonè, Oikonomidès et Tsirpanlis.

1° Opuscules ascétiques. — 1) « *Chapitres* » *parénétiques très utiles*, série de 43 apophtegmes ou conseils d'ascèse monastique pour lutter contre les tentations charnelles; le n. 41 est une citation de 1 *Cor.* 11, 29; éd. A. Norov, Μάρκου... ἀνέκδοτα, Paris, 1859, p. 44-53, avec trad. russe.

2) *Huit canons contre les principaux vices*, ou les huit péchés capitaux : gourmandise, luxure, avarice, λύπη (découragement, désespoir), colère, paresse, vaine gloire, orgueil; inédit. — 3) Dialogue avec un certain Isidore *sur l'obéissance religieuse*; inédit. — 4) *Sur la confession*; inédit. — 5) *Sur les fruits de l'Esprit*, bref commentaire de *Gal.* 5, 22; éd. Jason de Vatopédi, dans Σωτήρ, t. 12, 1889, p. 341-342; le commentaire sur *Phil.* 2, 7, *ibidem*, t. 13, 1890, p. 65-71, relève spécifiquement de la christologie.

6) *Sur les paroles de la sainte prière : Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, prends pitié de moi.* Commentaire, avec deux graphiques, de la « Prière à Jésus » (cf DS, t. 8, col. 1126-1150) qui en montre l'origine apostolique et la portée anti-hérétique; il s'agit du traité mentionné en DS, t. 8, col. 1140, et qui a été inséré comme anonyme dans la *Philocalie des Pères neptiques*, Venise, 1782, p. 1163-1167; rééd., t. 5, Athènes, 1963, p. 63-68. Les paroles « Seigneur Jésus » viennent de Paul, héraut de la *praxis*; « Jésus-Christ » de saint Jean, docteur de la *theoria*; « Christ, fils de Dieu », de la confession de Pierre, qui manifeste l'*agapè*.

7) *Prières* : « Prière générale ou condensée (περιεκτική) à la vivifiante Trinité », à la veille d'un départ en voyage (concile de Ferrare?); éd. N. Politis, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας.., t. 35, 1966, p. 223-226; signalée comme inédite dans Tsirpanlis, p. 114, n. 3. — « Prière pour chasser la tentation charnelle éveillée par la femme »; inédite. — 8) *Sur le sang du Seigneur* au hiéromoine Denys; inédit.

9) *Lettres* : A Isidore, récemment promu métropolite de Kiev (1436). Marc engage le prélat à se montrer un pasteur exemplaire, à l'imitation de Pierre et Paul, et du Christ lui-même. L'attribution à Marc Eugénicos est hypothétique; éd. G. Mercati, *Scritti di Isidoro il cardinale ruteno*, Rome, 1926, p. 154-156; cf p. 27-28. — A Joachim le sinaïte, sur le jeûne des lumières, entre Noël et l'Épiphanie; éd. J. Karmirès, dans Ἐκκλησία, t. 32, 1955, p. 1-15. — A Théodore, moine défroqué, antithèse de l'enfant prodigue; inédite.

2° Solutions d'apories. — De divers côtés, et même en haut lieu, on a fait souvent appel au discernement de Marc pour résoudre des questions d'ordre exégétique, philosophique et théologique. Des considérations morales et spirituelles émaillent parfois ces réponses.

1) Sur *Mt.* 11, 21-24. Pourquoi le Christ a favorisé les juifs, alors que les païens auraient mieux profité de ses miracles pour se convertir. — 2) Sur *Mt.* 18, 22 : pardon et exercice de la justice. Pourquoi les tribunaux restent nécessaires dans un État où devraient régner, non plus la politique de Platon, mais la loi évangélique du pardon des offenses et la règle d'or de la charité. — 3) Sur *Mt.* 17, 20 et 1 *Cor.* 13, 2 : seule la foi animée par la charité est capable de transporter les montagnes. Éd. de ces trois *lyseis* par N. G. Politis, *loco cit.*, t. 37, 1969-1970, p. 343-364. — 4) *Sur Mt.* 25, 15 : signification du nombre des talents; inédit.

5) *Réponse à l'empereur Jean Paléologue* sur le problème du mal et le libre arbitre : pourquoi Dieu a créé l'homme moralement si faible et cependant responsable de ses actes. Dernière éd. A. N. Oikonomidès, dans Μικρασιατικὰ χρονικά, t. 8, 1959, p. 3-32. Sur la dépendance de Nicolas Cabasilas, cf W. Gass : *Die Mystik..*, p. 83-86.

6) *Sur les limites de la vie.* Lettre-réponse au moine-prêtre Isidore au sujet de la Providence. La prescience de Dieu est absolue, non sa prédétermination; en effet, seule la mort des élus est prédéterminée; celle des autres hommes est abandonnée au jeu des lois naturelles (PG 160, 1193-1200, texte grec seul). Cette thèse qui s'appuie sur Anastase le sinaïte (DS, t. 1, col. 546-547) a été vivement réfutée par Scholarios, *Œuvres*, t. 1, Paris, p. 412-426, cf p. 427-428. Dans l'article cité *supra*, Oikonomidès publie un résumé intitulé « Opinions de saint Marc d'Éphèse sur la limite de la vie et la damnation éternelle », et un court texte de Marc qui établit un rapport entre la qualité des peines de l'enfer et la catégorie des péchés commis (p. 31-32).

7) *Sur la chute des anges*, contre Argyropoulos; éd. Sp. Lampros, Ἀργυροπούλεια, Athènes, 1908, p. 120-126. — 8) *Sur l'âme des animaux*, autre réponse à Jean VIII; éd. M. Euangelidès, dans Εἰκοσιπενταετερὶς τῆς καθηγεσίας... Σ. Κόντου, Athènes, 1893, p. 387-397.

9) Plusieurs de ces questions, notamment sur la volonté libre, la prédestination, le salut éternel, les démons, se retrouvent dans un recueil inédit : « Solutions aux difficultés posées par un satrape »; des dix-neuf questions, trois concernent les épreuves et les tentations (n. 7, 14, 15). Sur ce recueil et le problème de la prédestination, voir H. Beck, *Vorsehung und Vorherbestimmung in der theologischen Literatur der Byzantiner*, OCA 114, 1937, p. 134, 149-161, 214. Sur la doctrine

sotériologique contenue en particulier dans ces *lyseis*, voir B. Radomski, *Marka Efeskiego nauka o zbawieniu*, Varsovie, 1939 (résumé en latin, p. 113-115), qui utilise aussi les inédits.

3° Œuvres hagiographiques et liturgiques. — Les faibles restes de l'œuvre oratoire non polémique de Marc peuvent être rattachés à l'*hagiographie*, discipline qu'il a honorée par des pièces de formes diverses; l'attribution offre quelque difficulté, s'il est vrai qu'il faille distinguer Marc d'Éphèse d'un autre Marc Eugénicos, moine de Xanthopoulos.

1) Huit canons en l'honneur de la *Theotokos Hodègètria*; éd. K. Oikonomos, Ὑμνῳδῶν ἀνέκδοτα, Athènes, 1840, p. 89-132. — 2) Vers ïambiques à la très sainte *Theotokos*; éd. J. Karmirès, *loco cit.*, t. 32, p. 16. — 3) Descriptions (ἐκφράσεις) de motifs iconographiques : supplices et triomphe d'un groupe de martyrs « couronnés » (BHG *Auctarium*, n. 1191t); funérailles de saint Éphrem (BHG, n. 592i); sainte Théodosie guérissant le patriarche Joseph de Constantinople, éd. Mamonè, p. 574; en l'honneur de la même sainte, Marc a composé un canon paraclétique et une acolouthie en action de grâces (inédits).

4) En l'honneur de Jacques l'Intercis ou le Perse : épigramme en vers dodécasyllabiques, éd. Mamonè, p. 573; canon, éd. Ch. Hannick, *Studien zu liturgischen Handschriften der österreichischen Nationalbibliothek*, Vienne, 1972, p. 105-110. Hannick a édité également un canon (*ibidem*, p. 111-116) et un encomion du même saint par Jean Eugénicos (*Analecta bollandiana*, t. 90, 1972, p. 261-287); compléter DS, t. 8, col. 503, 4°, 4. — 5) Canon en l'honneur du patriarche *Euthyme* II de Constantinople † 1416, premier écrit datable de Marc, alors « notaire des rhéteurs »; éd. É. Legrand, dans *Revue des études grecques*, t. 5, 1892, p. 421-426. — 6) Synaxaire de *Syméon métaphraste* (BHG, n. 1767). — 7) Vers en l'honneur de saint *Antipas* (Mamonè, p. 574), des trois *(sic) Dormants d'Éphèse* (éd. avec trad. française, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 23, 1922-1923, p. 414-415), de *Marc l'ascète* (Mamonè, p. 574), de saint *Onuphre* (J. Karmirès, *loco cit.*, t. 32, p. 16).

En outre, semblent encore inédits : des stichères en l'honneur de la sainte *Trinité*, de *Jésus-Christ*, des *anges* et de *tous les saints*; un canon d'action de grâces à *Jésus-Christ*, souverain médecin, et une acolouthie sur la Passion; un canon sur les neuf chœurs des *anges* et un autre sur saint *Michel*; des stichères en l'honneur des saints *Joachim et Anne*; une acolouthie à saint *Alexis*; des idiomèles à saint *André*; des stichères à sainte *Catherine*; un « hypomnèma » du prophète *Élie* (BHG, n. 573b; cf PG 160, 185d-188ab), ainsi qu'une acolouthie et un tropaire; une prière au mégalomartyr *Georges*; cinq hymnes à *Grégoire Palamas*; une acolouthie et un canon à saint *Jean Damascène*, et le commentaire des trois canons ïambiques de ce saint pour l'Épiphanie; l'oraison funèbre de *Macaire Korónas*, sans doute l'higoumène des Manganes (extrait dans Tsirpanlis, p. 59); des vers en l'honneur de sainte *Paraskeuè* et *Syméon métaphraste*.

E. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae*, t. 5, vol. 1, coll. Studi e Testi 215, Cité du Vatican, 1966, p. 298. — A.-D. Kominès, Τὸ βυζαντινὸν ἱερὸν ἐπίγραμμα.., Athènes, 1966, p. 190-191.

Comme œuvre *liturgique*, signalons : 1) *Explication de l'office divin* (PG 160, 1164-1193) : nécessité et temps de la prière, différentes parties de l'office monastique (nocturne, matines, prime, etc) et, plus brièvement, certains éléments de l'office (ecphonèse, tropaire, canon, etc). Ceci avait été décrit plus amplement par Syméon de Thessalonique dans son traité *Sur la prière divine* (PG 155, 536-669). 2) « Chapitres » sur la fête des lumières (Épiphanie) ou *Dodécaémeron*, inédits.

En aucun domaine Marc d'Éphèse ne fait figure d'écrivain original. Du reste, il se veut le fidèle reflet de la pensée des Pères. C'est aux cappadociens qu'il emprunte ses vues sur l'état primitif de l'homme et le péché originel, comme aussi sa doctrine eschatologique, qui doit beaucoup par ailleurs à Syméon de Thessalonique. Anastase le sinaïte l'inspire pour le chapitre de la pénitence (épitimies); il capte le dynamisme divin et enregistre la vision de Dieu grâce aux antennes de Palamas; on a vu plus haut ce qu'il doit à Nicolas Cabasilas. Enfin, ses idées morales « portent le sceau du plus pur et fervent ascétisme » (Mamonè, p. 545), à l'imitation d'un maître, Joseph Bryennios (cf DS, t. 8, col. 1329).

W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Kabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849; Leipzig, 1899. — K. Mamonè, Μάρκος ὁ Εὐγενικός, dans Θεολογία, t. 25, 1954, p. 377-404, 521-575 (à part, Athènes, 1954); compléments et rectifications dans Ἀθηνᾶ, t. 19, 1955, p. 198-221. — N.-S. Oikonomidès, compte rendu de Mamonè, dans Ἀρχεῖον Πόντου, t. 19, 1954, p. 356-381; « Sur les manuscrits de Marc E. » (en grec), dans Νέον Ἀθηναῖον, t. 1, 1955, p. 41-48; « Mélanges sur Marc E. », *ibidem*, p. 269-282. — Arch. Amvrosij, *Svjatoj Mark Efesskij i Florentijskaja Unija*, Jordanville, 1963. — J. Gill, *Le concile de Florence*, Paris, 1964; *Personalities of the Council of Florence..*, Oxford, 1964, p. 22-232; *Constance et Bâle-Florence*, coll. Histoire générale des conciles 9, Paris, 1965. — Th. Sperantsas, « Après cinq cents ans. Qui a été justifié par l'histoire : Bessarion ou Marc Eugénicos? » (en grec), dans Ἐκκλησία, t. 41, 1964, p. 90-100. — J. Décarreaux, *Les Grecs au concile de l'Union. Ferrare-Florence 1438-1439*, Paris, 1970. — N. P. Vasileiadès, « Marc Eugénicos et l'union des Églises » (en grec), Athènes, 1972. — C. N. Tsirpanlis, *The career and political views of Mark Eugenicus*, dans *Byzantion*, t. 44, 1974, p. 449-466; *Marc Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-evaluation of his Personality*, Thessalonique, 1974.

DTC, t. 9, 1927, col. 1968-1986 (L. Petit); t. 16, Tables, col. 3092. — H.-G. Beck, *Kirche..*, p. 755-758. — LTK, t. 7, 1962, col. 11-12 (V. Laurent).

Daniel Stiernon.

8. MARC DE GAZA. Voir Marc le Diacre.

9. MARC DE LISBONNE (ou de Betania), frère mineur et évêque, 1511-1591. — Marcos, né à Lisbonne en 1511, était le fils aîné de Salvador Luis da Silva, qui avait péri dans un naufrage entre les Indes et la Chine. Très jeune il entra chez les récollets de S. Cristina da Povoa dans la province portugaise de l'Observance franciscaine. Il y fut formé selon la discipline austère de la réforme, réorganisée et raffermie par les statuts publiés en 1524 au chapitre provincial de Olivença. Sa formation s'accomplit conformément à un authentique humanisme dévot, fruit de la lecture et de la méditation de l'Écriture, des textes des Pères et des ordonnances de la vie franciscaine. Initié au ministère de la prédication, il passa à l'étude des arts et de la théologie au collège universitaire de S. Bonaventure à Coimbre, fondé en 1543. Comme le roi Jean III demandait aux franciscains d'écrire leurs Chroniques, André da Insua, ministre général de l'Ordre, chargea Marcos de ce travail. Pour recueillir renseignements et documents, celui-ci parcourut l'Espagne, l'Italie et la France. A son retour, sans renoncer à la prédication et à la direction des âmes, il rédigea et publia son œuvre. Il fut aussi choisi comme gardien en divers couvents, puis comme ministre provincial de la province de

S. Antonio. En 1581, le roi le nomma évêque de Porto. Il mourut le 5 septembre 1591.

Les trois parties des *Chronicas da Ordem dos Frades Menores* de Marc de Lisbonne constituent son œuvre principale : t. 1 (jusqu'à 1226), Lisbonne, 1557, revu en 1566, 1587, 1615; t. 2 (13e-14e s.), Lisbonne, 1562, revu en 1615; t. 3 (jusqu'en 1520), Salamanque, 1570, revu en 1615; des traductions parurent en espagnol, en italien, en français et en allemand.

La plus grande partie des autres publications de Marcos consiste en traductions de documents, en quelque sorte complémentaires de ses Chroniques : *Da perfeição da vida*, de saint Bonaventure, avec d'autres opuscules du saint, Lisbonne, 1562; *Exercicios e mui devota meditação da vida e paixão de nosso Senhor Jesu Cristo*, de Jean Tauler, Viseu, 1571; *Cantos morales, spirituales y contemplativos*, de Jacopone de Todi, Lisbonne, 1575; *Flores e perfeições das vidas dos gloriosos Sanctos*, de Marco Marullus, Lisbonne, 1579; il laissa manuscrits quelques petits ouvrages.

Le terme *Chroniques* s'entend de la pratique de la spiritualité de saint François, telle qu'il l'enseigna et telle que ses religieux l'accueillirent au long des générations successives. Dans le récit de Marcos, le cadre historique est si ténu qu'il s'évanouit pour ainsi dire. Ce qui prend du relief, c'est François charmé par l'Homme-Dieu dans le déroulement de sa vie, de la crèche à la croix. C'est lui que François prend pour modèle, faisant de l'Évangile sa vie. Tel est l'idéal spirituel que Marcos expose.

A cette fin, il enrichit ses Chroniques de traductions sans commentaires : *Exortações e Cartas de S. Francisco, Primeira e Segunda Regra dos Frades Menores, Testamento, Da religiosa morada nos ermos, Loas ao Divino*, du *Cântico do Irmão Sol*, d'autres *Orações* et *Louvores*, diverses *Declarações interpretativas da Regra e Vida dos Frades Menores* de Grégoire IX, Nicolas III et Clément V, des poésies comme le *Sacro comercio e contrato de São Francisco con a senhora santa Pobreza*, attribué à Jean de Parme, des *Cânticos morais e espirituais* de Jacopone de Todi, de *Cartas* et d'*Opúsculos* de Bonaventure, sans compter des fragments d'autres ouvrages classiques de spiritualité franciscaine et tout le *Espelho de Disciplina* d'inspiration bonaventurienne. La doctrine spirituelle de tous ces documents est illustrée par le *Floreto do nosso Padre São Francisco e Companheiros* dans le texte ancien courant en Espagne, puis imprimé à Séville, par les *Crónicas antigas*, le *Livro das Conformidades* de Barthélemy de Pise, le *Livro de Vita Christi* de Ubertin de Casale et d'autres *Crónicas* anciennes et des *Legendas* et *Opúsculos* de divers saints et saintes.

L'œuvre de Marcos est faite des documents rapportés de ses voyages, de ses lectures ou de ses relations dans l'observance portugaise; il la réalisa selon les méthodes humanistes qui marquèrent sa formation, et en esprit d'ascèse, de pauvreté et d'union à Dieu. La réflexion sur les doctrines normatives de la vie franciscaine, accompagnées de commentaires, en son exposé le plus synthétique est sans doute l'avant-propos qui précède la traduction du *Tractado do seraphico doctor S. Boauentura chamado Da perfeiçã da vida.*

G. Barreiros, *Censuras*, Lisbonne, 1561, f. 2-4. — F. Gonzaga, *De origine seraphicae religionis*, 3e p., p. 1160. — Wadding, *Annales minorum*, t. 16, Quaracchi, 1933, p. 778-796; t. 21 et 23, *passim*. — R. da Cunha, *Catalogo e historia dos bispos do Porto*, Porto, 1623, p. 334-342. — M. de Esperança et F. da Soledade, *Historia serafica*, t. 2, Lisbonne, 1666, *passim*; t. 5, 1721, p. 251-257. — B. Barbosa Machado, *Biblioteca lusitana*, t. 3, Lisbonne, 1752, p. 409-410. — Pedro de Jesus, *Chronica da... provincia... de Portugal*, Lisbonne, 1754, p. 671-673. — N. Antonio II, t. 2, p. 84-85. — I. F. da Silva, etc, *Diccionario bibliographico Portuguez*, t. 6, Lisbonne, 1862, p. 129-132; t. 16, 1893, p. 346-348. — F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, 3e p., t. 2, Lisbonne, 1915, *passim*. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 212-213. — J. A. Ferreira, *Memorias archeologico-historicas do Porto*, t. 2, Braga, 1924, p. 178-188. — M. Martins, *Fr. Marcos de Lisboa e a formação universitária*, dans *Brotéria*, t. 41, 1945, p. 74-81. — J. S. da Silva Dias, *Correntes do sentimento religioso em Portugal (séc. 16 a 18)*, t. 1, Coïmbre, 1960, *passim*.

Fernando Félix Lopes.

10. MARC LE MOINE, 5e-6e siècle(?) — Une série de traités ascétiques d'un certain intérêt, qui ont joui d'un rayonnement non négligeable, circulent sous le nom d'un Marc le moine (l'ermite, l'ascète, l'anachorète), sur lequel on ne possède pas de renseignements solides. On commencera donc par décrire 1) les *œuvres*, 2) les *manuscrits*, 3) les *citations*, avant de rassembler les informations qui concernent 4) l'*auteur*, pour chercher enfin la signification de 5) la *doctrine*.

1. **Œuvres.** — A la suite de diverses éditions plus anciennes (cf *infra*, col. 278), la Patrologie grecque (t. 65) publie sous le nom de Marc dix traités, auxquels on peut ajouter quelques pièces qui portent son nom dans des éditions anciennes ou des mss. Chaque titre est affecté d'un numéro d'ordre en chiffres romains (désignation classique pour les onze premiers). Ces titres sont assez fermes dans la tradition et se retrouvent substantiellement dans les versions syriaque et arabe.

I. *De lege spirituali* (PG 65, 905-929). Recueil de sentences, à la façon des Centuries, sans continuité littéraire, sinon pour de brèves séries. La numérotation varie selon les mss, elle peut même manquer, mais la matière reste à peu près la même. La version syriaque a déjà une numérotation (187 sentences dans le *Vat. syr.* 121); PG 65 donne 201 numéros de 2 à 6 lignes.

II. *De his qui putant se ex operibus justificari* (929-965). L'édition compte 211 sentences qui font suite à I (cf la conclusion, 965a). Certaines sont nettement plus longues. La numérotation varie également (*Vat. syr.* 121 et 122 ont respectivement 207 et 203 numéros).

III. *De poenitentia* (965-984). Exposé serein de la doctrine évangélique sur la nécessité perpétuelle de la pénitence, en fonction du baptême (cf IV) et contre la justice des œuvres (cf II). Il semble y avoir une lacune en 977 a8, que les mss permettraient de combler.

IV. *De baptismo* (985-1028). Dix-sept réponses à autant de questions, posées par un moine qu'impressionne la propagande messalienne, et qui doute que le baptême soit « parfait », c'est-à-dire suffise à libérer le chrétien pour lui permettre d'observer les commandements.

V. *Ad Nicolaum. Praecepta animae salutaria* (1028-1053). Programme de vie monastique sous forme de lettre à un jeune converti. Les deux dernières colonnes constituent la réponse, emphatique, de Nicolas; elles manquent souvent dans les mss, et peuvent être comptées comme un opuscule distinct.

VI. *De temperantia* (1053-1069). Cette pièce a été éliminée depuis longtemps de l'héritage de Marc (voir I. A. Khalifé, *L'inauthenticité du « De temperantia »... de Marc l'Ermite*, dans *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* = MUSJ, Beyrouth, t. 28, 1949-1950, p. 59-66). On la trouve dans le seul *Paris. gr.* 1037 (14e s.), en appendice, séparée des autres œuvres de Marc et d'ailleurs mutilée. C'est un centon : les n. 1-26 reproduisent Maxime le Confesseur, *Centuries...* (PG 90, 1084-1176) I, 33, 39, 43, 53-54, 67, 81-84, 94, 96; II, 9, 13, 31, 33, 46, 48-49, 59, 73, 75, 79, 82, 89; puis *Capita* 500, cent. I, 26

(1185bc); la suite reproduit Macaire/Syméon, *Reden und Briefe. Sammlung* I, éd. H. Berthold, Berlin, 1973, Disc. 4, § 9-11; Disc. 8, § 1-4 (mutilé).

VII. *Disputatio cum quodam causidico* (1072-1101). Comme IV, l'ouvrage procède par questions et réponses, mais esquisse aussi un rapide cadre narratif. Un avocat interpelle un vieil ascète et lui pose treize questions sur les moines, leur refus des tribunaux et leur mépris des choses terrestres. L'avocat se retire vaincu, faisant mine de renvoyer le débat au lendemain. Les frères qui entourent le vieillard lui posent encore une dizaine de questions. La conclusion est abrupte, et l'on s'est demandé si l'ouvrage n'est pas mutilé; mais l'entrée en scène n'est guère plus habilement présentée.

VIII. *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima* (1104-1109). Bref opuscule, étrange affabulation littéraire. Le *noûs* encourage son âme; il l'invite à ne pas se ranger aux thèses messaliennes qui la poussent à s'excuser du péché. Les deux interlocuteurs n'ont aucune consistance; ils ne représentent aucunement deux mouvements du cœur.

IX. *De jejunio* (1109-1117). Sur l'utilité du jeûne, ou plutôt sur les dangers d'un jeûne excessif qui nuirait à la prière; éloge de l'humilité. Rien ne rappelle les autres œuvres de Marc. En syriaque, l'opuscule se rencontre sous le nom de Marcien dans le *Lond. Add.* 14581, 6v-8v; c'est le traité VII de l'éd. J. Lebon (*Le moine saint Marcien*, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 36, Louvain, 1968, p. 193-200). L'ouvrage est à restituer à Marcien (cf *infra*, col. 310-311).

X. *De Melchisedech* (1117-1140), ou mieux (mss et Photius) κατὰ Μελχισεδεκιτῶν, « Contre les Melchisédéciens ». Réfutation de l'hérésie qui voyait en Melchisédech le Fils de Dieu, et dont on trouve des traces en Basse-Égypte dans la première moitié du 5e siècle (*Apophthegmata Patrum*, Daniel 8, PG 65, 160ac; Cyrille d'Alexandrie, *Glaphyra in Genesim* II, PG 69, 84cd; cf DTC, art. *Melchisédéciens*). L'exégèse de l'épître aux Hébreux est solide et donne l'occasion de développer une bonne christologie. Peu de points de contact avec les traités précédents.

XI. *Adversus Nestorianos*. Inconnu de Migne, ce traité a été édité par A. Papadopoulos-Kerameus (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, t. 1, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 88-113), repris et amélioré par J. Kunze (*Marcus Eremita..*, p. 6-30). Éd. indépendante, d'après le ms de Grottaferrata, par J. Cozza-Luzi, dans A. Mai (*Nova Patrum bibliotheca*, t. 10, Rome, 1905, p. 195-252). L'auteur défend l'union hypostatique, avec des termes proches de ceux de Cyrille d'Alexandrie, mais dans des perspectives plutôt antiochiennes. La christologie est proche de celle de X. J. Kunze estime avoir démontré l'authenticité du traité (admise aussi par O. Hesse et A. Grillmeier).

Le titre est dans les mss : « Contre ceux qui disent que la sainte chair du Seigneur n'est pas unie au Verbe, mais l'enveloppe simplement comme un vêtement; que, pour cette raison, il faut distinguer celui qui porte d'une part, celui qui est porté d'autre part; en d'autres termes, contre ceux qui pensent comme Nestorius » (le dernier membre de phrase manque dans le ms de Grottaferrata).

XII. *De paradiso et lege spirituali*. Éd. Fronton du Duc, *Auctarium*, t. 1, Paris, 1624, p. 871-875. Gallandi et Migne n'ont pas repris cette pièce, qui est en réalité le Disc. 36 de la collection I de Macaire/Syméon (ou, à peu près, l'homélie 37 de la collection II); cf l'art. pseudo-MACAIRE. Deux mss et la version latine de Picot la joignent aux œuvres de Marc, sans doute en raison du titre qui rappelle I.

XIII. *De paraenesi* (en syriaque, *dmartīnūtō*); pièce insérée dans le *corpus* syriaque de Marc, mais qui est le Disc. 48 (= Hom. 5) de Macaire/Syméon.

XIV. PG 65, 903-904, donne en version latine un fragment d'une *epist.* II de Marc, d'après une édition de la *Bibliotheca Patrum. Appendix*, Paris, 1579. Le texte reprend Macaire/Syméon, Collection I, Disc. 2, 1; on le rencontre sous le même titre ἐκ τῆς δευτέρας ἐπιστολῆς τοῦ M.., dans divers mss signalés plus loin.

Ces opuscules sont souvent joints l'un à l'autre dans les mss; pour faciliter l'analyse de ceux-ci, on désignera par I' les opuscules I-II, par III' le groupe III-IV, par IV' le groupe IV-III, par VII' le groupe VII-VIII, par VIII' le groupe VIII-VII, par IX' le groupe IX-X, par X' le groupe X-IX.

2. **Manuscrits.** — 1° LA VERSION SYRIAQUE offre les plus anciens témoins. Beaucoup ne donnent que I' : *Lond. Add.* 12175 (daté de 533, semble-t-il), 17167 (6e-7e s.), 14598 et 14606 (9e s.), *Vat. syr.* 126 (daté de 1223). Il existe un commentaire inédit de I' dans le *Lond. Add.* 17270, œuvre probable du nestorien Babai le Grand († vers 630); cf les études de P. Krüger, citées à la bibliographie. On peut penser que I' a été davantage copié, mais a été traduit en même temps que les autres pièces d'un *corpus* syriaque assez bien attesté : I' VIII XIII IV' VII, et peut-être X.

On trouve cette collection, sans X, dans *Vat. syr.* 122 (daté de 769; acéphale, ce ms a perdu une grande partie de I') et *Lond. Add.* 12163 (10e-11e s.); avec X dans *Berol. syr.* 27 (7e-8e s., acéphale qui a perdu les six premières pièces et une partie de la septième, mais a gardé le n. 8 en face de X) et *Vat. syr.* 121 (daté de 1575). Le *Lond. Add.* 17192 donne l'ordre IV' VII I', mais avec un n. 4 en face de la première pièce, ce qui dénonce un remaniement; X est absent. On voudrait savoir si X représente une addition au *corpus* primitif, ou s'il a été omis par de nombreux mss parce qu'il n'avait guère d'intérêt monastique. Une étude soignée de la technique de traduction pourrait suggérer une solution.

Isaac de Ninive, nestorien du 7e siècle (DS, t. 7, col. 2041-2054), cite aussi Marc en syriaque; J. Kunze, *Marcus Eremita..*, p. 202-203, a identifié dans la version grecque de ses œuvres (éd. Nicéphore Theotokos, Leipzig, 1770) des citations de I 66, II 189, IV 1000ab et 1016d (le texte syriaque, éd. P. Bedjan, Paris-Leipzig, 1909, p. 495, mentionne *Évagre* là où la version grecque, p. 298, porte Marc).

2° VERSION ARABE. — I.-A. Khalifé a étudié *Les traductions arabes de Marc l'Ermite* (MUSJ, t. 28, 1949-1950, p. 115-124), notamment le *Paris. ar.* 239 (daté de 1493), et a publié intégralement le vieux ms sinaïtique de Strasbourg, *ar.* 150, daté de 901 (dans *Al-Machriq*, t. 46, 1952, p. 289-308). La version arabe ne contient que des extraits, dans l'ordre III I' VIII; ce n'est sans doute pas un hasard si la bibliothèque du Sinaï offre les mêmes extraits avec le même ordre dans le ms géorgien 35 (10e s.).

3° TÉMOINS GRECS. — Nous n'avons rassemblé qu'un nombre limité de ces témoins, excluant systématiquement les mss récents qui ne donnent que I' et les fragments contenus dans les florilèges (cf *infra*).

Une enquête systématique dans les catalogues et une consultation des bibliothèques enrichiraient aisément cette liste, qui donne cependant une idée des formes que prend le *corpus*. En fait, une enquête de ce genre devrait considérer l'ensemble des auteurs monastiques auxquels Marc est habituellement uni dans les mss, de manière à évoquer le mouvement de toute cette littérature spirituelle, de second ordre sans doute, mais qui fut fort recherchée dans les monastères.

Le plus ancien témoin est peut-être Moscou, *Synod. gr.* 184, d'origine studite, daté de 899. É. des Places, qui a rencontré bon nombre de nos mss en étudiant Diadoque de Photicé (SC 5, 3e éd., 1966, introd.), estime que le *Coislin* 123 (11e s.), qui vient de Lavra, en est une copie directe; dans le cas de Marc pourtant ce ms porte plusieurs traités qui ne se trouvent pas dans le *Mosquensis*; il se rattache peut-être à l'ancêtre de ce dernier. Le *Crypt.* 19, écrit en 965 de la main de Nil, fondateur de Grottaferrata où il se trouve, a un descendant du 10e-11e s., le *Vat. gr.* 2028. Le *Cryptensis* est un témoin du *De Melchisedech* (XI); l'autre témoin connu est le *Hieros. S. Sabas* 366, du 13e siècle. En cet important ms les traités sont numérotés, mais le copiste s'est trompé pour x et n'a pas donné de numéro à XI, d'où on pourrait conclure que ces traités « théologiques » n'appartiennent pas à la même tradition que les œuvres ascétiques.

Deux mss de Saint-Sabas semblent expliquer la disposition des copies plus récentes conservées en Occident. Le *Hieros.* 157 (10e s.; écrit en Italie du sud) disloque les groupes traditionnels, y compris I' qui constituait à l'origine une unité; le même ordre compliqué se retrouve dans le *Vat. gr.* 661 (fin 16e s.) et dans un ms de l'Escorial, A. I. 10 (558), actuellement disparu. Le *Hieros.* 407 (12e-13e s.) offre aussi un ordre bizarre, avec un *monitum* invitant à intervertir IV et VII. Le *Mosqu. Synod. gr.* 178 (14e s.), en provenance d'Iviron, a le même ordre, sauf transposition de V qui passe de la queue à la tête du *corpus*; même transposition en *Vat. gr.* 729 (14e s.), avec omission de VII; en ce ms, un dialogue ascétique (BHG *Auctarium*, n. 3448rb) vient s'ajouter après V (déplacé), interrompant ainsi le *corpus* marcien, trace sans doute d'un état où V venait en queue suivi d'autres pièces ascétiques.

Il serait sans profit de comparer en détail les mss du 14e siècle, dont quatre conservés à la Vaticane, fonds grec. Les mss 698 et 730 semblent apparentés, mais le premier donne V sans la réponse de Nicolas (soustraction voulue?), tandis que le second donne à part cette réponse (addition?); le 703 suit un modèle lacuneux (fragments manquants en IV et à la fin de V); le 737 a aussi une curieuse omission en V. Deux mss de l'Escorial montrent aussi des traces de détérioration : en Y.III.2 (272), I' est isolé du reste du *corpus*, des numéros incohérents affectés aux diverses pièces suggèrent un modèle plus complet et dans un autre ordre. En Y.III.19 (289), on constate des doublets. Un autre ms de la même époque, luxueusement relié pour le roi Henri IV, a une grande importance historique : le *Paris. gr.* 1037, car il a servi de base à l'édition grecque et à la version latine; il contient deux pièces rares, XII et VI, celle-ci séparée du reste des œuvres de Marc et mise en fin de volume.

4° Évolution du corpus. — Voici une vue d'ensemble des principaux états du *corpus*, en référence aux listes données plus haut :

Syriaque	: I' VIII XIII IV' VII (et X dans quelques témoins)
Arabe	: III I' VIII
Studite	: I' V VIII' III X IV
Lavr.	: I' III' V VIII' IX
Crypt. 19	: III' V X' I' VIII' XI
SSab. 366	: III' VIII I' VII V X' XI
SSab. 157	: II VIII I III V IV VII IX X
SSab. 407	: I III II VIII IV VII IX V
Vat. 698	: III I' IV VII' V X
Vat. 730	: III I' IV VII' IX V XII
Par. 1037	: XII I' III' V VIII' ... VI.

Aucune nécessité interne n'imposait un ordre déterminé; toutefois, même dans les types *S. Sabas* 157 et 407, dès qu'on réunit I et II, on est ramené vers une séquence I' III' VIII' (quel que soit l'ordre de ces trois éléments) qui semble assez fondamentale; le syriaque n'en est pas loin non plus.

5° Pièces plus rares. — Le *Paris. gr.* 1056 (11e s.) attribue à Marc 156 *capita ascetica* : il s'agit de II, 8 svv, avec variantes et omissions. VIII se trouve anonyme dans *Monac. gr.* 498, ms studite (début 10e s.), f. 231. IX, quoique inauthentique, a trouvé place pratiquement dans tous les mss grecs, et cela déjà d'après Photius. X, que Photius connaît mais isole du *corpus* ascétique, figure dans le *Mosqu.* 145 et les *Vat. gr.* 661 (ajouté à la collection de *S. Sab.* 157) et 698; il est lié à IX et XI dans les seuls mss qui contiennent XI (*Crypt.* 19 et *S. Sab.* 366), ce qui pourrait trahir une parenté. XII n'apparaît sous le nom de Marc que dans des mss tardifs : *Escur.* Ψ I.24 (498), 13e-14e s. (seulement en extraits qui font suite à VIII), puis dans *Paris.* 1037, *Vat.* 663, 710, 730, tous du 14e s., enfin dans *Regin. gr.* 23. On ne trouve XIII qu'en syriaque, dès avant le 8e siècle. Quant à XIV, nous ne connaissons ce bref extrait sous le nom de Marc, éloigné de ses autres pièces, que dans *Escur.* B.VI.17 (153), aujourd'hui disparu, Ψ IV.7 (481), 15e s., et *S. Sab.* 655, 16e s. Quant à la lettre de Nicolas en réponse à V, nous n'en connaissons la présence avec certitude qu'en *S. Sab.* 366, *Paris.* 1037, *Vat.* 730 et 733 (mutilé); on peut hésiter sur son antiquité.

6° Éditions. — Dès 1531, Vincent Obsopaeus édita à Haguenau et traduisit en latin I', dans un but de polémique réformatrice, pour souligner le caractère spirituel de la loi divine et attaquer la justification par les œuvres; l'opuscule est repris dans le *Micropresbiticon* de Henri Petri (Bâle, 1550); on ne connaît pas le ms de base.

En 1557, P. F. Zini donne à Vérone une version latine de IV, IX et VIII, à la suite des œuvres de Nil; réimpression en 1574, avec Éphrem et Isaïe de Gaza; le but de l'éditeur est ici la réforme catholique de la vie religieuse. En 1563, Jean Picot donne à Paris une traduction latine du *Paris.* 1037, en gardant pour I la version d'Obsopaeus; ce texte passe en 1575 dans la 1e éd. de la *Sacra bibliotheca SS. Patrum* de Margarin de la Bigne, t. 3; l'*Appendix* de 1579 y ajoute XIV, et le tout passe dans les autres éd. de la *Bibliotheca*. Est-ce aussi Picot qui publia en 1563, à Paris, chez G. Morel, une édition du texte grec du *Paris. gr.* 1037? Ce texte grec fut également édité en 1624 à Paris par Fronton du Duc, au t. 1 de son *Auctarium*. IX et X seront publiés en éd. gréco-latine en 1748 à Rome par B. C. Remondini, on ne sait sur quel ms.

Édition d'ensemble gréco-latine par A. Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. 8, Venise, 1772, reprise en PG 65; le texte grec est celui du *Paris.* 1037 pour I-VIII; le texte latin (très légèrement retouché) est celui d'Obsopaeus pour I-II, de Picot pour III-VIII, de Remondini pour IX-X. Ces versions ne sont pas sans mérite, car le texte n'est pas toujours facile et il est ponctué de manière discutable.

L'éd. de Gallandi-Migne n'inspire pas une entière confiance. I.-A. Khalifé avait annoncé une éd. critique qui n'a pas paru; K.-T. Ware en annonce une autre dont on peut beaucoup attendre.

3. **Citations anciennes.** — Dorothée de Gaza († avant 580) cite I 14 et 54, II 197; il nomme l'abbé Marc (cf *Œuvres spirituelles*, éd. L. Regnault et J. de Préville, SC 92, 1963, index). Vers 600, Babai le Grand a commenté Marc (cf *supra*, col. 276); il le cite dans son commentaire des *Centuries* d'Évagre (éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 253), et s'appuie sur lui contre les messaliens; sur les citations d'Isaac de Ninive, cf *supra*, col. 276. Jean Damascène († vers 750) cite V, 12-13 de Marc, « le très sage parmi les ascètes » (*De virtute et vitio*, PG 95, 89a). Théodore Studite † 826 le nomme (*Testament*, PG 99, 1816b) avec Isaïe, Barsanuphe, Dorothée, Hésychius, parmi les ascètes dont il reçoit la doctrine, malgré les objections d'un certain Pamphile, qui semble avoir soupçonné ces auteurs de monophysisme. La recension longue du *De temperantia et virtute* d'Hésychius le sinaïte cite abondamment I' et parfois VII; mais J. Kirchmeyer a

montré (DS, t. 7, col. 408-409) que cette recension est tardive; elle est contenue dans le même *Paris. gr.* 1037 et a eu les mêmes éditeurs que Marc (Picot, Fronton du Duc).

Quelques sentences de Marc se sont aussi introduites dans des recensions tardives des *Apophtegmes* (cf J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apoththegmata Patrum*, Bruxelles, 1962, p. 126, 128, 184, 205; L. Leloir, *Paterica armeniaca..*, t. 1, CSCO 353, Louvain, 1974, p. 42, n. 37 et p. 106, n. 15, retrouve dans la seconde recension arménienne les sentences des p. 126 et 128 de J.-C. Guy, soit Marc I 28-29 et II 21). Photius fournit des renseignements beaucoup plus circonstanciés (*Bibliothèque*, cod. 200, éd. R. Henry, t. 3, Paris, 1962, p. 97-99). Il connaît plusieurs mss de Marc diversement ordonnés et présente un *corpus* ascétique en huit livres I-II III-IV VIII-VII IX V, auquel il ajoute X; le ms studite et surtout celui de Lavra, copie enrichie du précédent, se rapprochent le plus de cet ordre.

Il faut surtout mentionner les florilèges. La plupart des mss de Marc pourraient être considérés comme tels, en ce sens qu'ils accumulent les écrits ascétiques d'auteurs préférés. Les florilèges « damascéniens » étudiés par M. Richard (DS, t. 5, col. 476-482) ignorent Marc. Mais le pseudo-Antoine (Richard, col. 492-494) cite I 137 et 163, III 7, IV 1005bc (PG 136, 824, 913, 832, 1228); le pseudo-Anastase (Richard, col. 500) cite II 17 sous le nom de Macaire (PG 89, 342d); le *Coislin* 294 (Richard, col. 485), l'Évergétinon, Jean l'Oxite, le Florilège en 14 titres, l'Alphabétique, les 33 Kontakia, Nicéphore l'Athonite (cf Richard, col. 502-508), bref tous les florilèges monastiques, y renvoient volontiers; il y aurait lieu d'étudier les textes qui retiennent particulièrement l'attention. Syméon le Nouveau Théologien † 1022 s'intéresse exclusivement à I' (voir les index des *Catéchèses*, SC 113, 1965, et des *Traités théologiques*, SC 129, 1967). Au 13e siècle, et au temps du palamisme, Grégoire le sinaïte (PG 150, 1308ab), Calliste et Ignace Xanthopoulos (PG 147, 637d, 641c) se réfèrent à IV. On multiplierait aisément ces citations. Au 14e s., le *Vat. gr.* 698, f. 72, parle d'un slogan qui court parmi moines et ascètes : « Vendez tout et achetez Marc ».

Les citations confirment ainsi l'impression des mss : Marc ne se transmet pas isolément, mais toujours inséré dans le chœur des spirituels monastiques. Si I' est l'opuscule favori, c'est peut-être que l'on ne recherchait guère la pensée personnelle de l'auteur, mais plutôt des pensées détachées où l'on comptait trouver la tradition et qui s'adaptaient aisément à toute méditation « utile à l'âme ».

4. **La personnalité de Marc.** — Le premier problème est celui de *l'unité d'auteur*. Il y a peu de points de contact, on l'a vu, entre les opuscules ascétiques et les traités théologiques X-XI. L'argument principal en faveur de l'unité est fourni par la tradition manuscrite. Mais, en grec, X et XI apparaissent joints à IX, certainement inauthentique. Photius paraît isoler X et ignore XI, bien qu'il ait vu de nombreux mss; il porte d'ailleurs un jugement sévère contre X, qu'il semble juger monophysite. Théodore Studite semble connaître aussi des critiques dans le même sens. Cette controverse pourrait expliquer l'élimination de XI. Quant à la tradition syriaque (monophysite), elle n'ignore pas X, mais on peut se demander si elle le rattachait au *corpus* primitif. En somme, malgré l'avis favorable des patrologues, il convient de maintenir une certaine réserve sur l'unité d'auteur. En revanche, I', III', V et VIII' appartiennent certainement à un seul et même personnage, au vocabulaire et aux intérêts doctrinaux bien définis.

Sur cet ascète, il n'existe qu'un seul témoignage, du 9e siècle, celui du *Chronicon* de Georges Hamartolos (éd. C. de Boor, t. 2, Leipzig, 1904, p. 599), reproduit au 13e par Nicéphore Calliste Xanthopoulos (PG 146, 1157a; cf 1252a, 1256cd). Il rapproche Marc de Nil et d'Isidore de Péluse (DS, t. 7, col. 2097-2103), comme disciples de Jean Chrysostome. Mais il est douteux que cette liste s'appuie sur quelque document; elle repose plutôt sur une lecture intelligente des traités ascétiques et elle a une part de vérité, mais on aurait tort d'en tirer une indication chronologique valable, comme on le fait généralement.

Plusieurs hypothèses ont été avancées sur le lieu et l'époque de Marc. D'après certains détails des écrits, et la région d'où émanent les premières versions, citations ou copies, J. Kunze songeait à la Palestine et, puisque Marc a polémiqué contre Nestorius, à une période peu antérieure au concile d'Éphèse (431), dont il n'est pas fait mention en XI. Plus récemment, H. Chadwick *(The Identity and Date of Mark)*, pense pouvoir l'identifier au moine Marc mentionné par Sévère d'Antioche en deux lettres de 515-518 (cf E. W. Brooks, *The Sixth Book of the Select Letters of Severus..*, Londres, 1904, sect. v, 4-5; texte, p. 321-329). Ce Marc est demandé comme économe (supérieur?) d'une petite communauté; Sévère, qui l'estime, tient d'abord à lui faire anathématiser par écrit la doctrine de Chalcédoine en même temps que celle des messaliens, car il est suspect de montrer peu de fermeté dans l'orthodoxie (monophysite). Cette hypothèse expliquerait bien à la fois la christologie de Marc et la doctrine des traités. Elle est cependant rejetée par O. Hesse (*Marcus Eremita und Symeon von Mesopotamien..*, p. 186a-186d), qui préfère situer Marc avant 430-431 et plutôt en Égypte (il note, p. 262, n. 6, que le ms le plus ancien, *Lond.* 12175, donne comme auteur « Marc l'Égyptien »). A. Grillmeier *(Markos Eremites und der Origenismus. Versuch einer Neudeutung von Op.* XI, à paraître dans les *Mélanges M. Richard)*, pense que la christologie de X-XI est anti-origéniste et anti-évagrienne tout autant qu'antiochienne et date ces écrits de 385-412 (patriarcat de Théophile d'Alexandrie). Mais le témoignage de la tradition syriaque sur l'âge et la patrie de Marc a peu d'autorité; il s'agit d'hypothèses tirées du voisinage de Marc, dans la tradition manuscrite, avec des moines égyptiens. Le traité XI reprend des formules de Cyrille d'Alexandrie et ne peut être antérieur à Éphèse.

La collection alphabétique des *Apophtegmes* connaît deux Marc (PG 65, 293d-296d; 304ac); l'*Histoire lausiaque* (18, éd. C. Butler, p. 56, 5 et 8) et le *Pré spirituel* (ch. 13) de Jean Moschus deux autres. Aucun n'a chance de s'identifier au nôtre.

5. **Doctrine monastique.** — 1° Marc est surtout connu comme *adversaire du messalianisme* (cf l'art. sur ce sujet), ce qu'ont souligné déjà E. Peterson et I. Hausherr. C'est surtout en IV, mais aussi en I-II et III que l'on trouve cette mise au point. Pourtant K. T. Ware et H. Chadwick ont pu apporter des nuances notables, montrant que Marc retient beaucoup des promesses mystiques du pseudo-Macaire et de son vocabulaire.

Les rapports entre le messalianisme et la doctrine macarienne sont complexes (cf art. Pseudo-Macaire, *supra*, col. 24-25). Quoi qu'il en soit, ce n'est pas un

hasard si les opuscules VI, XII, XIII et XIV sont en fait des écrits macariens, si les mss de Marc comportent aussi des écrits de la même littérature ou qui en sont inspirés, par exemple de Syméon le Nouveau Théologien ou autres hésychastes. C'est ce qui rend séduisante l'hypothèse de Chadwick : Marc suspect de messalianisme et sommé de se justifier.

Du point de vue théologique, sa réponse fondamentale est le *De baptismo* (IV). Marc y attaque ceux qui nient que le baptême soit parfait (τέλειος) parce qu'ils constatent dans la lutte spirituelle une action efficace (ἐνέργεια) du péché (985a). Il s'appuie sur la prédication apostolique, avec abondance de citations pauliniennes, pour affirmer que le baptême nous donne la liberté, mais nous oblige à une observance intégrale des commandements; le mal vient de notre infidélité, qui nous fait abandonner cette observance (989b-992d). *Rom.* 7, 13 est expliqué fort correctement : Paul parle « dans la personne des juifs incroyants » (993a). Cette thèse d'un effet psychologique radical du baptême peut se fonder sur les affirmations pauliniennes, mais elle ne révèle pas la finesse d'observation ni l'expérience intérieure d'Augustin ou du pseudo-Macaire. C'est un raidissement que l'on expliquerait volontiers par la demande de l'interlocuteur : celui-ci n'est pas un hérétique, il se fait seulement l'écho des difficultés messaliennes; ses objections sont pertinentes et il sert d'interprète à un aspect de la personnalité de Marc.

Le baptême opère donc sacramentellement (μυστικῶς), et se manifeste activement par l'observance des commandements (cf 993a); il donne les prémices (ἀπαρχή) de l'Esprit (1009d), c'est-à-dire l'Esprit tout entier, mais dans la mesure où nous sommes capables de le recevoir. Ce qui ôte le péché d'Adam, c'est le Christ, et il ne laisse pas de reste (ἐγκατάλειμμα) qui nous mette sous la tyrannie de Satan; si nous revenons au mal, c'est par notre volonté propre (1013a).

L'opuscule III insiste sur la prédication évangélique de la pénitence, pour corriger toute vision stoïcienne d'une justice acquise par les œuvres. Quelle que soit la perfection atteinte, chacun doit s'humilier devant Dieu, du moins en raison du péché d'Adam dont le Christ nous a délivrés (980c).

La marque paulinienne, si nette en IV, se manifeste aussi jusque dans les titres de I et II, à tel point qu'au début de la Réforme Marc fut considéré comme « testis fidei evangelicae » pour sa doctrine contraire à la justification par les œuvres (cf Flacius Illyricus, *Catalogus testium*, Bâle, 1556, p. 468); en réaction, Bellarmin (*De scriptoribus ecclesiasticis*, Rome, 1613, p. 165-166) fait tomber Marc au 10e siècle et dit que ses œuvres « scatent erroribus contra fidem ». Aussi les éditeurs catholiques crurent-ils devoir remplir les marges de « caute lege ». Le lecteur moderne qui cherche en Marc un commentaire de la doctrine paulinienne est plutôt déçu de le trouver si peu luthérien ou, si l'on veut, si peu augustinien; il élimine ou rationalise les tensions que révèle le texte paulinien. Du moins, l'affirmation du salut par la grâce est-elle soulignée, en même temps que la nécessité de l'observance des commandements. La loi s'impose, mais une loi spirituelle, une loi de liberté.

Une exégèse sérieuse joue un rôle considérable dans cette œuvre; elle est typiquement antiochienne, malgré une page allégorique (993c-996c) sur la Jérusalem céleste, son temple et son culte, où on sacrifie les premiers-nés des *logismoi* (DS, t. 9, col. 955-958).

2° Sur les *institutions monastiques*, les données sont extrêmement vagues. En V, on rencontre des directives confiées à un jeune moine, notamment une mise en garde contre l'idiorrythmie (1036d-1037a, 1048b); c'est peut-être la première apparition de ce mot qui ne désigne pas encore un système autorisé parmi d'autres, mais une observance capricieuse et indépendante. Le remède préconisé n'est pas l'application d'une règle ferme, cénobitique ou érémitique, mais un « système de fraternité », un « habit angélique » (1032b; il s'agit vraisemblablement d'un style de vie), l'austérité dans le manger et le boire, des veilles, un cycle de prières, et même l'expérience des pères spirituels (1048ab), sans que se manifeste une autorité constituée.

Ni le supérieur, ni les frères ne se profilent sur l'horizon moral. Ni le travail, ni une charité fraternelle active, en communauté ou au-dehors, ne paraissent devoir troubler la vie de prière, la « loi spirituelle ». Nicolas doit vivre loin des femmes et si possible loin des hommes aussi (1048a), sans rancune ni haine; la lutte principale qui l'attend consiste à accepter les tribulations et à se conformer à la volonté de Dieu. De même, en IV, une question posée suppose une vie retirée « en cellule » (997b), avec jeûne et continence, pauvreté et sentiment d'exil, prière et tribulations. Mais peut-être cette absence de cadres traditionnels ne signifie-t-elle qu'une indifférence à leur égard, du point de vue spirituel qui est celui de Marc et du pseudo-Macaire. En effet, de tels écrits ont été lus avec édification dans tout le monachisme byzantin postérieur, même là où la vie cénobitique était organisée. Les objections faites en VII à un monachisme qui se désintéresse apparemment du bien commun supposent en outre une diffusion considérable du phénomène ascétique.

A sa vraie place, dans les remous qui ont suivi la crise messalienne, l'œuvre de Marc prend un intérêt notable, et l'on comprend qu'elle ait été largement diffusée, comme on l'a vu, dans le cadre de toute une littérature où les excès se corrigent l'un l'autre. Prise isolément, elle serait moins utile et moins exemplaire.

Voir les bibliographies de Bardenhewer, t. 4, p. 178-186, et J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht-Anvers, 1960, p. 504-509; trad. franç., t. 3, Paris, 1963, p. 705-711.

J. Kunze, *Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis*, Leipzig, 1895, et l'art. de la *Protestantische Realenzyklopädie*, 3e éd., t. 12, 1903, p. 280-297. — E. Amann, *Marc l'Ermite*, DTC, t. 9, 1927, col. 1964-1968 (qui étudie spécialement la théologie de Marc); cf Tables, col. 3092. — G. Bardy, art. *Melchisédéciens*, DTC, t. 10, 1928, col. 513-515. — E. Peterson, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 31, 1932, p. 273-288. — I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP, t. 1, 1935, p. 340-346. — K. Jüssen, *Dasein und Wesen der Erbsünde nach Markus Eremita*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 62, 1938, p. 76-91.

I. A. Khalifé, *L'anthropologie théologique de Marc l'Ermite*, thèse; cf *Liber annualis* de l'Université Grégorienne, Rome, 1949, p. 126-127. — P. Krüger, *Ueberlieferung und Verfasser der beiden Memre über das « geistige Gesetz »*, dans *Ostkirchliche Studien*, t. 6, 1957, p. 297-299; *Zum theologischen Menschenbild Babais des Grossen nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über « das geistige Gesetz »*, dans *Oriens christianus*, t. 44, 1960, p. 46-74; *Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais der Grossen..*, dans *Studia Patristica* V = TU 80, Berlin, 1962, p. 377-381.

O. Hesse, *Markus Eremita und seine Schrift « De Melchi-*

sedech », dans *Oriens christianus*, t. 51, 1967, p. 90-101; *Erwägungen zur Christologie des M. E. Die Datierung seines op.* XI, dans *Paul de Lagarde und die syrische Kirchengeschichte*, Göttingen, 1968, p. 90-101; *M.E. in der syrischen Literatur*, dans *17. Deutscher Orientalistentag..*, éd. W. Voigt, *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa I, Wiesbaden, 1969, p. 450-457; *Markos Eremites und Symeon von Mesopotamien. Untersuchung und Vergleich ihrer Lehren zur Taufe und zur Askese*, Diss., Göttingen, 1973, que nous n'avons pu consulter. — A. Grillmeier, cité *supra*.

K. T. Ware, *The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk*, dans *Stud. Patr.* X = TU 107, 1970, p. 441-452; *The Ascetic Writings of Mark the Hermit*, thèse inédite, Oxford, 1965. — H. Chadwick, *The Identity and Date of Mark the Monk*, dans *Eastern Churches Review*, t. 4, 1972, p. 125-130.

Jean GRIBOMONT.

11. MARC DE MONTEGALLO (bienheureux), frère mineur, 1425-1496. — Né en 1425 à Fonditore, commune de Montegallo (Ascoli Piceno), où son père, Chiaro di Marchio d'Ascoli, s'était retiré à la suite des luttes de partis qui troublaient le chef-lieu marquisan, Marco (appelé aussi Marco de Monte S. Maria in Gallo) étudia les lettres sous la direction de l'humaniste Enoch d'Ascoli, fréquenta les universités de Pérouse et de Bologne et prit les grades de docteur en droit et de médecine. Il exerça la profession de médecin à Ascoli dès 1448. Sur les instances de son père, il accepta d'épouser, en 1451, Chiara de' Tibaldeschi. L'année suivante, le père étant décédé, Chiara entra chez les clarisses d'Ascoli et Marco chez les mineurs observants. Il fit son noviciat au couvent de l'Eremita à Valdisasso, près de Fabriano. En 1454 ou 1455, il devint supérieur du couvent Santa Maria de San Severino. C'est l'époque où il s'engage dans l'apostolat, sous la direction probablement de saint Jacques de la Marche. Il prêche à Ascoli, Camerino, Fabriano, et s'emploie à ramener la paix entre les factions politiques.

Outre la mission de pacificateur, il combat l'usure et devient l'un des plus zélés propagateurs des Monts de Piété. Il institue ceux de Fabriano (1470), de Fano (1471), d'Arcevia (1483), de Vicenza (1486) et contribue à la réorganisation de celui de Fermo (1478). Une longue lettre que lui adressa, le 13 mars 1491, la bienheureuse Camille Battista Varani (voir AFH, t. 8, 1915, p. 265; DS, t. 1, col. 1240-1242) laisse entendre qu'il assuma tout au moins occasionnellement la direction spirituelle de la célèbre clarisse. Marco prêchait le carême à Vicenza quand il mourut, le 19 mars 1496. Enseveli dans l'église franciscaine de San Biagio Vecchio, il fut aussitôt l'objet d'un culte que Grégoire XVI confirma (20 septembre 1839). Une *Laudatio rhythmica* a été composée en son honneur (BHL, Supplément n. 5302); autre hymne dans *Miscellanea francescana*, t. 38, 1938, p. 490.

Marco rédigea en 1486 un opuscule intitulé *La tabula de la salute humana, corporale, temporale, spirituale et eterna*; en 15 chapitres il expose les articles de la foi, traite des œuvres de charité, en particulier des Monts de Piété, et donne des conseils pour le salut de l'âme et la santé du corps (analyse de quelques chapitres dans V. Meneghin, *Bernardino da Feltre e i Monti di Pietà*, Vicenza, 1974, p. 175-181). Outre les éditions de Venise, 1486, et de Florence, 1494, on en a retrouvé d'autres à Monsampolo del Tronto (Bibliot. communale), à Rome (Université et Bibliothèque Nationale) et à Venise (Fondazione Giorgio Cini). Une réimpression partielle est insérée dans L. J. Rosenwald, *The 19th book Tesoro de poveri*, Washington, 1961.

A la *Tabula* se rattache le *Libro delli comandamenti di Dio, del Testamento vecchio et nuovo et anche de sacri canoni*, dont une copie manuscrite, faite d'après l'édition de Venise de 1486, est conservée à Florence (Riccardiana, ms 341, f. 165v-181r) : *Libro della divina Legge e comandamenti desso omnipotente Idio* (voir AFH, t. 2, 1909, p. 127). Une étude sur les éditions incunables de la *Tabula* a été annoncée (AFH, t. 40, 1957, p. 231).

G. Cantalamessa fait état d'un volume de sermons (carême, fêtes, saints et thèmes occasionnels) signalé en son temps à Ascoli (*Notizie storiche*, p. 116). Aux écrits spirituels s'ajoutent enfin les statuts des Monts de Piété de Fabriano et d'Arcevia (E. Menghetti, *I primitivi capitoli del Monte di Pietà di Fano*, dans *Archivi*, 2e série, t. 23, 1956, p. 323-342; A. Anselmi, *Il Monte di Pietà di Arcevia*, dans *Miscellanea francescana*, t. 5, 1890, p. 165-179).

Martyrologium franciscanum, Vicenza, 1939, p. 102 (19 mars). — *Acta Sanctorum*, mars, t. 3, Anvers, 1668, p. 71-74. — H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 209-210. — G. Cantalamessa Carboni, *Notizie storiche per servire alla biografia di fr. Marco da Montegallo, medico, teologo ed oratore..*, Ascoli, 1843. — C. Mariotti, *Il B. Marco da Montegallo*, Quaracchi, 1896. — *Il Beato Marco da Montegallo*, Ascoli Piceno, 1903. — *Fano a S. Francesco d'Assisi (1226-1926)*, Fano, 1928, p. 131-140. — G. Fabiani, *Gli Ebrei ed il Monte di Pietà in Ascoli*, Ascoli, 1942, p. 35-36; *Azione politico-sociale dei religiosi in Ascoli nel sec.* XV, dans *Studi francescani*, t. 19, 1947, p. 172-173; *Predicatori in Ascoli nel Cinquecento*, dans *Studia Picena*, t. 23, 1955, p. 149-155. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, Rome, 1967, col. 739-740.

Clément SCHMITT.

12. MARC DE LA NATIVITÉ DE LA VIERGE, carme, 1617-1696. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. VIE. — Marc Genest est né le 9 janvier 1617 à Cuon, près de Saumur (diocèse d'Angers). Ses parents, assez aisés, l'envoyèrent à huit ans avec son frère au collège des jésuites de La Flèche pour ses humanités. Attiré par l'exemple de jeunes carmes, étudiants en théologie au collège, il fut admis au noviciat des carmes réformés à Rennes à quinze ans et reçut l'habit le 8 septembre 1631. Il fit sa profession le 8 février 1633 sous le nom de Marc de la Nativité de la Vierge (Rome, Archives O. Carm., II, AO 42, lettre 70 écrite par Marc le 4 novembre 1676). Il resta au noviciat trois ans encore. Dans ses lettres il attribua sa formation spirituelle à Bernard de Sainte-Magdeleine (1589-1669) dont il se nomme volontiers le disciple; il fut sans doute aussi le disciple de Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-710). En 1636, il séjourna quelques mois au grand couvent de la Place Maubert à Paris, participant à une tentative de réforme, qui échoua. Il fit ensuite ses études de philosophie à Angers, et de théologie à Rennes (1638). Il soutint des thèses en 1640 en présence du Parlement de Bretagne. Ses supérieurs le destinèrent à la formation des novices; au chapitre provincial de Poitiers en 1647 il se montra un maître en soutenant « une thèse de toute la théologie mystique ».

A partir de 1634 environ, Bernard de Sainte-Magdeleine notait ses enseignements aux novices dans l'intention de les publier, mais il ne put terminer ce manuel. Le chapitre de 1647 confia à Marc le soin de rédiger, à partir de ces notes, un ouvrage méthodique pour la conduite des novices. Maur de l'Enfant-Jésus (DS, t. 10, *infra*) l'aida pendant un an. Marc se retira pendant

deux ans dans la solitude du couvent d'Aulnay et prépara les quatre volumes de la *Conduite spirituelle*, qui parurent en 1650-1651.

Son rôle fut certainement plus que celui d'un simple rédacteur littéraire. Le cinquième volume, *Traité de la componction*, annoncé déjà en 1650 (t. 4, p. 88), ne fut publié qu'en 1696, quelques mois après la mort de Marc, par son ami Michel-Joseph de Saint-Marc, auquel C. de Villiers est porté à l'attribuer, bien que la permission du général ait été donnée à Marc le 15 septembre 1695; il semble bien que Michel-Joseph a eu seulement « soin de continuer l'impression sans aucun changement », ajoutant une préface avec la vie de l'auteur. A partir de 1693 Marc travailla pour « achever quatre Traitez spirituels qui restent à faire de nos Directoires, et qui sont en surséance depuis quarante ans » (lettre du 15 février 1693). La continuité du projet et l'absence de traces des trois autres traités semblent indiquer que Marc eut un rôle considérable dans cette rédaction, bien qu'il ait cherché à l'attribuer à Bernard de Sainte-Magdeleine. Les cinq volumes ont une grande unité de doctrine et un même style; une partie de l'ouvrage consiste en conversations, en pratiques et réflexions affectives, qui semblent trop personnelles pour être le fait de plusieurs personnes.

Marc eut des responsabilités importantes dans sa province et en dehors : prieur à Tours (1651 et 1662), Angers (1655), Poitiers (1669), La Flèche (1684) et Paris (Saint-Sacrement, 1690), maître des novices (1665, 1672 et 1679), remplaçant du provincial pendant un chapitre général (1669, 1675 et 1681), définiteur (1672 et 1693), provincial en 1687, commissaire général au chapitre provincial (1665 et 1684), visiteur général des provinces de Narbonne et de Gascogne (1662), commissaire général au chapitre provincial de Gascogne (1682).

Pendant la deuxième moitié du 17e siècle Marc fut une des personnalités les plus importantes de la province de Touraine et l'auteur-rédacteur des textes qui fixèrent de façon méthodique l'inspiration et la doctrine spirituelle, héritées de la première génération de la réforme de Touraine, pour la formation des carmes jusqu'à nos jours. Il mourut à Tours, le 23 février 1696.

Michel-Joseph de Saint-Marc, Préface du *Traité de la componction*, Tours, 1696. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 312-330. — Kilian J. Healy, *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*, Rome, 1956. — V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo..*, Rome, 1960, p. 154-212 : doctrine mariale de la *Conduite spirituelle*.

2. Œuvres. — Les cinq volumes du traité de la *Conduite spirituelle des novices, pour les convens reformez de l'Ordre de Notre Dame du Mont-Carmel* (les quatre premiers sont désignés aussi sous le nom de *Directoire*), comprennent 1° *Préparation à la vie religieuse, où sont exposez les principaux motifs de renoncer au monde pour embrasser l'estat de la Religion* (Paris, 1650, 1664, 1671); 2° *Instruction chrestienne, contenant l'explication des mysteres et veritez de la foy, sur la croyance et pratique desquels on doit jetter les fondemens de la vie religieuse* (1651, 1664, 1672); 3° *La vie reguliere, ou enseignemens nécessaires pour pratiquer sainctement toutes les actions de la Religion* (1651, 1668); 4° *Methode claire et facile pour bien faire oraison mentale et pour s'exercer avec fruict en la presence de Dieu* (1650, 1658; trad. lat., Cologne, 1687; nouvelle édition revue et adaptée par Innocent de Marie Immaculée, Bruges, 1962); 5° *Traité de la componction* (Tours, 1696). Les quatre premiers volumes furent traduits en italien *Direttorio spirituale de' Carmelitani* (Venise, 1686; Venise et Turin, 1757); il semble qu'il y ait eu aussi d'autres traductions. Jean Brenninger a donné une adaptation récente : *Directorium carmelitanum vitae spiritualis, praesertim novitiis instruendis*, Vatican, 1940.

En cinq volumes Marc publia un *Directoire des petits offices de la Religion* (t. 1, La Flèche 1677; t. 2 et 3, Angers, 1677; t. 4, Angers, 1679; t. 5, La Flèche 1680; et un abrégé, Angers, 1679). Pour les laïcs il rédigea *Le Manuel du Tiers-Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel* (Angers, 1681, et plusieurs rééd.; trad. italienne, Venise, 1686; Nice, 1755; Bologne, 1873). Une partie fut rééditée sous le titre *La pratique de bien vivre et bien mourir...* (Angers, 1689). Marc procura l'édition de l'*Office de la Sainte Vierge, selon l'ancien usage de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel...* (Paris, 1696, souvent réédité), et composa une *Justification des privilèges des réguliers...* (La Flèche, 1658). La correspondance de Marc avec les supérieurs généraux et d'autres carmes résidant à Rome se trouve aux Archives de l'ordre, à Rome. Sur ses démêlés avec Antoine Arnauld, voir C. de Villiers.

3. Doctrine. — La *Conduite spirituelle des novices* est un manuel pour les premiers mois du noviciat (cf *Traité de la componction*, p. 3), bien que son usage puisse être d'utilité permanente. 1° La *Préparation à la vie religieuse* présente treize entretiens pour la formation et la purification de la vocation religieuse, soulignant la nécessité de la mortification. Chaque entretien se termine par une pratique affective. Ce traité sert aussi pour la méditation des commençants. 2° L'*Instruction chrestienne* est une sorte de catéchisme des vérités de la foi. 3° *La vie régulière* donne un aperçu des activités extérieures et intérieures du carme selon les usages de la Réforme; ce traité correspond aux *Exercitia conventualia* ou statuts et règles de la Réforme de Rennes établis en 1615. « L'honneur et le lustre principal de la Religion consiste dans l'exacte uniformité des pratiques : et cette exacte uniformité consiste en ce que chacun se réduise et se captive volontairement aux lois, coustumes et moindres observances qui y sont prescrites » (p. 23-24). Marc n'en convient pas moins, avec Jean de Saint-Samson et Dominique de Saint-Albert (DS, t. 3, col. 1542-1543), que « l'esprit de la Réforme... consiste principalement dans l'esprit intérieur, qui est comme l'âme et la vie de tout l'extérieur » (p. 27-28).

4° La *Methode claire et facile* analyse en détail et de façon méthodique la pratique de l'oraison et l'occupation intérieure avec Dieu. Dominique de Saint-Albert était déjà plus systématique; Jean de Saint-Samson insistait quasi exclusivement sur la pratique affective; chez Marc l'aspect mystique et expérimental est presque totalement éclipsé par la méthode (p. 79). Sans exclure la savoureuse science de l'amour divin, sa préoccupation principale est, en effet, une méthodologie détaillée, convenant à tout le monde. Ce traité de l'oraison est classique; préparation (mémoire), méditation (entendement), affection (volonté). Les sources ont été particulièrement étudiées par K. J. Healy (cité *supra*). Marc affirme clairement : « Tout le fruict de l'oraison consiste dans l'affection : elle est le but auquel doit tendre la meditation » (p. 118-119). Quoiqu'il faille « suivre le traict de la grâce du Saint-Esprit, lorsqu'on le sent, sans avoir égard à aucun estat », notre propre industrie doit suivre l'ordre des affections de la vie purgative, illuminative et parfaite (p. 127). La dernière partie du traité analyse deux formes de prière chères aux carmes, l'oraison aspirative et l'exercice de la présence de Dieu. Dans la doctrine mystique de Jean de Saint-Samson l'aspiration a une place prédominante, correspondant au style affectif

des carmes et au « vray esprit du Carmel », c'est-à-dire à la prière continuelle de jour et de nuit; il en est de même chez Marc : « La vie d'un religieux carme doit estre d'avoir tousiours et en toutes choses la veüe de Dieu et le cœur continuellement élevé à luy » (p. 435); « C'est en ce continuel et actuel entretien affectif avec Dieu (l'exercice des aspirations) que consiste principalement l'esprit de nostre sainct Ordre » (p. 434). Il distingue, selon les degrés spirituels, les aspirations de componction, de désir de Dieu, d'amour fervent et unitif. Marc donne aux pratiques affectives et aux aspirations la même importance que Jean de Saint-Samson; toutefois la recherche du fruit moral (les « profits », p. 439) semble prédominer sur la transformation mystique de la personne. Marc distingue trois manières de pratiquer la présence de Dieu « conjoincte à l'oraison aspirative » (p. 458) : la présence « imaginaire » ou représentation corporelle de Dieu, la présence « intellectuelle » ou acte de foi sans image, la présence « affective » par un sentiment lumineux et savoureux, dans un état d'adhésion amoureuse qui produit un goût expérimental et des aspirations et affections embrasées (p. 472-478).

5° Le *Traité de la componction* se propose d'expliquer le *De corde puro et conscientia bona Deo deservire* de la Règle des carmes. Pour Marc, l'esprit de componction consiste dans la constante pratique de la pénitence, la correction des mauvaises habitudes, la fidélité à sa conscience dans les petites choses comme dans les grandes, la fuite du péché véniel et mortel, la crainte de Dieu et la défiance de soi, une haute estime des grandeurs de Dieu (p. 7). L'exposé doctrinal est fait sous forme de colloques et de soliloques affectifs; les exercices, les pratiques ou les réflexions sont présentés par manière de méditations conduisant à une véritable contrition du cœur. La componction dispose à la vie de l'esprit et donne entrée à l'oraison.

L'œuvre de Marc de la Nativité reste au niveau de la vie purgative. Ce n'est pas à partir des expériences mystiques comme le fait Jean de Saint-Samson, que Marc donne des règles aux novices. Tout au plus fait-il quelques allusions à la vie mystique. La raison en est, semble-t-il, qu'il écrivait pour des commençants. A l'encontre de Jean de Saint-Samson qui conseillait la lecture des mystiques dès le noviciat (*La conduite des novices*, dans *Œuvres*, t. 2, Rennes, 1659, p. 938 et 952), Marc préfère les livres « qui humilient et font rentrer l'esprit en soy » (Poincts d'humilité, p. 27, Appendice de la *Préparation à la vie religieuse*, 1664). Par là déconseillait-il implicitement la lecture du maître spirituel de la Réforme de Rennes? Quoi qu'il en soit, l'esprit des *Exercitia conventualia* de 1615 et du *Manuel* de Marc de la Nativité donnèrent à la Réforme son cadre solide et équilibré, permettant la formation d'un grand nombre de novices et le maintien de l'observance.

S.-M. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. — P. W. Janssen, *Les origines de la réforme des carmes en France au 17e siècle*, La Haye, 1963; *L'oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, t. 3, 1956, p. 183-216.

Hein BLOMMESTIJN.

13. MARC DE SAINT-ANTOINE, mercédaire déchaussé, vers 1680-vers 1740. — Nous ignorons la parenté et le lieu d'origine de Marcos de San Antonio et n'avons que quelques données sur sa vie religieuse. A l'âge de vingt et un ans, il est religieux étudiant au collège des mercédaires déchaussés à Alcala de Henares; il défendit en dispute publique cent cinquante thèses sur la première partie de la *Somme* de Thomas d'Aquin. Par la suite, il enseigna les lettres et la théologie dans les collèges de Ribas del Jarama, Alcala et Salamanque; il fut commandeur ou supérieur des couvents de Herencia et de Santa Barbara à Madrid, provincial à deux reprises de sa province de San José (Castille). Comme définiteur général, il participa en 1725 au rachat à Tunis de trois cent soixante-dix captifs. Il se retira au couvent de Madrid et y mourut, sans doute peu d'années après la publication de ses deux ouvrages.

L'*Incendium charitatis ab igneo B.V. Mariae Corde productum...* (t. 1, Madrid, 1734, 627 p. in-fol. sur 2 col.) est un ouvrage à la louange de l'ordre de la Merci, dépositaire de la charité du cœur de la Vierge Marie envers l'humanité captive; il devait comporter deux tomes; le premier seul parut, divisé en deux livres. L'auteur étudie l'ordre de la Merci comme « rédempteur » et militaire, le vœu de rachat, l'excellence de l'offrande de soi en otage et du martyre, etc. Encore que certaines questions abordées puissent paraître aujourd'hui insignifiantes, l'ouvrage garde sa valeur pour l'étude du quatrième vœu des mercédaires et est utilisé comme tel par les modernes. Le second tome devait traiter des privilèges de l'ordre, du tiers ordre et de la confrérie de la Merci.

La *Vida de la V.M. Sor Clara de Jesús María.., con algunas notas teológicas* (Madrid, 1734, 751 p. in-8°) publie l'autobiographie d'une mercédaire du couvent de Toro, qui la rédigea sur l'ordre de son confesseur. Marcos de San Antonio mit le texte en meilleur ordre. La vie de Clara est pleine de révélations, visions, prodiges divers, qui donnent occasion à notre auteur de faire suivre les divers chapitres de notes explicatives pour montrer l'accord entre les dires de Clara et la doctrine de l'Église et des docteurs.

Les deux ouvrages de Marcos ont été réédités en 1765.

M. Vazquez Pajaro, *Redenciones de cautivos en Africa (1723-1725)*, Madrid, 1946. — G. Vazquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966, p. 713-717. — G. Placer Lopez, *Bibliografía mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 725-726.

Ricardo SANLÉS.

14. MARC DE WEIDA, frère prêcheur, † 1516. — Originaire de la zone linguistique du moyen allemand oriental, Marc, de Weida, sur l'Elster en Thuringe, naquit vers 1450 et mourut en 1516. Il fut prédicateur du couvent dominicain Saint-Paul de Leipzig et professeur au *studium* de l'ordre. On sait seulement que ses contemporains et les générations qui suivirent le considérèrent comme un prédicateur, dont le type d'exégèse passait pour exemplaire et dont la haute qualité littéraire était appréciée par G. E. Lessing † 1781.

Marc a laissé trois traités. Dans le *Spigell des ehlichen ordens* (daté de 1487 et publié en 1972), il qualifie le mariage d'ordre saint et transpose les exigences d'une sérieuse vie religieuse au mariage établi par Dieu, fidèle en cela à la tradition de son temps. A la fin du moyen âge, parurent plusieurs opuscules sur le mariage, que Marc dut connaître, mais sans beaucoup les utiliser. Pour lui, Dieu est l'auteur du mariage et l'amour conjugal en est l'unique fondement; la crainte du Seigneur le caractérise.

En 1502 parut chez Melchior Lotter à Leipzig *Ein nutzliche lere und underweysunge wye und was der mensch bethen solle und sonderlich ausslegunge des heyligen Vater Unsers* (rééd., Strasbourg, 1516, 1520;

Cologne, 1573; Ratisbonne, 1883; Assen, 1973) : ce commentaire du *Pater*, qui témoigne d'un grand zèle apostolique, est riche de bonnes pensées qui visent à agir sur l'âme et le cœur. C'est un travail personnel, bien qu'on relève certains emprunts aux Pères de l'Église et aux théologiens.

Der Spiegel hochloblicher Bruderschafft des Rosenkrantz Marie (1515; rééd., 1977) est un témoignage intéressant de la diffusion des méditations du rosaire et sur les confréries du rosaire, dont la première fut fondée à Cologne en 1475.

De plus, Marc traduisit en allemand des écrits des saintes Mechtilde et Gertrude : *Das Buch geistlicher Gnaden der hl. Mechtilde und Gertrud* (Leipzig, 1503) et *Das Buch der Botschafft der hl. Gertrud* (1505; cf. DS, t. 6, col. 333-334).

F. Breitkopf, *Marcus von Weida, ein Prediger und theologischer Volksschriftsteller des ausgehenden Mittelalters*, Greifswald, 1932. — W. Stammler et K. Langosch, *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 3, Berlin, 1943, col. 262-265. — A. Van der Lee, *Neuausgabe der Schriften des M. v. W. mit ausführlichem Kommentar, Einleitungen, Erläuterungen, Glossar und Bibliographie*, Assen, 1971, 1973; Amsterdam, 1977.

Anthony Van der Lee.

MARCECALEA (Gaétan), prêtre, 1716-1787. — Gaetano Marcecalea (ou Marzagaglia) naquit à Chiampo (Vicence), le 8 août 1716. Prêtre, il enseigna les mathématiques au collège militaire de Vérone. Il devint recteur du séminaire de Vérone, puis curé de S. Egidio à Vicence, où il mourut le 1er juillet 1787.

Son principal ouvrage est l'*Enchiridion mysticum pro directoribus animarum* (Vérone, 1766). Il publia en outre : *Epitome orationis mentalis tam acquisitae quam infusae* (Vérone, 1766), où il reprend la doctrine des vingt-six premiers chapitres de l'*Enchiridion*; *Istruzioni pratiche sopra il digiuno dei cristiani* (Vérone, 1760), où il traite de l'aspect pastoral du jeûne; *Examen ordinandorum ad usum Seminarii Veronae cum directorio neosacerdotum* (Vérone, 1771), abrégé d'ascèse et de morale pour les candidats au sacerdoce; restent inédits, selon L. Federici : *Regole di disciplina e piano di studi per il seminario di Verona* et *Osservazioni sugli Evangeli*.

L'*Enchiridion* vise à répondre aux besoins pastoraux des prêtres, pour guider dans les voies mystiques les âmes ordinaires. Rédigé sous forme de catéchisme, il vulgarise la doctrine de l'école carmélitaine, notamment de sainte Thérèse d'Avila, qu'il adopte pour guide, tout en tenant compte de l'enseignement de saint Bonaventure et de sainte Angèle de Foligno. Il est attentif à confirmer la doctrine par l'expérience, en faisant appel à la vie des mystiques (Catherine de Sienne, Rose de Lima, Angèle de Foligno) ou à des écrits contemporains comme le *Direttorio mistico* de Bernard de Castelvetere (Venise, 1750; cf DS, t. 1, col. 1505-1506). L'exposé souligne quelques lois fondamentales de la vie mystique. Les chapitres 1-26 développent la doctrine de la contemplation acquise et infuse; la seconde est en dépendance ou du don de sagesse (« oratio saporosissima ») ou du don d'intelligence (« oratio dolorosissima, confortativa et disconfortativa »). Ils exposent aussi ce qui a rapport aux états mystiques corrélatifs *(ebrietas, sopor, caligo spiritualis, extasis, raptus, suspensio)* : le mariage spirituel ou « ingressus Dei primus », sa consommation ou « ingressus Dei secundus », la purification spirituelle par la crainte et l'amour, le don des larmes, les paroles intérieures, les révélations; pour les touches divines, l'âme ne doit jamais chercher à se les procurer ni les désirer, mais si elle en est gratifiée, elle doit « passive se habere ».

Les chapitres 27 à 30 offrent un résumé ascétique et pastoral de la conduite des âmes (choix de l'état religieux ou sacerdotal, communion fréquente ou quotidienne dans la vie unitive, etc). Les chapitres 31-32 énumèrent les propositions de théologie mystique condamnées par l'Église et la doctrine orthodoxe corrélative, suivis d'une liste d'auteurs mystiques orthodoxes (ch. 33) ou condamnés (ch. 34).

L'auteur est constamment en garde contre le quiétisme; aussi rappelle-t-il avec insistance, pour tout état spirituel, l'activité personnelle et le recours à la prière. L'*Enchiridion* se caractérise par un équilibre accompagné de prudence.

L. Federici, *Elogi storici dei più illustri ecclesiastici Veronesi*, t. 3, Vérone, 1819, App., p. 35. — G. Dandolo, *La caduta della Repubblica di Venezia...*, Venise, 1857, App., p. 95. — S. Rumor, *Gli scrittori vicentini dei secoli* XVIII *e* XIX, t. 2, Venise, 1907, p. 299-300 (donne la liste des ouvrages de mathématiques publiés par Marcecalea) — Felice da Mareto, *Il Direttorio mistico del P. Bernardo da Castelvetere*, Rome, 1950, p. 171-172. — EC, t. 8, 1952, col. 265 (= Marzagaglia).

Antonio Niero.

MARCEL (Gabriel), philosophe, 1889-1973. — Né à Paris le 7 décembre 1889, Gabriel Marcel fait ses études au lycée Carnot, puis suit les cours de philosophie à la Sorbonne. Agrégé de l'université (1910), il n'enseigne que par intermittences, surtout de 1915 à 1922. En 1919, il épouse Jacqueline Boegner † 1947. Il se voue à la pensée et au théâtre, publie d'innombrables articles de critique littéraire et musicale, donne de multiples conférences. Il se convertit au catholicisme en 1929. Après avoir de nouveau enseigné, mais épisodiquement, durant trois années (1939-1942), il revient à Paris, se retirant l'été dans sa propriété de Corrèze, tout en voyageant fréquemment à l'étranger. Il meurt à Paris le 8 octobre 1973.

De Gabriel Marcel, converti et baptisé à l'âge de quarante ans, on peut dire sans hésiter *anima naturaliter christiana*. En un sens sa philosophie, que, faute d'une meilleure dénomination et par horreur du vocable d'existentialisme, il consentait à appeler néosocratisme ou socratisme chrétien, a été chrétienne avant lui. Dès la première partie du *Journal métaphysique*, aride et abstraite, marquée par un idéalisme qu'il a ensuite abjuré avec vivacité, le jeune penseur se préoccupe d'une croyance qui, pour le moment, est la croyance des autres. Il la nomme « participation », il en étudie les conditions transcendantes ou transcendantales. Inspiré par Schelling, il entrevoit « une sorte d'empirisme transcendant » (JM, p. 55); dans un Fragment il définit sa méthode une « parénétique transcendante » (*Fragments*, p. 72), précocement lucide sur la parénèse, l'injonction éthique persistante qui commandera ses démarches. La recherche parénétique aboutit à la reconnaissance d'un invérifiable absolu. C'est mettre la foi à l'abri des intrusions, c'est aussi creuser le lit du fidéisme. Mais une impulsion est donnée que le bouleversement affectif de la première guerre mondiale accélérera : l'avènement d'une « métaphysique sensualiste » (JM, p. 261, 305).

De l'impasse idéaliste et de l'enseignement de Bergson, Marcel a tiré une rancune et une méfiance à l'égard de la pensée abstraite et scientifique, du *Cogito* « obturateur » (EA, p. 35), de la connaissance qui exile ses objets. Elles sont telles qu'elles le conduisent à des affirmations outrancières qu'il ne révoquera pas : la théodicée, c'est l'athéisme (JM, p. 65); quand nous parlons *de* Dieu, ce n'est pas de *Dieu* que nous parlons (p. 158, 258). Parallèlement le théâtre, dans une espèce de prémonition, avait commencé d'explorer le versant

de l'existence. Mais le changement d'inflexion et de méthode laisse intacte la problématique. Marcel, ayant renié ses premiers essais, était plus fondé encore qu'il ne pensait à affirmer « l'arrière-fond religieux permanent de *sa* recherche philosophique » (RA, p. 299). Certes, chez un penseur spontané et résolument asystématique, la curiosité et l'impulsivité créent des écarts, des discontinuités, des apartés. L'œuvre, non astreinte aux routines de l'enseignement, est variée, polyvalente. Mais la préoccupation surnaturelle au sens large est le ressort perpétuel de son inlassable « forage ». Comme Maine de Biran fut le spéléologue de l'âme, l'éveilleur d'une vie souterraine, Marcel a été le sourcier passionné de l'intimité. Mais l'intimité selon lui est « au cœur du plus distant » (RA, p. 305), elle est le sentiment de la présence. L'Atlantide submergée ou engloutie dont il parle plusieurs fois (RI, p. 124, 181) fait l'effet d'une terre promise ontologique. Mouvement et attente se conjuguent pour rejoindre « ce mystère de lumière et d'amour qui est au cœur de mon œuvre, on pourrait dire aussi à l'arrivée de tous mes chemins » (lettre à Vincent Berning, 24 juillet 1971).

Le mystère de l'Être, cet universel de charité et de communion, transpose les données chrétiennes; les mystères révélés sont sous-jacents à l'ontologie concrète. G. Marcel ne confond pas le domaine théologique de la foi et les « zones périchrétiennes » (PA, p. 90) où il se meut de préférence. Mais l'analogie est évidente entre ses thèmes et les vérités religieuses. Elle procède, s'il est permis de pasticher le langage de Marcel, d'une aimantation d'abord subconsciente qui se retourne en réverbération réfléchie. Il s'est exprimé succinctement là-dessus à la fin de *Position et Approches concrètes du mystère ontologique* : « Une telle philosophie se porte... d'un mouvement irrésistible à la rencontre d'une lumière qu'elle pressent et dont elle subit au fond de soi la stimulation secrète et comme la brûlure prévenante » (PA, p. 91; repris dans RI, p. 110). La philosophie comme quête ontologique et propédeutique de la foi est elle-même activement suscitée et polarisée par l' « irradiation fécondante » (PA, p. 91) des mystères révélés. Et le philosophe croyant est le vivant exemple de l'indivision.

Cependant l'alternative dramatique, que le théâtre exhibe en effigies amères, ne cesse de hanter cette philosophie en mal de ciel. La tentation est là, le *refus* obstiné qui n'est plus le seuil de l'*invocation*, le reniement et la défection absolus (PA, p. 66), le désespoir nihiliste, couvé et entretenu par ce que Ricœur appelle la « trinité maléfique » du technique, du collectif et de l'abstrait. Et il semble que le temps, notre temps qui est le pire concevable! accumule les raisons de désespérer. La sagesse se ressaisit donc sur une redoutable contrepartie de ténèbres. C'est l'*épreuve*, catégorie véritablement centrale et charnière de l'existence à l'Être. Or la philosophie qui triomphe de l'épreuve trouve dans l'adoration sa *terra firma* (RI, p. 190) et dans la réflexion sur la sainteté la « véritable introduction à l'ontologie » (PA, p. 86). Depuis la si éclairante distinction du problème et du mystère, la « réflexion seconde », identique au recueillement (PA, p. 63), récupère la substance du monde spirituel. La fidélité, la disponibilité, le témoignage, l'invocation, le vœu créateur, l'intercession, la présence, l'immortalité.., toutes les notions électives qui forment la trame de la pensée de Gabriel Marcel sont prélevées sur des homologues théologiques, elles montrent la convenance humaine et la face tournée vers nous du surnaturel. Cette « convergence absolue du métaphysique et du religieux » (RA, p. 318) range d'emblée la philosophie chrétienne de Marcel dans l'ordre supérieur de la charité. L'exigence ontologique ne se satisfait que de la « vie palpitante et indivisible » (JM, p. 199) de l'Absolu.

Si toutefois nous voulions préciser l'expérience fondamentale qui se profère dans une expression arborescente, nous la nommerions vie théologale. Les vertus théologales donnent la clef de l'ontologie. L'espérance surtout, liée à la condition de l'*Homo viator*, ressort de l'itinérance et viatique du temps. Car « être, c'est être en route » (HV, p. 10). L'espérance est l'étoffe dont votre âme voyageuse est faite (EA, p. 117). Cet aspect est le plus connu de Marcel. Mais peut-être n'a-t-on pas assez souligné l'insertion de l'espérance dans une réalité sacrale. Le « soupir de la création », le frémissement qui soulève les espèces mortelles, est la plainte exhalée d'un monde profané. Comme à l'exil et à la captivité, l'espérance se rattache au pressentiment, à l'aspiration. Dans ce contexte, Marcel, commentant Rilke, évoque l'orphisme poétique (HV, p. 297-358) et la quête d'Orphée sise « au cœur de *son* existence » (PI, p. 132); il appelle un « orphisme renouvelé » qui nous destine à l'allégresse des métamorphoses... La foi, elle, est la certitude ontologique, le crédit qui défie l'avarice de l'avoir. Marcel l'analyse à travers les catégories de la fidélité et du témoignage. Si forte reste l'imprégnation de la métaphysique sensualiste, ou l'anticipation de l'espérance, qu'il lui arrive de chercher sinon des preuves, du moins des signes dans le spiritisme et les recherches métapsychiques. C'est le côté « didymite » de la philosophie concrète. Mais le plus souvent pour cet homme vulnérable, c'est « à la cime de nous-mêmes » que « scintille » la croyance (RI, p. 225), dans le paradoxe d'un indéfectible à éclipses (HV, p. 210; PI, p. 152, 155). La situation impose un exhaussement de nous-mêmes, la fidélité et l'attestation doivent se faire créatrices, le gouffre de la mort arrache un sursaut absolu : « Aimer un être, c'est lui dire : Toi, tu ne mourras pas » (EA, p. 137 note). L'amour dyadique et intersubjectif, en effet, l'universel de la charité, sous-tend et promeut l'espérance fidèle, la foi qui espère. Marcel écrit : « Peut-être l'amour est-il non pas seulement le lieu du témoignage, mais son poids et son sens » (*La parole est aux saints*, préface à la pièce de M. Deguy, *Les condamnés*, Paris, 1946, p. 22). Le mot profond d'une causerie (26 octobre 1951 à Saint-Denis) : « Le métaphysique, c'est le prochain », qui par-delà les différences rejoint l'éthique d'E. Lévinas, résume la philosophie concrète. « Être, c'est être aimé » (ME, t. 2, p. 61). Un « acquiescement » est « l'Amour même » (*La parole est aux saints*, p. 29). De Schelling à Marcel en passant par Ravaisson et Bergson, on repérerait un chemin de crête qui détermine l'Être comme générosité, effusion, « pure charité » (PA, p. 82).

Dans *Carence de la spiritualité* (art. de la *Nouvelle revue française*, mars 1929), où, déplorant l'asthénie et le lymphatisme de la pensée française, il adjurait précisément Bergson de sortir de sa réserve éthique (*Les deux sources* allait bientôt le combler!), Marcel assure que « le concret et le spirituel ne pourront être récupérés qu'ensemble » (p. 378). L'emphase mise ici sur une spiritualité incarnée, non exsangue, est associée au vœu impérieux d'accéder avec toute l'âme à l'expé-

rience vive, « comme une terre promise », une expérience qui s'intimise et se recueille (RA, p. 318). De plus en plus la pensée de Marcel, sans déserter l'actualité, s'orientait vers une « métaphysique de la lumière » (ME, t. 2, p. 121, 178). Cette lumière « qui serait joie d'être lumière » (p. 120) émanait du Prologue johannique, et lorsqu'au terme de ses souvenirs il évoque furtivement, avec émotion, le visage de lumière du Christ, c'est pour le percevoir comme un Éclairant et un Regard (*En chemin vers quel éveil?*, Paris, 1971, p. 287). Ses mots-talismans, l'éveil, l'ailleurs, l'autre Royaume, les îles.., s'inscrivent dans la mouvance d'une vocation de guetteur, de vigie, à laquelle il n'a pas failli non plus pour le monde temporel.

Peu de philosophies à notre époque auront été aussi salubres et toniques que la sienne. Elle garde une étonnante fraîcheur, une capacité de régénération. Des textes de Gabriel Marcel on peut dire, à bien plus juste titre, ce qu'il a généreusement affirmé des rares écrits d'Amédée Ponceau, qu'ils dégagent « un ozone de la plus pure spiritualité » (dans J. Barraud, *Le message d'Amédée Ponceau*, Paris, 1962, p. 15).

Œuvres philosophiques. — *Journal métaphysique*, Paris, 1927 (cité JM). — *Être et avoir*, 1935 (= EA). — *Du refus à l'invocation*, 1940 (= RI). — *Homo viator*, 1945 (= HV). — *Regard en arrière*, dans *Existentialisme chrétien : Gabriel Marcel*, 1947 (= RA). — *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, Louvain-Paris, 1949 (= PA). — *Le Mystère de l'Être*, 2 vol., Paris, 1951 (= ME). — *Présence et immortalité*, 1959 (= PI).

Voir aussi : *De l'audace en métaphysique*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 52, 1947, p. 233-243. — *Ce peu profond ruisseau*, dans l'ouvrage collectif *Mors et vita*, Paris, 1950. — *Les hommes contre l'humain*, 1951. — *Le déclin de la sagesse*, 1954. — *L'homme problématique*, 1955. — *Fragments philosophiques 1909-1914*, Louvain-Paris, 1962. — *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Paris, 1964. — *Paix sur la terre*, 1965. — Paul Ricœur-Gabriel Marcel, *Entretiens*, 1968. — *Coleridge et Schelling*, 1971. — *Percées vers un ailleurs*, 1973.

G. Marcel a publié une vingtaine de pièces de théâtre de 1914 à 1967 : vg *Un homme de Dieu*, 1925; — *Le monde cassé*, 1933; — *La soif*, 1938.

J. Wahl, *Vers le concret*, Paris, 1932, p. 223-269. — G. Fessard, *Théâtre et Mystère*, introd. à *La soif* de G. Marcel, Paris, 1938. — P. Ricœur, *G. Marcel et K. Jaspers*, Paris, 1947. — P. Prini, *G. Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*, Paris, 1953. — J.-P. Bagot, *Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de G. Marcel*, Paris, 1958. — M.-M. Davy, *Un philosophe itinérant : G. Marcel*, Paris, 1959. — X. Tilliette, *G. Marcel ou le socratisme chrétien*, dans *Philosophes contemporains*, Paris, 1962, p. 9-47. — J. Parain-Vial, *G. Marcel et les niveaux de l'expérience*, Paris, 1966. — R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être*, 2e éd., 2 vol., Namur-Paris, 1969 (bibl. des œuvres de G. Marcel). — Ch. Widmer, *G. Marcel et le théisme existentiel*, Paris, 1971. — V. Berning, *Das Wagnis der Treue*, Fribourg-en-Brisgau-Munich, 1973.

Xavier TILLIETTE.

MARCELLA (sainte), laïque, † 411. — Marcella intéresse l'histoire de la spiritualité comme promotrice du monachisme féminin à Rome, disciple et correspondante de Jérôme, et aussi par son rôle dans la condamnation de l'origénisme sous le pape Anastase (399-401). Sa vie et sa personnalité sont connues surtout par l'éloge funèbre qu'en fit Jérôme dans la *Lettre* 127 à Principia.

Issue d'une famille illustre qui comptait des consuls et préfets du prétoire (127, 1), elle naquit sans doute un peu avant 330, s'il est vrai qu'elle connut, par Athanase au cours de son second exil (340-343), les exemples d'Antoine « alors vivant », de Pachôme, des moines et vierges de la Thébaïde (127, 5). Devenue veuve après sept mois de mariage, elle refusa d'épouser Céréalis, peut-être après le consulat de celui-ci en 358 (127, 2). Elle mena dès lors une vie de renoncement et de pauvreté dans sa maison sur l'Aventin, en compagnie d'un groupe de vierges et de veuves : Albina, sa mère, Sophronia, Asella, Léa, Principia, Eustochium, la fille de son amie Paula. Bien que ce cercle ascétique ne fût pas le seul, ni peut-être le premier, dans Rome (cf DS, t. 7, col. 2146), l'exemple de Marcella et de ses compagnes fut cependant décisif pour donner crédit à la vie monastique jusque-là décriée (127, 5 et 8).

Durant son séjour à Rome (382-384), Jérôme devint le directeur spirituel et le maître à penser du groupe. Marcella fit preuve « d'une ardeur incroyable pour l'étude de l'Écriture », soucieuse en même temps de mettre sa vie en accord avec son savoir (127, 4). Elle posait à Jérôme de nombreuses questions d'exégèse, examinait et pesait ses réponses, au point que le maître voyait en elle « non tant un disciple qu'un juge » (*Commentaire sur l'Épître aux Galates*, prol., PL 26, 307b-308a); elle se distinguait aussi par sa pauvreté et ses aumônes, ses jeûnes et sa frugalité, son goût de la solitude et sa prière dans les basiliques moins fréquentées (127, 4). De cette époque date une série de lettres de Jérôme, continuée après son départ en Palestine (*Ep.* 23-29, 32, 34, 37, 38, 40-44, 46, 59; 97, adressée conjointement à Pammachius, cousin de Marcella); ces lettres furent rassemblées en un *liber ad Marcellam* (*De viris illustribus*, éd. E. C. Richardson, TU, 14, 1, 1896, p. 55). A elle et à Pammachius, Jérôme dédia son *Apologie contre Rufin* (401), à elle seule le *Commentaire sur Daniel* (407). Marcella ne répondit pas cependant à l'invitation de Paula et Eustochium (en fait de Jérôme lui-même, *Ep.* 46), qui la pressaient de les rejoindre en Palestine. Elle se retira dans une campagne des faubourgs de Rome, qui lui tint lieu de monastère (127, 8).

C'est de là, semble-t-il, qu'elle intervint dans la querelle origéniste, soulevée par la venue à Rome de Rufin d'Aquilée et sa traduction du *De principiis*. Selon Jérôme, après avoir gardé d'abord une prudente réserve, elle résolut d'agir dès qu'elle vit les doctrines suspectes trouver accès auprès des prêtres et des milieux ascétiques; elle aurait même été l'instigatrice de la condamnation portée par Anastase (127, 9-10; cf lettre d'Anastase à Simplicianus de Milan = Jérôme, *Ep.* 95, CSEL 55, 1912, p. 157-158).

Marcella fut aussi mêlée sans doute aux origines du mouvement pélagien; c'est en tout cas chez Pammachius que Célestius, disciple de Pélage, dit avoir rencontré l'énigmatique Rufin de Syrie, à la fois ennemi de l'origénisme et initiateur du pélagianisme théologique (Augustin, *De gratia et peccato originali* II, 3, PL 44, 387; cf H.-I. Marrou, *Patristique et humanisme*, Paris, 1976, p. 331-344 *Les attaches orientales du pélagianisme*, paru d'abord dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions..*, 1958, p. 459-472). Il existe en outre une *Epistula ad Marcellam*, transmise sous le nom de Jérôme mais communément attribuée à Pélage (éd. G. de Hartel, *S. Paulini Nolani Epistulae*, CSEL 28, 1, 1894, p. 429-436); cette lettre pourrait avoir été écrite après les malheurs de 410, pendant le séjour de Pélage en Afrique (cf § 1 « nos de longinquo positos..; humiliata es »). Marcella fut en effet maltraitée par les

goths d'Alaric au temps du sac de Rome (août 410); elle mourut quelques mois plus tard (127, 14), sans doute au début de 411. Sa fête est célébrée le 31 janvier.

AS, janvier, t. 2, Anvers, 1643, p. 1105-1109. — F. Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, 2 vol., Louvain, 1922 (tables). — D. Gorce, *S. Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain*, Wépion-sur-Meuse et Paris, 1925, p. 192-210. — G. de Plinval, *Pélage..*, Lausanne, 1943, p. 32, 173, 211-214. — P. Antin, *Essai sur saint Jérôme*, Paris, 1951, p. 81-88. — G. D. Gordini, *Origini e sviluppo del monachesimo a Roma*, dans *Gregorianum*, t. 57, 1956, p. 220-260; *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 644-645 (bibliographie). — B. M. Margarucci Italiani, *S. Marcella, la sua società in Roma e fuori*, dans *L'Urbe*, t. 38, 1975, p. 6-15.

Aimé Solignac.

MARCELLIEN DE BRUGES, capucin, † 1637. — Jean Pardo, en religion Marcellien de Bruges, naquit à Bruges vers 1580. D'origine espagnole, il fut un des personnages importants de la jeune et florissante province flamande de l'ordre des capucins. Comme maître des novices (1614-1616), il contribua à la formation de quelques auteurs mystiques reconnus comme Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc (DS, t. 8, col. 827-831), surnommé le Jean de la Croix des capucins, et le poète Luc de Malines (DS, t. 9, col. 1122-1124). En 1633 et de 1634 à 1636, il fut vicaire provincial de la mission de Hollande, pays où il semble avoir eu une grande renommée comme orateur; il mourut à Bois-le-Duc en odeur de sainteté le 29 novembre 1637.

Bien qu'elle soit peu volumineuse et qu'elle ne fut jamais imprimée, l'œuvre de Marcellien a marqué indéniablement l'épanouissement de la vie de la littérature mystique dans les Pays-Bas catholiques au début du 17e siècle. Elle témoigne d'un intérêt frappant pour les auteurs de l'école carmélitaine espagnole et cela en pleine renaissance de la mystique rhéno-flamande. Le petit traité *Dit is een geestelijc pepelken* (« Ceci est un petit cocon spirituel »), à proprement parler une lettre spirituelle, se présente comme un développement savoureux de l'image de la *mariposa espiritual* de Thérèse d'Avila (*Moradas*, liv. 5, ch. 2 et 3) (Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms 4920-21, copie de 1628). Vers 1621-1623 Marcellien composa une anthologie de la *Noche oscura* et de la *Subida* de saint Jean de la Croix (Bruxelles, Bibliothèque Royale ms III, 1349; Amsterdam, Theologische Hogeschool, ms 92 F 24). Ce fut la première traduction du mystique espagnol en langue néerlandaise. Bien qu'elle prétende se baser sur le texte de l'édition d'Alcala de 1618, elle a été fortement influencée par la traduction française de René Gaultier (1621). Le traducteur déclare qu'il a entrepris son travail pour aider ceux qui veulent vivre selon la *Règle de perfection* de Benoît de Canfeld (DS, t. 5, col. 1370-1372). L'apport de l'espagnol n'est considéré que comme un complément intéressant de la doctrine canfeldienne. Cette tendance à l'assimilation de la spiritualité sanjuaniste à la mystique capucine et rhéno-flamande se manifestera aussi dans l'œuvre lyrique de Luc de Malines.

Il n'est pas prouvé que Marcellien soit l'auteur de la traduction néerlandaise de la *Règle* de Benoît de Canfeld (Anvers, dès 1622). Il est toutefois significatif que l'avertissement qui précède la première édition comporte une comparaison intéressante entre Jean de la Croix et le mystique capucin. Ce rapprochement est aussi très prononcé dans le *Thalamus sponsi oft bruydegoms beddeken* du curé gantois Michel Zachmoorter, œuvre tenue en haute estime chez les capucins et dans laquelle, tout au moins dans la première édition (Anvers, 1623), la traduction de Marcellien est mentionnée.

P. Gerlach, *P. Marcellianus van Brugge en « Het geestelijc Pepelken »*, dans *Franciscaansch Leven*, t. 16, 1933, p. 17-24, 239-247 (avec édition du texte). — P. Hildebrand, *P. Marcellianus van Brugge, ibidem*, t. 14, 1931, p. 205-212; *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, 10 vol., Anvers, 1945-1956, *passim*; voir tables. — K. Porteman, *Dwers door enen duysteren nacht*, dans *Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, 1973, p. 103-186, spéc. 106-128; *La traducción mas antigua de San Juan de la Cruz en Neerlandes*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 26, 1975, p. 252-254. — DS, t. 5, col. 1382-1385.

Karel Porteman.

MARCELLIUS (Henri), jésuite, 1593-1664. — Né à Someren, diocèse de Bois-le-Duc, le 8 août 1593, Heinrich Marcellius fut admis le 11 octobre 1612 dans la compagnie de Jésus. Il enseigna les mathématiques et la philosophie à Mayence, la théologie et le droit canonique à Reims, Molsheim et Bamberg (1649-1664) où il mourut le 25 avril 1664. Ses talents lui permirent de publier des œuvres théologiques, exégétiques, apologétiques et ascétiques, qui manifestent une certaine unité, ainsi qu'un esprit indépendant.

En théologie il traita : *De legibus divinis et humanis* (Bamberg, 1646), *De verbis apostolorum principis* sur l'explication de l'Écriture (Bamberg, 1646), *De christiana justificatione* (Bamberg, 1647). Qu'il suffise d'attirer aussi l'attention sur une série de thèses sur les vertus cardinales, les sacrements, ainsi que sur ses travaux exégétiques (voir Sommervogel).

En apologétique ses efforts tendirent, à la fin de la guerre de Trente ans, à rétablir la paix entre chrétiens : *Principia generalia concordiae christianae* (en collaboration avec J. Masen, Bamberg, 1648; cf DS, t. 10, *infra*), tandis que sa *Protestatio christiana et aeternae salutis in sola catholica religione asseccuratio* (Bamberg, 1644; 3e éd., Wurtzbourg, 1646; trad. allemande, Bamberg, 1645) provoquait des controverses à Cobourg avec le protestant J. C. Seldius, puis avec le professeur Spindler.

L'*Armamentarium scientificum* (2 vol., Paris, 1635), la *Sapientia pacifica filiorum Dei* (3 vol., Cologne, 1657-1659) et la *Theologia Scripturae sacrae* se ressemblent assez par leur méthode et leur présentation. La *Theologia* est destinée aux prédicateurs et aux chrétiens instruits; son succès est étonnant : Bruxelles, 1658; A. Sionnet, *Sainte Bible expliquée*, t. 20, Paris, 1837 : texte latin; coll. Cursus Scripturae sacrae, t. 1, Paris, Migne, 1839, col. 908-1184; rééd., Naples, 1846, 1847; Mondovi, 1858: adaptation française, *La voix de Dieu enseignant les hommes*, Paris-Tournai, 1858. Elle présente des séries de textes scripturaires, disposées par thèmes, pour aider à la lecture de l'Écriture et pour la méditation, sur Dieu et ses attributs, la création et la rédemption, les béatitudes, la loi et la grâce, la vertu et le péché, les vertus théologales, cardinales et morales et les vices opposés, et en complément quelques sujets de controverse.

Parmi les œuvres ascétiques de Marcellius, il convient de citer l'*Enchiridion militiae christianae.., quo, ex Scriptura, Patribus, historicis sacris et profanis, vera internae pacis obtinendae via ostenditur* (Châlons, 1652), son premier ouvrage composé pour la congrégation mariale. En 1656 parut à Anvers un *De augustissimo corporis et sanguinis dominici sacramento* en vue d'une plus grande union des chrétiens. Enfin il publia un *Ars diu et bene beateque vivendi sive Arbor vitae e Scripturis*

divinis sex illustrata libris (Wurtzbourg, 1662), sur la santé et la brièveté de la vie, le hasard et les philosophes, le pouvoir de l'homme sur la nature, le tout traité d'après les classiques anciens et chrétiens.

Sommervogel, t. 5, col. 517-521. — DTC, t. 9, 1927, col. 2003-2004. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 135.

Constantin BECKER.

MARCH (JOSEPH-MARIE), jésuite, 1875-1952. — Né à Manresa le 20 novembre 1875, José Maria March entra dans la compagnie de Jésus à Veruela le 16 octobre 1893. Il y fit aussi ses humanités et une partie de sa philosophie; il acheva celle-ci et fit sa théologie à Tortosa, où il fut ordonné prêtre en 1908. Sa troisième année de probation accomplie à Manresa, il fut nommé professeur d'histoire et de patrologie à Tortosa. Après avoir suivi des cours d'histoire de l'Église à Rome de 1912 à 1916, il demeure à Barcelone comme écrivain, collaborant à *Razón y Fe*, *Estudios eclesiásticos* et *Manresa*, dirigeant des retraites sacerdotales mensuelles et enseignant l'histoire et la patrologie. De 1928 à 1940 il est à Rome (université Grégorienne et Institut historique S.J.). En 1940, il regagne Barcelone où il meurt le 13 mars 1952.

Bien que ses travaux intéressent de préférence l'histoire de la patristique, March apporta une contribution notable dans le domaine spirituel.

En 1920, il édite à Barcelone l'*Autobiografía de S. Ignacio de Loyola*, avec une introduction et des notes importantes. En 1922, il révise et publie le *Memorial espiritual del B. P. Pedro Fabro* † 1546, d'après l'ancien texte castillan, et une traduction de la partie latine, faite par M. Vélez. En 1925, il édite les *Meditaciones sobre los Evangelios de las fiestas de los santos* de S. François de Borgia (Barcelone) qu'il avait découvertes à Barcelone. Il publie ensuite la *Plática sobre la indiferencia* (*Manresa*, t. 6, 1930, p. 250-258) qu'il avait trouvée à la Bibliothèque nationale de Madrid; il la reconnaît ensuite comme une œuvre de Juan de la Plaza († 1602; DS, t. 9, col. 260-261).

March a laissé deux ouvrages spirituels plus notables. — 1) Le *Retiro mensual del sacerdote* (Barcelone, 1928), destiné aux prêtres qui veulent renouveler le fruit des Exercices. L'ouvrage est fait de méditations, d'examens, de lectures spirituelles traduites librement du *Memoriale vitae sacerdotalis* (1794) de Cl. Arvisenet et de quelques prières liturgiques. L'auteur reconnaît avoir utilisé, parmi d'autres, les ouvrages du cardinal D. Mercier, des jésuites Adolphe Petit, B. Valuy et G. Longhaye. March s'intéresse plus à la pratique qu'à la théorie : la célébration de la messe, l'oraison, le zèle et les devoirs pastoraux, les principales dévotions. Il affirme hautement à propos de l'oraison, par exemple, que « jamais les règles formulées ni leur parfaite mise en pratique ne pourront suppléer à l'action de l'Esprit Saint » (p. 93). — 2) *El restaurador de la Compañía de Jesús, beato José Pignatelli y su tiempo* (2 vol., Barcelone, 1935-1936; rééd. du t. 2 en 1944; abrégé italien par A. Tesio, Turin, 1938). C'est une biographie spirituelle critique qui retrace la physionomie authentique de Pignatelli (1737-1811), très engagé dans les événements de son temps.

Catálogos de la provincia de Aragón, 1895 svv, et *de la Tarraconense*, aux archives romaines S. J. — *Cartas edificantes de la provincia de Aragón*, Barcelone, 1912, p. 339; 1919, p. 60; 1922, p. 279. — *Noticias de la provincia Tarraconense*, Barcelone, 1951-1952, p. 479-481. — E. J. Burrus, dans *Archivum historicum S. J.*, t. 21, 1952, p. 483-484 (liste des ouvrages et articles publiés).

Manuel RUIZ JURADO.

1. MARCHANT (JACQUES), prêtre, vers 1587-1648. — Né à Couvin (Belgique) vers 1587, Jacques Marchant *(Marchantius)* est issu d'une famille nombreuse dont l'aîné, Pierre, devint frère mineur récollet (voir notice suivante). Jacques étudia la théologie à Louvain et fut professeur de théologie aux abbayes de Floreffe et de Lobbes; en 1622, il fut nommé curé de Couvin, paroisse qu'il dirigea jusqu'à sa mort le 20 octobre 1648. Les curés du district de Chimay le choisirent pour leur doyen en 1630. Bien formé dans la doctrine du concile de Trente, Marchant est un pasteur et un orateur; son enseignement est clair et bien charpenté; il cite avec facilité les textes d'Écriture, où il puise des images qui fixent l'attention et la mémoire. Il suffit de lire les titres de ses ouvrages : le « Jardin des pasteurs » est l'image mystique de l'Église catholique et de ses mystères; le « Candélabre mystique », c'est le Christ Jésus, Lumière des lumières, qui présente les sept sacrements; le « Bâton d'Aaron », c'est le prêtre qui fleurit; la « Trompette sacerdotale », c'est la voix du prédicateur qui s'en prend aux sept péchés capitaux et décrit les vertus opposées.

Les plus beaux textes spirituels de Marchant s'adressent aux prêtres et aux prélats, en particulier la *Virga Aaronis*, dédié au prince-abbé de Fulda, J.B. Schenck. De même que le bâton d'Aaron ne pouvait donner des fleurs et des fruits quelconques mais parfaits, ainsi le Chrit demande à ses ministres un feuillage, des fleurs et des fruits de vie parfaite et de sainteté. Dans un premier parterre de vingt fleurs, il cite la prière, l'humilité, la douceur, l'oraison mentale, la lecture, l'office. Dans un deuxième, on trouve le zèle pour enseigner les enfants, les simples, les pécheurs, etc. Le cinquième traité décrit les associations de prêtres : l'Oratoire de saint Philippe Néri, les Oblats de Milan et la congrégation de saint Charles Borromée dont Marchant se fit le promoteur et dont il fut le préfet, depuis la fondation en 1626 jusqu'à sa mort. Quelques beaux sermons de circonstance (élection d'un abbé, prémices ou obsèques) furent édités à part ou dans les *Opuscula pastoralia*. Signalons enfin une œuvre de piété mariale, *Quadriga Mariae Augustae*, qui est un commentaire d'hymnes à la Vierge, et qui s'adresse à tous, de même que les leçons de la vie des saints de la *Vitis florigera*.

Jacques Marchant a beaucoup écrit. L'ensemble de son œuvre, qui relève notamment de la catéchèse et de la pastorale, connut un grand succès jusqu'à la fin du 19e siècle. Ces ouvrages demeurent un témoin de la mentalité du clergé de cette époque et de la formation religieuse reçue par les prêtres et les fidèles. Ils furent publiés à Mons.

1) L'*Hortus pastorum* (3 vol., 1626-1627) traite de la foi et du Symbole des apôtres, de l'espérance et de la prière, de la charité et des commandements. — 2) *Candelabrum mysticum* (1629). — 3) *Virga Aaronis florens, hoc est directio vitae sacerdotalis* (1630). — 4) *Tuba sacerdotalis* (1632). De nombreuses éditions, sous divers formats, y compris in-folio, groupent ces quatre livres, ordinairement sous le titre de *Hortus pastorum* : 22 éditions en France (surtout Lyon et Paris), dont 18 entre 1640 et 1690; 15 éditions en Allemagne (principalement à Cologne) entre 1634 et 1699; 6 éditions à Venise de 1668 à 1708 et 4 à Padoue de 1715 à 1749.

5) *Magni principis monumentum* (1631), oraison funèbre d'Alexandre d'Arenberg, condisciple et ami de Marchant. — 6) *Rationale evangelizantium* (2 vol., 1637; 16 éditions) ou exposé de la doctrine chrétienne sous forme d'homélies. — 7) *Vitis florigera* (1638; 5 éd.). — 8) Les *Opuscula pastoralia* (2 vol., 1641-1643) recueillent des écrits hagiographiques ou de

circonstance. — 9) Les *Resolutiones pastorales* (1543; 16 éd.) résolvent des cas de conscience à propos de l'administration des sacrements. — 10) Le *Triumphus S. Joannis Baptistae* (1644) raconte l'histoire de l'abbaye de Florennes. — 11) Le *Quadriga Mariae Augustae* (1648) commente des antiennes mariales. — Deux ouvrages parurent à Cologne : 12) le *Catechismus novus* (1643) et 13) le *Legatus pacis* (1648).

Les œuvres de Marchant furent traduites en français (accompagnées du texte latin) : a) par Élie Berton (*Le jardin des pasteurs*, 4 vol., Paris, Vivès, 1857), qui prend beaucoup de libertés avec le texte; b) par Antoine Ricard (13 volumes paraissent chez Vivès entre 1864 et 1878 : *Le jardin..*, 4 vol.; *La trompette..*; *Le candélabre..*, 2 vol.; *La verge fleurie..*; *Pastorale et cas de conscience; Le rational des prédicateurs ou homélies sur les évangiles*, 4 vol.).

J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 1, Bruxelles, 1739, p. 525. — Moreri, *Le grand dictionnaire..*, t. 6, 1759, p. 125. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 3, 1907, col. 1204. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1892, col. 447-450. — Ubald d'Alençon, *Couvin. Notice sur les Récollets... et les Récollectines*, Couvin, 1903; le couvent de récollectines fut fondé à Couvin en 1630 par une sœur de Jacques Marchant. — Th. Réjalot, *Jacques Marchant. Sa vie et ses œuvres*, dans *Annales de la Société archéologique de Namur*, t. 27, 1908, p. 19-104 (et tirage à part; bibliographie des œuvres). — Sur la famille Marchant, voir *Revue historique... de Rocroi*, 1927-1930. — DTC, t. 9, col. 2004.

Ne pas confondre notre auteur avec deux autres Jacques Marchant : le premier, son oncle, qui fut provincial des récollets, et mourut à Liège en 1586; le second, né à Nieuport (1537-1609), historien de la Flandre et poète.

Edmond Pochet.

2. MARCHANT (Pierre), frère mineur, 1585-1661. — Né à Couvin le 7 mai 1585, fils aîné de Pierre et de Marguerite de Goreux, et frère de Jacques (voir notice précédente), Pierre Marchant entra chez les franciscains de Couvin en 1601; il fut lecteur de philosophie à Nivelles et de théologie à Ypres et Gand en 1618, définiteur général et ministre provincial de la province de Flandre (1625-1628). Il prit l'initiative de diviser la grande province de Flandre, comprenant toute la Wallonie et les deux Flandres. En 1629 il créa la nouvelle province de Saint-Joseph dans le comté de Flandre; quoique wallon d'origine, il opta pour celle-ci et en devint le premier provincial (1629-1632, et 1638-1639); de 1639 à 1651, il fut commissaire général de la nation germano-belge (provinces allemandes, belge, néerlandaise, anglaise et irlandaise). Il mourut à Gand le 11 novembre 1661.

Il travailla assidûment, et non sans difficultés, à la réforme des franciscains et d'autres religieux; il fut le promoteur de l'importante nouvelle congrégation des pénitentes récollectines de Limbourg; théologien et moraliste renommé, il eut des rapports fréquents avec les évêques, les théologiens et les religieux des autres ordres.

Comme son frère Jacques, Pierre Marchant a beaucoup écrit. Ses œuvres les plus importantes sont d'ordre théologique, canonique et moral (cf DTC), ou intéressent l'esprit et l'histoire des frères mineurs.

1. *Théologie et morale.* — Marchant polémiqua sur la sanctification de saint Joseph avec Claude Dausque † 1644, qui attaquait les positions de Gerson et de Jean de Carthagène (cf DS, t. 8, col. 323-324). Il publia successivement *Sanctificatio S. Josephi... in utero asserta...* (Bruges, 1630) et *Fastus dies illustrans Sponsi Mariae... gratiosam sanctificationem in utero...* (Gand, 1632). Un décret de l'Index du 21 avril 1632 mit fin à la querelle. — *Baculus pastoralis sive potestas episcoporum in regulares non exemptos* (Bruges, 1638). — *Tribunal sacramentale* (2 vol. in-folio, Gand, 1642; le 3e vol. parut à Anvers en 1650 sous le titre *Speculum totius hominis christiani sive Tribunalis sacramentalis*; rééd. de l'ensemble : Anvers, 1655; Cologne, 1672 et 1723). C'est l'ouvrage capital de Marchant; il y traite sous l'angle du moraliste et du confesseur de tous les problèmes qui touchent à la confession : le péché et le pécheur, le tribunal de la confession, la conscience et la loi, les commandements du Décalogue, le culte et ses diverses formes (prière, heures, messe). Le troisième volume expose longuement tout ce qui a trait à la hiérarchie ecclésiastique et civile. Le *Tribunal* est suivi de *Resolutiones notabiles variorum casuum* (elles furent aussi publiées à part) qui exposent les cas de conscience doctrinaux et moraux les plus délicats de l'époque.

2. *Ouvrages sur l'ordre franciscain.* — *Expositio literalis in Regulam S. Francisci* (Anvers et Cologne, 1631; Anvers, 1648; Milan, 1666; Paris, 1669; Venise, 1715). — *Nucleus expositionis literalis in Regulam S. Francisci* (Cracovie, 1637). — *L'image du vray chrestien sur le pourtrait du Tiers Ordre de S. François* (Gand, 1638 et 1647; trad. flamande, *Afbeeldinghe des waerachtigh christen mensch..*, Gand, 1629; Anvers, 1662, 1678, 1684, 1724). — *Relectio theologica et literalis de legitima institutione et usu syndicorum apostolicorum* (Anvers, 1648). — *Déclarations sur la Règle première de madame S. Claire* (Saint-Omer, 1650). — *Lucerna fidei per fratres minores S. Francisci accensa in Palatinatu...* (Gand, 1651). — *Relatio veridica et sincera status provinciae Hiberniae* (Rome, 1651). — *Chronicon sive commissariorum... nationis germano-belgicae origo...* (Gand, 1651). — *Fundamenta duodecim ordinis fratrum minorum S. Francisci* (Anvers et Bruxelles, 1657, in-folio). Cet important ouvrage est un commentaire, tout rempli de symboles, sur la Règle franciscaine; les fondements de l'ordre sont l'intégrité de la Règle, les trois vœux religieux, les « opérations hiérarchiques » (inspirées de la doctrine dionysienne), le support des adversités, le sens ecclésial, etc. L'ouvrage se termine par les notices des 68 premiers ministres généraux de l'ordre. — Signalons encore les *Excellences suréminentes de la grande et sacrée indulgence... de la Portioncule* (Gand, 1660; trad. flamande, 1660).

3. *Œuvres spirituelles.* — *Expositio mystico-literalis SSmi incruenti sacrificii Missae* (Gand et Anvers, 1653; Gand, 1660). Ce traité expose la signification littérale et mystique des cérémonies de la Messe, la préparation du prêtre et les différentes parties de la Messe. — L'*Académie ou exercitations spirituelles sur les trois dévotions principales, pratiquées... par la B.V. Marie* (Gand, 1658; trad. flamande par L. Le Schepper, Gand, 1657), est dédiée à Odile Marchant, ancelle des annonciades de Namur. Ces trois « dévotions » sont : prêter l'oreille à notre Seigneur dans les Écritures, méditer la passion du Christ et l'amour du Christ dans l'Eucharistie.

4. *Œuvres oratoires.* — Marchant a prononcé trois oraisons funèbres et un discours jubilaire qui furent imprimés. Ses sermons furent édités par son confrère Roger Vander Cruyce : *Cophini duodecim fragmentorum panis Verbi Dei collecti ex concionibus P. Marchant* (Gand, 1664 et 1665).

Panegyrica brevis oratio.., Gand, 1661 (oraison funèbre de P. Marchant par Roger Vander Cruyce). — L'introduction des *Cophini duodecim*. — J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 989-991. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 348-349.

N.-J. Cornet, *Notices... des pénitentes-récollectines de Limbourg..*, Bruxelles, 1869. — F.-D. Doyen, *Bibliographie namu-*

roise, t. 1, Namur, 1884, *passim*. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des Frères mineurs*, Anvers, 1885, p. 216-228. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894, col. 450-454. — Ph. Naessen, *Franciscaansch Vlaanderen*, Malines, 1896, p. 288-296. — DTC, t. 9, 1927, col. 2004-2006. — De Ghellinck-Vaernewyck, *Généalogie de la famille Marchant et d'Ansembourg*, Bruxelles, 1931. — E. de Seyn, *Dictionnaire des écrivains belges*, t. 2, Bruges, 1931, p. 1286-1288. — L. Ceyssens, *Pierre Marchant O.F.M. Son attitude devant le jansénisme*, dans *Franciscana*, t. 20, Saint-Trond, 1965, p. 26-65. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 192. — DS, t. 5, col. 1642.

Archange HOUBAERT.

MARCHELLI (ROMULUS), barnabite, 1610-1688. — Romolo Marchelli, né à Rossiglione (Gênes), en 1610, fit profession religieuse chez les barnabites en 1628. Professeur de théologie à Milan, puis supérieur à Gênes, il devint un prédicateur de grand renom. En 1657 il se prodigua généreusement au soin des pestiférés. En 1666 Alexandre VII le nomma supérieur général des barnabites; il fut confirmé dans sa charge jusqu'en 1674. Il se retira à Gênes, où il mourut le 15 février 1688. Ses contemporains virent en Marchelli un religieux de profonde vertu, un homme de grande science et surtout un orateur exceptionnel. Son œuvre ascétique se trouve rassemblée en trois ouvrages qui contiennent des prédications, des panégyriques et des conférences.

Les *Prediche quaresimali* (Rome, 1677, in-4°; rééd., Milan, 1682; Venise, 1685; Bologne, 1689) répondent au goût de l'époque pour le maniérisme, le style recherché, les métaphores hardies, l'art oratoire paradoxal. Ces quarante prédications de jeunesse, données en diverses cathédrales du mercredi des Cendres au mardi de Pâques, abordent de façon prolixe les thèmes courants de la vie chrétienne, du péché à la grâce, de la pénitence à l'acquisition des vertus, etc.

Les *Sacri panegirici* (Gênes, 1687; Venise, 1690) comprennent les panégyriques de Charles Borromée, Gaétan de Thiene, Agnès, M. Vittoria Strata, Thérèse de Jésus, Camille de Lellis et un éloge du saint Suaire de Turin, édité aussi à part. Le style est ampoulé et vise à édifier plus qu'à instruire.

L'œuvre spirituelle la plus significative est *La Principessa christiana* (Gênes, 1681, 600 p. in-8°), dédiée à Costanza Doria, princesse d'Avello; c'est une sorte de « miroir des princes », qui cherche à proposer de bons principes en vue de régler la conduite, et qui permette ensuite de les exposer. L'ouvrage commente l'éloge de la femme forte (*Prov.* 31, 10-31), et détaille « le portrait idéal d'une princesse chrétienne » avec Dieu (p. 1-131), avec les gens à gouverner (p. 132-433), avec ses domestiques (p. 434-524), avec elle-même, méprisant tout charme trompeur, n'estimant que la crainte de Dieu et réalisant de nombreuses bonnes œuvres (p. 525-597). Ce travail ressortit au genre classique des « miroirs », dans le style imagé du baroque; il est imprégné d'esprit religieux de type moralisant; c'est au sentiment et au cœur qu'il fait appel; il présente le christianisme avec une profusion de vues allégoriques, sans souci ni de critique ni d'exégèse, mais non sans une authentique préoccupation de la conversion des âmes et du monde.

O. Premoli, *Storia dei barnabiti nel Seicento*, Rome, 1922, *passim*. — L. Levati et P. de Candia, *Menologio dei barnabiti*, t. 2, février, Gênes, 1933, p. 146-148. — G. Boffito, *Biblioteca barnabitica*, t. 2, Florence, 1933, p. 409-412.

Andrea M. ERBA.

MARCHESELLI (JOSEPH-ANTOINE), frère mineur, 1676-1742. — Né d'une famille noble de Casalmaggiore (Crémone) le 21 février 1676, Giuseppe Antonio Marcheselli entra chez les conventuels de sa ville natale le 15 septembre 1691. Novice à Bologne, le « beatino », comme on l'appelait, fit à Ravenne ses études de philosophie et à Ferrare celles de théologie (bachelier à Rome en 1701); il prépara son doctorat à Assise, près du tombeau de saint François (*Regesta ordinis* 56, f. 182, Arch. Gen., OFM Conv., Rome).

Prêtre, il fut chargé de la prédication à la Basilique et il se révéla « devotus concionator »; ce qui lui valut l'*affiliation*, puis la *paternité* au Sacro Convento (d'où l'appellation de Marcheselli « da Assisi »). Gardien à Rome (1723-1725), custode à Assise (1729-1732), il prêcha, confessa, étudia et assista les mourants. Directeur d'âmes, son influence fut notable sur des conventuels comme F. A. Fasani † 1742, A. Lucci, futur évêque de Bovino † 1752, comme sur les novices et les jeunes étudiants des divers couvents et collèges d'Assise.

Avec Angela Maria Del Giglio (1658-1736), tertiaire franciscaine résidant à Assise, il fonda un institut de tertiaires franciscaines qui, tout en visant à la perfection évangélique, se consacrait à l'éducation chrétienne des jeunes filles, le « Conservatorio Del Giglio » (1702). Marcheselli y assura durant quarante ans la formation des religieuses et des jeunes filles. Il compila, sous le titre de « librettino di direzioni » (1710), des Constitutions, perfectionnées dans la suite (1730). Les religieuses se sont répandues en Italie et, au 20e siècle, en Turquie, en Roumanie, en Australie, au Japon, au Brésil (1959), en Zambie et aux États-Unis (1960), établissant des asiles, des écoles, des maisons de travail et de préservation.

Marcheselli, ascète et grand dévot de l'Eucharistie et de l'Immaculée, supporta avec courage les persécutions que lui attirèrent sa fondation ou certains de ses opuscules historiques. Il mourut à Assise le 7 mai 1742.

Marcheselli publia un bon nombre d'ouvrages et opuscules sur les pratiques de piété, l'hagiographie et la pastorale.

Il cristiano santamente occupato nel S. Sagrifizio della Messa (Assise, 1713; Venise, 1720). — *La pratica per la confessione e comunione, ossia guida del cristiano divoto, distribuita per settimane e mesi* (Assise, 1713). — *Il mondano forzato dalla brevità e dal comando al ritiro di dieci giorni, ossia breve metodo d'Esercizi spirituali* (Assise, 1713; 13e éd., Venise, 1753; trad. allemande, Augsbourg, 1796; nombreuses éditions et adaptations). — *Il sacerdote inteso all'aiuto dei moribondi* (Assise, 1714; Venise, 1720). — *Il religioso intiepidito aiutato da Gesù per impiegarsi nei dieci giorni di ritiro* (Assise, 1717; Venise, 1733, avec le *Manuale de'Frati Minori Conventuali*, p. 132-204; trad. allemande, Augsbourg, 1748). — *Breve metodo per aiuto agli agonizzanti ad istruzione di sacerdoti novelli* (Camerino, 1732). — *Il cristiano divoto guidato all'Altare a godere con frutto del SS. Sagramento e del sagrifizio della S. Messa* (2 vol., Venise, 1740-1766). — *La verità di nostra santa fede* et le *Librettino delle direzioni* (avec la *Regola del Terz' Ordine..*, Venise, 1759).

Pratica di devozione verso i Santi per ottenere in morte la loro protezione (Florence, 1718). — *La verità scoperta ne' tre santuarii di Assisi...* (Florence, 1721, 1750). — *Breve vita di S. Spiridione e novena* (Florence, 1721; Venise, 1752). — *Il glorioso S. Gregorio Taumaturgo* (Florence, 1721). — *Vita... di B. Andrea Caccioli...* (Spello, 1727). — *Vita delle suore B. Bonori e C. Bartolini* (Venise, 1736).

Marcheselli a laissé des écrits restés manuscrits : *Quaresimali e prediche d'avvento*, deux *Manuale per i novizi*, et d'autres textes inachevés.

La spiritualité de Marcheselli, comme le montrent ses opuscules et sa Règle pour les tertiaires, part de l'idéal d'une pleine conformité à la vie évangélique, chère à

saint François, et conduit au dépouillement et à la sainteté avec le Christ crucifié. Il stimule tous les chrétiens à la sainteté par ses prédications, ses écrits, sa fondation et la formation donnée aux tertiaires. Une ardente piété eucharistique, la sainte messe méditée, la communion fréquente, des visites assidues au Saint-Sacrement, la dévotion à l'Immaculée, constituent l'essentiel de son *Cristiano divoto*, qui est une sorte d'anticipation du missel quotidien.

G. A. Bicci, *Testimonianza sul P. M. Marcheselli* (ms, Archivio Del Giglio, Assisi). — *Compendio della vita del P. M. Marcheselli...* (préface à la *Regola del Terz'Ordine*, Venise, 1759). — Sbaralea, *Supplementum...*, t. 3, Rome, 1936, p. 258.

F. A. Benoffi, *Compendio di storia minoritica*, Pesaro, 1829, p. 318. — G. Fratini, *Storia della Basilica e convento di S. Francesco in Assisi*, Prato, 1882, p. 369-374. — M. Faloci Pulignani, *Un libro francescano soppresso*, dans *Miscellanea franciscana* (= MF), t. 2, 1887, p. 115-118. — D. Sparacio, *Gli studi di storia e i Minori Conventuali*, MF, t. 20, 1919, p. 41. — G. Abate, *L'Istituto delle Suore Francescane Missionarie del Giglio in Assisi*, Assise, 1929. — G. Moretti, *I santi dalla scrittura*, Padoue, 1952, p. 274-277. — G. Zaccaria, *Diario storico della Basilica... (1220-1927)*, MF, t. 64, 1964, p. 433-473. — L. Berardini, *Dalle rive del Po ad Assisi : biografia del servo di Dio P.G.A. Marcheselli*, Padoue, 1966.

Gustavo Parisciani.

MARCHESI (François), oratorien, 1623-1697. — Francesco Marchesi (ou Marchese) est né à Rome en 1623. Homme savant et vertueux, il entra en 1643, ses études déjà faites, dans la congrégation de l'Oratoire; il s'y distingua par sa culture et son zèle spirituel. Il introduisit à Rome la dévotion au Cœur Immaculé de Marie. En 1689, il devint membre de la Congrégation des évêques; en 1690, il assura, le Jeudi saint, au Palais apostolique, le sermon aux cardinaux; en 1693, il fut chargé par le pape de l'hospice des pauvres à Saint-Jean-de-Latran. Il gouverna quelque temps l'Oratoire de Rome. Il mourut en février 1697. Vivant à Rome en pleine affaire du quiétisme, Marchesi prit franchement position en faveur de la doctrine traditionnelle de l'Église dans des mémoires qui circulèrent, mais ne furent pas imprimés. Il s'employa à mettre en garde son confrère, le cardinal Petrucci, et il l'aida dans des moments difficiles, ainsi que Molinos.

Marchesi a beaucoup publié : des biographies de saints, des ouvrages de dévotion et d'ascèse, sans compter une apologie du pape Honorius I (*Clypeus fortium sive vindiciae Honorii papae*, Rome, 1680).

1) *Hagiographie. — Il divoto delle SS. Stimmate di S. Francesco* (Rome, 1664); *Vita del B. Pietro d'Alcantara* (Rome, 1667; trad. française, Lyon, 1670); ... *del B. Felice da Cantalice* (1671); ... *della B. Margarita di Cortona* (Venise, 1686; trad. française, Paris, 1868); *Compendio della vita di S. Tommaso da Villanova*; *Massime di pietà e fruttuose istruzioni espresse in cento discorsi... di S. Filippo Neri* (Rome, 1699).

2) *Ouvrages de dévotion.* — A l'occasion du jubilé de 1675, Marchesi a publié plusieurs brochures pour aider les pèlerins, sans oublier les religieuses cloîtrées (vg *Anno Santo per le monache claustrali*, Rome, 1675). Son ouvrage le plus important dans ce genre est le *Diario sacro d'essercitii di divotione per honorare ogni giorno la Beatissima Vergine* (4 vol., Rome, 1655-1658; rééd. corrigée, Venise, 1666-1667). Chaque jour de l'année l'auteur rappelle les actes de dévotion mariale de saints personnages, qu'il puise dans les textes des Pères, des hagiographes ou des recueils antérieurs (le plus récent est celui de Hippolyte Marracci † 1675, cf DS, t. 10, *infra*). Ce *Diario* est un trésor, évidemment très inégal, de faits et de textes, de prières et de dévotions (le rosaire y est privilégié). On retiendra, entre autres, la dévotion au Cœur de Marie (mois de juin); chaque jour se termine par une prière extraite des Ménées grecques. Plus modeste, il convient de signaler aussi le *Pane quotidiano ossia devozioni da praticarsi ogni giorno verso il SS.mo Sacramento* (Rome, 1661).

3) *Ascèse. — Ultimo colpo al cuore dei peccatori* (Rome, 1670); *L'unica speranza del peccatore* (1670); dans l'*Esemplari di santità alla gioventù secolare* (1671) l'auteur donne, après quelques chapitres de conseils moraux, des modèles de jeunesse chrétienne dans différents états de vie.

P. Dudon et M. Petrocchi ont utilisé les mémoires de Marchesi sur le quiétisme; Petrocchi publie (*loco cit.*, p. 193-205) une *Breve notitia della dottrina e della prattica di alcuni novelli contemplativi*, attribuée à Marchesi.

Villarosa, *Gli scrittori Filippini*, Naples, 1846. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol, Michel Molinos*, Paris, 1921, table. — DTC, t. 9, 1927, col. 2007. — M. Petrocchi, *Il quietismo italiano nel Seicento*, Rome, 1948, p. 193-205. — C. Gasbarri, *L'Oratorio romano*, Rome, 1963, p. 177-178.

Ne pas confondre notre auteur avec un homonyme de Palerme, François Marchese, qui a publié un ouvrage de pastorale et de cas de conscience, *Sacerdos in villa*, Palerme, 1698 (cf A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. 1, Palerme, 1707, p. 218-219).

Carlo Gasbarri.

MARCHESINI (Ange-Marie), capucin, 1615-1690. Voir Ange-Marie Marchesini de Vicence, DS, t. 1, col. 567-568.

1. MARCHETTI (Annibal), jésuite, 1638-1709. — Né à Macerata le 25 mars 1638, Annibal Marchetti entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 2 juin 1656. Il enseigna les humanités, puis la philosophie. Recteur du Collège romain et d'autres collèges, il devint instructeur du troisième an de probation. Il mourut à Florence le 20 janvier 1709.

Il écrivit et publia : *De rebus gestis B. Aloysii Gonzagae* (Florence, 1687; Rome, 1703; traduction italienne, Rome, 1705; allemande, Munich, 1755); *De vita in terris beata* (Macerata, 1696; trad. ital., *La terrena beatitudine saggio e caparra della celeste*, Rome, 1704; Venise, 1707); *Iddio rintracciato per le sue orme* (Florence, 1701; Rome, 1707), traité sur la Providence ou des intentions du Créateur. Tous ces ouvrages visent en premier lieu les étudiants.

Deux ouvrages restés manuscrits sont plus significatifs de la personnalité spirituelle de Marchetti : *Istoria della vita della Madre di Dio* (l'original se trouvait au collège de Florence), et *Il religioso laico o fratel coadiutore*, 407 p. (Arch. prov. romanae S.J.). Le premier, dans un but d'édification, groupe des réflexions sur la vie de la Vierge recueillies des écrivains célèbres; il se répandit à l'état de manuscrit. Le second intéresse l'histoire de la spiritualité (ascèse et prière) au début du 18e siècle. Dans ce livre, écrit à Florence, Marchetti expose ce qu'on peut attendre de tous les religieux laïcs, jésuites ou non, en son temps. La prière doit occuper une place centrale dans leur vie, étant donné que leurs occupations matérielles la leur rendent facile. La prière vocale est capable de les mener à la perfection. La lecture méditée, accompagnée de pieuses affections, y est également conseillée. La méditation ignatienne des *trois puissances* est présentée beaucoup plus comme une pratique de dévotion, assez moralisante, que comme un colloque avec Dieu.

Necrologi provinciae romanae, 187.33, 35, ARSI. — F. Tutii, *Brevi ragguagli della vita di alcuni servi di Dio... della Compagnia di Gesù*, Rome, 1727, p. 94-109. — G. A. Patrignani, *Menologio*, éd. G. Boero, t. 1, Rome, 1859, p. 395-397.

Giuseppe MELLINATO.

2. MARCHETTI (JEAN), prélat, 1753-1829. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres spirituelles.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Giovanni Marchetti naquit à Empoli (Toscane), dans une famille modeste, le 10 avril 1753. Il fit ses études au Collège romain et fut ordonné prêtre en 1777. La publication d'un *Saggio critico sopra la Storia ecclesiastica* de Claude Fleury (Rome, 1780; nouvelle rédaction, Bologne, 2 vol., 1782; trad. allemande, Augsbourg, 1789; française, 1802) révéla un solide apologiste et l'engagea à poursuivre son activité littéraire. Les *Annotazioni pacifiche di un parroco cattolico...* (Rome, 1788) attaquant les lettres pastorales de Scipion Ricci et les conclusions du Synode de Pistoie (1786) furent un succès et réimprimées des dizaines de fois (trad. française, 1788; latine, 1790; allemande)-mais elles suscitèrent, aussi bien que sa collaboration assidue au *Giornale ecclesiastico*, la colère des jansénistes et des anticurialistes. Banni de Toscane, il fut nommé par Pie VI, en 1794, à la « présidence » de l'ancienne résidence et église des jésuites à Rome (le « Gesù »), qu'il garda jusqu'à la restauration de la Compagnie en 1814. Conseiller du pape, il participa à l'élaboration de la bulle *Auctorem fidei* (1794) et il exerça une étroite surveillance doctrinale et politique (jansénisme, gallicanisme, jacobinisme, libéralisme). Il attaqua les serments : il publia, en les traduisant et annotant, les *Testimonianze della Chiesa di Francia sopra la cosi detta Costituzion* (sic) *civile del clero* (2 vol., Rome, 1791; collection continuée par S. Viviani); il combattit les Constitutions nouvelles (*Il tifo costituzionale*, Imolas 1823). Avec passion, il défendit les droits de l'Église, la primauté et l'infaillibilité, y compris les sévérités du Saint-Office (*Dell'autorità suprema del romano Pontefice*, Rome, 1789; *Della Chiesa quanto allo stato politico della città*, 1817-1818).

En 1798, à la proclamation de la République romaine, Marchetti fut incarcéré au Château Saint-Ange, pui, banni de Rome; il se réfugia à Corniola, près d'Empoli; de nouveau, en 1799, il fut emprisonné à Florence. Rentré à Corniola, il composa les *Officii del sacerdozio*. En juin 1800, il regagna Rome, sous Pie VII. Il reprit ses activités pastorales : missions populaires, retraites au clergé et à la jeunesse. Il établit auprès du Gesù une Académie de théologie morale pour les ecclésiastiques et à l'église des *Lezioni sacre*, « à partir de l'entrée du peuple de Dieu en Canaan jusqu'à la fin de l'exil de Babylone » (12 volumes, Rome, 1803-1808). En 1809, accusé d'avoir poussé Pie VII à lancer l'excommunication contre Napoléon, il dut quitter Rome. Pie VII le nomma en 1814 archevêque *in partibus* d'Ancyre, et en 1822 administrateur du diocèse de Rimini; il y compila pour ses séminaristes, à partir d'un ouvrage français, des *Trattenimenti (ou Sentimenti) di pietà secondo la perfezione del Vangelo* (Rimini, 1823). En 1826, Léon XII le nomma secrétaire de la Congrégation des évêques et réguliers. Cette fonction accentua son intransigeance. Il mourut à Empoli le 15 novembre 1829.

2. *Œuvres spirituelles.* — L'œuvre polémique, apologétique et pastorale de Marchetti est très vaste; sans rappeler les ouvrages déjà cités, nous mentionnons ceux qui concernent l'histoire de la spiritualité.

Memorie della vita del P. Alberto Cherofino, oratorien, Rome, 1791, 1793. — *Ragionamento sopra la sacra Bibbia*, Rome, 1792, repris sous le titre *Il Cristianesimo dimostrabile sopra i suoi libri, anche a chi non li crede*, 1795, et augmenté dans *Trattenimento di famiglia su la storia della Religione*, 2 vol., 1800. — *Note generali sull'autore ed il libro della frequente Comunione ed i fautori di lui*, Foligno, 1793, et *Supplemento del Giornale Ecclesiastico*, t. 2, 1793. — *Della civile e cristiana educazione della gioventù*, 2 vol., 1795; Fermo, 1797; etc (« *Supplemento* »). — *Che importa ai preti, ovvero l'interesse della Religione cristiana nei gravi avvenimenti di questi tempi*, Cristianopoli (= Rome), 1796; trad. française (Venise, 1799).

La Provvidenza. Considerazioni contro la tentazione delle tribolazioni, e la seduzione della prosperità, Rome, 1797. — *De'prodigi avvenuti in molte sagre immagini specialmente di Maria Sma*, Rome, 1797 (plusieurs éditions et traductions). — *Gli Officii del sacerdozio cristiano esposti a forma di un Ritiro di trenta giorni per uso degli ecclesiastici secolari e regolari*, 3 vol., Rome, 1800; 4e éd., Milan, 1835.

Memorie della vita di Maria Francesca delle Cinque Piaghe, Rome, 1809. — *La vita razionale dell'uomo nel suo commercio con Dio mostrata nel ragguaglio di un prodigio permanente..*, Rimini, 1828.

3. *Doctrine.* — La spiritualité de Marchetti est ascétique et pratique; elle se range dans la ligne de la doctrine de saint Alphonse de Liguori, son maître; on y discerne aussi quelque influence de la spiritualité ignatienne.

Il est particulièrement attentif à la formation culturelle et spirituelle du clergé. Ses *Officii del sacerdozio cristiano* se composent de trente méditations qui suivent *grosso modo* les principaux thèmes des *Exercices* de saint Ignace, et de trente « instructions » sur les devoirs essentiels de la vie sacerdotale. Cette série de méditations et de réflexions est classique. Les développements sur la vocation semblent intéressants. Selon Marchetti, la vocation est corrélative à la conversion à Dieu : les deux conversions sont « grâces jumelles » de Dieu. La sainteté des ecclésiastiques est requise par leur caractère sacerdotal et leurs ministères par rapport à Dieu et à l'égard des fidèles. Le fondement de leur sainteté est l'imitation du Christ Prêtre. Aussi la prière mentale et liturgique a une grande importance (*Del Breviario Romano, o sia dell' Officio Divino..*, Rome, 1797). La perfection sacerdotale doit être nourrie par une culture appropriée (biblique, théologique, canonique et historique).

Dans son exposé de l'Écriture, Marchetti suit d'ordinaire le sens littéral; il a souvent recours aux Pères, mais en vient aussitôt aux enseignements spirituels et pratiques.

Son zèle pour la formation spirituelle de la jeunesse date sans doute de ses préceptorats dans des familles nobles. Il réclame une vie spirituelle solide, sur la base de l'enseignement de l'ascèse traditionnelle : « La vertu se perfectionne dans les labeurs et s'étiole dans le bonheur » (*Della civile e cristiana educazione..*, p. 19). La disposition fondamentale de ce traité semble être le contre-pied de l'esprit rousseauiste : « Que l'on considère toujours l'homme en son état de pécheur, en sa nature déchue, en son besoin constant de la grâce du Christ » (p. 196). Pour le profit de la famille, Marchetti rédigea ses *Trattenimenti*, inspirés de saint François de Sales et que l'on pourrait appeler un cours de religion historico-moral.

L. Della Fanteria, *Biografia di Mons. G. Marchetti*, dans *Memorie di religione, di morale et di letteratura*, 2e série, t. 5, Modène, 1836, p. 257-299, avec liste des œuvres publiées et inédites; cf 1e série, t. 16, 1829, p. 226 (nécrologie). — Michaud,

Biographie universelle, t. 26, Paris, p. 493. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 5, 1911, col. 360. — P. Savio, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla Santa Sede*, Rome, 1938, table. — E. Codignola, *Carteggi dei giansenisti liguri*, Florence, 1941, table; *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, 1947. — R. Colapietra, *L'insegnamento del P. Ventura alla Sapienza*, dans *Regnum Dei (Collectanea theatina)*, t. 17, 1961, p. 230-259. — M. Bini, *Il « martello dei giansenisti »* (G. Marchetti) *nei suoi rapporti con Empoli*, dans *Bollettino storico empolese*, t. 10, 1966, p. 95-158.

Francesco ANDREU.

3. MARCHETTI (OCTAVE), jésuite, 1869-1952. — Né à Gaète le 30 juin 1869, du comte Carlo di Montestrutto et d'Erminia Plaafnet, descendante directe de Jeanne de Chantal, Ottavio Marchetti fit ses études secondaires à Milan. Il entra au séminaire de cette ville et reçut la soutane des mains d'A. Ratti, le futur pape Pie XI, avec qui il resta en relations. Ordonné prêtre le 6 avril 1892, il entra le 30 septembre de la même année dans la compagnie de Jésus au noviciat de la province de Rome.

Après une année de noviciat et un complément d'études philosophiques à l'université grégorienne, Marchetti commença à enseigner dans cette université. A partir de 1904, il est prédicateur et confesseur au Gesù de Rome. De 1910 à 1919, il donne les exercices spirituels à Florence auprès de Riccardo Friedl. En 1919, Benoît XV voulut que Marchetti occupât à la Grégorienne la chaire nouvellement créée d'ascétique et de mystique, ce qu'il fit pendant trois ans après un long voyage en France et en Belgique pour rencontrer des maîtres spirituels. A la suite d'une opération aux yeux, il dut abandonner son enseignement et devint alors recteur du troisième an de Florence, dont Ludovico Querini était l'instructeur. Il fut ensuite supérieur au Gesù de Rome (1924-1931) et à la maison de retraites du Sacré-Cœur (1931-1937); il y demeura jusqu'à sa mort, le 23 août 1952, comme prédicateur et père spirituel. Marchetti avait été pendant de longues années le directeur spirituel de la fondatrice des Ancelles du Sacré-Cœur, la bienheureuse Raffaella Maria † 1925.

On peut répartir les œuvres de Marchetti selon leur caractère scientifique ou de vulgarisation.

De genre scientifique : *La perfezione della vita cristiana secondo S. Tommaso*, dans *Gregorianum*, t. 1, 1920, p. 41-77; — *Due sensi della parola « perfezione »*, p. 286-298; — *L'amore negli Esercizi di S. Ignazio*, dans *Mélanges H. Watrigant*, coll. Bibliothèque des Exercices, n. 61-62, Enghien, 1920, p. 154-159; — *La sfera d'attività della carità*, dans *Gregorianum*, t. 2, 1921, p. 13-41; — *La vita contemplativa secondo S. Tommaso, ibidem*, t. 7, 1926, p. 581-587; — *La perfezione cristiana secondo il S. card. Bellarmino, ibidem*, t. 11, 1930, p. 317-335. *Una formula di rassegnazione attribuita al B. Giuseppe Pignatelli*, dans *La Civiltà Cattolica*, 1933, t. 4, p. 394-406; — *Un' opera inedita su di una mistica del 700 attribuita al P. Scaramelli* (il s'agit d'Angelina Cospari), AHSI, t. 2, 1933, p. 230-257; — *La vocazione obbliga?*, dans *Seminarium* (Trente), t. 2, 1950, 15 p., et tiré à part.

Plus connues sont les œuvres de vulgarisation : *Trattatello sull'orazione*, tiré des ouvrages de Robert Bellarmin, Rome, 1931; — *L'orazione domenicale*, Rome, 1935 (augmentée, Ferrari, 1949); — *Il sacerdote*, méditations, Rome, 1937, 1950; — *Il candidato al sacerdozio*, dans *Gregorianum*, t. 19, 1938, p. 404-418; Rome, 1939; 4e éd., 1942; — *Meditazioni sacerdotali sulla liturgia della Messa*, commentaire spirituel des rubriques, Rome, 1948; — *Esortazioni al clero*, 2 vol., Rome, 1943, 1947.

Il pensiero ignaziano negli Esercizi spirituali, Rome, 1940; éd. revue et augmentée, avec titre différent, 1945 (trad. espagnole, Bilbao, 1965); — font suite : *Gli Esercizi spirituali. Le meditazioni*, Rome, 1941; 2 vol., 1943 (trad. espagnole, Bilbao, 1955); — *Il religioso*, Rome, 1950.

Marchetti publia encore beaucoup d'articles, d'extraits et d'opuscules, notamment dans *Messaggero del Sacro Cuore* dont il fut directeur; ils concernent la prière, l'adoration, le Cœur du Christ, la réparation, le sacerdoce.

Ceux de ses écrits qui connurent la plus large diffusion furent des petits manuels présentant des *Esami di coscienza* très détaillés, pour diverses catégories de personnes; il en rédigea pour les évêques (Rome, 1937), pour les clercs (Rome, 1934, 1946, 1953; Albe, 1939; trad. portugaise, Porto, 1946; trad. espagnole d'après la 4e éd., Saragosse, 1957), pour les adultes (Rome, 1940; 4e éd., 1953), pour la jeunesse (Rome, 1940; 5e éd., 1955) et pour les religieux (Rome, 1943; 3e éd., 1953).

Marchetti concevait la doctrine spirituelle comme découlant de l'enseignement des saints, des mystiques et des théologiens; il aimait se réclamer de Thomas d'Aquin dans ses analyses érudites, souvent subtiles et quelque peu abstraites. Il fut souvent consulté par les milieux ecclésiastiques romains durant l'entre-deux-guerres, en raison de la sûreté de sa doctrine. Sans aucun doute ses écrits ont diffusé une spiritualité solide, peut-être un peu trop rationnelle et très centrée sur les actes, sans mettre suffisamment en valeur les exigences d'une authentique oraison affective, de l' « application des sens » ignatienne, comme si n'existaient que la méditation discursive et la mystique proprement dite.

Archives de la province romaine de la compagnie de Jésus. — J. Juambelz, *Index bibliographicus societatis Iesu*, années 1937-1950 (Rome, 1938-1953). — *Memorabilia societatis Iesu*, t. 9, Rome, 1952, p. 111-112. — G. Papasogli, *La Beata Raffaella Maria del Sacro Cuore*, Milan, 1971, p. 328-331.

Giuseppe MELLINATO.

MARCHISIO (MICHEL-ANGE), théatin, 1705-1790. — Michelangelo Marchisio naquit à Turin le 2 novembre 1705; il fit profession chez les théatins à San Siro de Gênes, le 26 mars 1725. Il enseigna les disciplines ecclésiastiques à Turin, y remplit les fonctions d'examinateur synodal et de consulteur théologique du Saint-Office. Il était très assidu au ministère pastoral et, devenu presque aveugle, il continuait à s'appliquer « de toutes manières à nourrir l'esprit des fidèles » (dédicace de sa *Parafrasi*). Il mourut à Turin vers 1790.

Parmi ses œuvres spirituelles, mentionnons : *Indirizzo spirituale del cristiano* (Turin, 1758, 1761, 1775); *Parafrasi dei sette salmi penitenziali con alcune riflessioni morali* (Turin, 1765; trad. française par Gossard, avec des compléments, Turin, 1768); *Orazioni tratte dai misteri, che si contemplano nel recitare il rosario della Beatissima Vergine* (Turin, 1771); *De divina voluntate, de praedestinatione et gratia praelectiones theologicae* (Turin, 1775).

Par les enseignements de la Bible, des Pères et des docteurs, Marchisio veut, à l'exemple de saint François de Sales, instruire les chrétiens sur la façon de se sanctifier en tout état de vie. En théologie spirituelle, il essaie d'harmoniser la doctrine de saint Augustin avec celle de saint Thomas d'Aquin. Dans sa *Parafrasi* des psaumes de la pénitence, il se rattache à Giuseppe M. Tomasi (cf DS, t. 8, col. 1414-1416) et cherche à initier à l'utilisation du psautier, tout en insistant sur l'esprit de componction.

A. F. Vezzosi, *I scrittori de' chierici regolari detti teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 36-38.

Francesco ANDREU.

MARCIANI (Michel), prêtre, 18e siècle. — En 1790 fut imprimé à Foligno un *Trattato di mistica teologia chiaro ed utile per guidare le anime... per tutte le tre vie fino al più alto grado della stretta unione con Dio.., dato alla pubblica luce per opera del... Michele Marciani.* Ce prêtre de Foligno déclare (p. iv) n'être que l'éditeur de l'ouvrage; l'auteur est le franciscain Ludovico da Riano, lecteur en théologie, mineur réformé de la province romaine, qui lui a donné l'ouvrage manuscrit pour qu'il s'en serve comme il le jugerait bon. Marciani, après l'avoir fait examiner par des théologiens, le fait imprimer. On ignore s'il l'a retouché ou complété.

Ludovico da Riano, né dans la province de Rome le 28 décembre 1729, franciscain réformé le 24 janvier 1752, fut gardien du couvent San Antonio de Rieti et y passa la plus grande partie de sa vie, enseignant la morale et l'ascèse dans divers monastères féminins. Il mourut à Rieti le 17 juin 1792 (et non en 1797, comme l'écrit Sigismond de Venise).

Il existe un autre Louis de Riano, de Madrid, franciscain espagnol qui aurait composé la seconde partie *(De la oración mental y exercicios espirituales)* du *Tratado de la oración* (Saragosse, 1562; Madrid, 1611) de son confrère Martin de Lilio ou Lillo. Ce Louis de Riano espagnol n'a rien à voir avec notre italien.

L'ouvrage édité par Marciani prend place parmi les publications assez nombreuses dans l'Italie de la fin du 18e siècle qui, dans un but pastoral, répondent au besoin suscité par l'opinion devenue commune selon laquelle laïcs aussi bien que religieux sont appelés à la vie mystique. Il vise à aider les directeurs en leur fournissant un traité de mystique facile, clair et bref (p. vi). Il est divisé en deux parties. La première est centrée sur la voie purgative, la seconde sur la voie unitive; la voie illuminative n'est pas longuement traitée.

A propos de la voie purgative, on retrouve les règles classiques pour distinguer l'esprit authentique du faux, l'action divine des illusions diaboliques, dans la veille comme dans le sommeil. L'union à Dieu est le fruit de l'activité personnelle de l'homme en état de grâce et soumis à la direction spirituelle. C'est là un point nettement souligné, en accord avec l'enseignement officiel de l'Église qui s'opposait alors au danger représenté par les déviations quiétistes. En conséquence, la méditation, même discursive, est nécessaire. L'auteur traite aussi de la fuite des amitiés particulières, de la gourmandise et de l'acédie spirituelles, de l'exercice de purification active des sens extérieurs (vue, ouïe, goût) et intérieurs (esprit et volonté propres).

La vie contemplative se développe selon les degrés classiques de l'oraison et de la contemplation (contemplation lumineuse, ivresse spirituelle). A propos de l'oraison de quiétude, les opinions attribuées à Molinos et à Fénelon sont réfutées (p. 208-214). Dans les ultimes degrés, l'âme s'unit au Verbe éternel selon les phases des fiançailles et du mariage spirituels; on trouve ici l'influence nette des mystiques de la fin du moyen âge et de l'école carmélitaine espagnole.

Sigismondo da Venezia, *Biografia serafica..*, Venise, 1846, p. 845. — Benedetto Spila da Subiaco, *Memorie storiche della provincia riformata romana*, t. 1, Rome, 1890, p. 386-387. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum..*, t. 3, Rome, 1921, p. 194, 225. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano americano*, t. 7, Barcelone, 1954, p. 566.

Antonio Niero.

MARCIEN, un ou plusieurs moines orientaux, 4e et 5e siècles. — Plusieurs opuscules dogmatiques et ascétiques ont été transmis sous le nom de Marcien, mais ce nom, commun chez les orientaux, peut désigner des auteurs différents.

1. *Marcien de Chalcis?* — Un Marcien est d'abord connu comme auteur de trois fragments dogmatiques contenus dans le *Florilegium edessenum anonymum* (éd. I. Rucker, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie..*, 1933, Heft 3, p. 60-63); il écrivit certainement après 362, car le *Tome aux Antiochiens* y est cité, et avant 562, puisque le ms contenant le *Florilège* (*British Museum*, Add. 12, 156) est antérieur à cette date. J. Lebon † 1957 a cru pouvoir montrer que ces fragments sont antérieurs au concile de Constantinople de 382 et que leur auteur vivait dans la région d'Antioche. L'identifiant sur la base de traits communs avec le Marcien dont Théodoret exalte les vertus dans son *Histoire religieuse*, ch. 3 (PG 82, 1324-1340; cf *Histoire ecclésiastique* iv, 22-24, PG 82, 1184-1188), il a cru pouvoir préciser que ce Marcien naquit à Cyr, vécut en simple moine au désert de Chalcis et y mourut vers 390. L'argumentation de J. Lebon n'a pourtant pas paru absolument convaincante.

Selon Lebon, ce Marcien aurait composé plusieurs écrits. Le deuxième et le troisième fragments cités par le *Florilège* seraient extraits d'un recueil de précisions doctrinales imposées par les décisions de l'Église, et portant le titre *Dogmes ecclésiastiques*; le premier fragment ne serait qu'une déclaration occasionnelle émise par Marcien dans une circonstance qui nous échappe. Neuf autres opuscules, mis dans les mss sous le nom de Marcien, sont également revendiqués pour le même personnage, sur la base de la critique interne, bien que deux d'entre eux se rencontrent aussi dans la tradition manuscrite sous le nom d'Évagre (v) et de Marc l'Ermite (vii). Deux concernent la christologie : iv *Sur la foi de l'Église*; viii *Contre les disciplines d'Apollinaire et de Vital.* Les sept autres traitent de spiritualité : i *Sur la pénitence;* ii *Sur la discipline parfaite;* iii *Sur le baptême;* v *Sur l'humilité;* vi ne porte pas de titre mais concerne *la prédication;* vii *Sur le jeûne et l'humilité;* ix *Il faut mourir pour la vérité.* Tous ces opuscules ont été composés en grec, mais, sauf pour v et vii, il n'en reste qu'une traduction syriaque.

2. *Marcien de Bethléem?* — Dans la tradition grecque, on trouve encore sous le nom de Marcien, sans déterminatif, une pièce *Sur la panoplie* (spirituelle), qui apparaît aussi sous le nom d'Éphrem (cf DS, t. 4, col. 809). Un *Logos pneumatikos*, dont on trouve des passages dans un écrit de saint Nil († vers 430; PG 79, 1279-1286), se rencontre dans deux mss sous le nom d'un Marcien de Bethléem. La *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* (éd. F. Diekamp, Münster, 1907, p. 242) mentionne vingt homélies d'un abba Marcien; on connaît encore sous ce nom un apophtegme syriaque. Enfin, Nicon de la Montagne Noire, dans son *Explication des divins commandements du Seigneur*, donne au moins trois extraits de lui, une fois sous le nom de Marcien de Bethléem.

C'est ce Marcien de Bethléem que J. Kirchmeyer † 1968 (cf DS, t. 8, col. 1729-1730) a proposé comme auteur des opuscules. Né vers 410, il fut moine au couvent de Saint-Passarion, à Jérusalem, et plus tard à Bethléem. Il lutta d'abord contre la définition de Chalcédoine et faillit remplacer Juvénal sur le siège de Jérusalem. Revenu à l'orthodoxie, vers 480, il devint en

492 archimandrite de tous les monastères de la Ville sainte, et mourut le 23 novembre de la même année.

Mais l'étude de la tradition manuscrite et de la doctrine (on note en particulier une opposition entre la christologie de IV et celle de VIII) montre que le problème de l'attribution des opuscules est très complexe et ne peut actuellement être résolu ; voir notre communication au Congrès d'Oxford en 1971 (*Remarques sur le moine Marcien*, dans *Studia Patristica* XII = TU 115, Berlin, 1975, p. 160-177, avec inventaire des mss et des éditions).

3. *Doctrine.* — Qu'ils relèvent d'un ou plusieurs auteurs, ces opuscules proposent une spiritualité archaïque, encore libre de toute spéculation, évagrienne ou dionysienne. S'adressant à des moines, « Marcien » leur parle de renoncement et surtout de pénitence, sans oublier pourtant les œuvres de charité. Il fait preuve de modération, critiquant dans les jeûnes et les veilles un excès qui conduit facilement à l'orgueil, provoque l'acédie et nuit à la prière. Aux performances des « grands », il préfère l'humilité des « petits » ; en effet « ce n'est pas du nombre et de la multitude des œuvres que provient la justice.., mais de la surabondance de l'humilité de l'esprit » (V). L'opuscule III critique l'usage de différer le baptême jusqu'au moment de la mort.

J. Kirchmeyer, *Le moine Marcien (de Bethléem?)*, dans *Studia Patristica* V = TU 80, Berlin, 1962, p. 341-359 ; *Le* Περὶ ἀσκητικοῦ βίου *de l'Abbé Marcien*, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 357-365 (avec éd. du texte).

J. Lebon et A. van Roey, *Le moine saint Marcien. Étude critique des sources. Édition de ses écrits*, Spicilegium sacrum lovaniense 36, Louvain, 1968. — CPG 2, n. 3885-3900.

Albert Van Roey.

MARCION, hérésiarque, vers 85-160. — 1. *Sources.* — 2. *Vie.* — 3. *Idées et œuvres.* — 4. *Essais d'interprétation.* — 5. *Doctrines spirituelles.* — 6. *Influence.*

1. **Sources.** — Le nombre et l'ampleur des réactions qu'elle a suscitées permettent de mesurer la large diffusion de la doctrine de Marcion dès le milieu du second siècle et la gravité des problèmes qu'elle posait à l'Église chrétienne.

Il ne reste rien de Marcion ni de ses disciples immédiats, sans doute parce que leurs écrits ont été systématiquement détruits. La plus ancienne réfutation est due à Justin, auteur d'un *Syntagma* contre toutes les hérésies (1e *Apologie* 26, 5 ; cf DS, t. 8, col. 1645), dont faisait peut-être partie le *Contre Marcion* mentionné par Eusèbe (*Histoire ecclésiastique* = HE IV, 11, 9) et utilisé par Irénée (*Adversus haereses* IV, 6, 2) ; cet écrit est perdu, tout comme ceux qu'ont rédigés vers la même époque Modeste, Rhodon (fragment dans HE V, 13, 2-4), Denys de Corinthe (HE IV, 23, 4) et Philippe de Gortyne (mais, sur ces deux derniers, voir P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des 2e et 3e siècles*, Paris, 1961, p. 13-32), Méliton de Sardes, Miltiade et le montaniste Proculus (cf Tertullien, *Adversus Valentinianos* 5, 1).

A la fin du 2e et au début du 3e siècle par contre, trois grands auteurs ont fourni l'essentiel de notre information : Irénée (*Adv. haer.* I, 27, 2-4 ; III, 12, 12, etc), Tertullien (*De praescriptione..*, 7, 3 ; 30, 1-2 ; 41-43 ; *De carne Christi* 1-8 ; *Adversus Marcionem* I-V ; *De resurrectione* 2 ; 4 ; 14) et Hippolyte (*Refutatio* VII, 29-31 ; X, 19 ; *Syntagma*, cf DS, t. 7, col. 541 ; *Contre Marcion*, perdu) ; ajoutons l'*Adversus omnes haereses* 6 du pseudo-Tertullien. Chez les alexandrins, Clément discute les idées morales et ascétiques de Marcion (*Stromates* II, 8, 39 ; III, 3, 12-19 ; 4, 19 ; etc), et Origène sa critique biblique (références dans A. von Harnack, *Marcion..*, 2e éd., 1924, p. 227*-230* ; cité Harnack).

Les écrits postérieurs empruntent le plus souvent à ces devanciers : le *Dialogus* d'Adamantius (éd. W. H. van de Sande Bakhuyzen, GCS, 1901, avec la traduction latine de Rufin) ; les *Acta Archelai* d'Hegemonius (éd. Ch. H. Beeson, GCS, 1906), Éphrem, avec ses trois « discours » contre Marcion (*Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan*, t. 2, éd. C. W. Mitchell, A. A. Bevan et F. C. Burkitt, Londres-Oxford, 1921 ; réimpr., 1969) et l'*Explication sur l'Évangile* que l'on considère désormais comme authentique (éd. du texte arménien et trad. angl. par G. A. Egan, CSCO 291-292, Louvain, 1968) ; Épiphane (*Panarion*, haer. 42) ; Philastrius (*Liber... haereseon*, haer. 45) ; Eznik de Kolb (*De sectis*, cf *infra*) ; Théodoret (ouvrage perdu), etc.

2. La **vie** de Marcion présente de nombreux points obscurs, en particulier quant aux circonstances dans lesquelles il devint hérétique.

Né à Sinope, dans le Pont-Euxin, il aurait été excommunié par son père, qui était évêque, pour avoir déshonoré une vierge (cf Épiphane, *Panarion* 42, 1) ; il peut s'agir d'une légende visant à noircir la réputation de l'hérétique. Harnack (p. 25*-26*) suggère d'entendre l'épisode au sens figuré : Marcion aurait violé la virginité de l'Église dans la foi (dans le sens de Tertullien, *De praescr.* 44, 2 ; cf Hégésippe, dans Eusèbe, HE IV, 22, 4). Harnack trouve quelques indices pour confirmer cette hypothèse. En effet, selon le prologue antimarcionite de l'évangile selon saint Jean, quand Marcion eut quitté Sinope pour devenir armateur, il présentait dans les villes où il passait des lettres de recommandation de ses frères du Pont (Harnack, p. 11*), signe qu'il gardait des sympathisants à Sinope et cherchait déjà à accréditer sa doctrine. Le même prologue déclare que Marcion, à la suite d'une dispute avec Papias, aurait été chassé « par Jean » ; or l'évangéliste était sûrement mort à cette date. Harnack (p. 15*, n. 1) interprète ce texte d'après la source utilisée par Philastrius, selon laquelle il fut expulsé « par Jean et les presbytres d'Éphèse » (CSEL 38, 1898, p. 24), et pense que la mention de Jean est une interpolation.

Si cette reconstruction est exacte, Marcion aurait été excommunié une seconde fois ; on en trouverait un écho dans le récit que fait Irénée de la rencontre entre Marcion et Polycarpe : « *Nous* reconnais-tu? » — « Je te reconnais, *toi*, le premier-né de Satan » (*Adv. haer.* III, 3, 4). L'opposition entre le *nous* et le *toi* laisse supposer que Marcion avait déjà réuni un parti. Cette rencontre, selon certains (Harnack, Barnikol, Wilson, Meinhold, Kroll, Lietzmann, Harrison, Braun), aurait eu lieu en Asie.

Peut-être pour trouver une Église plus libérale, mais aussi sans doute pour affaires, Marcion vint à Rome en 138. A son arrivée, il fit à la communauté chrétienne un don de 200.000 sesterces (Tertullien, *De praescr.* 30, 2). Il entre alors en contact avec Cerdon, et l'influence de celui-ci semble l'avoir marqué profondément, ce qui remet en question les hypothèses de Harnack.

D'après Tertullien en effet, Marcion aurait fait ce don à l'Église « dans la première ardeur de sa foi » (*Adv. Marc.* IV, 4, 3 ; cf I, 1, 4) ; il ne serait devenu hérétique qu'après s'être mis à l'école de Cerdon (I, 2, 3 ; IV, 17, 11 ; cf Hippolyte, *Refut.* VII, 37 ; Épiphane, *Panarion* 41, 1 ; 42, 1 ; Philastrius, *haer.* 45 ; Cyprien, *Epist.* 74, 2 ; etc) ; il lui aurait même succédé, précise Irénée (*Adv. haer.* I, 27, 1 ; III, 4, 3). On notera qu'Épiphane (qui relève du *Syntagma* d'Hippolyte) parle bien d'une faute grave et de l'excommunication du jeune Marcion, mais ne dit rien de ses idées hétérodoxes à l'époque. L'hypothèse de Harnack interprétant l'incident au sens figuré ne

peut guère s'appuyer sur le prologue anti-marcionite de Jean, qui n'est pas antérieur au 4e siècle (E. Gutwenger; J. Regul) et peut être même du 5e ou 6e (R. G. Heard), contrairement à l'opinion de E. De Bruyne et Harnack. En outre, la rencontre entre Marcion et Polycarpe, si elle n'est pas légendaire (Regul), peut avoir eu lieu à Rome, et non en Asie, quelque temps après la rupture définitive (Lipsius, Krüger, Bacon, Wordsworth). Enfin, il est difficile de croire que l'Église de Rome, bien informée des choses d'Asie, aurait accueilli avec faveur un individu excommunié en raison de ses idées.

L'hypothèse d'une influence déterminante de Cerdon aux origines des opinions hérétiques de Marcion paraît donc la plus probable. En tout cas, vint un moment où ces opinions parurent inconciliables avec celles de l'Église romaine. Un débat décisif eut lieu en juillet 144 : suivant Hippolyte, la discussion porta sur *Luc* 6, 43 (l'arbre mauvais qui ne saurait produire de bons fruits), suivant Épiphane sur *Luc* 5, 36-37 (la pièce neuve et le vieux vêtement, le vin nouveau et les outres vieilles); cf Tertullien, *Adv. Marc.* I, 2, 1. Comme Marcion se montrait irréductible, on le chassa après lui avoir remis son argent (Tertullien, *De praescr.* 30, 2; *Adv. Marc.* IV, 4, 3). Il s'employa dès lors à fonder une église parallèle; on perd complètement sa trace avant l'avènement de Marc Aurèle (161; cf Clément d'Alexandrie, *Stromate* VII, 17, 106). Il dut mourir vers 160.

3. **Idées et œuvres de Marcion.** — 1° Point de départ. — Deux points fondamentaux sont à la base du système (Tertullien, *Adv. Marc.* V, 2, 1-7; cf I, 20, 4; IV, 3, 1-2) : l'opposition de la loi et de l'Évangile, la parfaite gratuité du salut dans le Christ que Marcion durcit à l'extrême. La loi n'a plus aucun rapport à l'Évangile, et cela du fait qu'elle dépend d'un dieu tout différent du Dieu de l'Évangile. Tout l'ancien Testament se situe en effet au plan de la justice, justice terrible qui impose à l'homme un servage écrasant. Le Dieu Créateur de ce Testament, le Dieu des juifs, apparaît comme un être jaloux et vindicatif, qui frappe aussi bien les innocents que les coupables. Tout autre est le Dieu du nouveau Testament, un Dieu Bon, totalement étranger à notre monde et à celui qui l'a créé, un Dieu qui connaît tout, en particulier la misère de l'homme. Personne n'a pu soupçonner qui il était avant qu'il ne se révélât lui-même; il n'a donc été ni attendu ni préfiguré. C'est aussi d'une façon totalement gratuite qu'il s'est tourné vers nous et manifesté en son Fils. Mais les apôtres, incapables de comprendre, ont « judaïsé » systématiquement l'Évangile, en le ramenant de mille manières à la loi. Seul Paul, instruit directement par Dieu selon son propre témoignage (*Gal.* 1, 1), a saisi le message de Jésus et dénoncé avec vigueur les faux apôtres. Il n'y a donc qu'un seul Évangile : celui que Paul tient de Dieu et non d'une tradition humaine; c'est celui-là qu'il faut rendre à l'Église.

2° Les Écritures marcionites. — Ce recouvrement du véritable Évangile impose une critique radicale des textes connus. Matthieu, Marc et Jean, trop marqués de judaïsme, ne méritent aucun crédit (sur Jean, voir cependant les remarques de J. Regul, *Die antimarcionistischen Evangelienprologe*, p. 164-177). Luc, par contre, parce qu'il a été le disciple de Paul, se caractérise par un universalisme qui le distingue des trois autres : c'est donc là qu'on peut trouver l'Évangile vrai, à condition de le débarrasser de ses scories.

Le *corpus* paulinien n'a pas échappé davantage à la conjuration des « faux apôtres »; il faut en éliminer d'abord ce qui n'est pas authentique (1 et 2 *Timothée*, *Tite*, *Hébreux*), élaguer ensuite dans le reste les retouches judaïsantes. Marcion semble avoir commencé son travail avec les lettres de Paul, l'*Apostolicon*; le résultat a pu lui servir de critère pour retrouver l'Évangile originel, sans prétendre d'ailleurs à un résultat décisif. Tel est l'*instrumentum* marcionite (cf Tertullien, *Adv. Marc.* I, 19, 4; IV, 1, 1; V, 16, 5). Grâce à la critique précise de Tertullien et d'Épiphane, Harnack a pu reconstituer l'Évangile marcionite de façon à peu près définitive (p. 177*-255*), de même pour l'*Apostolicon*, mais avec plus de difficulté (p. 40*-176*).

En outre, dans les *Antithèses*, Marcion a explicité les lignes fondamentales de son *instrumentum*. Les citations de Tertullien et les allusions qu'on peut glaner ailleurs, surtout dans le *Dialogus* d'Adamantius, en permettent tout au plus une connaissance approximative : c'était, semble-t-il, une introduction à la lecture de l'Évangile et de l'*Apostolicon*, complétée par des commentaires sur les passages les plus significatifs (cf Harnack, p. 256*-313*).

Une *Epistula Marcionis* est aussi mentionnée par Tertullien (*De carne Christi* 2, 4; *Adv. Marc.* I, 1, 6; IV, 3-4). J. Regul y voit une profession de foi rédigée par Marcion au moment de son admission dans l'Église de Rome (*op. cit.*, p. 183), Harnack une explication des motifs de sa défection (p. 21-23); pour J.-P. Mahé, il s'agit d'un document diffusé par ses disciples pour vulgariser la doctrine (*Tertullien et l'Epistula M.*, RevSR, t. 45, 1971, p. 558-571). Les marcionites utilisaient aussi une *Summa* ou *Liber propositi finis*, et un *Liber Psalmorum*; cf E. C. Blackman, *Marcion...*, p. 64-65.

3° Sotériologie. — « Le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation » (2 *Cor.* 1, 3; cf Tertullien, *Adv. Marc.* V, 11, 1) est venu en Jésus-Christ annoncer l'Évangile d'amour à *tous* les hommes, et non à un petit nombre (I, 24, 2; III, 21, 1; V, 11, 3). On évitera donc de se représenter le Christ à la manière du Messie attendu par les juifs, et dont la mission serait d'étendre partout la domination de la loi (IV, 6, 3). Comme Jésus n'est que la manifestation du Père, — ou, inversement, comme le Père s'identifie à Jésus dépouillé de son humanité d'emprunt —, il s'en distingue à peine (I, 11, 6-7; II, 27; III, 8-9 et 11). Il n'est pas né d'une femme et n'a pas connu les lenteurs de la croissance humaine : la quinzième année de Tibère, il est apparu, en pleine maturité, dans la cité de Capharnaum (*De carne Christi* 1, 2; *Adv. Marc.* I, 5, 11; 19, 2; IV, 7, 1).

Cependant, le Christ a voulu réellement souffrir la passion, et il a choisi la mort sur la croix pour défier le Créateur qui l'avait maudite. Mais son corps n'était pas fait comme le nôtre d'éléments matériels; c'était une « caro putativa » (*De carne Christi* 1, 4), un « phantasma carnis » (*Adv. Marc.* V, 20, 3-4), un « spiritus salutaris » (I, 19, 2). Ayant, par sa mort, acheté l'homme (et non pas racheté, car il lui a toujours été étranger, cf *De carne Christi* 4, 3; Épiphane, *Panarion*, haer. 42, 8), il est descendu aux enfers pour en arracher ceux qui l'ont reconnu comme Sauveur, notamment Caïn, les Sodomites, les Égyptiens, tous ceux qui, contrairement à Abel, Abraham ou Moïse, ont refusé de se soumettre au Dieu vengeur de l'ancienne loi (Irénée, *Adv. haer.* I, 27, 3; Épiphane, *Panarion*, haer. 42, 4).

De même, à l'avenir, ceux qui accepteront l'Évangile seront sauvés. Mais ce sera le petit nombre; la majorité

au lieu de chercher la justification par la foi en un Dieu qui aime et ne juge pas, retombera sous le joug du Dieu qui juge. Au dernier jour, il y aura partage : les croyants auront la vie éternelle, les autres seront « saisis par le feu du Créateur » (Tertullien, *Adv. Marc.* I, 28, 1); enfin, le Seigneur du monde se détruit lui-même et détruit le monde pour toujours, selon le témoignage, à vrai dire tardif (445-448), d'Eznik de Kolb (*De sectis* ou *De Deo*, éd. et trad. fr. L. Mariès et Ch. Mercier, PO 28, 1959, § 394, trad., p. 675).

4° Morale. — L'éthique vétéro-testamentaire était inspirée par la justice et la crainte. Tout autre est celle de l'Évangile. Le Dieu de Jésus-Christ ne juge et ne punit personne (voir cependant la remarque de Tertullien, *Adv. Marc.* I, 27, 1 : « sed iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo »). Si le disciple obéit, c'est parce qu'il croit et qu'il aime, non en raison des peines ou récompenses. Sauvé par l'amour, il est au-delà du légalisme; il doit régler son agir selon les Béatitudes, accepter la souffrance et même le martyre, aimer jusqu'à ses ennemis; il doit aussi montrer par une ascèse rigoureuse qu'il ne veut avoir rien de commun avec la chair (cf *infra*).

5° Église. — Les communautés marcionites conservaient les rites les plus importants de la Grande Église (*Adv. Marc.* III, 22, 7) : baptême, confirmation, eucharistie, au point que les simples pouvaient confondre leurs églises avec celles des catholiques (cf Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* 18, 26). Toutefois, le vin était remplacé par l'eau dans l'eucharistie, et le baptême, réitérable, était assimilé à un rite pénitentiel (Épiphane, *Panarion*, haer. 42, 3). Les marcionites avaient une hiérarchie d'évêques, prêtres et diacres, mais ces ministères paraissent avoir été compris comme des fonctions temporaires (Tertullien, *De praescr.* 41, 1-6, qui vise cependant les hérétiques en général); on y appelait aussi bien les laïcs et les néophytes, ce qui atteste une réduction de la distinction entre clercs et laïcs. Des femmes étaient admises à des fonctions importantes, comme l'exorcisme et le baptême (Épiphane, *Panarion*, haer. 42, 4). Le baptême marcionite entraînant des exigences très difficiles, en particulier la renonciation à l'œuvre de chair et au mariage (Tertullien, *Adv. Marc.* I, 29, 1; IV, 34, 5), la majorité des fidèles demeurait probablement au rang des catéchumènes.

4. **Essais d'interprétation.** — 1° Thèse de Harnack. — Le système doctrinal de Marcion ne peut être reconstruit que d'après les polémiques qu'il a suscitées dans l'Église ancienne. La notice d'Irénée (*Adv. haer.* I, 27, 2-4; cf III, 4, 3) a longtemps servi de modèle à cette fin; or, plaçant Marcion après Valentin, Basilide, Carpocrate, etc, elle donne au premier regard l'impression que sa doctrine dérive de leurs systèmes; en outre, comme Tertullien, elle en fait le disciple de Cerdon. Le marcionisme serait ainsi une forme du gnosticisme (cf DS, t. 6, col. 525-540).

L'imposante synthèse de Harnack dénonce là une erreur de perspective. Pour lui, en effet, Marcion avait déjà élaboré en Asie les bases de son système. Bien que, à Rome, Cerdon ou même Valentin aient pu l'influencer de diverses manières (rejet de l'ancien Testament, opposition du Créateur et du Dieu Suprême, docétisme, etc), les différences restent profondes. Marcion donne à la foi au Christ un relief que l'on ne trouve pas ailleurs dans la gnose; il ne s'adresse pas à une élite de spirituels, mais à tous ceux qui veulent prendre le Crucifié au sérieux; il ne connaît pas de classes d'hommes d'où dépendrait automatiquement la destinée de chacun; il n'a besoin ni de figures mythiques, ni de l'appui des traditions secrètes. L'Évangile lui suffit. Il ne faut donc pas le comprendre à partir du gnosticisme, mais bien de la logique vigoureuse de sa lecture de saint Paul. Marcion n'a jamais voulu être autre chose qu'un réformateur, fidèle interprète de l'Apôtre, et, par bien des côtés, il annonce Luther. L'Église n'est plus liée à la Synagogue; elle n'est plus gênée par la *concordia discors* de la tradition; elle est libérée de la prophétie, de l'allégorie et de la philosophie; débarrassée du cosmologisme et de la tendance à subordonner la religion au logos, elle peut retrouver son centre : la proclamation du salut par la foi en Jésus-Christ.

2° Discussion de cette thèse. — Sans doute, selon Tertullien, la doctrine de Marcion se caractérise avant tout par l'opposition entre loi et Évangile. Cependant cette opposition est étroitement liée à celle des deux dieux, qui ne s'accorde plus avec la théologie paulinienne, mais plutôt avec les tendances gnostiques de Simon le magicien (cf A. Salles).

La reconstitution de Harnack, influencée par ses idées personnelles sur le christianisme, fait souvent preuve de plus d'ingéniosité que de rigueur. Ainsi, quand Marcion répond *Absit! Absit!* à l'objection que l'homme peut se livrer à ses caprices puisqu'il n'a pas à craindre Dieu, Harnack remarque : « Quelle réponse à la fois simple et admirable! Quel sens religieux profond! Du fait qu'il est sauvé, le croyant n'a plus besoin d'autre norme morale que sa foi même » (p. 136, 231). C'est tirer du texte (*Adv. Marc.* I, 27, 5) de bien sublimes conséquences; on n'est même pas sûr que la formule soit de Marcion : elle peut être de Tertullien qui résume ici la pensée de son adversaire.

Suivant Harnack, les rapports entre Marcion et la gnose seraient donc assez superficiels. Beaucoup d'interprètes (H. Jonas, R. M. Grant, K. Rudolph, U. Bianchi, etc) sont d'un avis contraire.

En effet, comme dans la gnose, et dans la plupart des philosophies de ce temps, on trouve au centre de la doctrine de Marcion un Dieu suprême, « infiniment distant » de notre monde (Irénée, *Adv. haer.* IV, 33, 2), œuvre d'un dieu inférieur. Comme dans les grands systèmes gnostiques aussi, ce « dithéisme » ne paraît pas être le dernier mot du marcionisme (cf A. Orbe, *Hacia la primera teologia de la Procesión del Verbo*, t. 1, coll. Analecta Gregoriana 99, Rome, 1958, p. 259-265). La matière et le Créateur, ou Démiurge, dérivent-ils du Dieu suprême ou existent-ils comme lui *ab aeterno*? Aucun des témoignages anciens ne répond directement à cette question. D'après Tertullien, le Créateur de Marcion a formé le monde « ex materia subiacente... innata et infecta et contemporali Deo » (*Adv. Marc.* I, 15, 4) : il se serait servi d'une matière dont il n'est pas l'auteur. Il semble donc que le Dieu Bon était seul à l'origine, que de lui ont émané la matière et le Démiurge, destinés à disparaître au dernier jour; dans l'entre-deux il transcende absolument l'une et l'autre; on notera cependant que, d'après le Marc du *Dialogus* (II, 1), les deux principes sont également « existant par eux-mêmes et sans commencement ».

Marcion s'apparente encore à la gnose par sa façon d'utiliser l'ancien Testament. Il emprunte à l'exégèse gnostique des citations caractéristiques (vg *Isaïe* 45, 5; *Gen.* 1, 26; 2, 7); il renverse curieusement comme elle le sens de certains récits (perdition d'Abel et d'Abraham, salut de Caïn et des Sodo-

mites). Malgré des différences de détail, il semble donc qu'il ait utilisé dans une certaine mesure les auteurs gnostiques.

Sur de nombreux points cependant, Marcion se distingue des gnostiques, comme l'a montré Barbara Aland (*Marcion, Versuch einer neuen Interpretation*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 70, 1973, p. 420-447). Pour lui, il n'existe dans l'homme aucun élément divin qui l'apparente au Plérôme et justifie l'intérêt que lui porte le Sauveur; d'où l'importance de la gratuité du salut. L'hypothèse d'une chute du *pneuma* dans la matière est inutile, et la cosmogonie perd tout son sens. Si le Christ de Marcion n'a pas de corps réel et se soumet à la passion, c'est pour ne pas être lié à l'œuvre du Créateur et manifester pourtant la transcendance du salut.

Cela ne va point cependant sans difficultés : la foi au Christ est difficilement intelligible dans un système où l'homme dépend en tout son être du Dieu mauvais. C'est sur ce point que porte principalement la critique d'Éphrem, qui montre comment Marcion doit introduire dans l'homme quelque chose qui le rende *capax Dei* (*Prose Refutations..*, t. 2, p. 117-123, trad. angl., p. LIV-LVI; cf B. Aland, *art. cit.*, p. 440-446).

5. **Doctrines spirituelles.** — 1° LE SENS DES ÉCRITURES. — Opposer les deux Testaments comme s'ils correspondaient à deux économies divergentes, c'était, au 2e siècle, modifier radicalement le principe de l'intelligence des Écritures, et donc le principe de l'intelligence de la foi. Si le Christ apportait un Testament nouveau, ce ne pouvait être, au regard de l'Église, en détruisant l'ancien, mais en révélant son sens caché et en accomplissant ce qu'il préparait; selon la formule de saint Bernard, il fallait y découvrir le *mysterium velatum* en ôtant le *mysterii velamen* (*In Cantica* 73, 2; cf DS, t. 4, col. 194). Marcion oblige à prendre parti pour le nouveau contre l'ancien; la tradition apostolique, au contraire, les voit en rapport dialectique l'un avec l'autre (cf H. de Lubac, *L'Écriture dans la tradition*, Paris, 1966, p. 221). Dans la mesure où la théologie demeure près de ses sources, elle est équilibrée et porteuse de richesses. Mais, parfois, on s'est contenté d'appliquer artificiellement des schèmes usés, ou on a réduit la portée des textes au sens moral. On s'est même laissé aller à « judaïser », c'est-à-dire à perdre le sens de la nouveauté chrétienne. Le problème se posait déjà au temps des apôtres, comme le montre l'*Épître aux Galates*, et il n'a cessé de préoccuper la pastorale ancienne (vg Ignace d'Antioche, cf DS, t. 7, col. 1255-1258). Il semble que la réaction antijudaïsante de Marcion n'aurait pas eu tant d'écho si elle n'avait répondu à un problème ressenti dans l'expérience concrète des communautés chrétiennes.

2° LE MYSTÈRE DU CHRIST. — Dans le système de Marcion, le Christ n'est pas clairement distinct du Père et il n'a pas assumé vraiment notre humanité. Cette approche à la fois modaliste et docétiste (cf DS, t. 3, col. 1465-1467) met en cause toute la structure du mystère pascal. C'est de l'extérieur seulement que le Christ se trouve impliqué dans le drame de la mort et de la résurrection. Marcion conserve sans doute des passages de l'Évangile (*Luc* 6, 12) et de l'*Apostolicon* (*Phil.* 2, 8) où il est question de l'obéissance du Christ et de sa prière, mais on ne sait quel sens leur donner si le Christ se confond en réalité avec le Père. L'œuvre du Christ, en sa Pâque, ne s'explique plus en fonction du Père, mais en fonction du Démiurge : il *achète* des droits. Si la tradition orthodoxe a eu recours à la théorie des droits du démon, c'est dans un contexte différent : on « se représente » l'œuvre du Christ comme une rançon versée, mais dans le cadre d'une mission reçue du Père en faveur d'une humanité séparée de lui par le péché. Or, le sens du péché est atténué dans la théologie marcionite. L'homme y apparaît comme une victime du démiurge; le Sauveur libère l'humanité d'une servitude de nature, comme qui arrache des innocents au malheur, mais non comme qui pardonne à des coupables.

Puisque le Dieu de Marcion ne peut être juge, ce n'est pas en vertu de « bonnes œuvres » que l'homme est sauvé; c'est par la foi et l'abandon de sa destinée au Sauveur. Mais on se gardera ici de rapprochements hâtifs avec la théologie de la Réforme : Marcion est trop étranger au sens du péché pour qu'on puisse le mettre en rapport avec Luther. Rien n'indique d'ailleurs qu'il ait poussé bien loin l'analyse du salut par la foi; son système imposait cependant une vision particulière de l'agir chrétien, placé sous le signe de l'amour et non de la justice.

3° ANTHROPOLOGIE. — Pour avoir accès au Royaume, l'homme doit vivre selon l'esprit des Béatitudes (*per quas proprietatem doctrinae suae inducit*, dit Tertullien, *Adv. Marc.* IV, 14, 1), contrepartie de la loi ancienne. D'où la nécessité d'une ascèse rigoureuse, « pour détruire, mépriser et maudire les œuvres du Créateur » (Jérôme, *Adversus Jovinianum* 2, 16, qui suit Tertullien, *De jejunio* 15, 1) : abstinence perpétuelle (Hippolyte, *Refut.* VII, 30; X, 19), jeûne tous les samedis (Épiphane, *Panarion*, haer. 43, 3). Il fallait en outre renoncer à l'exercice de la sexualité (cf ENCRATISME, DS, t. 4, col. 630-637), pour éviter que se perpétue l'œuvre du Créateur; le mariage, « negotium impudicitiae », n'est jamais qu'un viol ou une fornication (Irénée, I, 28, 1); la gestation et l'enfantement sont décrits en termes très crus (cf Tertullien, *De carne Christi* 4, 1-2; *Adv. Marc.* III, 11, 7). Ce langage dénote peut-être un psychisme morbide (J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p. 257), à moins qu'on ne doive mettre ces exagérations au compte de la rhétorique (J.-P. Mahé, SC 217, p. 333-334).

4° ESCHATOLOGIE. — Marcion n'admet de salut que pour l'âme; la résurrection des corps est inconcevable, car l'homme ne peut être sauvé qu'en cessant d'être à l'image du Créateur. Avec l'homme, c'est l'ensemble des valeurs terrestres qui est condamné : elles ne servent qu'à fournir un support à l'économie du démiurge et de la loi, et seront complètement éliminées au dernier jour. Seul subsistera le royaume de l'amour; mais on ne voit pas quel sens peut avoir l'amour de Dieu, s'il implique la destruction de tout ce qui donne à l'homme sa consistance (cf Irénée, *Adv. haer.* IV, 12, 2).

6. **Influence de Marcion.** — 1° LE MARCIONISME s'est très vite largement répandu; Justin dit déjà que Marcion « a persuadé beaucoup de gens *en tout genre d'hommes* » (1e *Apol.*, 25, 6). On peut au moins penser qu'une Église marcionite s'était implantée dans tous les centres importants et faisait concurrence à la Grande Église. Vers l'an 200, en effet, on trouve déjà des réfutations en grec, en latin et en syriaque (Bardesane, cf Eusèbe, HE IV, 30, 1). En Occident, le marcionisme semble en régression dès le milieu du 3e siècle; en Orient, il s'est maintenu beaucoup plus longtemps : l'importance que lui attache Eznik de Kolb († vers 466) montre qu'il était encore vivant en Arménie au 5e siècle.

Marcion entendait se limiter au plan de la théologie biblique; mais, trente ans après sa mort, ses disciples

ne s'accordaient déjà plus sur les principes ultimes. Le Marc du *Dialogue* d'Adamantius (II, 8), personnage fictif, enseigne que seul le *pneuma*, insufflé dans l'homme par le Dieu Bon, peut être sauvé, mais non l'âme, œuvre du Démiurge; la divinisation du *pneuma* et la conception tripartite de l'homme (*pneuma*, âme, matière) tendent dès lors à faire coïncider le système avec la gnose valentinienne. Apellès va plus loin encore : il n'y a qu'un seul principe ultime (mais sa nature est très obscure); un « Ange illustre » a fait le monde; seront sauvés ceux qui mettront leur confiance dans le Crucifié, à condition qu'ils fassent le bien (Eusèbe, HE V, 13, 5); sur Apellès, voir J.-P. Mahé, SC 216, introd., p. 94-110.

2° Retombées sur la Grande Église. — La nécessité de défendre la foi contre les thèses critiques du marcionisme a d'abord conduit les théologiens de l'Église à mettre en relief certains aspects de la révélation : ainsi, chez Irénée, l'unicité de Dieu, la continuité de l'économie à travers les deux Testaments, la dignité de l'homme à l'image de Dieu, la résurrection de la chair, la récapitulation de toutes choses dans le Christ (cf DS, t. 7, col. 1938-1966). D'autre part, la théorie des quatre sens de l'Écriture, ébauchée par Origène et précisée dans la suite (cf DS, t. 4, col. 132-138), devait fournir à l'intelligence chrétienne une grille de lecture féconde pour assumer dans une harmonieuse synthèse l'ensemble de la révélation.

Harnack allait beaucoup plus loin. Pour lui, c'est contre Marcion que l'Église, à la fin du 2e siècle, s'est donné ses traits les plus caractéristiques. C'est là une exagération manifeste (voir, par exemple, sur Ignace d'Antioche, DS, t. 4, col. 402-405; t. 7, col. 1253-1262). Le marcionisme a-t-il du moins, comme le veut Harnack, joué un rôle décisif dans la fixation du canon néotestamentaire? On peut l'admettre dans une certaine mesure, à condition de noter que d'autres facteurs ont joué. L'idée d'un canon scripturaire existait bien avant dans l'Église; Marcion n'a fait tout au plus qu'accélérer un processus déjà bien engagé pour définir les instruments capables de la garder fidèle au message du Christ (cf G. Bardy, DBS, t. 5, col. 874; H. von Campenhausen, *Marcion et les origines du canon néo-testamentaire*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 46, 1966, p. 225).

Enfin, rien ne prouve que la communauté marcionite se soit préoccupée la première de traduire le nouveau Testament en latin pour les milieux populaires ignorant le grec, ni qu'elle ait manifesté ainsi un zèle missionnaire supérieur à celui des pasteurs de la Grande Église (voir DS, t. 9, col. 332; DBS, t. 5, col. 869-870).

Pour les études parues avant 1950, voir la bibliographie de J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht-Bruxelles, 1950, p. 271-272; trad. fr., Paris, 1955, p. 309-310; on ne reprend ici que les plus importantes.

1. **Études d'ensemble.** — L'ouvrage fondamental reste celui de A. von Harnack, *Marcion : Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1921; 2e éd. remaniée, citée ici, 1924 = TU 45; réimpr. 1960. Harnack avait répondu aux critiques de la 1e éd. dans *Neue Studien zu Marcion*, TU 44, 4, 1923; au relevé des recensions donné p. 1 en note, ajouter A. d'Alès, RSR, t. 12, 1922, p. 137-168; J.-M. Lagrange, *Revue biblique*, t. 30, 1921, p. 602-611; R. Draguet, RHE, t. 22, 1926, p. 537-550; J. Rivière, *Sur la doctrine marcionite de la Rédemption*, dans *Revue des sciences religieuses* = RevSR, t. 5, 1925, p. 633-642. Tenir compte de deux autres ouvrages de Harnack : *Die Chronologie der altchristlichen Literatur*, t. 1, Leipzig, 1897, p. 297-311; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vol., 5e éd., Tübingen, 1931-1932. — Autre ouvrage important : E. C. Blackmann, *Marcion and his Influence*, Londres, 1948 (critique ou nuance les positions de Harnack).

DTC, t. 9, 1927, col. 2009-2032 (É. Amann). — Pauly-Wissowa, t. 14, 2, 1930, col. 1849-1852 (H. Lietzmann). — DBS, t. 5, 1954, col. 862-869 (G. Bardy). — RGG, t. 4, 1960, col. 740-742 (H. Kraft).

2. **Marcion et le gnosticisme.** — H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. 1, Göttingen, 1934, et t. 2, 1, 1954; *The Gnostic Religion*, Boston, 1958. — F.-M. Braun, *Marcion et la gnose simonienne*, dans *Byzantion*, t. 25-27, 1955-1957, p. 631-648. — R. M. Grant, *Notes on Gnosis*, dans *Vigiliae christianae* = VC, t. 11, 1957, p. 145-151; *Gnosticism and Early Christianity*, New-York, 1959; trad. fr., *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris, 1964. — A. Salles, *Simon le Magicien ou Marcion*, VC, t. 12, 1958, p. 197-224. — U. Bianchi, *Marcion, théologien biblique ou docteur gnostique*, VC, t. 21, 1967, p. 141-149. — R. McL. Wilson, *Gnosis and the New Testament*, Oxford, 1968; trad. fr., Tournai, 1969. — *Le origini dello Gnosticismo* (Colloquio di Messina, éd. U. Bianchi), Leyde, 1967 (tables). — B. Aland, citée *supra*.

3. **Études sur les réfutations anciennes de Marcion.** — G. Quispel, *De bronnen van Tertullianus' Adversus Marcionem*, Leyde, 1943. — E. Evans, *Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel*, dans *Studia evangelica* I = TU 73, 1959, p. 699-705. — J. Fontaine, « *Diabolus interpolator* ». *Sur un titre de Satan chez Tertullien*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 38, 1967, p. 197-216. — C. Moreschini, *Temi e motivi della polemica antimarcionita di Tertulliano*, dans *Studi classici ed orientali*, t. 17, 1968, p. 149-186; *L'Adversus Marcionem nell' ambito dell'attività letteraria di T.*, dans *Omaggio a E. Fraenkel*, Rome, 1968, p. 113-135. — J.-Cl. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris, 1972, p. 277-290. — J.-P. Mahé, introd. et comm. du *De carne Christi*, SC 216-217, 1975. — E. P. Meijering, *Bemerkungen zu Tertullians Polemik gegen Marcion*, VC, t. 30, 1976, p. 81-108.

E. Buonaiuti, *Marcione ed Egesippo*, dans *Religio*, t. 12, 1936, p. 401-413. — W. Richardson, *Nomos empsuchos. Marcion, Clement of Alexandria and St Luke's Gospel*, dans *Studia patristica* VI = TU 81, 1962, p. 188-196. — F. Scheidweiler, *Paulikianerproblem* (les Pauliciens), dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 43, 1950, p. 10-39, 366-384; *Arnobius und der Marcionitismus*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* = ZNTW, t. 45, 1955, p. 42-67. — F. G. Sirna, *Arnobio e l'eresia marcionita di Patrizio*, VC, t. 18, 1964, p. 37-50. — J. Rivière, *Un exposé marcionite de la Rédemption*, RevSR, t. 1, 1921, p. 185-207, 297-323 (sur Eznik de Kolb). — C. S. C. Williams, *Eznik's Résumé of Marcionite Doctrine*, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 45, 1944, p. 65-73. — J. M. Fiey, *Les marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse*, dans *Le Muséon*, t. 83, 1970, p. 183-188. — J. J. Gunther, *Syrian Christian Dualism*, VC, t. 25, 1971, p. 81-93.

4. **Doctrines diverses.** — H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, Londres, 1954, p. 169-175. — F. Bolgiani, *La tradizione eresiologica sull' encratismo*, dans *Atti della Accademia... di Torino*, t. 96, 1961-1962, p. 537-664. — E. J. Schüle, *Der Ursprung der Bösen bei M.*, dans *Zeitschrift für Religion- und Geistesgeschichte*, t. 16, 1964, p. 23-42. — H. J. Horn, *Antakoluthie der Tugenden und Einheit Gottes*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 13, 1970, p. 5-28. — G. Bourgeault, *Décalogue et morale chrétienne*, Paris-Tournai-Montréal, 1971, p. 365-389 (sur Marcion, d'après Tertullien). — J. G. Gager, *Marcion and Philosophy*, VC, t. 26, 1972, p. 53-59.

5. **Marcion et l'Écriture.** — A. Houssiau, *L'exégèse de Mt.* XI, *27b*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 29, 1953, p. 328-354. — P. G. Verweijs, *Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion*, Utrecht, 1960 (ouvrage excellent). — H. F. Weiss, *Paulus und die Häretiker...*, dans *Christentum und Gnosis*, éd. W. Eltester, Berlin, 1969 (ZNTW, Beiheft 37), p. 116-128. — E. Samek Lodovici, *Sull'interpretazione di alcuni testi della Lettera ai Galati in Marcione ed in Tertulliano*, dans *Aevum*, t. 46, 1972, p. 371-401.

6. **Marcion et le texte du nouveau Testament.** — J. Knox, *M. and the N.T.*, Chicago, 1942. — J. Dupont, *Pour l'histoire de la doxologie finale de l'ép. aux Romains*, dans *Revue bénédictine* = Rbén, t. 58, 1948, p. 3-22. — A. J. B. Higgins, *The Latin Text in Marcion and Tertullian*, VC, t. 5, 1951, p. 1-42. — K. L. Carroll, *The Expansion of the Pauline Corpus*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 72, 1953, p. 230-237; *The Earliest N.T.*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 38, 1955-1956, p. 47-57. — T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Nimègue, 1967. — H. P. West, *A primitive Version of Luke*, dans *New Testament Studies*, t. 14, 1967, p. 75-95.

7. **Marcion et le canon du nouveau Testament.** — E. Flesseman-Van Leer, *Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 61, 1964, p. 404-420. — R. M. Grant, *The Formation of the N.T.*, New York, 1965. — W. G. Kümmel, *The Origin of the Canon of the N.T.*, dans *Introduction to the N.T.*, Londres, 1966, p. 334-358. — K. Aland, *Das Problem des N.T. Kanon*, dans *Studien zur Ueberlieferung des N.T.*, Berlin, 1967, p. 1-23. — H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen, 1968, p. 172-201; adaptation fr., *La formation du N.T.*, Neuchâtel, 1971; voir aussi l'art. cité *supra*, *Rev. d'hist. et de phil. rel.*, t. 46, 1966, p. 213-226. — A. C. Sundberg, *Towards a Revised History of the N.T. Canon*, dans *Studia evangelica* IV = TU 102, Berlin, 1968, p. 452-461. — P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin-New York, 1975.

8. **Prologues marcionites et anti-marcionites.** — J.-M. Lagrange, *Les prologues prétendus marcionites*, dans *Revue biblique*, t. 35, 1926, p. 161-173. — D. De Bruyne, *Les plus anciens prologues latins des Évangiles*, Rbén., t. 40, 1928, p. 193-214. — A. von Harnack, *Die ältesten Evangelien-Prologe*, coll. Sitzungsberichte der Preussischen Akademie.., 24, Berlin, 1928. — R. G. Heard, *The Old Gospel Prologues*, JTS, t. 6, 1955, p. 1-16. — G. Bardy, *Marcionites (prologues)*, DBS, t.-5, 1957, p. 877-881. — K. Th. Schäfer, *Marius Victorinus und die marcionistischen Prologe zu den Paulusbriefen*, Rbén., t. 80, 1970, p. 7-16; *Marcion und die ältesten Prologe zu den Paulusbriefen*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 1, Münster, 1970, p. 135-150.

E. Gutwenger, *The anti-Marcionite Prologues*, dans *Theological Studies*, t. 7, 1946, p. 393-409. — J. Regul, *Die antimarcionitischen Evangelienprologe*, Aus der Geschichte der lateinischen Bibel 6, Fribourg-en-Brisgau, 1969 (cet ouvrage important aborde de nombreux problèmes concernant Marcion).

Gilles PELLAND.

MARÉCHAL (JOSEPH), jésuite, 1878-1944. — Né à Charleroi le 1er juillet 1878, Joseph Maréchal entre au noviciat des jésuites le 23 septembre 1895. Au terme de ses années de philosophie, il est orienté vers la psychologie expérimentale. Les supérieurs approuvent un projet d'études de sciences naturelles, de psychologie expérimentale et de psycho-pathologie qui le conduiront, au terme de cinq ans, au doctorat en sciences naturelles (Louvain, 1905). J. Maréchal commence alors en même temps sa théologie et un professorat de biologie destiné à ses confrères. En 1908, année de son ordination, il publie : *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques* (dans *Revue des questions scientifiques*, t. 64, 1908, p. 527-563; t. 15, 1909, p. 219-249, 376-426, et dans ses *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, p. 69-179). Cet article, au jugement de A. Milet (biographe informé par des entretiens et des notes de Maréchal), est la pierre d'angle de toute son œuvre. Maréchal y examine un problème signalé par W. James dans ses *Principles of Psychology* (1890) et illustré de nombreux exemples dans ses *Varieties of religious Experience* (1902) : celui d' « un sentiment de présence dissocié de toute impression sensorielle concomitante ». A cette énigme, envisagée aussi par H. Delacroix et d'autres, Maréchal s'intéresse « surtout en fonction du mysticisme catholique ». Après démonstration d'une impossible genèse du sentiment de présence, ou du jugement de réalité, à partir d'une « image » purement subjective, il interroge W. James et d'autres : « Ne serait-il pas plus simple et, pour tout dire, plus logique de poser en fait primitif *le réel, l'affirmation et l'objectif*, et de chercher comment ce fait se désagrège... en *irréel*, en *doute* et en *subjectif?* »

L'analyse menée dans l'éclairage du thomisme (références au *Contra gentiles* III, 37-63) conclut : « Le premier mouvement intellectuel est une affirmation inconditionnée d'*être, un jugement de réalité* au sens illimité du mot... L'intelligence humaine n'est pas un simple miroir.., mais une activité orientée dans son fond le plus intime vers un terme bien défini qui puisse l'absorber complètement, vers l'Être absolu, le Vrai et le Bien absolu ». Ce résultat est mis en rapport avec la caractéristique des « états mystiques » telle que l'a dégagée A. Poulain : « Leur vraie différence avec les recueillements de l'oraison ordinaire, c'est que, dans l'état mystique, Dieu ne se contente plus de nous aider à penser à lui et à nous souvenir de cette présence mais qu'il nous donne *de cette présence une connaissance actuelle expérimentale* ». É. Boutroux et W. James parlent dans le même sens. « Entre ce point culminant, spécifiquement mystique, continue Maréchal, et la connaissance ordinaire, s'installe toute une gamme d'états intermédiaires, fort semblables à plusieurs phénomènes psychologiques déjà signalés ». Et la comparaison assez longue se termine sur ce jugement : « La psychologie, à condition de réserver la question des causes métaphysiques, peut donc revendiquer une certaine compétence dans l'examen des états... mystiques inférieurs. Mais la question de la compétence devient délicate dès qu'on aborde l'état mystique supérieur et essentiel; car ici ce n'est plus seulement la nature des agents métaphysiques latents sous le phénomène, c'est le fait mystique lui-même qui pourrait échapper aux prises de la science psychologique. Celle-ci fonde ses lois sur la généralisation de données empiriques communément observables ». Cependant, « cet état très caractérisé chez les mystiques chrétiens trouve son analogue, sinon son correspondant exact, en dehors du christianisme et en dehors de toute foi religieuse ». Un examen inspiré de ce point de vue passe rapidement en revue le plotinisme, le yogisme hindou, le bouddhisme, le soufisme musulman, les expériences de certains contemporains a-religieux, certains spirituels protestants ou orthodoxes, pour déterminer en finale les caractéristiques des mystiques catholiques les plus représentatifs. Ces traits distinctifs sont : « une *union* dans laquelle la personnalité, loin d'être anéantie, est *surélevée et transformée* », « une polarisation affective du composé humain tout entier, corps et esprit », sans « participation de représentations sensibles ou imaginaires »; « l'extase... ne soustrait à l'action quelques minutes ou quelques heures que pour l'investir ensuite d'une plénitude et d'une vigueur exceptionnelles »; les mystiques sont unanimes à penser « *qu'une intervention divine directe aurait produit en eux un état absolument inaccessible aux seules forces humaines* ». L'expérience ainsi décrite ne se réduit pas aux essais d'explication, scientifiquement légitimes, des Leuba, James, Delacroix; elle n'est pas garantie par la théologie, mais elle s'inscrit dans un possible, au-delà des préparations ascétiques observables, dans la ligne de la théologie thomiste du « desiderium naturale » (*Contra gentiles* III,

50). Voir aussi l'article *L'intuition de Dieu dans la mystique chrétienne*, RSR, t. 5, 1914, p. 145-162, et *Études..*, t. 2, p. 19-38.

Les thèmes de cet article sont repris et développés dans des œuvres diverses, comme des ondes se dilatent à partir d'un centre. Le thème fondamental d'un élan de l'esprit vers l'Être infini, animant dans l'unité substantielle les attentes de la sensibilité, inspire ces *Cahiers* où les philosophies sont exposées et critiquées en une histoire organisée comme un tout vivant. Dans la ligne ascético-mystique, c'est d'abord la méthode scientifique, ses éléments et sa compétence, qui subissent une analyse plus fouillée dans *Science empirique et psychologie religieuse* (RSR, t. 3, 1912, p. 1-61, et *Études..*, t. 1, p. 3-36). Entre-temps, Maréchal a fait son « troisième an » à Linz (1909-1910), et passé un semestre de 1911 chez les principaux psychiatres et psychologues d'Allemagne. En 1912, paraît *Sur quelques traits distinctifs de la mystique chrétienne* (dans *Revue de Philosophie*, t. 12, 1912, p. 416-488, et *Études..*, t. 1, p. 183-266) que A. Godin considère comme important bien que l'intérêt actuel s'est déplacé de l'étude des états extraordinaires vers la psychologie religieuse du chrétien moyen.

Ces deux articles, réunis avec le premier, seront repris en 1924 dans le premier volume des *Études sur la psychologie des mystiques*; ils sont légèrement remaniés, leur bibliographie est complétée par les lectures que Maréchal s'impose, souvent pour des recensions, tandis qu'il continue un enseignement sur la psychologie empirique et rationnelle, et sur l'histoire de la philosophie. Un autre volume, paru en 1937, réunit une série d'autres publications sur les mêmes thèmes; la préface manifeste tout à la fois la constance du dessein fondamental, et les renoncements dus à un état maladif surmonté à force de calme énergie.

Trois thèmes y sont repris et développés avec une part plus large accordée à l'histoire. Le premier s'appuie sur la conviction de l'unité substantielle du corps et de l'esprit : c'est celui des ascèses, de la préparation à la rencontre divine. Ces ascèses apparaîtront étroitement liées avec les conceptions théologiques de la base : panthéistes et pessimistes ou rationalistes, monothéistes et musulmane ou chrétienne. A remarquer l' « application des sens » dont Maréchal a donné un historique plus détaillé (DS, t. 1, col. 810-824). A ses yeux, « l'analogie ici utilisée entre les sens spirituels et ceux du goût et de l'odorat » se fonde sur l'identité au moins partielle d'un état affectif jouant le rôle de chaînon intermédiaire entre les sens et l'intelligence. L'association permet un transfert réciproque d'attributs.

Un autre thème s'associe au précédent. Cher à Maréchal, il est traité avec une prudence étonnante pour des contemporains de Vatican II : c'est celui des « pierres d'attente » et suppléances que la grâce aurait ménagées dans les religions non-chrétiennes. S'il paraît en négatif, comme une tentation à surveiller lorsqu'est précisé le terrain légitime d'une science comparative des mystiques, sa présence se manifeste cependant déjà en des touches prudentes, pour se déclarer avec clarté dans l'essai sur Al Hallaj, le mystique musulman : la conclusion affirme légitime une extension des principes à des cas moins clairs. Mais le développement des thèmes susdits est subordonné au leit-motiv principal : l'enquête sur la nature et les conditions d'une « intuition » (obscure) ou d'une « vision » immédiate de l'essence divine et sur le ravissement qui l'accompagne. L'esquisse à grands traits d'une histoire de la mystique chrétienne, l'étude plus particulière et postérieure du courant néo-platonicien jusqu'à saint Augustin et saint Thomas, sont animées par ce souci. Les derniers articles publiés ne traitent plus guère que de ces problèmes et des derniers ouvrages parus sur le sujet.

F. Taymans d'Épernon (art. Désir de Dieu, DS, t. 3, col. 939-940) et L. Malevez (Essence de Dieu, t. 4, col. 1333-1345) ont précisé que Maréchal croyait possible en ce monde (quoique excédant les forces naturelles de l'homme) une « intuition », tout d'abord sous la forme d'une domination de Dieu ressentie au sein de l'âme et accompagnée d'unification de conscience, et, au-delà, une « vision » par communication transitoire de l'essence divine. Le dynamisme infini de l'esprit était pour lui une puissance obédientielle active. La préface du volume de 1937 (cf *supra*) précise que Maréchal a renoncé au dessein primitif de traiter de « la limite inférieure des états mystiques », et refusé de reproduire son excellente étude sur Freud (NRT, t. 52, 1925, p. 537-551 et 577-605; t. 53, 1926, p. 13-50); il s'est borné à la condamnation d'une méthode centrée sur une prétendue « érotomanie » et sur certaines anomalies nerveuses de quelques mystiques.

Joseph Maréchal est mort à Louvain le 11 décembre 1944. En plus d'un point, il avait été un précurseur; les prolongements de son œuvre pourraient être jalonnés par trois noms, parmi d'autres : G. Gilleman, pour la morale; K. Rahner et peut-être B. Lonergan, pour le dogme dans ses rapports avec la spiritualité.

1. *Bio-bibliographie.* — *Mélanges Joseph Maréchal*, t. 1 *Œuvres*, Bruxelles et Paris, coll. Museum Lessianum, Section philos., 1950 : p. 3-21, A. Hayen, *Le Père Joseph Maréchal, 1878-1944*; p. 47-71, A. Milet, *Bibliographie du Père Joseph Maréchal* : voir surtout les numéros 10, 15, 16, 18-21, 30, 32, 34, 36, 38, 41, 43, 46, 48, 52, 56, 59-62, 64, 68 et 75. A la liste des œuvres de Maréchal donnée dans les *Mélanges*, il faut ajouter, outre une 2e édition (avec supplément bibliographique) du *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, t. 1 *De la Renaissance à Kant* (1951, 356 p.), le texte inédit « *L'Action* » *de Maurice Blondel*, présenté et commenté par A. Hayen, dans *Convivium*, t. 2, 1957, n. 2, p. 3-41.

2. *Études.* — Principaux livres et articles publiés sur Maréchal et son œuvre depuis 1950 : M. Casula, *Maréchal et Kant*, coll. Archivum philosophicum Aloisianum, 2e série, n. 8, Rome, 1955, 124 p.; *Maréchal (Joseph)*, dans *Enciclopedia filosofica*, t. 3, 1957, col. 313-316 (2e éd., 1969, col. 297-301). — G. Muschalek, *Verrinnerlichung der Gotteserkenntnis nach der Erkenntnislehre Joseph Maréchals*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 83, 1961, p. 129-189. — *Les grands courants de la philosophie mondiale contemporaine*, Paris, t. 1, 1964, p. 248-250 (J. Gérard); t. 3, 1964, p. 689-690 (L. de Raeymaeker); t. 6, 1965, p. 991-1032 (G. Isaye). — É. Dirven, *De la forme à l'acte. Essai sur le thomisme de Joseph Maréchal*, Paris et Bruges, coll. Museum Lessianum, Section philos., 1966, 304 p. — F. Gaboriau, *Nouvelle initiation philosophique*, t. 6 *Dieu pour le monde. Ouvertures*, Tournai, 1966, p. 448-460. — J. Conway, *Maréchal (Joseph)*, dans *The Encyclopedia of Philosophy*, t. 5, New-York et Londres, 1967, col. 157-159. — Léopold Malevez, *Maréchal (Joseph)*, DTC, Tables, 1967, col. 3095-3096, et Essence de Dieu *(Vision de l')*, DS, t. 4, col. 1333-1345. — J. Aleu, *De Kant a Maréchal. Hacia una metafisica de la existencia*, Barcelone, 1970, 352 p. — Marie de la Croix, *La pensée du P. Maréchal*, NRT, t. 93, 1971, p. 963-987. — F. Liverziani, *Dinamismo intellectuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, Rome, 1974. — J.-B. Lotz, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 49, 1974, p. 375-394.

Indications bibliographiques complémentaires dans Ch. Verhaak, *De invloedssfeer van Joseph Maréchal. Een sector van de katholieke wijsbegeerte in de twintigste eeuw*,

dans *Bijdragen. Tijdschrift voor Filosofie en Theologie*, t. 30, 1969, p. 436-448. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, col. 60-61. — LTK, t. 7, 1962, col. 16-17. — DS, t. 1, art. AME (structure), col. 467-469; t. 3, art. DIEU *(désir de)*, col. 939-940; t. 4, art. EXTASE, col. 2131-2135, 2187-2188.

La bibliographie a été établie par Albert MILET.

Jean JAVAUX.

MARÉCHAUX (BERNARD), bénédictin olivétain, 1849-1927. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.* — 3. *Écrits.*

1. VIE. — Désiré Maréchaux naît à Chaource (Aube) le 17 avril 1849, dans une famille chrétienne. Après des études de droit, il reçoit en 1871 l'habit dans la communauté monastique du Mesnil-Saint-Loup (diocèse de Troyes).

Emmanuel André, curé du Mesnil depuis 1849, avait entrepris avec un confrère, d'accord avec l'évêque du diocèse, une vie de communauté monastique dans son presbytère : vie extrêmement pauvre, rappelant celle des Pères du désert, à côté d'une paroisse renouvelée, d'une ferveur digne des temps apostoliques. Le petit monastère, dédié à Notre-Dame de la Sainte-Espérance, fut agrégé en 1885 à la congrégation bénédictine du Mont-Olivet; cette communauté devait en 1948 restaurer la vie monastique à l'abbaye du Bec Hellouin.

Désiré Maréchaux (devenu frère Bernard) est formé par le Père Emmanuel (1826-1903) à la vie monastique et à des études de théologie, enracinées dans une lecture assidue de l'Écriture et des Pères de l'Église. Le Père Emmanuel publiait alors son *Essai sur les Psaumes* et des études de liturgie orientale (voir sa notice). La vie strictement contemplative, en marge de la paroisse, s'écoulait dans l'humilité et la solitude, avec des aspects d'expérience charismatique.

En 1901, le monastère est confisqué et la communauté dispersée. Maréchaux, qui avait déjà été appelé, à l'encontre de sa vocation profonde, à assumer des responsabilités pastorales, fut envoyé à Rome en 1905, nommé abbé de Sainte-Marie la Neuve et procureur de la congrégation olivétaine; il fut très marqué par l'esprit de sainte Françoise Romaine † 1440 dont le corps reposait à Sainte-Marie la Neuve et dont la communauté de moniales oblates, à Tor de'Specchi, dépendait des olivétains.

Revenu en France en 1914, Maréchaux s'attacha à regrouper la communauté et en 1926 le monastère est rouvert. Entretemps il avait collaboré à la fondation, à Cormeilles-en-Parisis, de la communauté des oblates de sainte Françoise (actuellement établie au Bec Hellouin, où elle a suivi la communauté des moines du Mesnil). Il mourut le 24 décembre 1927.

On ne peut oublier le rayonnement de Bernard Maréchaux : une douceur puissante, avec parfois des traits d'énergie d'une sévérité qui marquait. Il entraînait dans sa prière incessante (souvent accompagnée de larmes), où il demeurait parfois des semaines entières comme absorbé. Peu porté au ministère pastoral, il exerça une grande influence par sa direction spirituelle et de nombreuses retraites à des communautés.

2. Quelques traits manifestent davantage sa SPIRITUALITÉ.

1° *Prière.* — Reflétant son expérience personnelle, son enseignement sur la prière s'orientait dans le sens d'une prière continuelle, devenue un état d'âme, mais en même temps d'une prière participant à la prière liturgique de l'Église; la célébration des mystères du Christ, qu'il aimait commenter, lui apparaissait comme la structure même de la vie chrétienne, et le cadre naturel des sacrements et de la catéchèse.

2° *Grâce.* — Son insistance sur la prière était liée à un sens profond de la grâce. Très influencé par saint Augustin, dont il avait lu plusieurs fois l'ensemble de l'œuvre, il était très attentif à reconnaître les tendances naturalistes ou pélagiennes. Tout en étant en garde contre les erreurs jansénistes, il discernait cependant la valeur des intuitions profondes du premier Port-Royal.

3° *Esprit Saint.* — Le trait marquant de sa doctrine spirituelle était une conscience vive du rôle actif du Saint-Esprit dans la vie de l'Église et de chaque chrétien. Il s'exprimait moins en traités théologiques qu'en ouvrages de caractère dévotionnel : son admirable *Neuvaine au Saint-Esprit*, ses *Élévations sur la sainte Vierge épouse du Saint-Esprit* et son petit commentaire de l'invocation sous laquelle Marie était invoquée au Mesnil : « Notre Dame de la Sainte Espérance, convertissez-nous ». Dans ses écrits comme dans ses conférences de retraite et sa direction spirituelle, Maréchaux soulignait l'activité du Saint-Esprit comme animateur de la vie spirituelle, comme illuminateur et éducateur amenant à goûter les mystères en les contemplant *(sapida sapientia)*.

4° *La sainte Espérance.* — Il montrait dans la vie personnelle comme dans l'Église en communion la puissance de renouvellement du Saint-Esprit qui, pour conduire à leur achèvement les œuvres de Dieu, ramène toujours aux sources : la conversion est un cheminement vers la Source de tout bien, tendant à la consommation de sa fin. C'est une incessante circulation reflétant le mouvement intérieur des Personnes dans la Trinité et leur expansion dans les missions du Fils et de l'Esprit.

La « Sainte Espérance » est ainsi une manière de vivre, une conversion situant toute vie, toute action dans le monde des réalités de la foi, dans la motion du Saint-Esprit, le détachement des désirs terrestres et une tendance constante vers l'accomplissement de toute la créature en Dieu.

Maréchaux était très attentif au mystère de l'Incarnation. Il vivait le temps de l'Avent, « temps de la sainte Espérance », tendu vers le retour glorieux du Christ. Noël et l'Épiphanie, vécues dans une joie simple et intime, lui faisaient contempler l'abaissement du Fils de Dieu et sa génération éternelle, le mystère de l'alliance de Dieu avec sa créature.

Bernard Maréchaux, homme d'Église, moine de prière et de silence, a été un maître spirituel dont l'influence fut déterminante pour beaucoup de chrétiens qui ont joué un rôle marquant.

3. ÉCRITS. — Maréchaux s'intéressait d'une part à la spiritualité monastique des olivétains et d'autre part à « l'esprit chrétien » (conclusion de la *Neuvaine au Saint-Esprit*). Ses ouvrages ne sont pas toujours exempts d'une intention apologétique et de réserves devant les idées « modernes ».

1) *Spiritisme et merveilleux. — La réalité des apparitions démoniaques* (Paris, 1899). — *Le merveilleux divin et le merveilleux démoniaque* (1901). — *Le monde des esprits. Anges et démons* (coll. Science et religion, 1903). Maréchaux répond, avec une certaine crédulité, à la vague de « merveilleux » de la fin du 19e siècle, en étudiant « le merveilleux divin ou la mystique », « le merveilleux qui n'est pas divin ou la fausse mystique », les phénomènes para-naturels comme les révélations, les apparitions, etc. Ces textes ont d'abord été publiés dans la *Revue du monde invisible.*

2) *Doctrine et piété. — Neuvaine au Saint-Esprit d'après l'encyclique Divinum illud* (Paris, 1898); en rapprocher *Les charismes du Saint-Esprit* (1921). — *Les litanies du saint Nom de Jésus expliquées* (1907). — *Élévations sur la sainte Vierge, épouse du Saint-Esprit* (1909), ou lectures pour le mois de Marie. — *Élévations sur saint Joseph. Ses titres, ses vertus, sa protection* (1910). — *Pages doctrinales sur le Sacré-Cœur* (1924).

— Le DTC (t. 4, col. 2377) range au nombre des « opinions sévères » les réflexions de Maréchaux sur *Le petit nombre des élus* (1910).

3) *Histoire religieuse et monastique. — Vie du Bx Bernard Tolomei* († 1348), fondateur de la congrégation bénédictine des olivétains (Paris-Florence, 1888). — *Le P. Emmanuel* (Mesnil, 1909; 3e éd. refondue, 1935); en rapprocher *L'œuvre pastorale du P. Emmanuel*, VS, t. 12-13, 1925. — *S. Benoît. Sa vie, sa Règle, sa doctrine spirituelle* (1911, 1918); la vie est présentée d'après les *Dialogues* de Grégoire le Grand; le commentaire de la Règle et l'exposé de la doctrine visent l'édification. — *Santa Francesca Romana e la sua opera* (Rome, 1925); déjà une *Vie abrégée* de la sainte, Troyes, 1896. — *La spiritualité olivétaine* (Mesnil, 1928).

Maréchaux a beaucoup publié dans la *Vie spirituelle* naissante (plusieurs de ces articles furent édités en brochures), par exemple : *La construction ascétique de saint Augustin, La nécessité de la grâce d'après saint Augustin, L'œuvre doctrinale de saint Bernard*, le *Patronage de saint Joseph, Les conditions du salut, Anna-Maria Taigi, Élisabeth Canori Mora*, etc.

Consulter aussi le *Bulletin de Notre-Dame de la sainte Espérance* publié au Mesnil depuis 1877.

DS, t. 4, col. 620-621, notice du P. Emmanuel. — M.-B. Lavaud, *Dom Bernard Maréchaux*, VS, t. 17, 1928, p. 606-612. — F. Cayré, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. 3, Paris, p. 329-330.

Paul Grammont.

MARÉE (Valentin), frère mineur, † 1660. — Valentin Marée fut vicaire des couvents de Bolland et de Verviers, maître des novices et instructeur des récollets à Liège et à Verviers. Il mourut à Verviers le 22 novembre 1660. Il est l'auteur d'un *Traicté des conformités du disciple avec son maistre, c'est-à-dire de S. François avec Jésus-Christ en tous les mystères de sa naissance, vie, passion, mort*, etc. Cet ouvrage, fort rare, divisé en 4 parties, est imprimé en 3 volumes (595, 576, 404, 130 p.), à Liège en 1656, 1658 et 1660. Il s'inspire du célèbre *De conformitate Francisci ad vitam Domini Jesu* de Barthélemy d'Albizzi de Pise († vers 1401), composé en 1385, et qui a connu de violentes attaques (cf DS, t. 1, col. 1268-1269).

Marée n'a jamais eu l'intention d'exalter François au-dessus de Jésus-Christ, mais seulement de donner des points de comparaison en soulignant les « conformités du disciple avec son Maître », spécialement en la Passion, à laquelle toute la quatrième partie est consacrée. A la fin de chaque chapitre, l'auteur donne des instructions pratiques à l'usage des prédicateurs et des directeurs spirituels (il leur réserve de copieuses tables de thèmes). Marée laisse libre cours à son imagination et il enjolive agréablement le récit de la vie et le commentaire des mystères du Christ. Il reste très proche de l'inspiration médiévale. Ses nombreuses références aux chroniqueurs franciscains mériteraient sans doute d'être relevées.

A.-G. de Becdelièvre, *Biographie liégeoise*, t. 2, Liège, 1837, p. 126-135. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des Frères mineurs*, Anvers, 1885, p. 213-216. — X.-M. de Theux, *Bibliographie liégeoise*, Bruges, 1885 (Nieuwkoop, 1973), p. 211. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894, col. 574. — A. Weber, *Essai de bibliographie verviétoise*, t. 3, Verviers, 1905. — *Analecta franciscana*, t. 5, Quaracchi, 1912, p. LXXXIX-XC. — E. de Seyn, *Dictionnaire des écrivains belges*, t. 2, Bruges, 1931, p. 1291-1292. — X. Janne, *Le R. P. Valentin Marée, récollet de Verviers*, dans *Archives verviétoises*, t. 1, 1942-1947, p. 151-156.

Archange Houbaert.

MAREOTTI (Trebazio), frère mineur, † 1599. — Trebazio Mareotti appartenait à une famille noble de Penna San Giovanni (Ascoli Piceno). Il entra vraisemblablement au couvent franciscain de sa ville natale. En 1574, il enseignait à Camerino. Il y prépara des *Conclusiones* qui devaient être présentées au chapitre général de Sienne (1574), ce qui lui valut le degré de bachelier au *studium* de Padoue. Suit alors une période trouble d'une dizaine d'années.

Expulsé du *studium* avec deux confrères (26 mai 1576; *Regesta ordinis* = RO, vol. 13, f. 76) et cité devant le Saint-Office, il est dispensé de comparaître le 11 mai 1581. En 1582, *regens studiorum* à Crémone, il est de nouveau écarté avec tous les étudiants « propter multas dissensiones, scandala et excessus » (RO, vol. 17, f. 57).

Il recouvra cependant l'estime de ses supérieurs et il remplit diverses charges à Turin : professeur, en 1587 commissaire des *cordigeri* (apparentés aux tertiaires; RO, vol. 19, f. 36), *pater conventus* le 29 novembre 1587 (f. 96), *dottore teologico* de Charles-Emmanuel, *predicatore delle serenissime Altezze di Savoia*, enfin en 1590 professeur d'Écriture sainte à l'université et gardien du couvent (RO, vol. 20, f. 169).

Gardien à Corinaldo en 1591, il passe au Sacro Convento d'Assise, où il fait bon accueil à la réforme imposée par Clément VIII aux couvents franciscains de Rome et d'Assise. A partir du 5 août 1594, il est pendant un an custode de la Basilique et comme le guide de la réforme. C'est alors que Clément VIII (bref du 7 mars 1598) l'envoie en France, en Bourgogne et en Allemagne pour y établir des tiers ordres. Il y prêche beaucoup, comme il avait beaucoup prêché en Italie, notamment des carêmes à Casalmaggiore (1582), Milan (1584), Bologne (1589), Brescia (1590), Palerme (1592), Cingoli (1595), Penna San Giovanni (1596), Sanseverino (1597) et Fano (1598).

Mareotti avait la réputation d'un homme austère et pénitent; il voyageait pieds nus et portait cilice; c'était un directeur d'âmes au renom de sainteté et de miracles. Il mourut au couvent d'Assise le 3 août 1599. A défaut des témoignages d'une Vie manuscrite, aujourd'hui perdue, les hagiographes franciscains se font l'écho de sa réputation.

La liste des écrits de Mareotti a été donnée dans Sbaralea, corrigée et complétée par Balsimelli (cités *infra*). Nous y renvoyons pour les ouvrages philosophiques. Intéressent la spiritualité : 1) les *Discorsi spirituali sopra l'oratione domenicale* (Turin, 1590 et 1623) ou cinquante sermons de carême donnés à Bologne en 1589. On trouve aussi l'ouvrage sous le titre *Discorsi spirituali per direzione delle anime*. Ce carême est un exposé sur la prière : nécessité, motifs, méthode, objet, liens avec les vertus, le jeûne, l'aumône; excellence de l'oraison dominicale, et commentaire de chaque demande, sans oublier des considérations sur le septénaire et les soixante-douze noms donnés à Dieu. — 2) *Dottrine necessarie, non che utili ad ogni christiano* (Turin, 1603).

On conserve à Macerata deux ouvrages manuscrits de Mareotti : 3) *Discorsi contro l'ostinazione delli Ebrei... in favore della fede in Giesù Cristo* (1586) et 4) *Repertorio di materia e di selve di Discorsi F.T.M.P.*

O. Civalli (*Visita triennale, 1594-1597*, archives du couvent d'Ancône), ministre provincial et ami de Mareotti, signale d'autres manuscrits, aujourd'hui perdus : *De sindone Christi, De Cruce, Quaresimale* et « beaucoup d'autres livres de dévotion ».

La biographie de Mareotti et la bibliographie le concernant ont été mises à jour par F. Balsimelli, *Il servo di Dio P.M. Trebazio Mareotti*, dans *Miscellanea francescana*, t. 49, 1949, p. 403-413. — On peut voir aussi : G. Franchini, *Bibliosofia... di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 556-557; — Sbaralea, *Supplementum...*, t. 3, 1936, p. 141-142.

Gustavo Parisciani.

« **MARGARITA EVANGELICA** ». Ouvrage anonyme, composé en flamand, *Groote evangelische Peerle*, édité par Nicolas Eschius en 1542 et traduit par

le même en latin dans une édition faite par L. Surius en 1545. Une traduction française parut à Paris en 1602 par les soins de R. Beaucousin, *La Perle évangélique*. Cf DS, t. 1, col. 1315, et t. 4, col. 1063-1066. La doctrine spirituelle de l'ouvrage sera présentée à l'art. PERLE ÉVANGÉLIQUE.

MARGOUNIOS (MAXIME), évêque et théologien grec, † 1602. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — Emmanuel ou Manuel (nom de baptême) Margounios est né vers 1549 en Crète, probablement à Candie (aujourd'hui Héraklion). Sans doute en 1569, il vint à Padoue poursuivre ses études (littérature, théologie, philosophie et médecine), tout en gagnant sa vie comme copiste et traducteur. En 1577-1578, il rentre dans sa patrie. Une signature du 23 septembre 1578, « Maxime hiéromoine », indique qu'il a revêtu sous ce nom l'habit monastique et reçu l'ordination sacerdotale; il réside au métochion de Sainte-Catherine du Sinaï à Candie. En 1581, il est cathigoumène du monastère Saint-Antoine de Sabbatiana, en Crète.

Appelé à Constantinople par le patriarche Jérémie II, dès 1574, Maxime ne s'y rend que vers mars 1583. Entre novembre 1583 et avril 1584, il est nommé évêque de Cythère (la vénitienne Cerigo) par l'archevêque Hiérothée de Monembasie. Le 20 novembre 1584, il se présente au siège de son éparchie pour se voir refuser par l'autorité locale le droit d'en prendre possession.

Retenu à Venise par le gouvernement, qui le stipendie comme professeur de latin et de grec (1585-1586), le prélat s'y consacre à la publication de ses ouvrages, dont les visées unionistes provoquent les dénonciations d'un ami inquisiteur, Gabriel Sevèros, métropolite de Philadelphie. Une première réconciliation entre les deux évêques a lieu au printemps 1590. Les accusations ayant été renouvelées, le Saint-Synode constate qu'il s'agit d'une calomnie (août 1590) et le patriarche Jérémie édicte des mesures propres à sauvegarder la réputation d'orthodoxie de Margounios (novembre 1590, juillet 1592). Le 3 octobre 1592, celui-ci envoie au Saint-Synode une lettre admirable qui inaugure la pacification définitive; selon I. O. Kalogèrou (cité *infra*, p. 122), l'important synode du 13 février 1593 lui aurait accordé un solennel brevet d'orthodoxie. Au cours de la controverse, Margounios s'était retiré à Padoue (1592-1594).

Au début de 1598, il est proposé, en suppléance de Gabriel Sevèros, comme patriarche de Constantinople par le gardien du trône œcuménique, Mélèce Pègas (lettre de ce dernier à Gabriel). Mais la santé de Margounios est ébranlée. Il meurt à Venise de lithiase néphrétique, dans la nuit du 30 juin au 1er juillet 1602, à environ cinquante-trois ans. On a plaidé sans succès sa cause de canonisation.

É. Legrand, *Bibliographie hellénique... aux XVe et XVIe siècles*, t. 2, Paris, 1885, p. XXIII-LXV. — C. D. Dyobouniotès, dans Γρηγόριος.., t. 4, p. 155-168, 321, cité *infra*. — G. Fedalto, *Excursus storico sulla vita e sulle attività di Massimo Margunio*, dans *Studia patavina*, t. 8, 1961, p. 213-244; *Ricerche storiche sulla posizione giuridica ed ecclesiastica dei Greci a Venezia nei sec.* XV *e* XVI, Florence, 1967, p. 56-67 et *passim*; *M. Margunio e il suo commento al « De Trinitate » di S. Agostino (1588)*, Brescia, 1967, p. 15-76 (cité Fedalto). — G. Schirò, *Missione umanistica di M. Margunio a Venezia*, dans *Rivista di studi bizantini..*, nouv. série, t. 4, 1967, p. 159-187. — M. I. Manousakas, Ἀνέκδοτα... *Lettere patriarcali inedite (1547-1806) agli arcivescovi di Filadelfia..*, Venise, 1968, n. 6, 8, 10-11, 14, p. 21-25, 27-29, 33-39, 46-49; *La comunità greca di Venezia e gli arcivescovi di Filadelfia*, dans *La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo*, t. 1, Padoue, 1973, p. 69-71, 74, 77, 82-84. — I. O. Kalogèrou, « L'institution d'un archevêque grec à Venise vers la fin du 16e siècle » (en grec), *ibidem*, p. 89-129.

L'acolouthie (sans synaxaire) en l'honneur de Mélèce Pègas, Gabriel Sevèros et Margounios a été composée par Matthieu de Myre † 1624 et publiée par E. L. Branousès dans les « Actes... de crétologie », t. 3, p. 391-404 (introd. et notes, p. 368-390, 405-411), cité *infra*.

2. Œuvres. — Malgré sa fin prématurée, Margounios a beaucoup publié. Un inventaire soigné (Fedalto, p. 259-284) recense soixante-six ouvrages, auxquels il faut ajouter une volumineuse correspondance.

1° ÉCRITS THÉOLOGIQUES. — 1) Les plus imposants de ses travaux concernent la *procession du Saint-Esprit* : cf Fedalto, p. 260-274, les n. III, X, XII, XVII, XIX *(Elucidatio librorum Augustini de Trinitate)*, XXIII, XXVI, XXVII, XXXIV. Soucieux de concilier les doctrines latine et grecque, il s'efforce d'une part d'interpréter le *a Patre principaliter* et le *Filioque* augustiniens dans le sens de la consubstantialité du Père et du Fils et de la procession *ad extra* ou mission temporelle du Saint-Esprit; il prend d'autre part la défense de l'addition légitime du *Filioque* au symbole de foi et accorde sa faveur aux actes du concile de Florence. Cette position hybride devait inquiéter aussi bien Rome que Constantinople. Il n'empêche que les appels de Margounios à la charité ecclésiale et son accueil enthousiaste pour la doctrine trinitaire augustinienne (l'Esprit considéré comme *principium amoris*) haussent ces écrits au niveau de la meilleure spiritualité œcuménique.

G. Fedalto, *Massimo Margunio e la sua opera per conciliare le sentenze degli Orientali e dei Latini sulla Processione dello Spirito Santo*, Padoue, 1961; le texte rédigé en latin du commentaire sur le *De Trinitate* est publié par Fedalto, *Massimo Margunio e il suo commento..*, p. 120-256; introd. théologique, p. 77-119.

2) *Quisnam sit modus malorum permissionis in entibus* (titre intérieur de la trad. latine); éd. gréco-latine par D. Hoeschel, *Maximi Margunii... epistolae duae. 1. De malorum permissione divina*, Francfort, 1591. Cet opuscule, sous forme de lettre au patriarche Jérémie (13 juillet 1590), veut répondre aux interrogations des orthodoxes désorientés par la misère de leur Église; il cherche à résoudre le problème du mal en recourant aux notions de la théologie latine, notamment à la distinction en Dieu entre volonté antécédente (προηγουμένη) et conséquente (ἑπομένη). Dieu permet le mal afin qu'en résulte le bien, car tout, même la souffrance, contribue au salut de ceux qui aiment Dieu. C'est dans cet esprit que l'auteur engage le patriarche à remédier aux maux de l'Église. Un seul Père est cité, Synésius, *Contre Andronic de Bérénice* (= *Ep.* 57).

Dans une lettre adressée à Margounios dès la parution de l'opuscule, Mélèce Pègas lui reprocha d'avoir abandonné les règles de la théologie « simple et lisse » pour se mettre à la remorque de la théologie « schismatique » (Duns Scot et Thomas d'Aquin); cf Ph. Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, p. 74-75, et Dyobouniotès, *art. cit.*, p. 388, 418-419. Cette lettre de Mélèce Pègas (« De la prédestination et de la providence divine ») accuse réception de deux lettres de Margounios. Est-ce sur cela qu'on se base pour affirmer que celui-ci aurait composé « deux traités sur la Providence » (DTC, t. 9, col. 2041-2042, avec renvoi erroné à un ms)?

Sur le problème du mal et la prédestination, voir aussi la lettre de Margounios à Nicolas Rhodios (21 octobre 1591), éd. Enepekidès, *Chrèstomanos*, n. 80, p. 322, et la préface de

Hoeschel à la réédition en 1618 du *De praedestinatione* de Scholarios (Legrand, *Bibliographie...* XVII^e *siècle*, t. 5, Paris, 1903, p. 35).

2° Écrits éthico-spirituels. — 1) *Exhortation à Jérémie* II. Ce discours, adressé « à distance » (Padoue, 6 avril 1575) au patriarche, est un plaidoyer en faveur de la renaissance spirituelle du peuple grec, conditionnée surtout par le renouveau du monachisme et du clergé.

Éd. B. Mystakidès, dans Εἰκοσιπενταετηρὶς τῆς καθηγεσίας Κ.Σ. Κοντοῦ, Athènes, 1893, p. 161-168, et à part, p. 39-46. — Ph. Meyer, *Die theologische Literatur..*, p. 76.

2) *Dialogue sur la misère humaine*, dédié à Giovanni Vincenzo Pinelli, sous forme de dialogue amical (1575-1577). D'une vision pessimiste de la condition humaine livrée à la souffrance et au péché se dégage, en conclusion, l'unique voie du salut : s'abstenir des passions de ce monde et pratiquer la vertu, source d'immortalité.

Éd. G. Plumidis et G. Fedalto, *Emmanuele-Massimo Margunio (1549-1602) e il* Διάλογος περὶ ἀθλιότητος ἀνθρωπίνης.., dans *Memorie dell'Accademia Patavina. Classe di scienze morali..*, t. 80, 1967-1968, p. 257-271.

3) *Brevis tractatus de consiliis atque praeceptis evangelicis*, « où l'on montre par le témoignage de la sainte Écriture.., et par celui des saints docteurs, grecs et latins, que les préceptes sont distincts des conseils évangéliques; ceux-ci en effet ne sont pas absolument nécessaires au salut, mais contribuent à obtenir le salut plus facilement, plus pleinement et plus glorieusement » (titre intérieur). Les préceptes sont positifs et s'imposent forcément, tandis que les conseils sont spécifiques et s'adressent à la volonté libre.

Éd. gréco-latine posthume, Venise, 1602. Cet opuscule fut rédigé d'abord en latin, puis traduit en grec avec une certaine liberté. Il est dirigé notamment contre Luther (p. 2) et consiste avant tout dans une suite de citations scripturaires (*Is.* 56; *Mt.* 19, 11 et 21; 1 *Cor.* 7, 25) et patristiques (Irénée, Épiphane, Grégoire de Nazianze, Basile, Jean Chrysostome, Eusèbe de Césarée, abbé Dorothée, Maxime le Confesseur, Théophylacte, Cyprien, Ambroise, Jérôme et Augustin). Margounios invoque aussi son propre appel à la perfection évangélique et le témoignage de Jean l'Érigène (f. 23v-24, 28v-29). Enfin, il s'est manifestement inspiré des chapitres *De consiliis* dans les *Disputationes de controversiis christianae fidei* de Robert Bellarmin (t. 1, Ingolstadt, 1590, col. 1528-1562; cf Meyer, *op. cit.*, p. 75-76).

Legrand (*Bibliographie...* XVII^e *siècle*, t. 1, Paris, 1894, p. 13-16) décrit cet ouvrage d'après le « seul exemplaire complet qui en soit connu » (cf *Bibliographie...* XV^e *et* XVI^e *siècles*, t. 2, p. LXIX), celui de l'*Angelica* de Rome (0.4.36). Or nous avons constaté que cet exemplaire comporte une lacune (f. 24-29) qui ne concerne pas seulement la numérotation des folios. Il y aurait lieu de le comparer au ms mutilé au début (page de titre et partie de la préface) du British Museum, *Harley* 1803, f. 1-31 (cf R. Nares, *A Catalogue of the Harleian Manuscripts..*, t. 2, Londres, 1808, p. 243, n. 1). — Lettre de Margounios (Mussolente, 6 juillet 1601) à son éditeur D. Hoeschel, éd. Enepekides, *Maximos*, p. 130.

Dans les deux lettres dédicatoires, Margounios précise que ce « tout petit traité » est le résumé de « discours plus ongs » où il a recueilli les autorités grecques et latines sur ce problème (f. A2-A3; rééd. Legrand, *Bibliographie...* XVII^e *siècle*, t. 1, p. 13-15). Cet exposé plus complet ne semble pas être le *logos* « Contre ceux qui disent que, dans les Saintes Écritures, préceptes et conseils sont la même chose » (Moscou, Bibliothèque synodale 337/CCCLXIV, *Vladimir* 238, f. 140-145v), dont l'incipit Τὸ μὲν τὸν χρηστὸν diffère de celui du *Brevis tractatus*. On invite à le retrouver plutôt dans le même ms *Harley* 1803, f. 33-86 (Nares, t. 2, p. 243, n. 3-4).

En outre, il faut tenir compte d'un traité en 58 chapitres attribué à Manuel Moschiotès, sous le titre « Discours apologétique à (contre) ceux qui disent qu'il n'est pas nécessaire au chrétien pour être sauvé de garder aussi les conseils du Seigneur... » (Moscou, *Vladimir* 238, f. 151-210v; la première partie se trouve également dans *Harley* 1803, f. 132-149), écrit terminé le 18 janvier 1600 à Mussolente, solitude campagnarde où Margounios s'était retiré à la même époque, avant de léguer tous ses manuscrits à un grec de Candie, Manusso Moschioti (Legrand, *Bibliographie...* XV^e-XVI^e *siècles*, t. 2, p. 392); celui-ci est sans doute le même personnage que Manuel Moschiotès, ou un proche parent (cf Geanakoplos, *The Library*, p 77, 91).

Par la même voie, sous le nom de Maxime Margounios, a été transmise une « Réfutation des principaux arguments de l'apologie faite contre son Enchiridion » (*Harley* 1803, f. 86v-129v), écrit daté de Venise, 19 mars 1621. Au premier abord, on penserait à un ouvrage concernant la procession du Saint-Esprit; c'est pourquoi Dyobouniotès (*art. cit.*, p. 422) affirme qu'il s'agit probablement de la réponse à Gretser (cf Fedalto, p. 274, n. XXXIV), tandis que Petit (DTC, col. 2041) songerait plutôt à la lettre de Margounios au Saint-Synode (Fedalto, p. 271, n. XXVII). La date de cette « Réfutation » (1621) rend problématique son attribution à Margounios (Fedalto, p. 283-284, n. LX). Si l'on tient compte qu'elle traite de la chasteté monastique, thème principal du *Brevis tractatus*, et de sa place dans la tradition manuscrite, on pourrait suggérer qu'elle est l'œuvre de ce même Manuel-Manoussos Moschiotès.

4) *Sur l'office divin* (inédit), Venise, avant septembre 1591. Dans une lettre aux pères spirituels et aux prêtres de son diocèse (25 septembre 1591), Margounios annonce qu'il leur envoie ce traité (dont on ne sait rien de plus), estimant que « rien n'est plus nécessaire et plus utile à l'âme que cet opuscule » où l'on apprend à « savoir justifier chacune des ordonnances ecclésiastiques (liturgiques?) établies, sous la motion de l'Esprit, par les bienheureux Pères théophores » (M. Paranikas, Ἐπιστολαὶ Μαξίμου Μ., dans Σχββαταία ἐπιθεώρησις, t. 1, 1877-1888, p. 330; rééd. Enepekidès, *Chrèstomanos*, n. 101, p. 351).

3° Œuvre oratoire. — 1) Le recueil de plus de 200 sermons « tirés des auteurs anciens et modernes et disposés en vue des fêtes annuelles du Seigneur et de la Mère de Dieu », que Margounios destinait à l'impression (Legrand, *Bibliographie...* XV^e-XVI^e *siècles*, t. 2, p. LXXIII, n. 13; rééd. Enepekidès, *Maximos*, p. 119) et dont il avait entretenu ses correspondants (Enepekides, *Maximos*, n. 18, 19, 34, p. 120-121, 137; *Chrèstomanos*, n. 112, p. 360), n'a pas vu le jour et la trace manuscrite est encore à retrouver. — 2) Il en est de même pour un discours πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἐκκλησίας (Legrand, p. LXXIII, n. 10) et un sermon sur Noël (Enepekides, *Maximos*, n. 28, p. 130).

3) Par contre les deux *logoi encomiasticoi* pour l'Épiphanie évoqués dans la même lettre ont été édités, avec une énorme lacune pour le premier, par C. D. Dyobouniotès, *art. cit.*, p. 722-728, introd., p. 671-673. En voici les thèmes : condescendance divine, lumière, *katharsis* en relation avec le baptême du Christ, prototype de notre baptême. — 4) En grec « simple » ont été transmises six homélies pour les six dimanches de carême, et une septième pour le Vendredi saint, éditées par Metaxas à Constantinople en 1627 (Legrand, *Bibliographie...* XVII^e *siècle*, t. 1, p. 235), et rééditées par G. Kournoutos, Λόγιοι τῆς Τουρκοκρατίας, t. 1, Athènes, p. 205-223.

5) L'homélie « courte et improvisée » sur la réconciliation entre Gabriel de Philadelphie et Maxime de Cythère (Pâques 1591) s'appuie sur cet événement pour exprimer l'exultation de la joie pascale et chanter la victoire de l'union et de la charité sur la faiblesse humaine dérivée du péché originel. Éd. P. G. Nikolopoulos, dans Ἐπετηρίς.., t. 21, 1951, p. 282-295; rééd. Enepekidès, *Chrèstomanos*, n. 67, p. 306-308. Autre sermon, sans doute pour Pâques, mentionné dans une lettre du 21 mars 1600 (*ibidem*, n. 130, p 384-385).

6) Deux oraisons funèbres à la mémoire de Mélèce Pègas † 1601 (cf sa notice, *infra*), qui célèbrent la victoire de cet émule de saint Paul. Éd. I. A. Papadopoulos, dans Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος, t 7, 1911, p 407-421. L'éloge funèbre du hiéromoine Isaïe (kyr Pisano) est restée inédite.

4° Poésies sacrées. — 1) *Poemata aliquot sacra*, Leyde, 1592 (Legrand, *Bibliographie...* xv^e-xvi^e *siècles*, t. 2, p. 81-83) : douze poésies en forme de thrènes et de prières, notamment sur le mystère trinitaire, *Jean* 4, 14, *psaumes* 12, 132, 139, et sur la parabole du semeur. Les deux premières et la dernière, déjà éditées à Leyde en 1591, sont reproduites par Legrand, *ibidem*, p. 79-80.

2) *Hymni anacreontici*, avec trad. lat. de C. Ritterhuis, Augsbourg, 1601 et 1614; lettres au traducteur reproduites par Legrand, *Bibliographie...* xvii^e *siècle*, t. 1, p. 5-8. Neuf poèmes à Dieu, au Christ, à la Trinité, où résonnent les grands thèmes de la vie spirituelle. Un accident moderne de transmission a fait attribuer trois d'entre eux à Maxime le Confesseur (PG 91, 1417-1424); cf S. G. Mercati, *Massimo Margunio è l'autore degli inni anacreontici attribuiti a S. Massimo..*, dans *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales*, t. 2 (Mélanges Bidez), Bruxelles, 1934, p. 619-625.

3) Épigramme en l'honneur de l'icône mariale dite de saint Luc vénérée à Notre-Dame de la Guardia près de Bologne, Bologne, 1601; rééd. Legrand, *Bibliographie...* xv^e-xvi^e, t. 2, p. lxi.

5° Traductions et éditions. — Margounios s'est spécialement signalé comme traducteur et éditeur.

1) *Traductions.* — Version latine des *Dialogues contre les Manichéens* de Jean Damascène (avec lettre dédicatoire), Padoue, 1572; des *Homélies sur les inscriptions des Psaumes* de Grégoire de Nysse, Venise, 1585; de trois opuscules du même Grégoire, même année et lieu : *De vitae in virtute perfectione* (lettre dédicatoire de septembre 1585); *Quid sibi velit... nomen christianum*; *De canonicis peccatorum remediis* (avec lettre dédicatoire); cf Legrand, *Bibliographie ...* xv^e-xvi^e, t. 2, p. xxv-xxviii, 221-223.

Version grecque du *De numeris amorosis mystice in divina Scriptura positis* de Laurent de Brindes (DS, t. 9, col. 388-392), éd. Leyde, 1956, avec rétroversion latine, car l'original est perdu; lettre dédicatoire dans Legrand, *ibidem*, p. lxxii; — traduction en grec simple de l'*Échelle du Paradis* de Jean Climaque, Venise, 1590 (cf DS, t. 8, col. 384), avec lettre et épigramme dédicatoire au patriarche Jérémie (rééd. Legrand, *ibidem*, p 67-70; cf t. 4, p 299-301); des *Synaxaires ou vies des saints*, Venise, 1607, éd. posthume souvent réimprimée au 17^e siècle (Fedalto, n. l, p. 280-281); la lettre-préface aux chrétiens fidèles (28 janvier 1600), pour les introduire à une spiritualité ouverte à tous, est rééditée par Legrand, *Bibliographie...* xvii^e, t. 1, p. 50-52.

2) *Éditions.* — Avec son ami D. Hoeschel, Leyde, 1593, de cinq opuscules de Grégoire de Nysse : *De professione christiana*; *De perfectione*; *Anagogica vitae Moysis enarratio* (sur cette éd. princeps, cf Legrand, *Bibliographie..* xv^e-xvi^e, t. 2, p. 90-92; W. Jaeger, *Gregorii Nysseni opera ascetica*, Leyde, 1952, p. 125-126, 170; H. Musurillo, *Gregorii.., de vita Moysis*, Leyde, 1964, p. xviii); *Contra Apollinarium*; *De fide*; dans sa lettre-préface aux adeptes de la « philosophie » (février 1592), Margounios esquisse le portrait de Grégoire de Nysse comme maître de théologie mystique (rééd. Legrand, *ibidem*, p. 90-91).

L'éd. princeps de la *Mystagogie* (à la suite des Ὅροι διάφοροι) de Maxime le Confesseur, Augsbourg, 1599, a été réalisée d'après un ms de Margounios, auteur de deux lettres-préface (rééd. Legrand, *ibidem*, p. 135-137); de même l'éd. du traité *Des passions* d'Andronicus de Rhodes, avec un anonyme *De virtutibus et vitiis*, Augsbourg, 1594 (cf Legrand, *ibidem*, p. 97-98), et celle de la *Bibliothèque* de Photius, Augsbourg, 1601 (Legrand, *Bibliographie...* xvii^e, t. 1, p. 2-3; rééd. Enepekides, *Chrèstomanos*, n. 124, p. 374-375).

Dans sa correspondance avec F. Sylburg (Venise, 11 septembre 1590, 19 octobre 1591), Margounios écrit qu'il envoie à l'humaniste allemand l'*Histoire philothée* de Théodoret (Enepekides, *Maximos*, n. 30 et 33, p. 133, 135). On voudrait qu'il ait participé à la publication de cette œuvre (Fedalto, n. xxxv, p. 273), mais l'éd. princeps par J. Sirmond (*B. Theodoreti... opera omnia*, t. 2, Paris, 1642) ne fait aucune allusion à cette collaboration.

Par contre, Margounios s'est vivement intéressé à la publication des œuvres de Jean Chrysostome (Enepekidès, *Maximos*, n. 11, p. 112-114; *Chrèstomanos*, n. 112, p. 360-361). Moins de deux ans avant sa mort, il entretenait Hoeschel de la collaboration qu'il entendait fournir à l'éd. Savile (cf DS, t. 8, col. 331-332); une lettre éditée au t. 8 de cette édition est reprise par Legrand, *Bibliographie...* xv^e-xvi^e, t. 2, p. lxi-lxii). En tête de l'éd. du *De sacerdotio*, Augsbourg, 1599, on trouve deux lettres de Margounios (rééd. Legrand, *ibidem*, p. 138-141; Enepekidès, *Chrèstomanos*, n. 125, p. 375-376); deux autres viennent en préface des six homélies *Contra Iudaeos*, Augsbourg, 1602 (Legrand, *Bibliographie...* xvii^e, t. 1, p. 18-20); deux lettres encore, en liminaire ou en postface, dans les éd. (1594-1595) du *De praedestinatione* de Gennade Scholarios, des *Hieroglyphica* d'Horapollon, du *Contra foeneratores* de Nicolas Cabasilas et de la *Synopsis rhetoricae* de Matthieu Kamariotès (rééd. Legrand, *Bibliographie...* xv^e-xvi^e t. 2, p. 99-100, 101-103, 104-106, 108-110; et, pour l'éd. de Cabasilas, Enepekides, *Maximos*, n. 12-13, p. 155-116).

Le discours d'*action de grâces à la Mère de Dieu* de Nicéphore Grégoras a été conservé grâce à une copie exécutée par Margounios (Moscou, *gr.* 315, *Vladimir* 441, f. 334v-339v (L. G. Westerink, *Nikephoros Gregoras, Dankrede an die Mutter Gottes*, dans *Helikon*, t. 7, 1967, p. 259-271).

Il a contribué en outre à l'édition vénitienne et à la correction des livres liturgiques de l'Église grecque : *Psalterion* (1586); *Anthologion* (1587); *Apostolos* (1596); *Pentèkostarion* (1600, 1605, 1608); *Triôdion* (1600, 1604); *Euchologion* (1602); de l'éd. projetée des *Ménées*, n'a paru que le mois de février, Venise, 1599 (Legrand, *Bibliographie...* xv^e-xvi^e, t. 2, p. 47-50, 124, 141-142; t. 4, p. 348-349; ... xvii^e, t. 1, p. 35, 41, 123; t. 3, p. 82-83.

6° Correspondance. — On a recensé 356 lettres de Margounios éditées en divers recueils ou encore inédites (Fedalto, p. 287-350, quelques oublis; éd. partielle postérieure : Enepekidès, *Chrèstomanos*). Elles insèrent leur auteur, à la suite de Blemmyde, Cydonès et Bessarion, dans la théorie des grands humanistes byzantins et manifestent en outre le souci pastoral de l'évêque de Cythère pour l'instruction théologique et l'édification spirituelle du peuple. Certaines ont déjà été citées; d'autres ont un contenu éthico-moral (*Chrèstomanos*, n. 128, 137), traitent de la souffrance (n. 81), de la prière pour les défunts (*Maximos*, n. 11), de la métempsycose (n. 26), de la renaissance spirituelle de la Grèce (*Chrèstomanos*, n. 73), du jeûne de l'Assomption (n. 107), ou encore révèlent plus nettement (n. 21, 62, 74, 75, 79) la sensibilité spirituelle d'un écrivain et d'un pasteur qui mérite d'être compté parmi les personnalités orthodoxes les plus attachantes de la fin du 16^e siècle.

C. D. Dyobouniotès, Μάξιμος ὁ Μαργούνιος, dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. 4, 1920, p. 728-730, 781-785; t. 5, 1921, p. 269-280; 390-396 (liste de 178 lettres). — C. Astruc, *M. M. et les recueils parisiens de sa correspondance*, dans Κρητικὰ Χρονικά, t. 3, 1949, p. 211-261 (liste de 194 lettres). — P. G. Nikolopoulos, deux lettres, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. 20, 1950, p. 331-339. — P. K. Enepekides, *Die Briefwechsel des M. M..*, dans *Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft*, t. 1, 1951, p. 13-66 (regestes de 191 lettres); *M. M. an deutsche und italienische Humanisten*, *ibidem*, t. 10, 1961, p. 93-145 (éd. de 42 lettres); Χρηστομάνος.., Ἐπιστολαὶ Μαξίμου Μαργουνίου.., Athènes, 1971, p. 215-426 (éd. de 137 lettres de Margounios et de 13 à lui adressées ou le concernant). — G. Fedalto et G. Plumidis, *Nuovi inediti di M. Margunio*, dans Κρητικὰ Χρονικά, t. 23, 1971, p. 224-230.

B. Laourdas, « Maxime Margounios et Photius », dans Ὀρθοδοξία, t. 26, 1951, p. 311-318. — D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, Oxford, 1966, p. 165-193; *The Library of... M. M., especially his Collection of the Latin Books bequested to Mount Athos*, dans « Actes du second congrès international de crétologie », t. 3, Athènes, 1968, p. 75-91. — C. G. Patrinelès, « Collections crétoises de manuscrits au temps de la Renaissance », *ibidem*, p. 202-206. — G. Schirò, *Giudizi di M. Margunio su Barlaam Calabro ed Emanuele Crisolora*, *ibidem*, p. 224-226. — Enepekidès, *Chrèstomanos*, p. 217-218 (compléments bibliographiques).

DTC, t. 9, 1927, col. 2039-2044 (L. Petit). — « Encyclopédie religieuse et morale », t. 8, Athènes, col. 632-637.

Daniel Stiernon.

1. MARGUERITE D'ARBOUZE, bénédictine du Val-de-Grâce (Paris), 1580-1626. Voir DS, t. 1, col. 837-839 et t. 5, col. 179-181.

2. MARGUERITE BOURGEOYS (bienheureuse), fondatrice, 1620-1700. — Marguerite Bourgeoys, née à Troyes le 17 avril 1620, appartenait à une famille aisée, qui comptait douze enfants. Elle devint à vingt ans une associée externe de la congrégation de Notre-Dame, fondée à Troyes par Alix le Clerc † 1622 à la suggestion de saint Pierre Fourier † 1640, le réformateur des chanoines réguliers. Cette démarche découlait d'une illumination reçue devant la Vierge du portail de l'abbaye de Notre-Dame. La directrice des externes était la moniale Louise de Chomedey, sœur du gouverneur de Montréal, Paul Chomedey de Maisonneuve † 1676. Inspirée par son directeur, Antoine Gendret (Jendret), Marguerite fit une tentative de vie commune avec deux autres jeunes filles, qui échoua, mais sa voie spirituelle était trouvée. Gendret la poussait à l'imitation de la « Vierge voyagère », ou de Marie au service des apôtres et de l'Église après l'Ascension. Maisonneuve, venu à Troyes en 1653, invita Marguerite à Ville-Marie. Elle se dépouilla de ses biens et le suivit, soignant durant la traversée les malades de la recrue conduite à Montréal. Elle tint la maison du gouverneur, se dévoua au service des jeunes épouses, commença la construction d'un sanctuaire à Notre-Dame de Bonsecours.

En 1658, Maisonneuve lui céda l'étable de la commune dont elle fit une école, et elle commença l'enseignement avec une compagne. L'année suivante, elle accompagna Jeanne Mance à Paris, enrôlant à Troyes quatre jeunes filles pour son école. Refusant les offres d'argent, elle les conduisit à Ville-Marie où elles vécurent avec elle du travail de leurs mains. Marguerite se livrait à d'autres œuvres de charité : assistance des jeunes filles envoyées de France pour épouser des colons, formation de la confrérie de la Sainte-Famille, sanctification des foyers. Toujours sans secours extérieurs, elle fit construire la maison des institutrices et acquit des terres pour leur subsistance à la Pointe-Saint-Charles. Les habitants de Ville-Marie demandèrent pour les quatre maîtresses des lettres patentes en 1667. Le vicaire apostolique, Fr. de Montmorency-Laval, approuva l'œuvre de Marguerite en 1668, lui ouvrant la Nouvelle-France comme champ d'action. La fondatrice fit un deuxième voyage en France en 1670, obtint des lettres du roi (11 février 1671) et ramena six jeunes filles. M. de Fancamp lui procura une statuette de la Vierge à placer à Bonsecours, sanctuaire dont elle reprit la construction. Bientôt des jeunes filles du pays grossirent les rangs des sœurs et, le 6 août 1676, la congrégation fut confirmée par l'évêque comme institut de filles séculières. A côté de la « petite école », Marguerite établit un pensionnat et fonda une école ménagère pour les jeunes filles venues de France. Les sœurs furent appelées hors de Montréal : Champlain, Batiscan, Lachine, Pointe-aux-Trembles, la mission de la Montagne. La fondatrice fit un troisième voyage en France, pour y dresser les règles de son institut, en 1679.

Sa santé fléchissait sous les privations et le travail, les scrupules et la méfiance de son entourage (provoquée par des révélations suspectes d'une sœur de la congrégation). Sa maison principale brûla en 1683. Elle fonda des écoles à l'île d'Orléans et à Québec, y ajoutant un asile de la Providence, qui sera converti en hôpital général. En 1693, elle se démet du supériorat, laissant à ses sœurs le soin de défendre l'institut contre la prétention du nouvel évêque, J.-B. de Saint-Vallier, qui voulait l'assimiler à celui des ursulines. La situation finit par se clarifier, grâce à l'entremise de Louis Tronson. Devenue Marguerite du Saint-Sacrement (1698), elle offrit à Dieu sa vie en échange de celle d'une sœur malade. Elle mourut à Montréal le 12 janvier 1700 et fut béatifiée en 1950.

La spiritualité de Marguerite Bourgeoys peut être résumée en l'imitation de la Vierge de la Visitation, toute au service du prochain. Elle eut un attachement profond à la pauvreté, se confiant entièrement à la Providence, dont les réalisations furent merveilleuses par ses mains. Humilité, détachement, simplicité, confiance imperturbable en Dieu, dévouement inlassable envers tous furent ses vertus principales. Ses sœurs, qu'elle avait voulues « filles de paroisses », furent de précieuses auxiliaires du clergé dans la colonie par leur service gratuit sans être à la charge de personne.

La fondatrice a rédigé à la fin de sa vie divers textes groupés sous le titre d'autobiographie et de testament spirituel. Les originaux ont disparu dans des incendies successifs; des copies en restent; de plus, Charles Glandelet † 1725, directeur spirituel de Marguerite et grand vicaire de Québec, cite les originaux de première main et ses écrits constituent la source principale sur la vie spirituelle de la fondatrice. H. Bernier a publié des *Textes choisis et commentés* de M. Bourgeoys (coll. Classiques canadiens, Montréal-Paris, 1958). Sœur Saint-Damase a publié *Les écrits de Mère Bourgeoys* (Montréal, 1964). On y relève des rappels de ses voyages, de ses travaux et aussi de ses épreuves, des réflexions sur la vocation mariale de l'institut, des conseils sur son esprit, sur la règle extérieure et intérieure; on y trouve en même temps quelques lettres.

Summarium du Procès de béatification. — Ch. Glandelet, *Le vray esprit de Marguerite Bourgeoys et de l'institut des sœurs séculières de la Congrégation de Notre-Dame établie à Ville-Marie en l'Isle de Montréal en Canada*, 1701; adapté en *La vie de la sœur Marguerite Bourgeoys*, 1715; ces deux textes sont restés manuscrits. — É. Montgolfier, *La vie de la vénérable Marguerite..*, Ville-Marie (Montréal), 1818. — É.-M. Faillon, *Vie de la*

sœur Marguerite..., suivie de l'histoire de cet institut jusqu'à ce jour, 2 vol., Ville-Marie, 1853; cf DS, t. 5, col. 33-34. — R. Rumilly, *Marguerite Bourgeoys*, Paris, 1936. — J. Doyle, *Marguerite Bourgeoys and her Congregation*, Gardenvale, 1940. — A. Jamet, *Marguerite Bourgeoys*, 2 vol., Montréal, 1942; importante documentation. — Y. Charron, *Mère Bourgeoys*, Montréal, 1950. — *Vies des saints et bienheureux*, t. 13, Paris, 1959, p. 85-91.

Sur les principaux personnages signalés voir le *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 1-2, Québec-Toronto, 1966-1969, et DS, t. 5, col. 997 svv.

Lucien CAMPEAU.

3. MARGUERITE DE CORTONE (sainte), du tiers ordre franciscain, vers 1247-1297. — Fille d'un cultivateur, Marguerite naquit vers 1247 à Laviano, près de Pozzuolo sur le lac Trasimène. Lorsqu'elle perdit sa mère à l'âge de sept ans, son père se remaria, et Marguerite eut beaucoup à souffrir du fait de sa seconde mère. A dix-sept ans et fort belle, dit-on, elle suit un gentilhomme qui la courtisait et prétendait l'épouser. Elle vécut neuf ans avec lui à Montepulciano et lui donna un fils. Lorsqu'elle découvrit un jour son compagnon assassiné, elle retourna chez son père (vers 1274) qui refusa de la recevoir. Suivant alors une lumière intérieure, elle se rendit à Cortone et se soumit à la direction des franciscains, qui l'admirent dans le tiers ordre lorsque son changement de vie fut devenu notoire, en 1277.

Marguerite mena dès lors une vie de pénitence extrêmement dure; elle fonda en 1278 un hôpital pour les pauvres ainsi qu'une confrérie. En 1285, Ubertin de Casale vint lui rendre visite (DTC, t. 15, 1950, col. 2022 et 2034). A partir de 1288, elle vécut en solitaire près de l'église Saint-François et communiait chaque jour. Son fils devint franciscain. Son principal confesseur et directeur fut le franciscain Giunta Bevignati, auteur de sa *Legenda*, jusqu'en 1290. De 1291 jusqu'à sa mort le 22 février 1297, Marguerite mena une vie d'ermite près de l'église Saint-Basile.

De son vivant déjà, Marguerite était l'objet dans le peuple d'une grande vénération; cette vénération continua après sa mort. Léon X autorisa son culte pour la ville et le diocèse de Cortone. Urbain VIII étendit ce culte à l'ensemble de l'ordre franciscain. Benoît XIII canonisa Marguerite le 17 mai 1728. Depuis 1877, elle est inhumée dans une église neuve de Cortone.

Sur l'ordre de ses supérieurs, Giunta Bevignati mit par écrit un certain nombre de confidences reçues de la sainte et les ordonna en douze chapitres pour en faire une « *Legenda* », avec beaucoup de difficultés et pour autant que la chose lui était possible, car le temps lui manquait (introd.). A côté de quelques indications biographiques données par-ci par-là, l'auteur retrace essentiellement l'itinéraire spirituel de Marguerite, qu'il nomme le troisième flambeau de l'ordre franciscain, après François et Claire. Wadding, les Bollandistes et Lodovico da Pelago (cités *infra*) ont noté que les chapitres 10-12 sont composés d'une manière différente de celle des précédents; cependant la tradition des manuscrits montre que les copies conservées suivent plus ou moins fidèlement l'original conservé à Cortone.

Il est vraisemblable que, du vivant même de Marguerite, ce texte a été examiné et approuvé par des théologiens franciscains et par le légat du pape. Le peuple avait vu vivre la pénitente des années durant et l'avait observée; trois cent cinquante ans plus tard, le procès ecclésiastique put recueillir encore de nombreuses déclarations des citoyens de Cortone. Mais les travaux hagiographiques ou poétiques sur la vie de Marguerite ont plus souvent mis en avant les aspects les plus extraordinaires de son existence et de la *Legenda*. Or celle-ci, par-delà son type littéraire et la mentalité de son époque, présente des faits positifs et son côté édifiant reste assez proche de la vie concrète; c'est ce qu'un examen critique des nombreuses légendes franciscaines des origines permet de déceler (cf Clasen et Nigg, cités *infra*).

Marguerite s'est faite pénitente. Jésus lui dit : « N'aie pas de doute sur l'entier pardon qui t'est accordé de tes péchés. J'ai déjà fait de toi un brasier pour enflammer le cœur froid des pécheurs, afin qu'ils m'aiment et me suivent avec ferveur. Je t'ai déjà établie modèle pour les pécheurs, afin qu'en toi ils constatent qu'effectivement je suis prêt à leur montrer cette même miséricorde que je t'ai manifestée, pourvu qu'ils se disposent à accueillir la grâce » (AS, n. 21, p. 303). Marguerite suit l'exemple de saint François dans une vie de pénitence, en portant sa croix comme le Seigneur. Après sa conversion, elle est pauvre (ch. 3), humble et mortifiée (ch. 4), fervente dans la prière comme Claire (ch. 6).

« Elle voulait s'attacher, sans être dérangée, comme une nouvelle Marie-Madeleine, au Roi de tous les temps, dans la méditation, la prière, les larmes et les jeûnes »; elle était « en esprit fixée à la croix de Jésus-Christ » (AS, n. 8, 44, 86, 146, p. 302, 308, 316, 328). De plus, Marguerite, dès le début de sa vie convertie et même au temps de ses amours, a un amour agissant pour le prochain. Les visions, révélations, paroles intérieures, d'ordre sensible et intellectuel, les miracles et les combats avec le diable sont nombreux dans la *Legenda*, échos de la spiritualité des anciens moines. Seul un examen critique pourra montrer plus clairement la part de la présentation littéraire et celle des faits réels dans chaque récit.

Sources : Giunta Bevignati, *Legenda de vita et miraculis beatae Margharitae de Cortona*, AS, février, t. 3, Anvers, 1658, p. 299-357 et 758 (ne donne pas l'introduction ni le ch. 12). Le texte latin avec traduction italienne est donné par Lodovico da Pelago, Lucques, 1793, avec de longues notes; réimpression par E. Crivelli, Sienne, 1897. Trad. italienne seule, Rome, 1858; Sienne, 1942; Cortone, 1959; trad. française par J.-P. Luquet, Paris, 1859. Une édition critique de la *Legenda* manque encore. — Les actes du procès canonique de Cortone (1629-1640) et de Rome sont à Paris (Bibl. nat., Fonds des canonisations, H. 1187-1192); voir Mancini, cité *infra*.

L. Wadding, *Annales minorum*, t. 5, Quaracchi, 1931, p. 22-27, 418-422. — P. Lechner, *Das mystische Leben der heil. Margaretha...*, Ratisbonne, 1862. — G. Mancini, *Note bibliografiche sugli scritti relativi a S. M...*, dans *Miscellanea francescana*, t. 4, 1889, p. 135-140. — M. Savigny-Vesco, *S. Marguerite de Cortone*, dans *Études franciscaines*, t. 50, 1938, p. 551-559. — O. Montenovesi, *I Fioretti di S. M...*, dans *Miscellanea francescana*, t. 56, 1946, p. 254-293 (cf *Analecta bollandiana*, t. 70, 1952, p. 455). — A. M. Hiral, *The Revelations of M...*, St. Bonaventure (New York), 1952. — W. Schamoni, *Das wahre Gesicht der Heiligen*, 4e éd., Munich, 1967, p. 118. — S. Clasen, *Theologische Anliegen und historische Wirklichkeit in franziskanischen Heiligenlegenden*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 36, 1973, p. 1-41.

U. Chevalier (*Répertoire. Bio-bibliographie*, col. 3030-3032) cite de nombreuses biographies jusqu'à 1900; y ajouter : Jean-Marie de Vernon (DS, t. 8, col. 839-840), *La parfaite pénitence dans la vie de S. Marguerite...*, Paris, 1661. — Parmi les biographies de valeur et récentes : J. Jörgensen, *In excelsis*, Munich, 1910; en italien, 2e éd., Florence, 1952, p. 7-91. — Fr. Mauriac, *Sainte Marguerite...*, Paris, 1945 (en allemand, Fribourg-en-Brisgau, 1947; en italien, Milan, 1952). — W. Nigg, *Buch der Büsser*, Olten, 1970, p. 81-103.

Constantin BECKER.

4. MARGUERITE EBNER, dominicaine, vers

1291-1351. — Née vers 1291, originaire d'une famille renommée de Donauwoerth (Souabe), Marguerite Ebner entra dès sa jeunesse au couvent des dominicaines de Maria Medingen, non loin de sa ville natale. Elle tomba gravement malade en 1312; cette maladie, qui dura jusqu'à sa mort, orienta décisivement son existence, qu'elle menait jusqu'alors sans réflexion personnelle sérieuse. Isolée de son milieu par sa maladie, et plus encore lorsque mourut la garde-malade qui avait sa confiance, elle apprit à s'abandonner entièrement à la volonté de Dieu et eut le sentiment d'être l'objet de grâces spéciales.

Sa vie spirituelle fit un progrès décisif grâce à l'amitié qu'elle noua à partir de 1332 avec Henri de Nördlingen (DS, t. 7, col. 229-230); celui-ci fut moins un directeur spirituel qu'un stimulant et un admirateur des faveurs spirituelles dont Marguerite était gratifiée; il voyait réalisé en elle son idéal d'une piété affective et d'une relation personnelle avec Dieu. Henri obtint qu'elle lui fît part de ses expériences mystiques et la détermina en 1344 à les mettre par écrit; il propagea la renommée de Marguerite partout où il exerça son ministère (Souabe, Alsace, Bâle). De ce fait, notre dominicaine devint le centre d'un cercle d' « Amis de Dieu » pratiquant entre eux un intense échange spirituel sans former pourtant une association à organisation fixe.

Cet échange est attesté par la collection de lettres d'Henri, la plus ancienne correspondance en langue allemande qu'on ait conservée. Avec Marguerite correspondaient, entre autres, Jean Tauler et l'abbé cistercien Ulrich III de Kaisheim. Marguerite prit parti pour l'empereur Louis de Bavière, engagement intéressant du point de vue de l'histoire ecclésiastique et politique de l'époque. Elle mourut en son couvent le 20 juin 1351.

L'intérêt littéraire de la correspondance, la vénération dont elle fut l'objet jusqu'à nos jours ont maintenu l'attention sur Marguerite, dont la cause de béatification est en cours.

Douée d'une très grande sensibilité, Marguerite est ouverte aux courants spirituels de son époque. Dans sa vie spirituelle apparaissent nettement les formes de piété typiques de la mystique populaire. Ce qu'on appelle ses « révélations » ne justifie pas ce mot; les visions « imaginaires » sont extrêmement rares; les communications spirituelles ne concernent que son cas personnel; il n'y a pas chez elle d'intérêt pour les connaissances spéculatives. Certes, elle semble bien avoir vécu des expériences mystiques (vg la saisie de son cœur par Dieu); elle s'abstient cependant de les décrire.

Si l'on étudie ses textes dans leur ordre chronologique, on est frappé par le rapport existant entre les circonstances de sa maladie et ses expériences spirituelles. Ses crises de convulsions et de paralysie psychosomatiques, qui lui font courir le danger de mort, peuvent se déclarer sous l'effet de ses oraisons, surtout au temps de la Passion, et lui apportent une grâce de communication plus intime avec Dieu; un Dieu de miséricorde et de vérité qu'elle expérimente en la personne du Christ, presque exclusivement. De là découlent les caractéristiques de sa dévotion : vénération du Nom de Jésus, méditation de l'Humanité du Christ (surtout son enfance et la Passion), la réception fréquente de l'Eucharistie, et aussi une instante prière pour les âmes du Purgatoire. Le but dernier de Marguerite est l'union de sa volonté avec la volonté de Dieu. Sa figure spirituelle cadre bien avec les orientations spirituelles majeures de son temps; elle y ajoute son aptitude à ressentir profondément l'amour du Dieu de vérité et de paix, et son intime besoin de s'en nourrir.

Pour certains, Marguerite est une représentante typique de la *Nonnenmystik* du 14e siècle. Cette mystique serait une mystique affadie, marquée par les insatisfactions affectives. Toutefois, si l'on compare les textes de saint Bernard avec ceux de Marguerite, on constate que les symboles érotiques, nuptiaux, etc, sont beaucoup plus rares chez la dominicaine. Mais surtout, ses « révélations », avec leurs analyses précises d'états maladifs et psychologiques, sont un cas à part dans la littérature de la *Nonnenmystik*; elles annoncent l'ère de l'autobiographie, tandis que cette littérature reste parente des révélations et des légendes.

Il n'existe pas de parenté entre Marguerite et *Christine Ebner* d'Engelthal (près de Nuremberg), sa contemporaine, bien qu'on les cite généralement ensemble. Christine (1277-1356), remarquable par sa force de volonté et son intelligence, est une des grandes personnalités de la mystique allemande. Son œuvre, qui se situe dans la tradition de la mystique nuptiale, n'a malheureusement été éditée que partiellement jusqu'à présent.

Éditions : Ph. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, Fribourg-en-Brisgau et Tübingen, 1882 (rééd. anast., Amsterdam, 1966); — en allemand moderne : H. Wilms, *Der seligen M. E. Offenbarungen und Briefe*, Vechta, 1928; — J. Prestel, *Die Offenbarungen der M. E. und der Adelheid Langmann*, Weimar, 1939, p. 5-109; cf DS, t. 9, col. 221-223.

Études. — W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, Leipzig, 1881, p. 277-306. — A. Pummerer, *M.E.*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 81, 1911, p. 1-11, 132-144, 244-257. — L. Zoepf, *Die Mystikerin M.E.*, Leipzig-Berlin, 1914 (rééd. anast., Hildesheim, 1974). — M. David-Windstosser, *Frauenmystik im Mittelalter*, Kempten-Munich, 1919, p. 115-194. — W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*.., Munich, 1931, p. 333-343. — E. Krebs, dans W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin-Leipzig, 1933, col. 482-484; t. 5, 1955, col. 161 (bibl.).

W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz 1200-1500*, Frauenfeld-Leipzig, 1935, p. 294-299. — H. Kunisch, *M.E. oder Das gottgelobte Herz*, dans *Hochland*, t. 36, 1939, p. 162-166 (et aussi dans ses *Kleine Schriften*, Berlin, 1968, p. 157-163). — Fr.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 2e éd., Berlin, 1947, p. 59-63, 297-298. — Fr. Zoepfl, *M.E.*, Meitingen, 1950.

A. Walz, *Gottesfreunde um M.E.*, dans *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, t. 72, 1953, p. 253-265. — G. Kunze, *Studien zu den Nonnenviten des deutschen Mittelalters*, thèse, Hambourg, 1953, p. 109-113. — H. Tüchle, *Kirchengeschichte Schwabens*, t. 2, Stuttgart, 1954, p. 142-149. — G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 4, 1, Francfort/Main, 1967, p. 101-102. — M. Weitlauff, *M.E.*, dans G. Schwaiger, *Bavaria sancta*, t. 3, Ratisbonne, 1973, p. 231-267.

DS, t. 1, col. 321-322, 325, 493-500 *(Amis de Dieu)*, 671; — t. 2, col. 348, 1028, 1988, 1992; — t. 3, col. 1092.

Siegfried RINGLER.

5. MARGUERITE DE NAVARRE. Voir MARGUERITE DE VALOIS.

6. MARGUERITE D'OINGT, chartreuse, † 1310. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. VIE. — Au milieu du 13e siècle, l'enfance de Marguerite d'Oingt (Oyn; lecture fautive : Duin) s'écoula dans une famille noble du Beaujolais, entourée de deux frères et de trois sœurs dont l'une, Agnès, la suivra en chartreuse et lui succédera dans la charge de prieure. Son entrée à la chartreuse de Poleteins, près

de Lyon, procède d'un choix personnel : « Père, mère, frères, biens du monde, pour ton amour j'ai tout quitté » (*Méd.* 32). En 1288, elle est prieure et le demeure jusqu'à sa mort.

Pour prévenir les distractions entretenues par les soucis du supériorat, parfois « pour alléger son cœur », Marguerite écrit ses méditations et les grâces qu'elle reçoit (*Let.* 136-139). Elle communique ses cahiers aux prieurs de l'ordre, visiteurs de Poleteins (133-134). Le prieur de Chartreuse, Boson, en est informé. Au chapitre général de 1294, l'un des visiteurs lui porte une relation de visions (*Sp.*, incipit). Guigues du Pont, alors vicaire de Chartreuse, est un directeur de conscience expérimenté (DS, t. 6, col. 1176). La voie de Marguerite est sans doute approuvée. Le climat général explique ces préoccupations. L'effervescence mystique inquiète : les conciles de Lyon et de Vienne s'occupent des « spirituels », des béghards et béguines. De son côté, l'ordre déploie un effort soutenu pour resserrer les liens de dépendance des moniales; certaines maisons opposent une résistance tenace.

Marguerite meurt le 11 février 1310. Le chapitre de 1311 lui accordera des « bénéfices » importants. Elle sera vénérée comme bienheureuse. Mais ce culte privé ne survivra pas à la Révolution, — malgré quelques instances auprès de Rome.

2. Œuvres. — De l'activité littéraire de Marguerite il reste quatre livrets réunis à la Grande Chartreuse dans le courant du 14e siècle. Rédigés partie en latin, partie en dialecte lyonnais, ils présentent l'intérêt de compter parmi les très rares témoins en franco-provençal, localisés et datés; à ce titre, ils ont été deux fois édités; une traduction provençale partielle fut faite au milieu du 14e siècle.

1° *Pagina meditationum (Méd.)*. L'introït de la Septuagésime (1286) en a été l'occasion. On discerne deux thèmes principaux : l'amour du Seigneur pour Marguerite, pour tous les hommes, manifesté éminemment en sa Passion; — le jugement redoutable que se préparent les âmes consacrées, négligentes et ingrates. Les effusions adressées au Christ se succèdent, ravivées par des retours sur soi au souvenir des bienfaits reçus, par des considérations sur la corruption des religieux, le jugement, l'enfer. L'inspiration liturgique affleure en de nombreuses réminiscences.

2° *Speculum (Sp.)*. Le titre latin a été ajouté à la Grande Chartreuse où le livret parvint en 1294. Il sera connu aussi dans la région d'Albi et traduit en provençal. C'est une lettre adressée probablement au visiteur. Marguerite retrace (à la troisième personne) en trois visions son expérience mystique. La première s'est renouvelée : « Jésus tenant un livre clos en sa main pour l'enseigner ». Dans les lettres aux couleurs symboliques de la couverture elle contemple la vie et la passion du Seigneur, puis elle explique comment elle s'attache à les méditer. Un jour, le livre s'ouvre. Marguerite y perçoit la lumière de la Trinité, la beauté, la douceur de notre Seigneur, sources de tous biens et objets de la jubilation des anges et des saints. C'est enfin la vision du Christ ressuscité, « miroir » éclatant de la Lumière et de la Beauté; Marguerite chante les perfections divines, en une litanie qui s'achève dans le désir du face à face.

3° *Li via seiti Biatrix virgina de Ornaciu (Vie)*. Entrée à la chartreuse de Parménie (qui essaima vers 1300 à Eymeux, diocèse de Valence), Béatrice fut la première prieure. Elle mourut le 25 novembre 1303 (1306?). Son culte sera reconnu par Pie IX en 1869. Marguerite retrace la vie austère de Béatrice, ses pénitences « outre raison » (121); sa soif de mortifications pour l'amour du Seigneur s'accompagnait néanmoins des vertus du meilleur aloi (43). Assidue à l'oraison, elle était comblée des faveurs du Seigneur qu'elle voyait fréquemment dans l'Hostie, et de celles de Notre Dame qui la prit sous sa protection.

4° *Lettres et récits (Let.)*. L'ensemble des écrits s'achève avec cinq fragments de lettres spirituelles de Marguerite et trois récits « merveilleux ».

3. Spiritualité. — Nos deux moniales sont très proches l'une de l'autre. Elles laissent entrevoir les aspirations de leur milieu. La spiritualité des moniales chartreuses, d'observance encore pleinement cénobitique, est peu différenciée. Elles vivent de la tradition spirituelle que leur temps a reçue principalement du courant cistercien; le traducteur provençal du *Speculum* l'a bien senti, qui ajouta une référence générale à saint Bernard. De la spiritualité franciscaine aussi : Marguerite cite François d'Assise (*Méd.* 73), se réfère explicitement à « un gardien de frères mineurs » (*Let.* 135). Leur dévotion est christocentrique, sous l'aspect de mystique nuptiale. Le jour de leur consécration a été celui de leurs épousailles spirituelles avec Jésus, le Verbe incarné, leur créateur et sauveur (*Vie*, 57, 76, 123). Leur méditation le contemple dans chacun des mystères de la vie terrestre : elles s'attachent avec tendresse à ses premières années (*Let.* 129; *Vie*, 83), moins spontanément au Seigneur glorieux (*Sp.* 13); elles le vénèrent, Béatrice surtout, dans l'eucharistie, mémorial de son amour; elles sont retenues de préférence par les mystères douloureux. Leur regard parvient au sein de la Trinité, pour s'y perdre dans l'ineffable et l'incompréhensible (*Sp.* 16). L'entendement humain ne peut pénétrer les secrets de la Lumière de gloire « si le Saint-Esprit n'ouvre les yeux du cœur » (*Vie*, 101). Béatrice eut un moment « pleinement la vision de la gloire éternelle » (103). Mais d'elles-mêmes, elles en reviennent toujours à considérer la vie de Jésus pour l'amendement de la leur (*Sp.* 13), à compatir à ses souffrances pour la réconciliation des pécheurs (*Let.* 133; *Vie*, 107, 76).

Extases, visions, révélations, ces phénomènes sont habituels dans la vie de Marguerite et de Béatrice, comme dans les milieux spirituels de leur temps. La grâce les surprend, irrésistible, « véhémente » (*Let.* 143); l'intensité de son emprise épuise leur résistance physique et psychique. Ni complaisance, ni névrose : elles cherchent à en être libérées. Les visions sont le mode ordinaire des communications du Seigneur. Elles « voient » à peu près tout ce qu'elles sentent; elles le « vivent » grâce aux ressources de leur sensibilité affective, facilement portée aux extrêmes (*Let.* 129-131). Il leur est nécessaire d'en faire le récit écrit ou oral, pour leur propre apaisement et, si Dieu le permet, pour aider le prochain (*Sp.* 1; *Let.* 132). L'authenticité des faveurs divines ne leur laisse aucun doute, mais il faut reconnaître une gamme nuancée allant des interventions manifestes de Dieu à l'activité de leurs facultés, dans l'état le plus naturel. Marguerite est sincère et nous met à même de distinguer.

L'Écriture sainte est sa source principale; Marguerite y eut accès par la liturgie : messe, office choral, consécration des vierges importante en chartreuse; de même la lecture du réfectoire, les sermons capitulaires des pères de l'ordre ou des religieux de passage, les entretiens spirituels. Quelle place donner ici à la « lectio divina »? Connaissant le latin, possédant une certaine culture, Marguerite est avantagée. Elle semble avoir surtout retenu l'enseignement de Hugues de Balma (DS, t. 7, col. 859) sur la voie purgative, les industries. Le *Speculum* offre plusieurs réminiscences dionysiennes

(2), qui ne vont guère au-delà de l'emprunt verbal. On notera encore l'importance accordée aux sens spirituels et au don des larmes, aux dévotions aux multiples plaies du Christ, à Jésus « notre Mère » et à la Vierge Marie, enfin la sensibilisation aux épreuves de l'Église.

Manuscrits : ms original (14e s.), Grenoble, Bibl. munic. 5785 R (en provenance de la Grande Chartreuse); version provençale du *Speculum*, Paris, Bibl. nat., fonds franç. 13504; version française (1640), Grenoble, Bibl. munic. 5786 R, et une copie à la Grande Chartreuse.

Sur les chartreuses de Poleteins et de Parménie, voir les dossiers Bastin aux archives de la Grande Chartreuse.

E. Philipon, *Œuvres de Marguerite d'Oingt..*, Lyon, 1877 (éd. défectueuse); introduction historique de M.-C. Guigue. — A. Duraffour, P. Gardette et P. Durdilly, *Les œuvres de Marguerite d'Oingt*, Paris, 1965; éd. critique et étude linguistique. — D. Zorzi, *La spiritualità e le visioni di due certosine Lionesi contemporanee di Dante*, dans *Aevum*, t. 27, 1953, p. 510-531; éd. de la version provençale du *Speculum*.

P. Dorland, *Chronicon cartusiense*, Cologne, 1608, utilisé par tous les annalistes cartusiens. — V. Le Clerc, *Marguerite de Duyn*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 20, Paris, 1842, p. 305-323. — S. Autore, *Oingt (M. d')*, DTC, t. 11, 1931, col. 1704-1706.

T. Bellanger, *La Bse Béatrice d'Ornacieux... Sa vie, son culte*, Grenoble, 1886.

Bernard GAILLARD.

7. MARGUERITE PORETE, béguine, † 1310, auteur du *Mirouer des simples ames*. Cf DS, t. 5, col. 1252-1253, 1257-1259, 1260-1268.

8. MARGUERITE DU SAINT-SACREMENT, carmélite déchaussée, 1619-1648. — Marguerite Parigot est née le 7 février 1619 à Beaune dans une famille profondément chrétienne de bourgeoisie aisée. Elle manifesta très tôt sa piété, son application à Dieu et son amour des pauvres. L'empressement de sa famille à la présenter au carmel de la ville dès la mort de sa mère (septembre 1630) n'est sans doute pas sans relation avec son état maladif (épilepsie, frayeurs incontrôlées ou épreuves diaboliques?); une première guérison en 1631, attribuée au cardinal de Bérulle † 1629, marque la fin d'une étape. Marguerite connaît alors une période de ferveur exceptionnelle, entretenue par une dévotion très vive à l'Enfant-Jésus, mais accompagnée de lourdes croix (santé délabrée, etc). Sur l'ordre des supérieurs, ses états d'âme et les phénomènes surnaturels dont elle est l'objet sont consignés par les mères qui en ont la charge; leur caractère extraordinaire donnera lieu par la suite à la controverse.

Marguerite est admise à la profession le 24 juin 1635. C'est alors que s'épanouit la dévotion à l'Enfance et que naît (24 mars 1636) la « Famille de l'Enfant-Jésus », qui groupe en confrérie les dévots à l'Enfance : Marguerite et huit de ses compagnes se consacrent au Verbe éternel, « s'offrant à lui en ce premier moment qu'il s'est incarné pour lui appartenir et être ses domestiques à jamais ». Elle fait bâtir (1639) un « petit temple » dédié à l'Enfant-Jésus Roi, qui fut longtemps le lieu de grâces insignes et où s'origine la dévotion au « Petit Roi de grâce ». Marguerite continuait de son côté à offrir sa prière et sa souffrance « pour secourir le royaume et assister le peuple » (au temps de la guerre de Trente Ans). Elle mourut le 26 mai 1648 : « La Passion de Jésus avait consommé son corps et son extérieur et sa divine Enfance avait consommé son intérieur ».

Il est remarquable en Marguerite que l'équilibre de ses facultés n'est jamais rompu, même lors des phénomènes psycho-somatiques les plus accablants, — ce qui rend leur diagnostic assez difficile. Remarquons que la guérison amorcée en 1631 devient définitive à Noël 1635, date à partir de laquelle les phénomènes de ce genre sont pratiquement absents des récits. Marguerite apprit ainsi à la rude école de la maladie l'imitation de la kénose du Christ, car c'est bien ce qui la caractérise : elle vit en Celui qui l'a captivée, d'où sa transparence à l'Esprit. Sa référence à l'Évangile n'est pas : « Si vous ne devenez semblables aux petits enfants », mais : si vous ne devenez semblables à ce petit Enfant. Le mystère de l'Enfance, « mystère de petitesse, de pureté, d'innocence, de simplicité, de douceur, de silence, de captivité amoureuse, de soumission, d'accroissement spirituel » (J. Blanlo, cité dans DS, t. 4, col. 672), c'est ce que Marguerite a vécu dans un rayonnement de joie sensible à tous ceux qui l'approchèrent.

Sur la dévotion à l'Enfance de Jésus dans son ensemble, et particulièrement sur celle développée par Marguerite, sur son esprit et ses sources, sur son extension et ses ramifications, sur ses « pratiques » et ses « dévotions », comme sur la littérature qu'elle suscita (ouvrages de J. Parisot, D. Amelote, J. Auvray, etc), voir l'article Dévotion à l'ENFANCE DE JÉSUS, DS, t. 4, col. 665-677. — Compléter la bibliographie : R. Darricau, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 787-792; — Giovanna della Croce, *Gesù Bambino nel Carmel Teresiano*, Milan, 1967; — J. Roland-Gosselin, *Le Carmel de Beaune*, thèse, Rabat, 1969; — F. Ferrier, *Marguerite du Saint-Sacrement et le Père Gibieuf*, RAM, t. 47, 1971, p. 163-182, 267-290, 455-474; critique par J. Roland-Gosselin, *A propos du P. Gibieuf et de Marguerite du Saint-Sacrement* (ronéoté, au carmel de Beaune).

Sur l'état des archives du carmel de Beaune, inventoriées et classées avec soin par Ph. Guignard entre 1865 et 1880, et pour un relevé bibliographique quasi exhaustif de tout ce qui concerne Marguerite et Beaune, voir la thèse de Roland-Gosselin, p. 525-622.

DS, t. 1, col. 473, 1159, 1161, 1185, 1195-1196; t. 2, col. 434-435, 947, 1009, 1309, 1389; t. 3, col. 767, 1121, 1131, 1770; t. 4, col. 589, 709, 2165; t. 5, col. 12, 31.

HÉLÈNE DE LA CROIX.

9. MARGUERITE DU SAINT-SACREMENT, carmélite déchaussée, 1590-1660. — Marguerite Acarie naquit le 6 mars 1590, à Paris, cinquième enfant de Pierre Acarie, conseiller du roi et maître des comptes, et de Barbe Avrillot (bienheureuse Marie de l'Incarnation, carmélite; cf DS, t. 10, *infra*), qui aida puissamment la réforme de sainte Thérèse à s'installer en France. Marguerite fut baptisée le 12 avril en l'église Saint-Gervais, sa paroisse. Ses parents, alliés aux meilleures familles de la capitale, menaient à l'hôtel Acarie une vie où la simplicité et la gaieté allaient de pair avec la vie religieuse la plus authentique : c'était une des maisons où sous Henri IV aimaient à se retrouver de grands spirituels du temps.

En 1605, elle entra au carmel de l'Incarnation (rue du faubourg Saint-Jacques à Paris), où Madeleine de Saint-Joseph (*supra*, col. 57-60) était maîtresse des novices et Pierre de Bérulle confesseur. Le 18 mars 1607, elle prononça ses vœux. Pour apaiser certaines difficultés internes des monastères ou consolider l'unité de l'ordre, elle fut envoyée à Tours en 1615 (sous-prieure; élue prieure en 1618), à Bordeaux en 1620, à Saintes en 1622. Enfin elle regagna Paris où elle remplaça Madeleine de Saint-Joseph à la tête du monastère de la Mère de Dieu (rue Chapon) fondé en 1617. Après y avoir été prieure (1624-1631, 1650-1657), elle y mourut le 24 mai 1660.

Marguerite bénéficia des dons extraordinaires d'éducatrice de sa mère qui, peut-être, s'occupa encore plus d'elle que de ses autres enfants. Dès son jeune âge « Jésus-Christ seul est sa joie et sa plénitude » et plus tard elle disait : « Il est bon de s'accoutumer de bonne heure à n'aimer que Dieu et qu'il vous soit toutes choses ».

Ce qui la distinguait et la rendait vraie fille de sainte Thérèse ce furent son extrême simplicité et sa gaieté allant de pair avec une mortification tant intérieure qu'extérieure qui ne se démentit jamais et une humilité qui lui faisait rechercher sans cesse les abaissements et le mépris. Elle était pénétrée de la pensée « qu'on ne peut faire son salut qu'en s'acquittant fidèlement des devoirs de sa vocation ». « C'est un repos qui ne se peut dire d'être à Dieu en tous temps et non plus aux créatures ». Inventive dans ses mortifications, elle était toujours attentive à ses sœurs. Son obéissance était parfaite. Elle éloignait tout ce qui était superflu; elle lisait de préférence sainte Thérèse et l'*Imitation de Jésus-Christ*, ne sortait de son silence que si la charité ou le salut des âmes le demandait. Elle fuyait l'extraordinaire et s'ingéniait à pourvoir aux besoins spirituels de ses sœurs et aux besoins matériels du monastère. Elle voyait les secrets des cœurs et il ne lui était pas rare de dire des choses qui se réalisèrent ensuite.

Tous ceux à qui elle s'était confiée sont morts avant elle, mais il semble que le Seigneur ait gravé dans cette âme droite et généreuse une forte impression de la justice divine : « Oh! que j'ai besoin de sa grande miséricorde! » « Je ne suis plus propre à vivre car je n'ai plus la force de supporter la douleur de la perte des âmes ». Son influence chez les carmélites et auprès des laïcs fut grande et durable.

Jean-Marie de Vernon (DS, t. 5, col. 1647, et t. 8, col. 840) a publié une *Conduite chrétienne et religieuse selon les sentiments de la V.M. Marguerite du Saint-Sacrement* (Lyon, 1687; Paris, 1691 et 1889). C'est un recueil aménagé à partir de lettres, élévations, défis, billets et documents spirituels de la carmélite; l'ensemble présente une sorte de méthode de vie intérieure, à la fois pacifiante et allègre, mais dans le style « anéantissant » du 17e siècle, et qui, par des considérations, des prières et des « pratiques » intérieures, conduit à Dieu seul. A noter les lectures recommandées (p. 144) : le nouveau Testament, sainte Thérèse, Louis de Grenade et Bérulle.

La vie de la V.M. Marguerite Acarie, dite du S. Sacrement, par M.T.D.C. (Tronson de Chenevière), Paris, 1689, 1891. — H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux..*, t. 11, Paris, 1930, p. 343-362.

Un lot de lettres de Marguerite du Saint-Sacrement a été récemment identifié. Elles seront étudiées et sans doute publiées.

THÉRÈSE DE JÉSUS.

10. MARGUERITE DE VALOIS, reine de Navarre, 1492-1549. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. VIE. — Marguerite naît au château d'Angoulême en 1492. Fille aînée de Charles d'Angoulême et de Louise de Savoie, elle est par son père la petite-nièce du poète Charles d'Orléans † 1465. A la mort du duc d'Angoulême, Louise de Savoie prend en charge l'éducation de Marguerite et de son cadet, le futur François 1er, auquel elle porte une affection exclusive et ambitieuse. On sait bien peu de chose de ces premières années vécues dans l'atmosphère souriante et désinvolte de la petite cour de Cognac. La jeune fille profite de l'enseignement d'excellents pédagogues engagés au service de son frère. Elle y développe son goût inné pour les choses de l'esprit. En 1509, Marguerite épouse Charles, duc d'Alençon. Mariage apparemment peu heureux, encore qu'il faille se garder d'interpréter trop librement l'absence de témoignages précis. De même, l'on hésitera à suivre M.-J. Darmesteter qui prêtait à l'influence de la belle-mère, la bienheureuse Marguerite de Lorraine, l'intérêt que manifestera notre auteur pour les questions religieuses. A cette époque, la jeune duchesse est encore acquise aux séductions d'une existence brillante et facile, rejoignant la cour aussi souvent que possible, surtout après l'avènement de François 1er qui lui réserve une place de choix dans son entourage. C'est en 1521 seulement que Marguerite, inquiétée par les premiers revers de la politique royale, tourmentée aussi par diverses difficultés personnelles, s'adresse à l'évêque de Meaux, Guillaume Briçonnet, pour lui demander appui et conseil. Il s'ensuivra une correspondance abondante que Marguerite fera recopier régulièrement jusqu'en novembre 1524. Les longues méditations que lui propose le prélat constitue le meilleur éclairage de l'œuvre à venir. C'est au contact de Briçonnet et, par son intermédiaire, de Lefèvre d'Étaples (DS, t. 9, col. 520-525) qu'elle se familiarisera avec la spiritualité mystique. De son côté, l'évêque de Meaux semble compter sur son crédit à la cour pour y faciliter la pénétration des idées évangéliques. Dès cette époque, Marguerite entre en relation avec les principaux propagateurs de la foi nouvelle dont plusieurs deviennent ses protégés (M. d'Arande, G. Roussel, plus tard Calvin). Parallèlement nombreux seront les érudits et les poètes (Marot, Des Périers) à bénéficier de son amitié et de son soutien.

La défaite de Pavie (1525) marque un tournant dans l'existence de la duchesse : elle assiste presque simultanément à la captivité de son frère et à la mort de son mari. C'est elle qui se rend à Madrid pour entamer, auprès de Charles Quint, les pourparlers qui aboutiront à la libération du roi. C'est elle encore qui, en 1529, signe aux côtés de Louise de Savoie et de Marguerite d'Autriche la « paix des Dames ». Sa vie durant, la sœur de François 1er s'intéressera de près aux affaires du royaume. De même, lorsqu'elle deviendra reine de Navarre, par son second mariage avec Henri d'Albret (1527), elle saura prendre en main les intérêts de son État. La personnalité intellectuelle de Marguerite et son goût de la méditation se voient ainsi constamment équilibrés par un côté pragmatique, qui relève peut-être davantage des exigences quotidiennes que de son tempérament.

En 1531 elle autorise pour la première fois la publication d'une de ses œuvres, *Le Miroir de l'Ame pécheresse*, qui déclenchera les foudres de la Sorbonne. La reine n'abandonne pas définitivement la cour; toutefois ses séjours à Pau ou à Nérac se font de plus en plus longs et fréquents. Elle réunit autour d'elle ses protégés et ses amis, créant ainsi une société choisie où les propos les plus graves alternent avec d'aimables récréations. Climat susceptible entre tous de favoriser une activité littéraire féconde. Mais la vie de Marguerite est en définitive assez sombre. Henri d'Albret est un époux léger, décevant sous maints rapports; sa fille unique, Jeanne, ne répond guère à l'affection inquiète de sa mère; des dissensions profondes opposent le roi de Navarre à François 1er : voilà Marguerite bientôt déchirée entre ses devoirs conjugaux et sa tendresse fraternelle; enfin, le climat d'intolérance qui s'installe autour d'elle réduit à néant toutes les espérances qu'elle avait fondées sur un renouveau de la foi. Désabusée

plus encore qu'insatisfaite, elle résume dans ses dernières œuvres une expérience amère qui sollicite en quelque sorte la réponse de l'amour divin. Elle s'éteint à Odos, le 22 décembre 1549.

2. ŒUVRES. — Il n'y a en principe pas lieu de s'étendre ici sur le chef-d'œuvre de Marguerite, l'*Heptaméron*, recueil de contes à l'imitation de Boccace.

Pourtant la critique contemporaine a tendance à souligner la dimension spirituelle de ces pages qui, paradoxalement, ont longtemps figuré parmi les monuments de la littérature gauloise. L. Febvre relativise les contradictions qui opposent la conteuse à l' « evangelicque dame d'Alençon ». Une lecture attentive de ces nouvelles, et surtout des propos qu'échangent entre eux les « devisants », procure souvent un éclairage complémentaire pour l'interprétation des écrits à portée religieuse.

Il en va de même pour l'*Histoire des Satyres et des Nimphes de Diane*, fable moralisée sur un argument de Jacques Sannazar. Le recours à certaines formules « platonisantes » ainsi que la vigoureuse dénonciation du « Faulx cuyder » qui conclut l'apologue enrichissent considérablement le canevas mythologique dont se sert la poétesse. En dernier lieu, les farces et moralités réunies par V.-L. Saulnier sous le titre de *Théâtre profane* traduisent, à quelques exceptions près, les préoccupations religieuses de leur auteur. Au-delà de l'extrême variété de ces pièces, tantôt soutenues par une intention polémique évidente, tantôt dominées par l'expression lyrique, reparaissent toujours les mêmes inquiétudes et les mêmes convictions.

L'*œuvre religieuse* de Marguerite se révèle trop vaste et trop diverse pour qu'il soit possible d'en recenser ici toutes les manifestations. Au nombre des poèmes les plus significatifs, relevons le *Dialogue en forme de vision nocturne*, paru en 1533, mais qui remonte probablement au temps de la correspondance avec Briçonnet.

L'œuvre se présente comme une mystérieuse conversation entre Marguerite et sa petite-nièce, Charlotte de France, emportée quelques mois plus tôt par la maladie. On saisit déjà les thèmes fondamentaux qui conduiront la méditation de notre poétesse : l'indignité de l'homme, les terreurs « charnelles » que lui inspire la mort trouvent leur résolution dans la surabondance de l'amour divin. Marguerite s'appuie constamment sur le texte des Écritures qu'elle semble avoir assimilé en profondeur dès cette époque. Les citations littérales et les paraphrases, parfois très belles, se prolongent sous la forme d'une « innutrition » biblique qu'a bien mise en lumière Pierre Jourda.

Cette double tendance à la méditation lyrique et à l'exploration des ressources scripturaires constitue la caractéristique majeure des œuvres contenues dans le recueil des *Marguerites de la Marguerite des Princesses* (1547) : au fil de ces pièces se déroule tout un itinéraire spirituel, de la prise de conscience traduite dans le *Miroir de l'Ame pécheresse* à l'aboutissement splendide du *Triomphe de l'Agneau*, inspiré par l'*Apocalypse*. Les *Chansons spirituelles* marquent une tentative originale pour assimiler un genre profane au domaine de la vie religieuse. Les quatre comédies qui forment le « cycle de la Nativité » expriment de même, dans les limites d'un cadre traditionnel, le souffle d'un esprit nouveau. Notons enfin, parmi les *Dernières Poésies* publiées en 1896 par A. Lefranc, *La Navire*, composée peu après la mort de François 1er, et surtout *Les Prisons*, véritable somme où se reflètent et se concentrent les mille faces de toute une œuvre et de toute une vie.

Résumer les « idées religieuses » de Marguerite est une gageure, à moins peut-être de substituer à ce terme ambigu et dangereux une approche plus nuancée de la réalité. Il y a longtemps en effet que l'on ne s'obstine plus à décider du « protestantisme » ou du « catholicisme » de la reine de Navarre. Certes, les perspectives nouvelles du christianisme exercent sur elle un attrait indéniable, au-delà même de la bienveillance qu'elle prodigue aux novateurs. Cependant elle demeure résolument à l'écart de toute prise de position catégorique. Cette réserve implique moins un repli timoré ou opportuniste qu'une aspiration très intense à une religion personnelle. Sans la laisser indifférente, les dissensions qui agitent ses contemporains ne vont peut-être pas jusqu'à provoquer en elle de véritables cas de conscience. Ce qui lui importe avant tout, c'est une relation intime avec Dieu, susceptible de vivifier toute son expérience individuelle. A mesure qu'elle progresse dans cette quête du divin, on la voit puiser aux sources les moins compatibles l'aliment de ses méditations. Son indifférence en matière de dogme est du reste favorisée par la simplicité compréhensive de sa vision du monde : le péché par excellence est à ses yeux le « cuyder », c'est-à-dire la suffisance qui fait obstacle à la pénétration divine; en revanche, dès que le pécheur prend conscience de sa faiblesse, il devient réceptif à la grâce. Reprenant à son compte l'opposition paulinienne de l'esprit et de la lettre, de la grâce et de la loi, Marguerite aboutit à une définition du salut comme le don même de la liberté. C'est ce que traduit la fameuse antithèse du Rien (l'homme) et du Tout (Dieu) qui revient sans cesse sous sa plume. Dans ses dernières œuvres, singulièrement dans le troisième livre des *Prisons*, Marguerite semble s'engager, non sans quelque impénétrable hésitation, dans la voie étroite où l'ont précédée les maîtres de la spiritualité contemplative.

Œuvres (éd. modernes) : *Dialogue en forme de Vision nocturne*, éd. P. Jourda, dans *Revue du seizième siècle*, t. 13, 1926, p. 1-49. — *Les Marguerites de la Marguerite des Princesses*, éd. F. Frank, 4 vol., Paris, 1873; Genève, 1970. — *La Navire*, éd. R. Marichal, Paris, 1956. — *Chansons spirituelles*, éd. G. Dottin, Genève, 1971. — *Les Dernières Poésies*, éd. A. Lefranc, Paris, 1896. — *Théâtre profane*, éd. V.-L. Saulnier, Genève, 1946. — L'édition la plus courante de l'*Heptaméron* est celle de M. François, Paris, Garnier, s d.

P. Jourda, *Marguerite d'Angoulême, duchesse d'Alençon, reine de Navarre. Étude biographique et littéraire*, 2 vol., Paris, 1930; Turin, 1968. — L. Febvre, *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Paris, 1944, 1971. — R. Ritter, *Les solitudes de la reine de Navarre*, Paris, 1953. — H. Sckommodau, *Die religiösen Dichtungen Margaretes von Navarra*, Cologne, 1955. — Voir également, la *Correspondance* de Marguerite et Briçonnet, éd. M. Veissière et Ch. Martineau, Genève, 1975 (1er volume paru : 1521-1522).

Simone GLASSON.

11. MARGUERITE D'YOUVILLE (bienheureuse), 1701-1771, fondatrice des sœurs de la Charité (dites « sœurs grises ») du Canada. Voir DS, t. 5, col. 998-1000.

12. MARGUERITE ZUM GÜLDIN RING, laïque, vers 1320-vers 1404. — Née vers 1320 à Bâle et morte dans cette ville au plus tard en 1404, Margaretha zum Güldin Ring appartenait à une famille de riches marchands. Un de ses neveux, Jean, était frère prêcheur et connut très probablement Tauler, pendant le séjour de ce dernier au couvent des dominicains bâlois. Margaretha, qui à plusieurs reprises fit à cette maison de très importantes donations et qui en

1381 assista Jean zum Güldin Ring lorsqu'il fit son testament, n'entra elle-même dans aucune communauté; elle vécut chez elle, se disant « *deo devota* », sans faire partie d'un béguinage. Son confesseur, Henri de Rumersheim, était un séculier, chanoine de Saint-Pierre de 1377 à 1425.

Margaretha fit partie du groupe qu'animèrent pendant leur séjour à Bâle les mystiques rhénans Tauler et Henri de Noerdlingen (DS, t. 7, col. 229-230). Ce dernier, dans une lettre à Marguerite Ebner (cf *supra*, col. 338-340), appela notre Marguerite *unser liebs kind in got* (« notre chère enfant en Dieu ») et *unser Gret* (« notre Guitte »). Nous conservons la lettre que Margaretha fit parvenir à Marguerite Ebner pour déplorer le départ d'Henri.

Margaretha possédait quelques livres de piété. Deux d'entre eux, au moins, furent envoyés après sa mort par son confesseur à des recluses, les *Waldschwestern* d'Einsiedeln. Le premier de ces manuscrits (codex Einsiedel. 277) contient la traduction en haut allemand que fit Henri de Noerdlingen du traité *Das fliessende Licht der Gottheit* composé par Mechtilde de Magdebourg en bas allemand. Sans ce manuscrit, cet ouvrage ne serait plus qu'un titre pour nous. Le codex Einsiedel. 278 renferme la version en langue vulgaire du *De septem itineribus aeternitatis*, œuvre du franciscain Rudolph von Biberach.

G. Boner, *Das Predigerkloster in Basel von der Gründung bis zur Klosterreform, 1233-1429*, Bâle, 1934. — M. Schmidt, dans son éd. du *Das fliessende Licht der Gottheit* de Mechtilde, Einsiedeln, 1955; LTK, t. 7, 1962, col. 20 (notice de Margaretha); t. 9, 1964, col. 86 (notice de Rudolph von Biberach). — B. Degler-Spengler, *Die Beginen in Basel*, Bâle, 1970.

Francis Rapp.

MARGUERITE-MARIE ALACOQUE (sainte), visitandine, 1647-1690. — 1. *Biographie.* — 2. *Visions et révélations.* — 3. *Les textes.* — 4. *L'interprétation.*

1. **Biographie.** — Fille de Claude Alacoque et de Philiberte Lamyn, Marguerite Alacoque naquit le 22 juillet 1647 et fut baptisée le 25 juillet à Verosvres (diocèse d'Autun), où son père était notaire royal. Ce dernier mort en 1655, elle fut mise en pension chez les clarisses urbanistes de Charolles, qui plus tard souhaiteront qu'elle entre dans leur couvent.

Dès sa première communion, à son arrivée chez les clarisses, elle sentit un grand attrait pour la piété et un impérieux désir de solitude et de retraite « en quelque petit coin » (Autobiographie, éd. Gauthey, citée ici G, t. 2, p. 31). Mais elle tomba gravement malade, au point de rester quatre ans sans pouvoir marcher, et quitta le couvent au bout de deux ans. Sa guérison survint après le vœu fait à la Vierge d'être « un jour une de ses filles » (p. 31). Persécutée par sa famille qui témoignait peu de considération à sa mère veuve, elle multipliait les mortifications, se réfugiait toujours « en quelque coin de jardin, ou d'étable, ou autre lieu secret » (p. 33), mais s'appliquait aussi à assister et à enseigner les enfants abandonnés; de nouveau alternaient maladies étranges, traitements redoutables et guérisons miraculeuses. Son intense piété et son amour du Crucifié et de la Vierge apparaissent très tôt dans son autobiographie sous forme de visions et de voix intérieures.

A vingt-deux ans, en 1669, elle reçut la confirmation à Verosvres (G, t. 1, p. 321). Malgré les instances de sa famille, elle décida d'entrer en religion : sans céder aux pressions de ceux qui voulaient la voir entrer chez les ursulines de Mâcon, elle suivit un appel intérieur qui l'attirait chez les visitandines de Paray-le-Monial. Le 19 juin 1671, elle fit son testament, et le 20 entra au monastère; le 25 août elle prit l'habit et changea son nom en Marguerite-Marie. La supérieure était alors (jusqu'en 1672) Marguerite-Hiéronyme Hersant, professe du premier monastère de Paris. Le 6 novembre 1672, Marguerite-Marie fit profession, sous le supériorat de Marie-Françoise de Saumaise (supérieure de 1672 à 1678), professe de Dijon. La vie de la religieuse est caractérisée par des austérités extraordinaires, des maladies graves, des tentations étonnantes et des grâces mystiques nombreuses, visions et révélations relatives à l'amour du Christ sous la forme de son Cœur de chair, en particulier. Mal comprise par ses compagnes, elle subit des contradictions de celles qui doutaient de ces révélations et les rigueurs de la mère de Saumaise qui voulait l'éprouver; mais elle eut la direction éclairée et le fidèle soutien de Claude La Colombière, jésuite envoyé à Paray en 1675. En 1678, la mère Greyfié, professe d'Annecy, devint supérieure et continua à l'éprouver, mais, convaincue, se fera plus tard sa disciple. Avec la supériorité de la mère Melin, à partir de 1684, les contradictions diminuèrent : Marguerite-Marie devint assistante, puis maîtresse des novices (1685), et les dévotions dont elle se faisait l'apôtre parvenaient à être pratiquées à la Visitation : le 20 juillet 1685, la fête du Cœur de Jésus fut célébrée au noviciat, non sans résistance de nombreuses religieuses; en 1686, la dévotion fut adoptée par toute la communauté, et, en 1688, une chapelle dédiée à Jésus-Christ et à son Cœur dans le jardin du couvent. Cette dévotion se développait lentement en dehors de Paray, dans les Visitations et dans le monde, avant d'avoir l'essor que l'on connaît : mais ce succès lent et tardif, qui ne s'affirmera qu'au 18e siècle, sera dû à d'autres causes qu'à la seule personnalité de la visitandine. Marguerite-Marie, redevenue assistante de la mère Melin en 1687, mourut le 17 octobre 1690. Béatifiée en 1864, elle sera canonisée en 1920.

2. **Visions et révélations.** — D'après l'autobiographie de Marguerite-Marie et les témoignages des religieuses qui la connurent, les phénomènes extraordinaires tinrent une grande place dans sa vie : dès l'âge de douze ans, elle fut guérie miraculeusement par la Sainte Vierge, qui lui adressait des paroles de réprimande ou d'encouragement. Ensuite on ne compte plus les interventions surnaturelles de différents types : visions, paroles, messages, révélations du futur, de l'état des âmes du Purgatoire, etc, qui nous sont rapportées; mais à partir des récits (plusieurs dizaines de références dans la seule autobiographie), la chronologie de ces phénomènes est difficile à établir avec précision, sinon pour les plus importants qui ont rapport avec la dévotion au Sacré-Cœur.

Le 27 décembre 1673, Jésus la fit reposer sur sa poitrine, lui ouvrit les secrets de son sacré Cœur, plaça le cœur de la religieuse dans l' « ardente fournaise » de ce sacré Cœur et lui annonça qu'il l'avait choisie pour en manifester aux hommes les trésors (G, t. 2, p. 69-71). Soit le même jour, soit peu après (G, t. 2, p. 571-572), le divin Cœur avec sa « plaie adorable » lui « fut présenté comme dans un trône de flammes... environné d'une couronne d'épines », et elle reçut la révélation que le « Cœur de Dieu » devait être honoré « sous la figure de ce Cœur de chair ». Ensuite, les grâces reçues lui furent renouvelées chaque premier vendredi du

mois : « Ce sacré Cœur m'était représenté comme un soleil brillant d'une éclatante lumière » (G, t. 2, p. 71-72). Une fois, sans doute vers 1674, devant le Saint-Sacrement, Jésus-Christ, se présentant avec ses cinq plaies, se plaignit des ingratitudes des hommes et demanda à la mystique : « Du moins donne-moi ce plaisir de suppléer à leurs ingratitudes autant que tu en pourras être capable » (G, t. 2, p. 72) ; en même temps, il l'invitait à communier le premier vendredi du mois et à prier une heure la nuit précédente en « une espèce d'agonie ».

En juin 1675, un jour de l'octave du Saint-Sacrement (peut-être le 16 juin), le « divin Cœur » lui fut découvert et le Christ lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour; et pour reconnaissance je ne reçois de la plupart que des ingratitudes, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce Sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi » (G, t. 2, p. 103); et il demandait que l'on célébrât une fête particulière le premier vendredi après l'octave du Saint-Sacrement pour honorer son Cœur, « en communiant ce jour-là, et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable ». Le 20 novembre 1677, se produisit une vision menaçante de la divine justice ordonnant un sacrifice public (G, t. 2, p. 85-86).

Les visions comportaient parfois l'apparition de plusieurs personnages : ainsi le 2 juillet 1688, le Cœur « avec sa plaie » était accompagné de la Vierge, de saint François de Sales, de Claude La Colombière et des filles de la Visitation avec leurs anges (G, t. 2, p. 404-408), révélation du rôle de la Visitation et de la Compagnie de Jésus dans le développement de la dévotion au Sacré-Cœur. Enfin en 1689, toute une série de lettres, qui posent d'ailleurs de délicats problèmes de chronologie et de critique textuelle, font allusion à des demandes précises : « l'établissement du règne de ce divin Cœur » et un triomphe public (février 1689 : G, t. 2, p. 429; juin 1689 : . 438, message pour Louis XIV : « Il veut régner dans son palais, être peint dans ses étendards et gravé dans ses armes pour les rendre victorieuses de tous ses ennemis, en abattant à ses pieds ces têtes orgueilleuses et superbes, pour le rendre triomphant de tous les ennemis de la Sainte Église »; 28 août 1689 : p. 456; 15 septembre 1689 : p. 554, 559).

3. **Les textes.** — L'édition donnée par L. Gauthey, *Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque* (citée *infra*), fournit la base de toute étude des écrits de la sainte, mais elle doit être contrôlée et exige des mises au point critiques, pour justifier le choix des sources documentaires, la chronologie proposée et l'établissement des textes, et pour éliminer les doublets. Seuls les autographes, dont une soixantaine sont conservés en des monastères de la Visitation, paraissent incontestables.

Le texte le plus important est *La vie écrite par elle-même*; cette autobiographie, écrite sur l'ordre d'un de ses directeurs, le jésuite Ignace-François Rolin, fut rédigée après 1685, mais sans respecter un ordre chronologique strict; elle fut publiée à Rome en 1726 par Joseph de Galliffet (rééd. Lyon, 1733, et Nancy, 1745), et utilisée par Languet de Gergy pour sa *Vie de la vénérable Mère Marguerite-Marie* (1729).

Avant cette autobiographie, à partir de 1673, Marguerite-Marie avait composé, par ordre de la mère de Saumaise, des écrits autobiographiques conservés en plusieurs copies, dont Gauthey a donné une édition critique (G, t. 2, p. 121-168), mais dont il faudrait comparer les fragments avec les textes parallèles; il en est de même pour des fragments autobiographiques, mal datés (G, t. 2, p. 169-185), qui présentent parfois des versions de certains faits différentes de celles qui sont connues par ailleurs. En copie, sont conservés aussi les *Sentiments* des retraites de la sainte (G, t. 2, p. 186-206).

La partie la plus importante des écrits est, avec *La vie écrite par elle-même*, la correspondance : Gauthey identifiait 142 lettres, dont 43 autographes; ici ou là son travail pourrait être repris pour éliminer des doublets, distribuer différemment les unités, discuter telle variante, mais son édition (G, t. 2, p. 207-629) reste une source de premier ordre pour connaître la vie et la spiritualité de la sainte.

Sous le titre d'*Avis particuliers, défis et instructions*, Gauthey groupe 77 opuscules dont certains peuvent être des fragments de lettres; 10 sont conservés en autographe, les autres en copie. Enfin on ne doit pas négliger pour l'établissement des textes les citations faites par les contemporaines de la sainte, Françoise-Rosalie Verchère, Péronne-Rosalie de Farges et la mère Greyfié (G, t. 1, p. 31-439).

4. **Interprétation.** — Le rôle de Marguerite-Marie dans l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur a conduit à donner une interprétation unilatérale de la spiritualité de la visitandine de Paray. Nous proposerons donc quelques approches de ses œuvres et de ses expériences qui ne dépendent pas du succès, bien postérieur à sa mort, de cette dévotion.

Sur la doctrine parodienne de la dévotion au Sacré-Cœur et le rôle de Marguerite-Marie, voir les ouvrages et articles de Gauthey, Décréau, Blanchard, indiqués à la bibliographie.

Une première voie, qui a jusqu'ici peu retenu les spécialistes, serait une approche psychologique : en 1950, une remarquable, mais trop rapide, *Note sur les attaches psychologiques du symbolisme du cœur chez sainte Marguerite-Marie Alacoque* par L. Beirnaert (dans *Le Cœur*, cité *infra*, p. 228-233) dégageait un certain nombre de thèmes et les étudiait de façon suggestive à la lumière de la psychanalyse : image de la plaie, phantasme de la cavité secrète, thème du feu dévorant; malgré les réticences de quelques théologiens, « une exploration en profondeur de l'affectivité de la sainte » (p. 233) serait plus que jamais nécessaire, aujourd'hui où les présupposés de A. Poulain sur « les grâces d'oraison » n'envahissent plus le champ de la recherche dans le domaine de la « mystique » (le livre classique de H. Thurston, *The physical Phenomena of Mysticism*, Londres, 1952, pas plus que sa traduction française, *Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, 1961, ne citent Marguerite-Marie).

L'étude psychologique devrait aussi être « historique » : une conception des états mystiques comme « extraordinaires », comme « surnaturels » (au sens où l'on parle d'un surnaturel modal) s'imposait peu à peu au 17e siècle : des hommes comme J.-J. Surin et comme Bossuet en seraient l'un comme l'autre les témoins. Marguerite-Marie craignit toute sa vie d'être sujette « à la tromperie et illusion » (G, t. 2, p. 61), et les visitandines de Paray la tinrent longtemps pour possédée du démon (G, t. 2, p. 89). La mère Greyfié, et, en 1715, les témoins interrogés lors de la procédure de béatification insisteront avec complaisance sur les phénomènes extraordinaires par lesquels semblera passer, à l'aube du 18e siècle, toute démarche apologétique. Languet de Gergy, en 1729, affirmera après

Fleury que « le caractère de la vraie religion c'est d'être également certaine et merveilleuse », « aussi miraculeuse qu'elle paraît certaine » (*La vie..*, rééd. 1890, p. 10-11).

Historique aussi serait l'étude du langage de la sainte et des phénomènes qu'elle décrit. Marguerite-Marie est consciemment héritière d'une longue tradition : au-delà des influences franciscaines, ignatiennes, thérésiennes et surtout salésiennes qui ont pu être relevées (cf P. Blanchard, *Sainte Marguerite-Marie..*, cité *infra*), nous savons qu'elle lisait la *Vie des saints* et cherchait à les imiter (G, t. 2, p. 43), et il est facile de trouver des parallèles entre les visions et les révélations des grandes mystiques du moyen âge, Lutgarde, Mechtilde de Hackeborn et Gertrude de Helfta, et celles de la visitandine : échange des cœurs (G, t. 2, p. 70, cf Gertrude), communication des cœurs, canaux entre les cœurs, rayons lumineux, transverbération, refuge dans la blessure du cœur, etc. Les sources littéraires seraient nombreuses et l'établissement d'une typologie précise aiderait à les déceler (cf Ernst Benz, *Die Vision..*, cité *infra*).

Mais chez Marguerite-Marie les images sont devenues allégories; par exemple, de l'image du Cœur comme jardin sont éliminées presque toutes les références naturelles au bénéfice des références littéraires et théologiques (G, t. 2, p. 153, 575); de même pour les images de la lumière, du feu, de l'eau, de la source, de l'abîme, de la robe blanche : chacune renvoie à une tradition, à la chaîne des spirituels qui les ont employées, de la Bible à Jean de la Croix, en passant par les mystiques du moyen âge (cf l'or dans le creuset : G, t. 1, p. 154; t. 2, p. 575, 620, 758; la goutte d'eau : G, t. 2, p. 405, 836; le petit poisson : G, t. 2, p. 575; la transverbération : G, t. 2, p. 41, 142-143). L'image du cœur est elle-même relativement discrète, allégorie de l'intériorité, du centre de la personne, de la volonté : le cœur est, écrit-elle, le « siège de l'amour et de la volonté » (G, t. 2, p. 691); et la sainte révèle ici sa parenté avec les grands spirituels oratoriens de son siècle (cf J. Décréau, cité *infra*). Comme tout son temps, elle se méfie des images qui ne seraient pas médiatisées par la conscience, par l'institution, par la tradition ou la pratique théologiques. De plus elle craint les illusions et chacun de ses récits est placé sous le signe du doute : « Elle entrait dans le doute et la crainte d'être trompée » (G, t. 1, p. 167); chaque vision ou révélation est introduite par « il me semble », « il m'a semblé », « si je ne me trompe » (cf G, t. 1, p. 361), et une étude stylistique montrerait que la première personne est sous sa plume éclipsée par la troisième ou par l'emploi du passif : « il m'était présent », « il me fit voir », « il me fut dit », « il me fut répondu »; le verbe « voir » tend à devenir synonyme de « comprendre » (G, t. 2, p. 57), la vue cédant la place à l'audition. Il faudrait étudier de très près ces textes, comparer les autographes aux récits faits par autrui (cf G, t. 2, p. 40, et t. 1, p. 66) pour déceler glissements, interprétations, passages d'un discours à un autre.

En un sens plus précis, l'œuvre de Marguerite-Marie se rattache à son temps : son message, tel qu'il apparaît dans les grandes révélations est la mise en scène d'un drame de la réparation; langage et concepts se rattachent à des schémas monarchiques : un souverain (G, t. 2, p. 252, 800), des sujets rebelles et ingrats (p. 103, 800), les menaces du châtiment par la colère et la justice (p. 63, 84, 144, 146, 175, 181), l'annonce du règne du souverain malgré les efforts de ses ennemis (références de plus en plus nombreuses après 1685), l'annonce des « derniers temps », d'un « dernier remède » qui est une « réparation »; le thème n'était pas inconnu dans la spiritualité du 17e siècle : Catherine de Bar, la mère Mechtilde, estimait que les bénédictines du Saint-Sacrement étaient destinées à réparer les offenses que souffrait Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et Bernières parlait de « réparer l'injure de Dieu ». De même, Marguerite-Marie transmettait la demande d'une « réparation d'honneur par une amende honorable » (G, t. 2, p. 103); le sens de ces termes juridiques est clair : c'est une cérémonie destinée à « satisfaire » le souverain offensé. A ce prix, un « nouveau règne » (p. 427) pourrait s'instaurer : le sentiment qu'une nouvelle alliance entre Dieu et les hommes par l'intermédiaire du Sacré-Cœur est sur le point d'intervenir n'est pas étranger à la sainte, en des termes qui pourraient paraître très hardis au théologien : ces textes ne risquent-ils pas de laisser croire à une nouvelle médiation, à une nouvelle rédemption, à une « Rédemption amoureuse » (cf G, t. 2, p. 300, 321, 407, 572)?

Une dernière voie d'approche des écrits de la sainte consisterait à chercher comment ces idées et ces révélations s'insèrent dans l'actualité sociale et religieuse de son temps : nous comprenons, à lire ces textes, que le « peuple choisi » qui s'était rebellé était avant tout constitué par les religieux : l'œuvre de Marguerite-Marie s'explique en partie par un effort pour faire retrouver la ferveur à plusieurs communautés relâchées, ou à des religieuses réticentes devant les messages surnaturels. Au-delà, la visitandine de Paray pensait aux protestants, lorsqu'elle parlait des « infidèles » (G, t. 2, p. 144, 315, 508) : sa piété eucharistique était aussi un argument apologétique contre eux. Les révélations de 1689 auront surtout pour objet une reconnaissance publique dans le royaume de la dévotion au Sacré-Cœur : d'où l'appel à Louis XIV; dans les mois d'inquiétude qui suivirent la Révolution d'Angleterre et où la Ligue d'Augsbourg menaçait la France, l'appel au « fils aîné [du] Sacré Cœur » pour qu'il peigne dans ses étendards le Cœur adorable (G, t. 2, p. 438) avait un sens politique précis. Mais l'effort pour atteindre le souverain, malgré plusieurs interventions, n'aboutit jamais à un résultat. Ce n'est que bien plus tard, aussi bien au niveau de la piété privée qu'au niveau du message politique, que l'influence de Marguerite-Marie pourra s'exercer, mais au prix de nombreuses déformations, au-delà desquelles il faut désormais remonter si on veut comprendre ses écrits et ses expériences.

Vie et œuvres de sainte Marguerite-Marie Alacoque, nouv. éd. authentique... d'après la 3e éd.., par Mgr L. Gauthey, 3 vol., Paris, 1915.

J.-J. Languet, *La Vie de la V.M. Marguerite Marie..*, Paris, 1729; nouv. éd. par L. Gauthey, Paris, 1890. — J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine. Histoire*, Paris, 1906; 4e éd., 1917. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 1 *Vie de sainte Marguerite-Marie*, Paris, 1923.

Le Cœur, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1950. — J. Décréau, *S. Marguerite-Marie et les auteurs spirituels du 17e siècle; Vie intérieure et dévotion au Sacré-Cœur; Aperçu sur la vie mystique de S. Marguerite-Marie; un mystique précurseur de S. Marguerite-Marie, Jean de Bernières*, dans *L'Ami du clergé*, 9 juin 1949, 8 juin 1950, 28 septembre 1950, 27 mars 1952.

J. Nouwens, *Le Sacré-Cœur et le jansénisme. Quelques considérations sur les révélations de Paray-le-Monial*, dans *Nuove ricerche storiche sul Giansenismo*, coll. Analecta gregoriana, t. 71, 1954, p. 59-72. — T.-J. Schmitt, *L'organisation ecclé-*

siastique et la pratique religieuse dans l'archidiaconé d'Autun de 1650 à 1750, Autun, 1957. — P. Blanchard, *S. Marguerite-Marie. Expérience et doctrine*, Paris, 1961. — L. Ceyssens, *Paray-le-Monial et le jansénisme*, RHE, t. 62, 1967, p. 49-69. — E. Benz, *Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart, 1969.

J. Le Brun, *Politique et spiritualité: La dévotion au Sacré-Cœur à l'époque moderne*, dans *Concilium*, n. 69, 1971, p. 25-36; *Une lecture historique des écrits de Marguerite-Marie Alacoque*, dans *Nouvelles de l'Institut Catholique*, février 1977.

DS, t. 2, col. 625-626 *(Charité)*; col. 939-943 *(Claude La Colombière)*; col. 1023-1046 *(Sacré-Cœur)*; col. 1226 *(Communion)*; col. 2278-2307 *(Cor et cordis affectus)*; col. 2557-2560 *(Croiset)*; — t. 3, col. 492 *(Dépouillement)*; col. 769-770, 791-792 *(Dévotions)*; — t. 4, col. 1618, 1649 *(Eucharistie)*; — t. 5, col. 942-944 *(France)*; — t. 6, col. 80-83 *(Galliffet)*; — t. 9, col. 227-230 *(Languet de Gergy)*.

Jacques Le Brun.

MARI (Hyacinthe-Marie), frère prêcheur, 17e-18e siècle. — Né à Sienne, religieux dominicain de la province romaine, Giacinto Maria Mari fut nommé prédicateur général en 1663. Il est l'auteur d'un *Sacro Ritiro overo Esercitii spirituali, ne' quali l'anima una volta l'anno per dieci giorni si ritira in solitudine... nelle Meditationi, contemplationi, soliloqui, esami... A fine di rinovare lo spirito, emendare la vita e conformare il suo interno a quello di Giesù Cristo per vivere della sua vita..*, Venise, 1707 (580 p. in-12°; approbation datée de 1686). Par son titre, l'ouvrage témoigne de la pénétration des Exercices ignatiens dans la pratique des ordres religieux anciens; chez les frères prêcheurs, la pratique annuelle de dix jours d'Exercices spirituels avait été demandée par le chapitre général de 1650. Mari semble vivre encore en 1707.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 2, p. 771; t. 3, par R. Coulon, 1910, p. 108-109. — DS, t. 5, col. 1453-1454, 1460.

André Duval.

Maria. Voir Marie.

MARIAGE ET VIE CHRÉTIENNE — L'intention de cet article n'est pas de présenter une histoire ou une théologie du mariage que l'on trouvera facilement ailleurs, mais de mettre en évidence certaines valeurs humaines et chrétiennes qui sont propres à l'existence conjugale. C'est de ces valeurs, à la fois sources de lumière et de vie, que découlent les fonctions et les devoirs du mariage considéré comme état. Plaçant les époux dans la situation d'exercer les vertus les plus hautes et les plus nobles, elles sont aptes à fonder une authentique spiritualité, autrement dit un mode particulier et spécifique de vivre la vie chrétienne à l'intérieur de la vocation commune à tous baptisés.

Le Dictionnaire a déjà un article Famille, auquel nous renvoyons (t. 5, col. 61-74). Il est cependant impossible de séparer mariage et famille. Ce sont deux réalités intimement liées. L'union conjugale est en effet par nature destinée à s'élargir en famille. Et d'autre part la conception que l'on se fait de la famille à une époque déterminée réagit nécessairement sur l'idée qu'on aura du mariage. Nous touchons ici un point important. Les valeurs que nous nous proposons de souligner, ce sont celles, certes, que nous livrent avant tout l'Écriture, la tradition ecclésiale, le magistère de l'Église, les données certaines de la théologie. Mais le mariage que l'Église doit évangéliser, c'est celui d'aujourd'hui. Or, s'il y a une manière chrétienne de vivre le mariage, on ne peut pas dire qu'il y a un « modèle » chrétien de mariage. Il ne sera donc pas inutile de commencer par quelques réflexions sur la condition actuelle du mariage.

1. *Le mariage dans le monde contemporain.* — 2. *Valeurs salvifiques et religieuses du mariage dans la Bible.* — 3. *Le mariage comme sacrement.* — 4. *Amour et sacrement.* — 5 *Dimensions trinitaire et ecclésiale du mariage.* — 6. *Mariage chrétien et société humaine.* — 7. *Mariage et sainteté.* — 8. *Mariage et virginité.*

1. LE MARIAGE DANS LE MONDE CONTEMPORAIN

Entre chrétiens, le mariage est un sacrement, c'est-à-dire un symbole efficace par lequel est communiquée aux époux la grâce de Dieu qui sauve et sanctifie. Mais ce qui devient sacrement dans le mariage n'est pas quelque chose d'extérieur à l'engagement même des époux, qui viendrait comme s'y adjoindre, quelque rite religieux surajouté. C'est cet engagement lui-même qui se trouve élevé à la dignité nouvelle et gratuite de médiation de salut et de sanctification, sans rien perdre pour autant de sa plénitude et de sa densité humaines de réalité terrestre.

Il faut reconnaître toutefois que le contenu de cet engagement n'a pas toujours été, au moins dans certaines de ses modalités, pensé, senti et vécu de la même manière au cours des siècles. Les transformations profondes qu'a subies notre société depuis bientôt deux cents ans ont donné lieu à un nouveau type de civilisation, non plus agricole et artisanale, mais industrielle et urbaine, non plus de chrétienté traditionnelle mais de sécularisation diffuse, non plus d'autorité incontestée mais de « démocratie », avec laquelle la famille, et par conséquent le mariage, se trouve dans un rapport bien différent de celui du passé. Ce serait une vue de l'esprit très superficielle que de limiter les multiples transformations au seul domaine des faits qui conditionnent du dehors la vie du couple et de la famille; il s'agit en réalité de phénomènes qui exercent souvent d'une manière radicale leur influence sur la compréhension et l'acceptation des valeurs humaines et chrétiennes du mariage, qui ont une incidence non seulement sur le mode de vivre de l'homme et de la femme mariés mais sur le cadre des valeurs qui soutiennent et modèlent leur expérience conjugale et familiale. Il n'est naturellement pas question de relativiser le sens du mariage chrétien et de le faire dépendre d'une lecture de données sociologiques toujours discutables. Ce qu'il faut comprendre, c'est que la situation historique et culturelle dans laquelle l'homme et la femme sont appelés aujourd'hui à réaliser leur mariage n'est pas un aspect négligeable, dont on pourrait faire abstraction. Il n'y a pas de mariage intemporel.

1° Structure de la famille et du mariage. — C'est quasi un lieu commun de dire que l'évolution de la famille à l'époque moderne est caractérisée par le passage progressif de la famille étendue, moléculaire, patriarcale, — dans laquelle divers noyaux conjugaux, comprenant plusieurs générations abritées souvent sous le même toit, s'articulaient dans la vie quotidienne et le travail autour d'un chef de famille jouissant d'une solide autorité sur tous —, à la famille restreinte, nucléaire et conjugale, qui est composée seulement du couple mari-femme avec leurs enfants, même si une ou plusieurs personnes (beaux-parents, oncles, domestiques) vivent avec eux. Cette évolution serait due au

fait de l'industrialisation et de l'urbanisation. Que la famille de ce type soit aujourd'hui celle presque exclusivement connue dans notre société occidentale, et la seule qui ait la possibilité de s'insérer validement dans les nouvelles structures productives et urbaines, cela est incontestable. Mais elle existait déjà en Europe, dans les campagnes comme dans les villes, bien avant qu'apparaisse le phénomène de la « révolution industrielle ». Et c'est même probablement la forme la plus fondamentale et ancienne de la famille.

Ce qui frappe en réalité, c'est la nouvelle configuration que cette famille est en train de prendre sous nos yeux, son changement de structure. Réduite dans sa composition, isolée de la famille d'origine, avec peu de parents collatéraux, souvent déracinée par le fait de la mobilité territoriale et sociale, elle ne se fonde plus uniquement sur la gestion hiérarchique et autoritaire du mari et du père, mais reconnaît, ou tend à reconnaître, l'égale dignité de l'homme et de la femme. Elle devient égalitaire. C'est sans doute la répercussion sur le noyau familial du mode nouveau de concevoir l'autorité sur le plan général de la société. Hier, dans la famille (surtout de caractère bourgeois), l'autorité était, en droit au moins, « maritale » et « paternelle »; elle est maintenant partagée par l'épouse et par la mère, ce qui ne devrait pas empêcher une différence de rôles qui correspond aux caractéristiques spécifiques de l'être masculin et de l'être féminin. En ce sens, elle est communautaire et parentale. Cette redéfinition des rôles matrimoniaux doit sans doute beaucoup à la nouvelle image que la femme impose peu à peu d'elle-même grâce au perfectionnement de sa culture et à son entrée dans le monde du travail : ils lui offrent une autonomie, une indépendance et une assurance qu'elle ne possédait guère auparavant, en sorte que le mariage n'est plus pour elle l'unique moyen dont elle dispose pour s'insérer dans la trame de la réalité sociale, et mesurer la réussite de sa vie. Mais l'homme, qui se sent comme frustré de son antique prestige de mari et de père, ne se fait pas toujours facilement à cette situation nouvelle. D'où une série de tensions qui ne peuvent être résolues que dans le cadre plus vaste d'un nouveau rapport socio-culturel entre homme et femme.

2° Fonctions de la famille et du mariage. — Beaucoup plus profonds peut-être sont les changements qui se sont produits dans les fonctions mêmes de la famille. Autrefois, celle-ci, qu'elle fût agraire ou artisanale, constituait une unité et un centre de production, généralement basés sur un patrimoine qui se transmettait par héritage. Chacun, dans la famille, collaborait à sa manière et selon ses possibilités à ce travail producteur fait en commun. Aujourd'hui, les activités économiques se sont en grande partie éloignées du foyer domestique, et ont été assumées par les divers secteurs de la société globale. La famille ne vit plus généralement que du revenu courant d'un travail salarié ou stipendié. Elle a également perdu sa fonction traditionnelle de protection et de prévoyance que l'État a pris de plus en plus en charge, et sa fonction éducative en ce qui concerne au moins l'instruction que, dès le plus jeune âge, l'école dispense presque entièrement. Elle s'est même vue privée de sa fonction récréative, loisirs et distractions devenant de plus en plus choses commercialisées qui se prennent à l'extérieur. La famille se trouve ainsi réduite aujourd'hui à sa fonction proprement conjugale, parentale et fraternelle. Elle n'a plus qu'un rôle : assurer la formation, l'épanouissement et la promotion humaine des personnes. Au milieu d'un monde qui tend à apparaître comme le lieu de l'anonymat et de la massification, elle est devenue par contraste le lieu propre de l'intimité, des fonctions personnelles et personnalisantes. Sa force se mesure à sa plus ou moins grande capacité de procurer le bonheur de ses membres. Le lien qui en fait la cohésion n'est plus d'ordre économico-social, mais avant tout affectif. D'où la résonance toute particulière qu'a dans le langage moderne le terme de « foyer ». Ce changement de physionomie n'est pas nécessairement un mal, au contraire. Il s'accompagne souvent d'une prise de conscience de certaines valeurs essentielles qui risquaient dans les structures sociologiques d'autres époques de demeurer enveloppées par trop d'éléments adventices, ou de ne pas se développer et se manifester au même point.

Un des traits en tout cas les plus marquants de la famille contemporaine, c'est qu'elle a cessé de s'établir sur un mariage de convenance, de raison ou d'intérêt, finalisé par les exigences du bien de l'institution plus que par celui des personnes elles-mêmes; les jeunes choisissent leur compagnon et leur compagne de vie, réclament le droit de contracter un mariage d'amour où la réciproque attraction et la dimension sexuelle ont une importance fondamentale, au point que l'amour mutuel fait figure de paramètre pour estimer la réussite du mariage et conditionne souvent sa survivance; car il n'y a plus aujourd'hui, en dehors des valeurs personnelles, d'autres valeurs qui, comme autrefois, pouvaient compenser le naufrage de l'entente conjugale ou en prendre en quelque manière la place.

3° Crise du mariage et de la famille. — Ce ne sont pas seulement les mutations économico-sociales qui ont leur inévitable retentissement sur le mariage, mais certains aspects caractéristiques de la culture d'aujourd'hui.

Il y a d'abord la crise du sacré ou du sens religieux, qui se concrétise en un processus de sécularisation, lequel investit le mariage lui-même. Ce contexte de sécularisation tend à favoriser et à engendrer une conception et un comportement naturalistes de l'amour, de la sexualité, de la procréation, qui relâchent et perdent finalement leur lien traditionnel avec le domaine de la religion. Quand n'est plus consciemment sentie la référence ultime des valeurs humaines à la valeur absolue qui est Dieu, l'exercice de la sexualité se soustrait au critère objectif de la morale, la procréation se trouve assujettie à la libre volonté du couple, et le mariage, au lieu d'être un pacte conclu en présence de Dieu et une réponse à son appel, devient un simple engagement humain que l'homme et la femme prennent entre eux seuls. Dans ces conditions, comment pourrait-on comprendre la signification existentielle d'une union annoncée et proposée par l'Église comme un sacrement?

Il y a ensuite une crise générale des institutions qui se répercute également sur le mariage, parfois présenté comme le résultat d'une expérience historique dépassée, autoritaire et répressive, s'opposant à l'exigence de liberté propre à l'individu d'aujourd'hui, et favorisant des situations de conformisme et d'aliénation. Mais même chez ceux qui ne vont pas jusqu'à ces affirmations extrêmes, il est souvent difficile de saisir la valeur proprement sociale et ecclésiale du mariage.

La conséquence la plus manifeste de cette crise de l'institution est la moderne instabilité de l'union conjugale. Dans la famille du temps passé, hiérarchisée et fortement intégrée, l'individu vivait beaucoup plus en fonction du groupe familial, dont il dépendait dans des secteurs aussi personnels que le choix d'un

conjoint ou d'une profession. La famille nucléaire contemporaine vise à promouvoir avant tout le bien des personnes. C'est en fonction de celles-ci que le groupe familial se constitue et qu'il vit. Il ne se connaît pas d'autre raison d'être. Mais cela rend forcément son existence fragile, centrifuge et précaire, car il se voit ainsi soumis au changement périlleux des sentiments et des passions.

Il ne serait cependant pas légitime de se livrer à une lecture exclusivement négative de la situation actuelle du mariage, car il s'agit là en réalité de phénomènes ambigus, qui peuvent avoir leur bon côté. Comprise comme affirmation des valeurs humaines et comme prise de conscience de la part de l'homme de sa propre responsabilité autonome, la sécularisation peut apporter une purification des contenus de la foi. Il y a une certaine sacralisation de la sexualité qui n'a rien à voir, bien au contraire, avec la révélation biblique, et qui risque de s'opposer à une juste revendication de la valeur de celle-ci dans la vie du couple.

Le refus ou la mise en question de l'institution n'est souvent que la contestation d'un modèle abstrait de mariage qui prétendrait s'imposer tout fait au destin de ceux qui s'épousent et qui omet de mettre en relief les valeurs positives de liberté de choix, d'authenticité, de responsabilité que demande la vie à deux conçue comme un projet à réaliser ensemble dans un approfondissement continu de l'amour conjugal. La contestation même de l'indissolubilité peut cacher souvent l'aspiration à retrouver, par delà des normes juridiques et trop extrinsécistes, le sens authentique et profondément humain de la fidélité.

Il est certain en tout cas que, dans un monde qui abandonne toute vision sacrale du mariage, conteste les institutions parce que répressives et autoritaires, refuse un certain modèle bourgeois de la famille, le message chrétien ne peut plus être proposé comme si l'homme se trouvait encore dans une situation de société traditionnelle et de chrétienté continuée.

Une nouvelle réflexion est nécessaire pour discerner et recueillir les éléments positifs d'un processus socio-culturel qui, malgré ses ambiguïtés, marque cependant une phase de croissance dans la compréhension que l'homme a de son être propre et dans la signification qu'il attribue à son mariage. Au milieu de tant de mutations, dont on doit tenir compte, le message chrétien est appelé à se renouveler dans sa forme et dans son langage pour rester égal à lui-même dans sa substance.

J. Stoetzel, *Les changements dans les fonctions familiales*, dans *Renouveau des idées sur la famille*, sous la direction de R. Prigent, Paris, 1954, p. 343-369. — T. Parsons et R. F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe, 1955. — A. Michel, *Fonctions et structure de la famille*, dans *Cahiers internationaux de sociologie*, t. 28, 1960, p. 113-133. — B. Häring, *Ehe in dieser Zeit*, Salzbourg, 1960 (refonte de *Soziologie der Familie*, Salzbourg, 1954). — J. Leclercq, *Vers une famille nouvelle*, Paris, 1962. — W. J. Goode, *World Revolution and Family Patterns*, Glencoe, 1963; *The Family*, New Jersey, 1964. — W. F. Kenkel, *The Family in Perspective*, New York, 1966. — P. Calderan Beltrão, *Sociologia della famiglia contemporanea*, Rome, 1968, 1977. — A. Michel, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, 1972. — *Le mariage en crise*, n. spécial d'*Esprit*, 1972, n. 9. — G. Campanini, *Il matrimonio nella società secolare*, Rome, 1972. — *Couples et familles dans la société d'aujourd'hui*, Semaines sociales de France (Metz, 1972), Lyon 1973. — P. De Sandre, *Famiglia nella società : tra ieri e domani*, Rome, 1972. — E. Ell, *Nouvelles familles, nouvelle éducation*, Paris, 1973. — G. Campanini, *Evangelizzazione e mutamento della famiglia*, dans *Evangelizzazione e matrimonio*, sous la direction de S. Cipriani, Naples, 1975, p. 180-201. — J. Werckmeister, *Le mariage et la famille. Évolution des idées et des comportements en France*, dans *Revue de droit canonique*, t. 23, 1974, p. 294-319.

2. VALEURS SALVIFIQUES ET RELIGIEUSES DU MARIAGE DANS LA BIBLE

Il est souvent difficile, lorsqu'il s'agit du mariage, de savoir ce qui dans l'Écriture est vraiment révélé, c'est-à-dire contient une parole de Dieu s'adressant directement aux hommes, et ce qui ne fait que refléter comme en écho le milieu culturel, ethnique, éthique dans lequel les livres bibliques ont été rédigés.

Les institutions, les coutumes, les lois concernant le mariage et la famille hébraïques peuvent donner lieu à une étude fort instructive pour l'histoire des mœurs dans le Proche-Orient méditerranéen; celle-ci ne présente cependant pour nous qu'un bien faible intérêt religieux et théologique : mariage endogamique et polygamie réduite de l'époque nomade des patriarches, mariage exogamique et grande polygamie du temps de l'établissement agraire et citadin d'Israël dans la terre de Canaan, mariage monogamique et déjà « bourgeois » de la période post-exilique (livre de Tobie et livres sapientiaux tardifs), mais qui ne va pas encore jusqu'à l'indissolubilité, mariage de type hellénistique des écrits du nouveau Testament, où la femme connaît déjà une certaine émancipation.

Ce n'est que lentement que la révélation divine a tissé sa trame à travers la chaîne de ces faits culturels anciens. On n'oubliera pas qu'elle a été progressive, proportionnée en fait aux capacités d'accueil et de compréhension de ceux à qui elle s'adressait, et qu'elle n'a atteint sa perfection et son achèvement qu'avec le Christ. Nous nous contenterons d'indiquer quelques temps forts de cette révélation.

1° **Le mariage dans Genèse 1-3.** — On mesure l'originalité de la foi d'Israël quand on la compare aux traditions religieuses des peuples voisins.

Il y a chez ceux-ci des mythes qui concernent la sacralité du sexe, de l'amour, du mariage, et qui sont l'expression d'une vision pan-sexuelle du cosmos. Une divinité masculine est associée à une divinité féminine en un couple primordial et archétypique. Ces dieux sexués, dont les sanctuaires sont des centres de prostitution sacrée, exercent une action créatrice et fertilisante par le moyen de leur activité sexuelle. Puissance génitale, fécondité et vitalité pour les hommes, les femmes, le bétail, la terre et les champs, c'est ce qu'on cherche à obtenir d'eux. Les hébreux, après leur installation dans la terre de Canaan, ont souvent été attirés par ces cultes exotiques.

Mais la pure tradition du monothéisme israélite les a toujours combattus. Yahvé n'a pas d'épouse. Il est unique. Il ne crée pas par son activité sexuelle, mais par sa parole toute-puissante. Ce n'est pas un dieu de la fécondité, mais qui agit dans l'histoire. Les rites sexuels sont sévèrement prohibés (*Is.* 17, 10; *Éz.* 8, 14; *Zach.* 12, 11). De ce point de vue, on peut certainement dire que la religion israélite a apporté une démythisation et une désacralisation de la sexualité et de tout ce qui dépend d'elle. Mais il serait exagéré de croire qu'il s'agit là d'une sécularisation anticipée de la sexualité. Car c'est sur une autre base que la Bible fonde le caractère sacré de la sexualité. La division de l'être humain en deux sexes relatifs l'un à l'autre, l'attirance mutuelle qui les pousse à s'unir, et leur fécondité sont une œuvre de Dieu, qui répond à un dessein déterminé, dont il a fixé le sens et les fins. La

sexualité est par là une chose sacrée, mais d'une sacralité spéciale qui s'appuie sur la volonté et l'ordonnance du Dieu créateur.

C'est le thème que développe le double récit de la création de l'homme et de la femme, dans les deux premiers chapitres de la *Genèse*. Le but du récit le plus ancien (ch. 2, source yahviste, 10e ou 9e siècle av. J.-C.) est d'expliquer l'attraction profonde et mystérieuse qui pousse l'homme et la femme l'un vers l'autre. Ils sont en réalité les aspects complémentaires d'un même tout. L'homme retrouve dans la femme, que Dieu a créée en la prélevant d'un côté de l'homme, et qu'il lui amène comme le père antique remet l'épouse à l'époux (cf *Tobie* 7, 13), une partie aliénée de lui-même. Leur union devra reconstruire l'unité primitive dissociée. Cette union, en effet, plus forte que les liens mêmes du sang puisque l'homme doit abandonner ses parents pour s'attacher à sa femme, vise à faire des deux « une seule chair », au sens biblique du terme qui désigne une personne concrète se manifestant par l'apparence extérieure de son corps. Il s'agit donc de l'union la plus intime qui soit, fusion de deux vies, dans une communauté totale de pensée, de volonté et d'amour. Dans le récit plus récent (ch. 1, source « sacerdotale », 6e ou 5e siècle), l'homme et la femme sont posés ensemble par Dieu dans l'existence comme les termes dialogiques de l'être humain, et leur union se trouve en outre explicitement considérée du point de vue de la génération qui élargit l'intimité de leur société conjugale en famille. Le but attribué ici par Dieu à la distinction des sexes et à leur conjonction n'est pas seulement, comme dans le récit précédent, le perfectionnement propre des personnes, mais la fécondité du couple : « Soyez féconds, et multipliez-vous ». Ces mots sont moins un ordre que l'effet assigné par Dieu à sa bénédiction qui s'étend d'âge en âge.

Ces vieux récits n'ont rien perdu de leur profondeur, et peuvent rester encore aujourd'hui pour les chrétiens objets de méditation. Mais les sages inspirés qui les ont rédigés ne se font pas qu'une conception édénique du mariage. La suite laisse entendre que le dessein fondamental de Dieu sur le mariage n'a pas tardé à s'obscurcir. L'entrée du péché dans le monde est présenté comme un drame du couple humain, qui porte à la dégradation du rapport inter-personnel homme-femme. Celui-ci prend un aspect de passion et de domination (3, 6). Il y a un écart considérable entre la situation du mariage tel qu'il existe présentement et l'idée qu'en avait le Créateur « au commencement ». C'est de rédemption qu'a aussi besoin le mariage.

2° **Réflexion des prophètes.** — L'union conjugale, qui n'est pas une réalité statique mais un long chemin à parcourir à deux, devient chez les prophètes le symbole révélateur de l'histoire même du salut, qui n'est pas autre chose que l'histoire de l'Alliance d'amour entre Dieu et les hommes. Cette Alliance est le contenu central de la Révélation et constitue l'expérience fondamentale de la foi d'Israël dans son itinéraire de libération et d'espérance messianique. Si le Dieu d'Israël n'a pas d'épouse divine comme les dieux naturistes des religions environnantes, il s'est toutefois lié à Israël par le moyen d'un pacte que les prophètes interprètent en termes nuptiaux, et qui fait en quelque sorte de la communauté élue son épouse. C'est Osée qui le premier a utilisé le thème (1-3). Il est repris par Jérémie (2, 2; 3, 1-13), Isaïe (54, 4-8; 62, 3-5), Ézéchiel (16 et 23). Ce n'est sans doute pas une théologie du mariage que les prophètes entendent faire. Le symbolisme nuptial qu'ils mettent en œuvre fait néanmoins plus que nous révéler l'amour gratuit de Dieu pour le peuple qu'il s'est librement choisi, qu'il libère, sauve, guide, et dont il attend en retour l'amour fidèle. Ce symbolisme est plein d'enseignements pour la vie même des époux. La bonté prévenante, la bienveillance sans cesse active, la tendresse miséricordieuse de Yahvé pour Israël devient l'exemplaire divin de l'amour qui doit régner entre l'homme et la femme, amour qui recherche seulement le bien et la félicité de l'être aimé, qui comprend tout et sait pardonner, que rien ne rebute, ingratitudes ou trahisons. Les égarements d'Israël font entendre, par contraste, ce que doit être l'aimante fidélité des époux l'un pour l'autre. Ces textes supposent déjà une conception très haute du mariage, mais l'influence qu'ils ont dû avoir est difficile à apprécier : affinement et renforcement des sentiments conjugaux, promotion de l'union strictement monogamique, purification et ennoblissement de l'idéal matrimonial, voilà probablement quelques-uns de leurs résultats pratiques.

3° **Le Cantique de l'amour.** — Juifs et chrétiens ont été souvent gênés par le *Cantique des cantiques*. On peut en effet se demander comment ce poème d'amour, un des chefs-d'œuvre de la littérature universelle, a pu trouver place dans le canon des Écritures. Le nom même de Dieu n'y est pas mentionné. Le sens allégorique, spirituel et sacré est-il premier et primitif, ou bien s'agit-il d'un recueil d'épithalames ou de chants nuptiaux célébrant sur un ton passionné l'amour qui consacre l'union des époux, dont on aura fait par la suite une transposition symbolique aux relations unissant Dieu à son peuple? Mais peut-être la question est-elle ainsi mal posée. L'amour qu'exalte le *Cantique* est un amour pleinement humain; il est certes charnel, mais il n'est pas pour cela profane; il rend témoignage en fait aux « merveilles » de la création, et fait écho aux chapitres 1 et 2 de la *Genèse*, qu'il prolonge et commente. Si cet amour est prégnant d'une valeur sacrée et mystérieuse, c'est non seulement parce qu'il est l'œuvre bonne et sainte du Dieu créateur, mais parce qu'est naturellement caché en lui un symbolisme transcendant qui renvoie à l'amour de Dieu pour son peuple, modèle en retour de tout amour. Le sens allégorique n'est pas surajouté au sens littéral. C'est dans le sens littéral lui-même que se lit et se contemple la réalité du sens spirituel qui s'y reflète comme dans un miroir.

4° **Approfondissement du nouveau Testament.** — L'allégorie matrimoniale, héritée de la tradition prophétique, se retrouve dans le nouveau Testament, où le règne de Dieu est comparé à une fête de noces (*Mt.* 22, 1-14; 25, 1-13; *Luc* 14, 8-11), et l'appellation d'Époux mystérieusement transférée à Jésus (*Mt.* 9, 15; *Marc* 2, 19; *Jean* 2, 29-30). C'est probablement de ce point de vue qu'il faut comprendre l'intention doctrinale sous-jacente à l'épisode des noces de Cana (*Jean* 2, 1-11), où la pensée symbolique du quatrième évangile semble voir la préfiguration, l'annonce et déjà la réalisation voilée du banquet messianique : Jésus est l'Époux, et Marie, figure de l'Église, l'Épouse qui intervient près de l'Époux. Le « signe » de l'eau changée en vin indique la transfiguration de toutes choses qu'apporte l'introduction de la nouvelle Alliance, transfiguration qui ne peut pas ne pas toucher aussi le mariage.

Mais c'est surtout saint Paul qui met en relief le symbolisme profond, sacré et surnaturel du mariage lorsqu'il institue entre celui-ci et l'union du Christ avec l'Église un parallèle dont les termes comparés s'éclairent réciproquement. *Éphésiens* 5, 22-33 reprend en effet, mais pour l'appliquer au Christ et à l'Église, le thème traditionnel qui représente Israël comme l'épouse de Yahvé. L'amour du Christ pour l'Église, dont l'amour de Yahvé pour Israël n'était qu'une préparation, constitue la plénitude et la synthèse de l'histoire du salut. Si l'analogie du mariage aide à comprendre quelque chose de l'union mystérieuse du Christ avec l'Église, cette union fournit en retour le modèle idéal et parfait que l'homme et la femme doivent imiter dans leur mutuelle conduite.

Il serait toutefois abusif d'arguer de ce texte pour essayer de maintenir une certaine conception du rapport homme-femme dans le mariage qui ne renvoie en réalité qu'aux idées d'une société historiquement déterminée : celle, hébraïque, du temps de saint Paul, où la loi imposait soumission à la femme mariée, qui demeurait dans un statut d'infériorité fonctionnelle faisant d'elle une perpétuelle mineure au sein même de son propre foyer. Tout ce que dit saint Paul sur l'homme « chef » de la femme n'a pas nécessairement une portée éternelle et universelle. On se gardera en particulier de trop matérialiser le symbolisme de base que l'apôtre développe, en assimilant d'une façon rigide, simplificatrice et unilatérale l'homme au Christ et la femme à l'Église.

A l'intérieur de la relation personnelle que constitue le mariage, et qui reflète le mystère de l'union du Christ avec l'Église, chacun des conjoints pourra à son tour et selon sa manière propre représenter tantôt le Christ dans la mesure où il imite l'amour sans réserve de celui-ci par le don désintéressé qu'il fait de soi à l'autre, tantôt l'Église dans la mesure où, par son attitude réceptive, il sait se montrer accueillant au dévouement de l'autre et soumis à ses suggestions. L'homme et la femme sont ainsi capables d'exercer réciproquement une médiation de grâce. Et l'expérience montre que, dans certains foyers, ce n'est pas toujours l'homme qui a, du point de vue humain et religieux, l'influence la plus bénéfique et l'autorité morale la plus grande, mais la femme. Quel est celui des deux qui, dans ce cas, représente davantage le Christ?

La Bible, qui s'ouvre par le récit génésiaque de l'institution divine du mariage, contemporaine de la création de l'homme et de la femme, se ferme par une vision nuptiale qui manifeste une fois encore la typologie transcendante enclose dans leur union d'amour. L'*Apocalypse*, en ses derniers chapitres, évoque de fait la joie future des « noces de l'Agneau » (19, 6-8), lesquelles symbolisent l'établissement définitif du Royaume de Dieu à la fin des temps, et annoncent la perfection de l'union conjugale que connaîtra la Jérusalem nouvelle, « prête comme une jeune mariée parée pour son époux » (21, 2). Alors se réalisera parfaitement la société de l'humanité et de Dieu. L'histoire du salut aura atteint sa fin et son couronnement. « Viens! », dit l'Épouse, qui est l'Église (22, 17). Cette aptitude du mariage à symboliser les réalités surnaturelles les plus élevées est un indice certain de son caractère éminemment religieux et sacré.

1) J. Maritain, « *Faisons-lui une aide semblable à lui* », dans *Nova et vetera*, t. 42, 1967, p. 241-254. — P. Grelot, *L'évolution du mariage comme institution dans l'Ancien Testament*, dans *Concilium*, n. 55, 1970, p. 39-47. — M. Adinolfi, « *Ab initio autem... fuit sic* ». *Osservazioni sulla problematica della coppia in Gen. 1-3*, dans *Rivista biblica*, t. 18, 1970, p. 357-378. — É. Pousset, *L'homme et la femme de la création à la réconciliation*, dans *Lumière et vie*, n. 106, 1972, p. 60-74. — M. Gilbert, « *Soyez féconds et multipliez* ». *Gen 1, 28*, NRT, t. 96, 1974, p. 729-742.

2) A. Feuillet, *Les origines de l'allégorie du mariage de Yahweh et d'Israël*, dans *Dieu vivant*, n. 23, 1953, p. 133-144. — A. Neher, *Le symbolisme conjugal: expression de l'histoire dans l'Ancien Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 34, 1954, p. 30-49; *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 247-281. — J. Duplacy, *Israël, épouse infidèle*, dans *L'anneau d'or*, n. 57-58, 1954, p. 288-298. — P. V. Dellagiacoma, *Israele sposa di Dio. La metafora nuziale del Vecchio Testamento*, Vérone, 1961. — M. Adinolfi, *Appunti sul simbolismo sponsale in Osea e Geremia*, dans *Euntes Docete*, t. 25, 1972, p. 126-138. — M. Escudero, *El matrimonio, figura de la Alianza en los profetos*, dans *Revista teológica* (Lima), 1972, p. 49-71.

3) A.-M. Dubarle, *L'amour humain dans le Cantique des Cantiques*, dans *Revue biblique*, t. 61, 1954, p. 67-86. — J.-P. Audet, *Le sens du Cantique des Cantiques*, *ibidem*, t. 62, 1955, p. 197-221. — J. Winandy, *Le Cantique des Cantiques. Poème d'amour mué en écrit de sagesse*, Tournai, 1960. — A. Feuillet, *Le Cantique des Cantiques et l'Apocalypse*, RSR, t. 49, 1961, p. 321-353. — D. Lys, *Une histoire d'amour*, dans *Foi et vie*, t. 75, 1976, p. 48-61.

4) J. J. von Allmen, *Maris et femmes d'après saint Paul*, Neuchâtel, 1951. — H. Troadec, *Ce mystère est grand (Éphésiens 5, 22-33)*, dans *Bible et vie chrétienne*, t. 28, 1959, p. 9-13. — J. Cambier, *Le grand mystère concernant le Christ et son Église. Éphésiens 5, 22-33*, dans *Biblica*, t. 47, 1966, p. 43-90, 223-242. — J.-P. Sampley, « *And the two shall become one flesh* » : *A Study on Ephesians 5, 21-33*, New-York, 1972. — A. di Marco, *Mysterium hoc magnum est (Ef. 5, 32)*, dans *Laurentianum*, t. 1, 1973, p. 43-80.

E. Schillebeeckx, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, Paris, 1966, p. 173-198 (« L'homme, tête de la femme » : s'agit-il d'une affirmation biblique?). — Th. Maertens, *La promotion de la femme dans la Bible. Ses applications au mariage et au ministère*, Tournai, 1967, p. 144-166, 211-214 (sur saint Paul).

B. Lavaud, *Mariage, nature humaine et grâce divine*, Lyon, 1942. — G. Oggioni, *Saggio per una lettura del tema matrimoniale nella S. Scrittura*, dans *La scuola cattolica*, t. 87, 1959, p. 5-22, 81-107. — W. G. Cole, *Sex and Love in the Bible*, Londres, 1960. — L. Rosadoni, *Vidi scendere la Sposa. Il tema biblico dell'amore nuziale*, Turin, 1966. — J. Van der Meersch, *Le couple humain dans le plan de Dieu*, dans *L'anneau d'or*, n. 127, 1966, p. 6-20. — R. Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Paris-Tours, 1967. — A.-M. Dubarle, *Amour et fécondité dans la Bible*, Toulouse, 1967. — B. Maggioni, *Il matrimonio e la « historia salutis »*, dans *Rivista liturgica*, t. 3, 1968, p. 311-326. — P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1969. — G.-M. Vollebregt, *Le mariage*, coll. Thèmes bibliques 2, Paris, 1970. — A. Rolla, *Sessualità e castità nella Bibbia*, dans *Asprenas*, t. 23, 1976, p. 233-261.

3. LE MARIAGE COMME SACREMENT

On ne se propose pas ici d'établir la sacramentalité propre et vraie du mariage chrétien, qui a son fondement dans l'Écriture, mais dont l'affirmation explicite est le résultat d'un long développement de la réflexion chrétienne à l'intérieur de la tradition sous le guide du magistère. Nous prendrons cette sacramentalité comme un donné de foi et nous n'en retiendrons que certains aspects plus suggestifs pour la vie des époux.

1° Création et alliance. — La relation nuptiale Christ-Église n'est pas seulement le modèle divin que les époux doivent s'efforcer d'imiter dans leur réciproque comportement. C'est plus profondément encore l'exemplaire selon lequel Dieu a créé l'homme et la femme. Il s'agit là en tout cas d'une opinion soutenable. L'union du Christ avec l'Église, qui est le fruit de la Rédemption sur le Calvaire, mais présuppose le mystère de l'Incarnation où le Verbe de Dieu a

assumé et en quelque sorte épousé la nature humaine, constitue en effet le centre du dessein d'amour et de salut auquel tout est ordonné dans l'univers. Car c'est dans le Christ que Dieu a voulu se donner à l'humanité et s'unir à elle par l'alliance la plus étroite qui soit. Et c'est parce qu'il voulait s'unir ainsi à l'humanité que la création a eu lieu, et qu'il y a eu un couple humain pour symboliser cette alliance. Depuis le commencement, l'union de l'homme et de la femme se trouve donc, dans la pensée divine, rapportée à l'union du Christ avec l'Église qu'elle représente et signifie. Saint Paul ne parle pas uniquement du mariage chrétien mais de toute union légitime des époux par laquelle ils deviennent une seule chair, quand il dit : « Ce mystère-là est grand... » (*Éph.* 5, 32), comme le montre la citation qu'il fait de *Genèse* 2, 24, au verset précédent. A regarder les choses d'en haut, du sommet, et non d'en bas, ce n'est pas l'union du Christ et de l'Église qui dépend de la création du couple humain, mais à l'inverse c'est la relation homme-femme dans le mariage qui a dans l'union Christ-Église son archétype concret et vivant, la raison suprême de son existence.

2° **Le mariage, image-participation du couple Christ-Église.** — Le rapport homme-femme et Christ-Église n'est pas toutefois le même selon les diverses étapes de l'histoire du salut. Dans l'ancien Testament en effet les signes sacrés sont seulement prophétiques : ils annoncent les réalités qui doivent encore venir; ils sont purement représentatifs, et vides par conséquent de ce qu'ils signifient. Dans le nouveau Testament, au contraire, les signes sacrés sont commémoratifs et opératifs : ils rappellent, font revivre et actualisent les réalités déjà venues afin que les fidèles puissent participer à la vertu salvifique et sanctifiante de ces réalités; ils confèrent ce qu'ils signifient. On pourrait dire en langage patristique que, l'archétype étant les réalités messianiques et christiques elles-mêmes, les signes de l'ancien Testament en sont le « type » et les signes du nouveau Testament l' « antitype », ou encore que ceux-ci en sont l' « image » *(eikôn)*, tandis que ceux-là en sont l' « ombre » *(skia)*. C'est la doctrine de l'épître aux Hébreux (10, 1; 7, 18-19; 9, 9-14; cf *Gal.* 4, 9; *Col.* 2, 16-17; *Rom.* 6, 3-5; 1 *Cor.* 11, 26-28). Or l'image, pour l'Écriture comme pour les Pères, n'est pas seulement une reproduction détachée de son modèle, qui se contente d'évoquer une réalité absente à laquelle elle fait penser à cause d'un rapport externe de similitude ou d'analogie. Dans l'image la réalité invisible devient réellement visible et irradie sous les dehors du symbole. L'image en effet est une représentation qui rend présent ce qu'elle représente parce qu'elle participe à la nature propre de la réalité signifiée. Elle la manifeste dans la mesure où elle en est une participation.

Avant l'Incarnation du Verbe et la mort rédemptrice de Jésus, la relation homme-femme dans le mariage est donc un signe orienté en quelque sorte vers l'avenir, qui se réfère, par mode d'anticipation purement figurative, à l'union non encore réalisée du Christ avec l'Église. Ce n'est qu'une ombre, une prophétie. Sous la nouvelle Alliance, au contraire, c'est un signe commémoratif de l'union inaugurée sur le Calvaire entre l'Église et le Christ qui, par amour, « s'est livré pour elle » (*Éph.* 5, 25). Tout mariage contracté dans la foi entre chrétiens est l'expression vive qui actue d'une manière concrète et réelle cette union; il en est l' « image », une manifestation, une épiphanie, et comme une irradiation. L'amour sponsal du Christ et de l'Église est non seulement signifié mais reproduit dans le cœur de l'homme et de la femme. Le mariage chrétien ne serait pas une véritable et authentique image de l'union du Christ et de l'Église s'il ne participait à la sainteté et à la fécondité surnaturelles de celle-ci en conférant aux époux une grâce spéciale, adaptée à leur état conjugal, qui leur donne le moyen et la force pour imiter en tout le modèle divin dont leur union est la reproduction et l'actuation. Quand on dit que le mariage chrétien est un sacrement, veut-on dire autre chose?

3° **Mariage et baptême.** — Le mariage a une relation essentielle avec le baptême. C'est par le baptême, en effet, que l'on entre dans la sphère de la nouvelle Alliance, et que le mystère de l'union du Christ avec l'Église nous devient en quelque sorte contemporain. Ce n'est certainement pas par hasard si un des plus beaux textes néotestamentaires sur le baptême se trouve précisément dans la péricope de l'épître aux Éphésiens qui traite du mariage (5, 25-27). La réalité sacramentelle du mariage a sa racine dans le baptême de deux époux qui, assimilés par la réception de ce sacrement au Christ mort et ressuscité (*Rom.* 8, 29), ont été rendus conformes à l'image du Fils de Dieu, dont ils participent la filiation divine (*Rom.* 8, 29), et sont devenus membres de son corps qui est l'Église (*Éph.* 5, 30). Renés de l'eau et de l'Esprit (*Jean* 3, 5), ils appartiennent en tout leur être et leur agir au Seigneur et à l'Église, dont ils portent chacun en eux-mêmes, malgré la diversité de leur sexe, la ressemblance. Leur union matrimoniale met en œuvre ce double caractère christique et ecclésial, qui les marque. Dans le don mutuel de leur personne l'un à l'autre et dans l'acceptation mutuelle qu'ils font de ce don, ils expriment ce qu'ils sont au plus profond d'eux-mêmes : des images du Seigneur et des membres de l'Église. Comme le baptisé ne peut abolir l'être nouveau originé en lui par le baptême, il est difficile d'admettre l'hypothèse d'une union entre baptisés qui soit un vrai mariage sans être sacrement, encore que le manque actuel de foi puisse de leur part rendre le sacrement infructueux. Et il est normal qu'un baptisé se marie « dans le Seigneur », comme dit saint Paul (1 *Cor.* 7, 39), c'est-à-dire épouse une personne baptisée, car il n'y a que deux baptisés qui puissent devenir ensemble réellement imitateurs et participants de l'amour sponsal du Christ pour l'Église.

Sans doute est-ce par le moyen des divers sacrements que se fait la participation au mystère de l'Alliance d'amour et de vie entre Dieu et les hommes, et non pas seulement par le mariage. Mais cette participation, en ce qui concerne les autres sacrements, a lieu à titre personnel, et en quelque sorte individuel, sans pour autant isoler les personnes qu'elle a pour effet au contraire d'unir toutes entre elles parce qu'elle unit chacune à Dieu. L'Église est par essence une communion. Cette union, toutefois, demeure encore générique. Dans le cas, par contre, du mariage, — et c'est l'élément spécifique de ce sacrement —, il s'agit d'une insertion *à deux* dans le mystère chrétien de l'Alliance. L'homme et la femme participent à l'amour salvifique du Christ pour le peuple nouveau des rachetés non pas séparément, mais ensemble et simultanément, en tant qu'ils sont destinés à former un couple qui ne soit qu' « une seule chair », au sens biblique. Le sacrement de mariage engendre en quelque sorte le « couple chrétien ». On pourrait parler ici d'une espèce de baptême

du couple. Car si la foi reconnaît que le couple humain se fonde sur la naturelle complémentarité ou réciprocité qui existe entre l'homme et la femme et sur leur mutuelle volonté de communion, elle ne s'arrête pas à ce point de vue. Ce qui constitue le couple en tant que chrétien, c'est sa participation au lien qui unit indissolublement le Christ Sauveur à son Église, lien signifié et reproduit par le sacrement. L'union de l'homme et de la femme se trouve ainsi élevée à un plan supérieur, et investie d'une dignité radicalement nouvelle, qui est un don de grâce.

4° Pacte conjugal et permanence du sacrement. — Quand on veut aller au-delà de ces affirmations encore générales, on s'aperçoit que le terme « mariage » peut désigner un état de vie et l'acte qui donne origine à cet état. Le concile Vatican II met bien en lumière cette double signification. « L'intime communauté de vie et d'amour que forme le couple a été par le Créateur fondée et dotée de ses lois propres; elle est instaurée par le pacte conjugal, c'est-à-dire par l'irrévocable consentement personnel des conjoints ». Ce consentement consiste dans « l'acte humain par lequel les conjoints se donnent l'un à l'autre et se reçoivent mutuellement » (Const. *Gaudium et spes* = GS, n. 48). Le mariage en tant qu'état de vie est donc ici défini comme une société dont la structure essentielle ne dépend pas certes de la volonté arbitraire des individus, mais que les époux cependant font exister par le don réciproque de leurs personnes qui s'unissent dans une relation de mutuelle intégration visant à la plus profonde communion.

On sait que le concile a préféré l'expression de pacte conjugal, *foedus conjugii*, à celui de contrat. Ce n'est pas qu'il faille écarter ce terme. Il est classique. Le mariage a des aspects juridiques, faits de devoirs et de droits, qu'il ne s'agit pas de sous-estimer, mais qui n'épuisent pas toute la réalité matrimoniale. Le terme de pacte, au contraire, a un sens plus ample, plus personnalisé. Il exprime probablement mieux la profondeur et la richesse de l'engagement par lequel les personnes donnent naissance à la communauté conjugale. D'autre part, il est chargé de résonances bibliques, qui évoquent spontanément l'alliance d'amour que Dieu a voulu établir entre lui et les hommes. C'est le mot *foedus* que la Vulgate emploie souvent pour parler de cette alliance.

Or le sacrement de mariage n'est pas à rechercher dans quelque rite religieux qui viendrait se surajouter du dehors au pacte conjugal pour le parfaire et le consacrer, mais il consiste tout entier, selon la doctrine catholique aujourd'hui traditionnelle, dans l'engagement même des personnes l'une envers l'autre, qui devient par là signe sacramentel d'un événement de salut et de grâce. « De même en effet qu'autrefois Dieu prit à l'égard de son peuple l'initiative d'un pacte d'amour et de fidélité, ainsi le Sauveur des hommes, Époux de l'Église, vient à la rencontre des époux chrétiens par le sacrement de mariage » (GS, n. 48). Dans l'échange mutuel des consentements par lequel ils établissent le pacte conjugal, les époux exercent le sacerdoce baptismal qui est le leur, et sont les authentiques ministres du sacrement.

Le sacrement de mariage a de la sorte une physionomie propre. Si l'on excepte la pénitence où la parole de réconciliation prononcée par le prêtre répond au mouvement spirituel de conversion de l'homme, l'événement de grâce et de salut est dans les autres sacrements signifié et communiqué à travers la réalité sensible de choses et de gestes matériels (pain, vin, ablution d'eau, onction d'huile, imposition des mains), dont la parole du ministre déterminera le sens surnaturellement symbolique. Ici, dans le mariage, le signe sensible est l'acte même par lequel les époux manifestent leur volonté de se donner l'un à l'autre et de s'appartenir irrévocablement comme mari et femme. On ne peut concevoir action sacramentelle plus profondément humaine dans sa substance, et en même temps plus religieuse dans son symbolisme.

L'échange des consentements n'est pas seulement le premier d'une longue série chronologique d'autres moments de valeur égale, qui ne feraient au fond que le répéter, mais le commencement, l'instauration d'un état de vie qui demande à être vécu en Jésus-Christ et dans l'Église, et qui trouve dans ce pacte sacramentel sa source et son fondement. Si la notion de sacrement au sens strict s'applique par priorité à l'acte qui forme la société matrimoniale, elle convient aussi par extension à l'*état* auquel le pacte conjugal donne naissance et dans lequel il se prolonge. Car la condition chrétienne des époux est la représentation stable et permanente de l'union du Christ avec l'Église. C'est le mariage lui-même, et tout le mariage, qui en est le signe surnaturel. Aussi peut-on voir dans le lien de commune et réciproque appartenance qui unit les époux l'un à l'autre indissolublement, comme l'Église l'est au Christ, ce par quoi les grâces spécifiques du mariage leur sont données au fur et à mesure. De ce point de vue, le mariage n'est pas un sacrement qui passe; il peut être dit, comme l'Eucharistie, un sacrement « permanent ».

Citant textuellement saint Robert Bellarmin (*De controversiis fidei*, t. 2 *De matrimonio*, controv. 2, c. 6), Pie XI déclarait dans l'encyclique *Casti connubii* : « Le sacrement de mariage peut se concevoir sous deux aspects : le premier, lorsqu'il s'accomplit, le second, tandis qu'il dure après avoir été effectué. C'est, en effet, un sacrement semblable à l'Eucharistie, qui est un sacrement non seulement au moment où il s'accomplit, mais aussi durant le temps où il demeure; car, aussi longtemps que les époux vivent, leur société est toujours le sacrement du Christ et de l'Église » (AAS, t. 22, 1930, p. 583).

1) A.-M. Henry, *Le mystère de l'homme et de la femme* (VS, t. 80, 1949, p. 463-467) et H. Doms, *Sexualité et mariage* (dans *Mysterium Salutis*, t. 7, Paris, 1971, p. 165-174). Peu de théologiens ont autant souligné que K. Barth le lien qui unit alliance et création, l'alliance étant le fondement interne de la création, de sorte que la notion de couple humain débouche sur la relation du Christ avec l'Église (*Die kirchliche Dogmatik*, 3e vol., t. 1 *Die Lehre von der Schöpfung*, Zurich, 1945; trad. franç., Genève, 1960).

2) E. H. Schillebeeckx, *Le mariage est un sacrement*, Paris, 1961. — K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, dans *Geist und Leben*, t. 40, 1967, p. 177-193; *Sur le mariage*, Paris, 1966. — J. Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 149, 1969, p. 53-74, repris dans l'ouvrage collectif *Die Ehe*, 2e éd., Regensburg-Göttingen, 1972. — J. de Baciocchi, *Le mariage rencontre avec Dieu*, Lyon, 1969.

3) D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, coll. Lex orandi 16, Paris, 1954, p. 112-118 (L'Incarnation, mystère nuptial). — J.-A. Robilliard, *Le sens nuptial de la croix et des sacrements*, dans *L'anneau d'or*, n. 51-53, 1953, p. 240-246. — O. Casel, *Die Taufe als Brautbad der Kirche*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 5, 1925, p. 144-147; *Le bain nuptial de l'Église*, dans *Dieu vivant*, n. 4, 1945, p. 43-49. — J. Lemarié, *La manifestation du Seigneur*, coll. Lex orandi 23, Paris, 1957, p. 361-380, le baptême, mystère nuptial.

4) P. F. Palmer, *Necessità di una teologia del matrimonio*, dans *Communio* (éd. ital.), n. 16, 1974, p. 18-27 (le mariage comme « pacte » d'amour et de fidélité au sens biblique d'alliance). — C. Colombo, *Il matrimonio sacramento della Nuova Legge*, dans l'ouvrage collectif *Matrimonio e verginità*, Venegono, 1963, p. 486-490, et dans *Enciclopedia del matrimonio*, Brescia, 1968, p. 381-385 (le mariage, sacrement permanent). — L. Gerke, *Christian Marriage. A permanent Sacra-*

ment, Washington, 1965. — G. Baldanza, *Il matrimonio come sacramento permanente*, dans l'ouvrage collectif *Realtà e valori del sacramento del matrimonio*, Rome, 1976, p. 81-102.

4. AMOUR ET SACREMENT

L'amour est-il seulement un présupposé psycho-affectif très souhaitable qui meut normalement l'homme et la femme à s'unir en mariage, puis les aide dans leur situation de gens mariés en leur rendant plus facile l'accomplissement de leurs devoirs, ou bien faut-il aller plus loin et affirmer que c'est un élément intrinsèque du mariage, qui entre dans sa constitution et son essence? Il est impossible de répondre à la question si on ne commence par s'entendre sans ambiguïté sur ce que l'amour conjugal exige pour être authentique et mériter vraiment ce nom.

1° **Nature de l'amour conjugal.** — Commentant la doctrine de Vatican II, on peut dire que l'amour conjugal est un sentiment « éminemment humain », qui ne naît pas des zones obscures de l'instinct, de la passion ou de la *libido*, mais qui a sa racine dans la volonté spirituelle, et qui porte à aimer l'autre non pour ce qu'il a ou ce qu'il peut donner, mais pour ce qu'il est, pour sa valeur de personne (GS, n. 49). Amour donc de bienveillance, qui veut le bien de la personne aimée, et non pas amour de concupiscence (auraient dit les scolastiques) qui ne recherche que la satisfaction de ses propres désirs; ou encore (comme disent plutôt les modernes) amour oblatif, prompt à donner et à se donner, et non pas amour captatif, qui tend à s'approprier l'autre pour y trouver sa propre jouissance. Mutuel et partagé, ce genre d'amour devient amour d'amitié ou de communion, fondé sur la communication réciproque des existences et des subjectivités.

A cet égard, l'amour conjugal diffère radicalement du pur érotisme, dont l'horizon se limite à faire de l'autre un objet, même si c'est parfois sur un plan de réciprocité (acceptation mutuelle d'être pour l'autre une chose et mutuel refus de se faire jusqu'au bout pour l'autre une personne).

Cet amour d'amitié n'est pas pour autant une amitié désincarnée. Les expressions affectives en font partie intégrante, bien plus en sont le signe propre et spécifique. Accomplis dans ce contexte d'amour personnaliste, les actes de la chair acquièrent une valeur, une dignité et un sens nouveau. Les consciences ont besoin pour communiquer non seulement de la parole mais du geste. L'union sexuelle dans le mariage est un geste privilégié qui dépasse de loin la simple satisfaction de certains instincts biologiques. Elle devient communication des êtres, signifie et favorise « le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance » (GS, n. 49).

L'amour conjugal, enfin, sans se confondre avec la charité théologale, peut entrer en association avec elle et se développer dans sa mouvance et dépendance. Ce sont certes deux attitudes psychologiquement différentes. L'*agapè* chrétienne est un amour bénéfique et désintéressé qui n'est pas motivé par la valeur de l'être auquel il s'adresse. Il aimera des disgraciés ou des coupables, s'étend jusqu'aux ennemis mêmes, et n'attend pas d'être aimé en retour. L'amour conjugal, au contraire, s'attache à une personne considérée à cause de certaines qualités comme ayant une valeur spéciale et même unique aux yeux de celui qui l'aime; et c'est un amour qui suppose la réciprocité, la sollicite, et souffre s'il n'est pas partagé. Mais l'amour conjugal n'est pas un amour fermé sur soi et égoïste; il veut se donner et cherche le bien de la personne aimée. Dans son orientation fondamentale, il peut donc être assumé par la charité surnaturelle sans rien perdre de sa substance humaine. La charité surnaturelle le guérira de ce qui pourrait lui rester d'inclination trop purement érotique, le purifiera, l'affinera, le fortifiera, et l'élèvera à un degré de tendresse, de délicatesse, de générosité et d'esprit de sacrifice qui le fera se dépasser lui-même.

Un tel amour, qui associe l'humain et le divin, est fait pour grandir et s'approfondir sans cesse avec le temps par son propre exercice, à la différence de la passion fluctuante qui s'épuise et s'évanouit d'elle-même (GS, n. 49). Qu'il soit précédé et introduit, accompagné et suivi par une inclination affective et par une attirance sexuelle plus ou moins vivement ressenties, voilà qui est non seulement naturel, mais hautement désirable. Ce n'est pas cependant cette attirance et cette inclination qui constituent le véritable amour conjugal que la grâce de Dieu vient directement parfaire par l'infusion de la charité.

2° **L'essence du mariage.** — Il est clair que cet amour qui unit si intimement les époux, qui fait de leurs deux vies une seule, et s'étend à tous les niveaux, physique, psychologique et spirituel, ne peut pas être quelque chose d'extrinsèque à l'essence du mariage. En réalité, c'est le mariage même. Le mariage, en tant qu'état, n'est pas autre chose qu'un amour de bienveillance, d'amitié et de communion entre deux personnes qui s'intègrent mutuellement en raison de leur complémentarité sexuelle. La structure métaphysique de l'amour personnel entre homme et femme coïncide avec la structure même du mariage. Les lois de l'amour sont les lois mêmes du mariage. Celles-ci ne sont pas imposées de l'extérieur à l'union des époux. Elles sont des exigences immanentes à l'amour conjugal. Ainsi, si le mariage est monogamique et réclame la plus entière fidélité, c'est parce qu'il implique une amitié et une communion qui sont, par nature, si profondes qu'elles excluent de soi tout partage avec des personnes étrangères au couple. Et si le mariage est indissoluble, c'est parce que le don réciproque des conjoints étant total de par sa nature ne peut plus être en conséquence ni repris, ni démenti : quand on a tout donné, il n'y a plus rien à reprendre.

Si on considère d'autre part l'acte par lequel se forme le mariage, c'est-à-dire le consentement, on constate que l'amour n'est pas non plus étranger à cet acte. Bien plus, cet acte est lui-même un acte d'amour. Il consiste en effet dans la volonté que manifestent les époux de se donner l'un à l'autre d'une manière totale et irrévocable. Or cette volonté est un acte d'amour non pas nécessairement senti, affectif, passionnel, mais oblatif, acte par lequel on se livre soi-même tout entier à l'autre et accepte en retour de sa part le même don.

En vertu de ce don mutuel l'amour devient dans le mariage une exigence, un devoir et corrélativement un droit. L'intime union de deux vies n'est pas une chose qui se fait d'elle-même. Elle doit être vraiment voulue, recherchée, édifiée. Chaque conjoint a le devoir de faire tous ses efforts pour lier son propre destin au destin de l'autre, pour se dévouer au bien de l'autre, pour travailler au perfectionnement de l'autre, mais a aussi le droit corrélatif de trouver dans l'autre la condition de son propre bien et de son perfectionnement personnel.

Dire que le mariage cesse quand cesse l'amour, c'est entretenir une grave équivoque. Il y a certes un amour qui passe, et qui ne peut se commander : amour de sentiment, attrait sexuel, passion. Mais personne ne peut être dispensé d'aimer, et d'être aimé, de cet amour de bienveillance, d'amitié et de communion, qui constitue le mariage dans son essence, et auquel il s'est engagé lorsqu'il a conclu le pacte conjugal. Ce n'est pas n'importe quel amour qui symbolise l'amour de

Dieu pour l'humanité, du Christ pour l'Église. Si l'on peut dire que le mariage est le « sacrement de l'amour », c'est parce qu'il est capable en son essence même d'être le signe du plus haut amour, l'amour divin, et de participer en retour à la fermeté et à la vertu efficace de celui-ci. C'est ce qui en fait précisément la grandeur et la noblesse.

3° **Fécondité de l'amour.** — L'amour conjugal n'est pas seulement un amour total, exclusif et fidèle jusqu'à la mort; il est aussi un amour fécond, qui ne s'épuise pas tout entier dans la communion entre les époux, mais est destiné à se prolonger en suscitant de nouvelles vies, déclare Paul VI dans l'encyclique *Humanae vitae*, écho ici de Vatican II, dont il ne sera pas inutile de rappeler la doctrine. Le mariage et l'amour conjugal sont par nature « ordonnés à la procréation et à l'éducation de l'enfant qui, tel un sommet, en constituent le couronnement » (GS, n. 48). Les enfants « sont vraiment le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes » (GS, n. 50). Étant don, bienfait, faveur de Dieu, la génération n'est pas nécessairement une fin à rechercher à tout prix et sans discernement, d'une manière instinctive et quasi animale. « La sexualité propre à l'homme, comme le pouvoir d'engendrer, l'emportent merveilleusement sur ce qui existe aux degrés inférieurs de la vie » (GS, n. 51). La procréation-éducation des enfants n'est pas un fait purement biologique. C'est une participation à l'œuvre créatrice de Dieu et comme une coopération à l'amour du Créateur qui à travers les époux « veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille ». Telle est la « mission propre » des époux. Mais parce que la fonction ou la charge *(munus)* de procréer et d'être des éducateurs est une mission, elle sera remplie « en toute responsabilité humaine et chrétienne ». La notion de paternité-maternité responsable indique qu'il appartient aux époux de déterminer le nombre de leurs enfants « d'un commun accord et d'un commun effort », en prenant en considération à la fois et leur bien et celui des enfants déjà nés ou à naître, et en discernant les conditions aussi bien matérielles que spirituelles de leur époque et de leur situation, sans négliger de tenir compte du bien de la société temporelle et de l'Église elle-même. Il y a là matière à un jugement de conscience, qui pour être droit doit être conforme à la loi divine, dont le magistère de l'Église est l'interprète autorisé à la lumière de l'Évangile, mais qui est si délicat qu'il ne peut être formé que par les époux eux-mêmes. « Ce jugement, ce sont en dernier ressort *(ultimatim)* les époux chrétiens qui doivent l'arrêter devant Dieu » (GS, n. 50).

1) *Documents conciliaires. — Le mariage et la famille dans les documents conciliaires*, dans *L'anneau d'or*, n. 128, 1966, p. 90-109. — V. C. Heylen, *La promozione della dignità del matrimonio e della famiglia*, dans l'ouvrage collectif *La Chiesa del mondo di oggi*, Florence, 1966, p. 351-371. — P. Delhaye, *Dignité du mariage et de la famille*, dans l'ouvrage collectif, *L'Église dans le monde de ce temps*, t. 2, coll. Unam Sanctam 65b, Paris, 1967, p. 387-453; *La communauté conjugale et familiale d'après Vatican II*, dans l'ouvrage collectif *Aux sources de la morale conjugale*, Paris, 1967, p. 157-173. — B. Häring, *Il matrimonio nella prospettiva del Vaticano II*, Vicence, 1966; *Matrimonio e famiglia*, dans l'ouvrage collectif *La Teologia dopo il Vaticano II*, sous la direction de J. M. Miller, Brescia, 1967, p. 549-558. — A. Renard, *Mariage, amour, enfants dans l'enseignement du Concile*, Mulhouse, 1967. — I. Dominian, *Vatican II and Marriage*, dans *Clergy Review*, t. 52, 1967, p. 19-37. — F. Weyergans, *Mariage et famille. Textes conciliaires présentés et commentés*, Paris, 1968. — G. De Rosa, *Dignità del matrimonio et della famiglia e sua valorizzazione*, dans l'ouvrage collectif *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Turin, 1968. — E. Ruffini, *Il matrimonio nei testi conciliari*, dans *Rivista liturgica*, t. 55, 1968, p. 342-354. — *Marriage in the Light of Vatican II*, sous la direction de J. T. McHugh, Washington, 1968. — S. Lener, *Matrimonio ed amore coniugale nella « Gaudium et spes » e nella « Humanae vitae »*, dans *La civiltà cattolica*, 1969, t. 2, p. 22-33. — L. Carlos Bernal, *Génesis de la doctrina sobre el amor conyugal de « Gaudium et spes »*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 51, 1975, p. 49-81; *El amor conyugal en « Gaudium et spes »*, dans *Theologica Xaveriana*, t. 25, 1975, p. 7-20.

2) *Amour conjugal.* — M. Zundel, *Recherche de la personne*, Paris, 1938, 1e p., ch. 2 L'amour sacrement. — G. Thibon, *Ce que Dieu a uni. Essai sur l'amour*, Lyon, 1945. — J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1947, ch. 9 L'amour nuptial : nature, blessure et guérison par le Christ, p. 188-203. — J. Guitton, *Essai sur l'amour humain*, Paris, 1948; *La famille et l'amour*, Paris, 1971. — J. Leclercq, *Amour et mariage*, Tournai, 1947. — A. Forest, *La relation conjugale*, dans l'ouvrage collectif *Recherche de la famille*, Paris, 1949, p. 215-230. — J. Grangette, *Amour humain et sacrement de mariage*, dans *Lumière et vie*, n. 4, 1952, p. 89-110. — Ch.-V. Héris, *Spiritualité de l'amour*, Paris, 1952. — L. Lochet, *Amour conjugal et charité théologale*, dans *L'anneau d'or*, n. 45-46, 1952, p. 167-174. — G. Campanini, *L'amore conjugale*, Rome, 1957. — R. Pons, *L'amour, ce long chemin*, Paris, 1962. — M.-M. Laurent, *Réalisme et richesse de l'amour chrétien. Essai sur Éros et Agapè*, Paris, 1962.

F. Dantec, *Voyez comme ils s'aiment. L'amour conjugal chrétien, mystère de charité*, Quimper, 1963. — A. Watkin, *Transcendance de l'amour*, Paris, 1963. — A. d'Heilly, *Amour et sacrement*, Le Puy, 1963; Paris, 1975. — G. Volta, *Per una indagine razionale sull'amore*, dans l'ouvrage collectif *Matrimonio e verginità*, Venegono, 1963, p. 7-49; *Filosofia dell'amore coniugale*, dans l'ouvrage collectif *Matrimonio e famiglia oggi in Italia*, Turin, 1969, p. 53-77. — T. Goffi, *Amore e sessualità*, Brescia, 1963. — A. Tessarolo, *Saggio teologico sull'amore coniugale*, Rome, 1965. — F. von Gagern, *Partenaires pour la vie. Union charnelle et communauté d'amour*, Paris, 1967. — G. Martelet, *Amour conjugal et renouveau conciliaire*, Lyon, 1967. — J. M. de Lahidalya, *El matrimonio, tntima comunidad de vida y de amor*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 14, 1967, p. 345-356. — F. Esposito, *Matrimonio « società d'amore »*, Rome, 1967.

G. Piana, *Il significato della indissolubilità matrimoniale nella riflessione personalistica*, dans *Rivista di teologia morale*, t. 1, 1969, p. 117-139. — A. Ancel, *Evangile-Amour-Fécondité*, Paris, 1970. — J.-M. Aubert, *Sexualité, amour et mariage*, Paris, 1970, p. 21-58. — J. Mac Avoy, *Valeurs de la vie conjugale*, Paris, 1971. — G. Baldanza, *L'amore coniugale*, dans l'ouvrage collectif *Matrimonio, famiglia e divorzio*, Naples, 1971, p. 81-103. — B. Dos Santos, *O sentido personalista do matrimonio*, Petropolis, 1972. — G. de Broglie, *Qu'est-ce que l'amour conjugal ?*, Paris, 1973. — V. Marcozzi, *Il senso dell'amore*, 14e éd., Rome, 1974. — G. Habra, *Amour et concupiscence*, Fontainebleau, 1976. — M. Bressolette, *Amour humain et fidélité à l'Église*, dans *Communio* (éd. fr.), n. 5, 1976, p. 72-77. — Amitié, DS, t. 1, col. 518 (dans la société conjugale).

3) *Problématique du couple.* — Daniel-Rops, J. Madaule, M. Riquet, G. Thibon, *Le couple chrétien. L'amour et le mariage devant l'Église*, Paris, 1950. — *La coppia umana. Dalla natura alla grazia*, ouvrage collectif, Rome, 1965. — J. Aubry, *Le couple chrétien, ses richesses spirituelles*, dans *L'anneau d'or*, n. 131, 1966, p. 321-330. — N. de Soester, *Couple chrétien qui es-tu ?*, Paris, 1968. — S. de Lestapis, *Le couple. Angoisse ou équilibre*, Paris, 1969. — M.-T. Van Eeckhout, *Aujourd'hui le couple*, Gembloux, 1970. — O. Thibault, *Le couple, aujourd'hui*, Tournai, 1971. — D.-M. Debuisson, *Théologie mariale et mystère du couple*, dans *Église et théologie*, t. 6, 1975, p. 195-240.

5. DIMENSIONS TRINITAIRE ET ECCLÉSIALE DU MARIAGE

Quand il s'élargit en famille, le mariage chrétien revêt de nouvelles dimensions théologiques et spiri-

tuelles qu'il importe à présent de mettre en lumière.

1° **Le couple fécond, image de la Trinité.** — Les époux, enseignait le concile, sont les coopérateurs de l'œuvre créatrice de Dieu dans leur mission de transmettre la vie et d'éduquer l'enfant. On pourrait peut-être aller plus loin encore et dire que leur fécondité est à l'image de cette fécondité divine, non pas seulement accessoire et comme externe, manifestée par la création, mais essentielle, interne, qui n'est pas quelque chose en Dieu, qui est Dieu même. Le couple fécond ne représente en réalité rien moins que l'intime fécondité trinitaire.

L'homme et la femme devaient, selon le dessein créateur de Dieu, s'attacher l'un à l'autre pour ne plus former qu'une seule chair, un seul être vivant. Or, « en voulant être un tous les deux, Adam et Ève se retrouvèrent trois » (Ch. Massabki, *Le Christ rencontre de deux amours*, Paris, 1958, p. 105). La conjonction du couple est une image de l'unité d'amour qui unit la première et la deuxième Personnes de la Trinité, le Père et le Verbe, et qui leur fait produire ensemble une troisième Personne, le Saint-Esprit, semblable à eux, qui vient sceller leur union et la couronner. Sans doute l'image est-elle absolument incapable d'imiter sous tous les rapports son archétype divin. Il n'en reste pas moins que si l'on veut trouver pour le couple humain un modèle ultime dont il doive reproduire analogiquement les traits, c'est bien jusqu'à la vie intime du Dieu tripersonnel qu'il faut remonter (P. Grelot, *Le couple humain dans l'Écriture*, Paris, 1969, p. 99).

Ce qui est déjà vrai du mariage dans l'ordre naturel, l'est davantage encore dans l'ordre surnaturel et sacramentel. Le mariage-sacrement, qui participe à la nature propre de l'union du Christ et de l'Église, participe du fait même à la vie trinitaire, car là où est le Christ, Verbe incarné, là sont toujours aussi le Père et le Saint-Esprit. Le mariage-sacrement est non seulement une image spirituelle de la Trinité, comme tout mariage humain, mais en lui la Trinité vit d'une manière réelle et mystérieuse, que seule la foi permet de saisir. Le modèle ne reste plus extérieur à son image. Il lui est devenu intérieurement présent. Tout chrétien est sans doute par les sacrements de baptême, de confirmation et d'eucharistie introduit dans l'intimité de la vie trinitaire. Mais ici c'est le couple et la famille comme tels qui se trouvent pour ainsi dire incorporés par la consécration sacramentelle du mariage à la vie de la Trinité. Il n'est pas interdit de penser que les personnes de la famille acquièrent respectivement, selon leur caractère propre et leur fonction, une relation nouvelle et spéciale aux personnes de la Trinité, qui vient parfaire et achever surnaturellement l'image trinitaire que porte en soi tout foyer humain. Cette relation confère à chacune une plénitude de symbolisme et des possibilités d'action qui dépassent de beaucoup la nature. C'est certainement une source de grâces spécifiques (cf N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen, 1936, p. 108-110; trad. dans *L'anneau d'or*, n. 51-52, 1953, p. 251-252 : La Trinité présente au couple chrétien).

2° **La famille, Église domestique.** — Parce qu'elle est une communauté organique de personnes rassemblées dans l'unité par la grâce du Père, du Fils et de l'Esprit, l'Église est, elle aussi, une image sacramentelle de la Trinité. Entre ces deux images trinitaires que sont la famille chrétienne et l'Église, il faut donc s'attendre à rencontrer d'importantes similitudes.

L'expression de « petite église » est employée par Jean Chrysostome pour désigner le foyer familial chrétien (textes réunis par P. Rentinck, *La cura pastorale in Antiochia nel* IV *secolo*, Rome, 1970, p. 277-280, et par C. Scaglioni, *Ideale coniugale e familiare in san Giovanni Crisostomo*, dans *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, sous la direction de R. Cantalamessa, Milan, 1976, p. 419-422). On trouverait quelques allusions du même ordre chez Augustin (par ex., *Ep.* 188, 3, PL 33, 849; *Sermo* 94, PL 38, 580-581). Mais c'est surtout la théologie moderne qui a explicité la relation du mariage chrétien et de la famille avec l'Église, qu'elle s'est efforcée de situer à l'intérieur de la doctrine générale du Corps mystique du Christ. Voir É. Mersch, *Morale et Corps mystique* (Paris, 1941, p. 203-230) et *La théologie du Corps mystique* (t. 2, Paris, 1944, p. 308-312), qui dépend beaucoup de M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (trad. fr. A. Kerkvoorde, Paris, 1947, ch. 7, § 85, p. 596-612).

Vatican II parle de la famille comme d'une « église domestique », *ecclesia domestica* (Constitution *Lumen gentium* = LG, n. 11), et d'un « sanctuaire de l'Église à la maison », *domesticum sanctuarium Ecclesiae* (Décret *Apostolicam actuositatem* sur l'apostolat des laïcs = Aa, n. 11). Le contexte montre le sens que le concile attache à ces deux expressions. La famille est la cellule primordiale et vitale non seulement de la cité humaine, mais de l'Église qui trouve en elle comme l'organe qui rend possible sa perpétuité au cours des siècles, car là naissent les futurs baptisés, enfants de Dieu et membres de son peuple.

Paul VI (*Discours aux Équipes Notre-Dame*, 4 mai 1970) applique les termes d' « église domestique » au couple chrétien lui-même, dont la communauté de vie est transformée de l'intérieur en communion intime, forte et riche par la charité surnaturelle puisée au cœur de Dieu (n. 8, AAS, t. 62, 1970, p. 431-432). On notera d'ailleurs que le concile use de termes très voisins pour décrire l'état de mariage, qui est « communauté de vie et d'amour » (GS, n. 48), et l'Église, peuple de Dieu, que le Christ a constituée « communion de vie, de charité et de vérité » (LG, n. 9).

S'agit-il ici de simples métaphores? Nous ne le croyons pas. On peut penser que l'Église se révèle et s'actualise dans la famille chrétienne et déjà dans le couple marié qui en est l'origine, non pas certes d'une manière absolue au point de pouvoir parler d'une coïncidence parfaite et exhaustive entre Église et famille, mais selon une certaine analogie (d'où les particules *velut*, *tanquam*, des textes du concile). Cette analogie est à la fois image vivante et présence parce que participation. En vertu en effet de la source sacramentelle du mariage qui étend son influence des parents aux enfants, la famille chrétienne symbolise et rend présent à sa manière le mystère de l'Église. C'est la participation à l'être de l'Église qui fonde la participation à l'agir de l'Église, qui se manifeste à son tour dans la fonction proprement religieuse qu'ont les époux de s'aider mutuellement non seulement dans l'ordre naturel, mais dans l'ordre surnaturel en vue de leur commune sanctification, d'éduquer leurs enfants dans la foi, d'entretenir le culte domestique de la prière, de se dévouer aux formes d'apostolat extérieur qui correspondent à leur condition et à leurs possibilités. Participation, du reste, ne veut pas dire que la famille soit une « partie » de l'Église, mais qu'elle est le lieu dans lequel l'Église s'exprime selon un mode propre et spécifique, encore que limité. Ce qui suppose une certaine complétude de la famille du point de vue ecclésial. Le fragment de cristal reproduit en lui-même la structure du bloc de cristal auquel il appartient. Entre famille et Église, il y a un rapport d'analogie semblable à celui qui existe entre Église universelle et Église locale, laquelle n'est pas non plus une partie de l'Église universelle, mais l'unique Église du Christ

en tant qu'elle se particularise et se localise en un endroit déterminé et une situation concrète. La famille est la première et la plus fondamentale expression de l'Église locale qui se réalise visiblement en elle à mesure d'homme. Et de même que l'Église locale doit rester ouverte sur l'Église universelle, la famille doit s'ouvrir à l'Église locale, y conduire et se mettre à son service pour demeurer authentiquement « église domestique ».

3° **Le ministère du couple chrétien.** — La dimension ecclésiale du couple chrétien et de la famille pose un problème : peut-on parler d'un « ministère conjugal »? L'expression est certes récente, mais ne semble pas injustifiée si l'on tient compte de la doctrine de Vatican II. L'état matrimonial, en effet, n'est pas seulement sanctifié par un sacrement spécial (LG, n. 35); en vertu du sacrement de mariage, les époux « sont comme consacrés, *veluti consecrantur* », pour accomplir dignement les devoirs de leur état (GS, n. 48). L'idée et le terme se trouvent déjà dans l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI (AAS, t. 22, 1930, p. 583). Cette quasi-consécration est manifestement l'origine et le fondement du « don propre » que reçoivent les époux au milieu du peuple de Dieu (LG, n. 11). Par « don propre », il faut entendre ici une place déterminée dans le Corps mystique et un rôle particulier au service de l'Église. Le concile parle ailleurs de « fonction », *munus* (GS, n. 48), et de « mission », *missio* (GS, n. 50). Les époux chrétiens ont en conséquence une « vocation propre » (LG, n. 35; GS, n. 52). L'encyclique *Humanae vitae* (n. 25) précise qu'il s'agit là d'une spécification ultérieure de la vocation chrétienne commencée avec le baptême.

C'est par le baptême, de fait, et par la confirmation que tout chrétien est député dans l'Église à l'apostolat (LG, n. 33) et rendu participant de la triple fonction sacerdotale-prophétique-royale du Christ (LG, n. 34-36). La notion de ministère conjugal suppose évidemment cet appel général, commun, mais indique plus spécifiquement une mission et une vocation qui s'actualisent non pas simplement au niveau de la personne individuelle, mais du couple : en tant que couple les époux, devenus *un* dans le Christ, travaillent dans l'Église et pour l'Église à l'avènement du Règne de Dieu.

Quel sera le contenu de ce ministère? Le premier service que le couple chrétien rend au peuple de Dieu est de faire resplendir le signe sacramentel de l'amour réciproque, qui est le mémorial vivant de l'amour de Dieu pour l'humanité et du Christ pour l'Église, avec tout ce que cet amour comporte de don de soi, de sacrifice et de fidélité. La communauté chrétienne a besoin de ce témoignage constant qui oriente ses regards vers un des plus hauts mystères de la foi. Et à cet égard, il n'y a pas de mariage, même imparfait, qui n'ait quelque chose à nous apprendre. Le mariage du prophète Osée était-il parfait?

Le second service est celui de la transmission de la vie, strictement lié au premier, la fécondité étant une note essentielle de l'amour conjugal, qui le sauve de la fermeture sur soi. Pour être authentiquement humaine, la fécondité doit concerner la personne dans son ensemble : elle se fait éducation, qui est œuvre d'amour. Le signe des époux comme famille est donc encore l'amour, un amour qui édifie, en même temps que l'église domestique, la grande Église du peuple de Dieu. Car les parents chrétiens n'engendrent et n'éduquent pas seulement leurs enfants comme créatures humaines, mais comme membres de ce peuple de Dieu appelé à la sainteté et à la gloire finale. Le rôle des parents, de ce point de vue, a un caractère sacerdotal.

La comparaison avec le sacerdoce s'impose. Traditionnelle, elle n'est pas tellement au désavantage du mariage. Saint Thomas écrit : « Certains propagent et maintiennent la vie spirituelle par un ministère uniquement spirituel : c'est l'affaire du sacrement de l'*ordre*; d'autres le font par un ministère à la fois corporel et spirituel, ce que réalise le sacrement du *mariage* qui unit l'homme et la femme pour qu'ils engendrent une descendance et l'élèvent en vue du culte de Dieu » (*Contra Gentiles* IV, 58). Cette fonction sacerdotale des parents était mise autrefois en relief par la pratique de la bénédiction paternelle (*La bénédiction paternelle*, dans *L'anneau d'or*, n. 48, 1952, p. 413-416; *Sacerdoce et bénédiction paternelle*, *ibidem*, n. 104, 1962, p. 149-151).

L'éducation que les parents donnent aux enfants durant le temps de leur croissance n'épuise pas l'activité formatrice de la famille; celle-ci s'incarne aussi dans l'effort réciproque, et qui dure toute la vie, par lequel tous et chacun dans la famille s'aident à grandir dans la foi et la charité pour parvenir ensemble « à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude » (*Éph.* 4, 13).

Au-delà du cercle strictement familial s'ouvre d'ailleurs un vaste champ de présence et d'intervention, que décrit le *Décret sur l'apostolat des laïcs* (n. 11). Parmi ces formes d'apostolat, celles dont la visée relève davantage du plan éducatif correspondent sans doute de manière plus immédiate et plus spécifique à la vocation particulière du couple époux-parents et à son sens propre des responsabilités : contribution aux activités catéchétiques pour enfants et adultes, préparation des fiancés au mariage, aide aux couples en difficultés, animation de groupes de jeunes, promotion de groupes de spiritualité conjugale et familiale, etc. De ce point de vue, il ne peut y avoir de ministère conjugal que dans une communauté ecclésiale qui lui fasse place et sente qu'elle s'exprime en lui, mais en retour il ne peut y avoir de communauté ecclésiale véritablement adulte et vigoureuse sans l'engagement de couples chrétiens au service du peuple de Dieu.

1) E. Devaux, *Genèse de l'amour*, dans *Témoignages* (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire, n. 3), 1953, p. 406-413; cf *L'anneau d'or*, n. 51-52, p. 215-217. — S. Giuliani, *La famiglia è l'immagine della Trinità?*, dans *Angelicum*, t. 38, 1961, p. 257-310. — H. Caffarel, *Notre Dieu, la Sainte Trinité*, dans *L'anneau d'or*, n. 138, 1967, p. 433-444. — B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1975, p. 368-390. — L. Gendron, *Mystère de la Trinité et symbolique familiale. Approche historique*, Rome, 1975. — P. Adnès, *Matrimonio e mistero trinitario*, dans l'ouvrage collectif *Amore e stabilità del matrimonio*, Rome, 1976, p. 7-25.

Une interprétation trinitaire du couple humain, encore que faite sur des registres différents, se trouve à la fois chez M. J. Scheeben (*Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1961, § 148, n. 368-374; *Die Mysterien des Christentums*, 1951, 1er app. au ch. 2, p. 154-161) et chez K. Barth, (*Die kirchliche Dogmatik*, 3e vol., t. 1, cité *supra*, § 41, 2).

2) A.-J. Maydieu, *La famille, première cellule de l'Église*, dans *Rencontres*, n. 8 *Spiritualité de la famille*, Lyon, 1942, p. 200-218. — P. Evdokimov, « *Ecclesia domestica* », dans *L'anneau d'or*, n. 107, 1962, p. 353-362; *Sacrement de l'amour*, Paris, 1962, p. 168-171. — P. Scabini, *La famiglia nella Chiesa locale*, dans *Presbyteri*, t. 5, 1971, p. 513-522. — A. Di Brita, *Prospettive sulla santità..*, p. 63-69, cité col. 384. — B. Scarpazza, *Comunità familiare e spiritualità cristiana*, Rome, 1974, p. 107-110. — D. Tettamanzi, *Matrimonio cristiano oggi*, Milan, 1975, p. 43-56. — G. Leclercq, *Il matrimonio sacramento come realtà costitutiva di un nuovo modo di essere nella Chiesa*, dans *Realtà e valori..*, p. 65-79 (cité col. 369).

3) J. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi als Grundprinzip der Aszetik* (1933), 6e éd., Paderborn, 1936, p. 275-280. — H. Rondet, *Mariage et Corps mystique*, Le Puy, 1941.

— A. T. Kokkinakis, *Parents and Priests as Servants of Redemption*, New York, 1959. — *La mission apostolique du foyer*, dans *L'anneau d'or*, n. 105-106, 1962, p. 254-267. — G. Agostinucci Campanini, *Il ministero della coppia cristiana*, dans *Catechesi*, février 1976, p. 41-47.

6. MARIAGE CHRÉTIEN ET SOCIÉTÉ HUMAINE

Le foyer chrétien n'est pas seulement un élément organique et primordial du Corps mystique du Christ. Il est aussi un lieu privilégié de rencontre entre la communauté ecclésiale et la société humaine.

1° La double appartenance du mariage. — Ce n'est pas en effet parce que le mariage devient un sacrement et que la famille est une Église domestique que l'état conjugal et familial perd sa signification naturelle et son rôle fondamental dans la société humaine. La grâce ne détruit pas la nature mais la perfectionne. Le salut chrétien favorise et aide, sans le chercher directement, la promotion humaine en faisant de l'homme un fils de Dieu, qui se retrouve ainsi plus parfaitement homme. Rien ne peut promouvoir autant le bien de la société humaine que la présence rayonnante de foyers qui incarnent vraiment l'idéal chrétien du couple et de la famille, communauté fondée sur l'amour, le respect profond des personnes, la collaboration de tous, et une liberté qui s'harmonise avec une autorité qui est service, disponibilité, écoute et parole, non commandement et décision unilatérale.

Sans doute tout chrétien est-il appelé à faire le pont entre l'aspect séculier, profane de l'existence humaine et les valeurs de la foi, à vivre et à exprimer le lien qui ne peut pas ne pas se nouer entre l'Église et le monde. Mais l'état conjugal réalise ce lien d'une manière encore plus typique, car il appartient en même temps à deux sphères différentes : c'est une réalité terrestre faite mystère de salut. L'amour humain y est sacrement de grâce. On peut parler à cet égard d'une espèce de médiation du mariage entre l'Église et la société humaine.

De cette médiation les époux chrétiens doivent avoir conscience. Ils ont une mission non seulement à l'intérieur de l'Église mais par rapport au monde, qui pourra s'accomplir de bien des façons : action politique en faveur de tout ce qui touche au mariage et à la famille, participation aux associations de parents pour l'école, fonction critique vis-à-vis des mass media, etc. Ils sont aussi habilités en retour, et beaucoup plus que d'autres, à faire valoir dans l'Église les aspirations, les interrogations, les besoins du monde d'aujourd'hui, instaurant ainsi entre l'Église et le monde le dialogue nécessaire.

2° Contraste et ouverture. — Le couple vit dans une société qui, par ses structures, n'est pas seulement une réalité technologique, mais une idéologie implicite dont la logique est radicalement différente de celle qui doit animer le couple et la famille.

La société industrialisée est le monde de l'efficience, fondé sur un rapport direct entre droit et devoir, prestation de service et rétribution, où l'on cherche à avoir toujours davantage, et où l'on ne donne que pour avoir. C'est en conséquence le monde de la fonctionnalité, où la valeur de l'individu, qui est pris dans un réseau de rapports hiérarchiques, autoritaires, basés sur une division rigide des rôles, se mesure à son utilité pratique et à son rendement effectif. Tout ce qui ne sert pas ou ne peut plus servir est refusé, rejeté, abandonné.

Le mariage, au contraire, se fonde sur la rencontre définitive et pérenne de deux personnes qui se reconnaissent mutuellement dans leur dignité de personnes, et valent aux yeux l'une de l'autre non pour ce qu'elles ont et peuvent donner, mais pour ce qu'elles sont en elles-mêmes dans leur unicité irremplaçable. Le couple et la famille sont le lieu où la communication entre les personnes se développe, le lieu du désintéressement, de l'oblativité, de la sollicitude. Ici, la logique est celle de la gratuité et du don, qui ne cherche pas sa contrepartie, mais se préoccupe avant tout des besoins de l'autre et trouve sa félicité à rendre heureux.

Dans une société placée sous le signe de l'avoir, et non pas de l'être, la famille risque pour sa perte de se laisser contaminer par l'esprit ambiant, ou au contraire de se refermer sur soi dans une oasis d'intimité où l'on cherche refuge contre l'inhumanité du monde externe.

La seule fonction qui reste aujourd'hui à la famille (cf *supra*, col. 358) est la fonction personnalisante. Il ne faut pas pour autant créer une rigide et factice contraposition entre la famille conçue comme le lieu de la vie personnelle et la société qui ne serait que celui de l'anonymat et de l'indifférence. Sans négliger la vocation personnalisante de la famille, on se rappellera que l'authentique intimité ne s'atteint pas à travers le refus de la réalité ambiante, mais dans une tension dialectique avec la société et ses problèmes, dont personne ne peut s'abstraire complètement. Il y a entre ces deux domaines corrélation et interdépendance. Le mariage est une communauté à deux qui doit s'ouvrir non seulement sur les enfants dont l'existence prolonge en quelque sorte la personnalité des parents, mais sur tous ceux qui peuvent entrer en contact avec la famille, et sur le milieu dans lequel elle vit. Essayer de transplanter et d'acclimater dans certains secteurs centraux comme la politique et le travail quelque chose des relations interpersonnelles dont la famille est la matrice et la nourrice, c'est aider la société à faire un saut qualitatif, et la transformer profondément au point de vue culturel et sociologique.

3° Mariage et institution. — On voit combien il serait erroné de refuser au mariage tout caractère d'institution sociale comme si l'intervention de la société et de l'Église était une ingérence indue dans le rapport interpersonnel d'amour entre les époux. Le mariage ne peut jamais être une chose purement privée. Unissant l'homme et la femme d'un lien qui, pour la vie entière, exclut toute tierce personne et les constitue au sein de la société en une communauté intime et spécifiquement distincte de toute autre, le mariage requiert de soi une déclaration publique qui est seule en mesure d'en affirmer, revendiquer et garantir les propriétés essentielles d'unicité, d'exclusivité et de pérennité. Parce que d'autre part la famille est la cellule primordiale, fondamentale de la société, le pacte conjugal qui lui donne origine doit manifester et proclamer sa dimension sociale en se faisant officiellement reconnaître et accepter par la société humaine comme telle. Si chez les baptisés le signe sacramentel lui-même est donné par le pacte conjugal, et si le mariage en tant que sacrement coopère à l'édification de l'Église dont il est en même temps une manifestation-participation, c'est à un titre nouveau que s'impose l'exigence d'une reconnaissance publique, au nom cette fois de l'Église. Image vivante de la nouvelle et éternelle Alliance entre Dieu et l'humanité, le Christ et l'Église, le mariage entre baptisés a par nature une dimension essentiellement ecclésiale. Il ne peut donc naître en dehors de l'Église, ni contre elle. Il n'est pas pensable que des baptisés qui ont la foi puissent se tenir à l'écart de la communauté ecclésiale au moment même et dans l'accomplissement du geste où se célèbre sacramentellement le mystère de l'Église. Aussi le

pacte conjugal conclu contre ou en dehors de la volonté de l'Église, — comme serait aujourd'hui une cérémonie uniquement civile ou un échange des consentements simplement individuel et sans témoins —, ne pourrait être considéré en aucun cas comme un vrai mariage chrétien.

Certes, la société civile ou ecclésiastique a le droit d'établir des lois concernant le mariage. Mais s'il est exact (cf *supra*, col. 370 svv) que la structure interne du mariage coïncide avec la structure même de l'amour personnel entre homme et femme, la société ne peut rien faire d'autre, quand elle légifère sur le mariage, que d'expliciter et mettre en lumière ces lois immanentes à l'amour conjugal, en leur donnant force sociale et juridique, et en faisant l'application dans le détail aux conditions particulières de temps et de lieu.

Aspects juridiques du mariage dans leur rapport à l'amour conjugal. — G. Campanini, *L'amore coniugale come esperienza giuridica*, dans *Sapienza*, t. 3, 1965, p. 321-337. — C. Duquoc, *Le mariage aujourd'hui : amour et institution*, dans *Lumière et vie*, n. 82, 1967, p. 33-62. — A. Alsteens, *Institution et vie dans le mariage*, dans *Mariage et sacrement de mariage*, sous la direction de P. de Locht, Paris, 1970, p. 89-103. — *Annali di dottrina e giurisprudenza canonica*, t. 1 *L'amore coniugale*, Città del Vaticano, 1971. — P. J. Viladrich, *Amor conyugal y esencia del matrimonio*, dans *Ius canonicum* (Univ. de Navarra), t. 12, n. 23, 1972, p. 269-313. — L. Vela, *El matrimonio « communitas vitae et amoris »*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 51, 1976, p. 183-222.

7. MARIAGE ET SAINTETÉ

Au plan naturel déjà, le mariage est une source de perfectionnement humain pour l'homme et la femme qui mettent en commun leurs richesses complémentaires. Leur personnalité s'affine et se mûrit à travers les joies et les difficultés, par les responsabilités et les soucis qu'ils assument ensemble et la profondeur d'affection que la vie commune implique. L'homme et la femme trouvent enfin dans la paternité et la maternité leur pleine dimension humaine. Dans le mariage-sacrement, toutes ces valeurs sont conservées, purifiées, surélevées, pour servir en outre à la sanctification chrétienne des époux.

1° **Le mariage comme voie de sanctification.** — Les époux chrétiens n'ont pas à sortir de leur état pour se sanctifier, comme le supposait une conception dualiste opposant la chair et l'esprit, souvent combattue par les Pères, mais qui a laissé des traces dans la spiritualité. Ils se sanctifient non seulement dans le mariage, mais par le mariage.

« En accomplissant leur mission conjugale et familiale avec la force de ce sacrement, pénétrés de l'esprit du Christ qui imprègne toute leur vie de foi, d'espérance et de charité, ils parviennent de plus en plus à leur perfection personnelle et à leur sanctification mutuelle : c'est ainsi qu'ensemble *(communiter)* ils contribuent à la glorification de Dieu » (GS, n. 48). On notera la valeur du mot *ensemble* : le sens profond du mariage chrétien est d'être une « route de sainteté » qui se parcourt à deux, une montée commune vers Dieu. Chacun des époux est responsable de la sanctification de l'autre. Devenir dans la joie de Dieu « compagnons d'éternité », c'est l'idéal et le but qu'ils doivent se proposer.

Tous les chrétiens, en effet, et pas seulement quelques privilégiés, sont appelés à « suivre le Christ » (LG, n. 41). Voie de sainteté, le mariage est une forme spécifique de cette « suite » : « Que les époux... soient unis dans une même affection, une même pensée et une mutuelle sainteté, en sorte que, en suivant le Christ principe de vie *(Christum, vitae principium secuti)*, à travers les joies et les sacrifices de leur vocation, par la fidélité de leur amour, ils deviennent les témoins de ce mystère de charité que le Seigneur a révélé au monde par sa passion et sa résurrection » (GS, n. 52). C'est bien à l'imitation du Christ que saint Paul convie ses lecteurs quand il parle du mariage en *Éph.* 5, 21-23, passage qui fait partie d'une série de textes où il propose la conformation aux attitudes spirituelles dont le Christ est le modèle (cf *Phil.* 2, 5-7) et qui spécifient l'éthique chrétienne (cf DS, t. 7, col. 1551).

2° **Le mariage comme vocation.** — Il fut un temps où le mariage était considéré comme l'état commun des chrétiens, le terme vocation étant réservé pour la vie religieuse et le sacerdoce.

Aujourd'hui, ce terme sert à désigner tout état de vie à l'intérieur de l'Église, et Vatican II l'applique plusieurs fois au mariage (LG, n. 35; GS, n. 49, 52). L'encyclique *Humanae vitae* de Paul VI définit les époux comme « ceux que Dieu *appelle* à le servir dans le mariage »; « leur vocation chrétienne commencée avec le baptême s'est ultérieurement spécifiée et renforcée par le sacrement de mariage »; celui-ci « consacre en quelque sorte » les conjoints (expression reprise de *Casti connubii* et de Vatican II), pour qu'ils puissent accomplir « leur propre vocation jusqu'à la perfection » (n. 25).

Toute vocation, en effet, implique un acte éternel de Dieu, élection d'amour et prédestination (*Rom.* 9, 30; *Éph.* 1, 4). La vocation fondamentale du chrétien est de devenir par adoption conforme au Christ, Fils de Dieu, dans l'Église et selon le « charisme » qu'il a reçu, « l'un celui-ci, l'autre celui-là » (1 *Cor.* 7, 7). Ce qui spécifie la vocation du mariage, c'est l'existence avec un autre, un dessein de salut à réaliser à deux : un homme *et* une femme sont appelés, selon la pensée et l'amour de Dieu, à construire, en tant que couple, un foyer où chacun sera pour l'autre médiateur de grâce et porteur de salut. Telle est l'idée biblique illustrée par la *Genèse* (2, 22) et le livre de *Tobie* (6, 18; 7, 12; 8, 5-7). Jésus précise : « Que l'homme ne sépare pas *ce que Dieu* a uni » (*Mt.* 19, 6; *Marc* 10, 9).

Même si un jeu apparemment fortuit de circonstances permet les rencontres et crée les situations concrètes dans lesquelles se fera le choix décisif, une action spéciale de la Providence est à l'origine de tout mariage légitime. Étudier leurs inclinations et leurs aptitudes communes à la vie conjugale est humainement indispensable pour de futurs époux, mais c'est aussi une manière de discerner la volonté de Dieu pour se choisir l'un l'autre dans une perspective de foi.

La célébration sacramentelle du mariage consacre publiquement cet appel de Dieu devant la communauté chrétienne. L'engagement mutuel des époux formule en profondeur leur réponse explicite à cet appel. Le développement de l'existence conjugale, avec toutes ses exigences, reste sous le même signe de l'appel et de la réponse : il est par là service quotidien de Dieu.

3° **Les vertus de la vie conjugale.** — « Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune *(insignis)* est requise : c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour ferme, la grandeur d'âme et l'esprit de sacrifice » (*firmitatem amoris, magnitudinem animi, spiritum sacrificii*; GS, n. 49).

L'amour ferme, c'est-à-dire fort et durable, doit permettre de surmonter les blessures que l'existence inflige, mais aussi l'usure du temps et de l'habitude; la grandeur d'âme, d'affronter avec courage les heurts de la vie commune, de supporter les faiblesses et les défauts réciproques, qu'on doit savoir pardonner; l'esprit de sacrifice, de vaincre l'égoïsme, renoncer

à la volonté propre pour répondre aux justes désirs du conjoint et assumer avec générosité le rôle de procréateur et d'éducateur. Tout cela exige la pratique des vertus chrétiennes, aussi bien théologales que morales.

Sans vouloir réduire toute la morale conjugale au problème de la sexualité, il faut faire une place importante à la vertu de chasteté. Pour être authentiquement chrétienne, la chasteté conjugale propose aux époux deux dimensions à respecter. Ils doivent d'une part vivre leur affectivité sexuelle dans une harmonie qui recherche le plaisir des sens comme une joie partagée de type oblatif, et qui reste ouverte à la finalité procréative de l'union. D'autre part, l'activité sexuelle doit être vécue comme une réalité humaine en voie de purification. Il y a place, surtout après un certain temps de mariage, pour une mortification en ce domaine, avant tout parce qu'elle favorise une communion plus fructueuse entre les époux et une adhésion plus intime au Seigneur. Cela doit se faire « d'un commun accord » (1 *Cor.* 7, 5), car le danger est de s'enliser dans les attraits de la chair et du monde, alors que les réalités essentielles sont ailleurs (7, 29-35).

La loi du temps, condition de tout développement spirituel, a une importance particulière quand il s'agit du mariage, parce que les problèmes y sont plus complexes, et renaissent sans cesse au cours de la vie. Sans doute, l'acceptation de certaines épreuves conjugales ou familiales rachète souvent des périodes antérieures de médiocrité et fait accomplir de grands pas vers la sainteté : les époux en effet se trouvent plus fréquemment que d'autres dans des situations qui exigent des actes héroïques de foi et d'espérance, et une conformité à la volonté de Dieu qui va à l'encontre des aspirations naturelles du cœur mais accroît grandement la charité. Normalement cependant, la sanctification dans le mariage requiert de longues périodes d'humbles efforts, d'attentes patientes et de courageux recommencements.

CHASTETÉ, DS, t. 2, col. 785-787, 798-803 (chasteté conjugale, chasteté dans le mariage).

4° **La grâce et les grâces du mariage.** — Le sacrement de mariage assure des secours surnaturels qui soutiennent les époux tout au long de leur existence pour affronter et résoudre les difficultés qu'ils rencontrent, spécialement lorsque les circonstances rendent plus ardue la fidélité à leur vocation. Il s'agit là de grâces *actuelles*, de lumière pour voir le bien et de force pour l'accomplir : c'est à elles que l'on pense surtout en parlant de grâce à propos du mariage.

Mais la grâce est fondamentalement une nouvelle manière d'être qui rend « participant de la nature divine » (2 *Pierre* 1, 4), fait de nous une « créature nouvelle » (2 *Cor.* 5, 17; 6, 15), « un homme nouveau » (*Éph.* 2, 15; *Col.* 3, 10). Comme tout sacrement, le mariage donne aux époux bien disposés cette grâce *habituelle* qui sanctifie, ou plus exactement il l'augmente (car c'est un sacrement des vivants). Mais le mariage confère aussi une grâce spécifique, qui est vraiment *la* grâce de ce sacrement : c'est une modalité de la grâce sanctifiante ordonnée aux fins propres du mariage, qui permet de vivre et d'agir en conformité avec la mission et la vocation typiques de l'union conjugale. Le caractère propre de cette grâce sacramentelle est d'être une participation réelle à la communauté de vie et d'amour qui unit le Christ à l'Église, dont elle tend à faire reproduire les traits en en proposant la perfection.

Il s'ensuit que le comportement moral des époux chrétiens n'est plus une obligation imposée de l'extérieur, mais une exigence de la grâce sacramentelle elle-même, et un fruit de l'Esprit qui agit dans leur cœur. Source de vie divine, le sacrement *habilite* à un style chrétien d'amour conjugal, parce qu'il est un don surnaturel qui confère des possibilités d'action au-dessus des forces naturelles et permet de réaliser l'idéal d'amour auquel les chrétiens peuvent prétendre, dans la confiance audacieuse qui caractérise leur engagement aux moments difficiles. En outre, il *impose* ce style, parce que la grâce conférée ne cesse d'interpeller la volonté et la liberté du croyant qu'elle met devant des choix inévitables. La loi du mariage est ainsi inscrite par l'Esprit de Dieu dans les cœurs; elle ne supprime pas la loi des commandements, dont l'Église est l'interprète, mais cette loi extérieure n'est là que pour rappeler les exigences de leur vocation aux époux insensibles au dynamisme de l'appel intérieur.

5° **Les époux comme dispensateurs de grâce.** — Le signe sacramentel du mariage étant le don et l'acceptation réciproque des époux, l'effusion de la grâce, au moment de cet engagement, sera pour une bonne part à la mesure de l'amour qu'ils ont l'un pour l'autre. On peut penser que, par la suite, les actes, paroles et attitudes qui actualisent cet engagement, et maintiennent, renouvellent ou augmentent le don d'eux-mêmes, participent de la causalité instrumentale du sacrement, lequel n'est pas transitoire mais permanent. Comme d'autre part les époux eux-mêmes font fonction de ministres du sacrement de mariage, ils sont les intermédiaires dont le Christ se sert pour communiquer sa grâce. Dès lors, demeurant de façon dérivée, secondaire mais très réelle, ministres du sacrement qui perdure, les époux gardent tout au cours de leur vie ce rôle de dispensateurs de la grâce et d'agents de sanctification qu'ils ont exercé au moment de leur mariage. C'est là sans doute une simple opinion théologique, mais que sa portée spirituelle recommande.

6° **Prière, pénitence et Eucharistie** sont pour les époux de nouvelles sources de grâce. Par la prière en commun, qui fait du foyer chrétien « un sanctuaire domestique de l'Église » (Aa, n. 11), ils rendent grâce à Dieu des bienfaits de leur amour et lui demandent son aide pour réaliser leur vocation conjugale. Dans le sacrement de pénitence, comme tous les chrétiens, « ils obtiennent de la miséricorde de Dieu le pardon de l'offense qu'ils lui ont faite, et sont réconciliés avec l'Église, qu'ils ont blessée par leurs péchés » (LG, n. 11). Ils y puisent en outre une grâce de conversion qui demande à être vécue conjugalement, celle de revenir sans cesse aux valeurs religieuses de support mutuel, de patience et d'amour qui fondent leur union, et de les incarner dans leur vie quotidienne.

Paul VI, dans le Discours aux Équipes Notre-Dame, reconnaît que le cheminement des époux peut connaître des phases douloureuses où ils se découvrent « quasi incapables de respecter la loi morale »; il les met en garde contre la pensée de s'abandonner au sentiment angoissant de se trouver dans une impasse, avec le risque d'un enlisement dans la sensualité entraînant l'abandon de la pratique sacramentelle, ou celui d'une tension inhumaine capable de compromettre l'équilibre et même la survie du foyer. Il les invite, au contraire, à l'espérance « dans la certitude que toutes les ressources de l'Église sont là pour les aider à s'acheminer vers la perfection de leur amour ». Le sacrement de pénitence fait partie de ces ressources au premier chef : il n'efface pas seulement le péché en lui-même, mais il confère en outre des grâces de purification et de libération qui aident à surmonter l'impulsion aveugle des tendances : « Au sein de la grande Église, cette petite

église se reconnaît alors pour ce qu'elle est en vérité : une communauté faible, parfois pécheresse et pénitente, mais pardonnée, en marche vers la sainteté » (n. 15-16, AAS, t. 62, 1970, p. 435-436).

Quant au sacrifice eucharistique, « source et sommet de la vie chrétienne », où les fidèles « offrent à Dieu la divine Victime et eux-mêmes avec elle » (LG, n. 11), il permet aux laïcs, en vertu du sacerdoce commun, d'obtenir « que toutes leurs œuvres.., leur vie conjugale et familiale... deviennent des *offrandes spirituelles agréables à Dieu par Jésus-Christ* (*1 Pierre* 2, 5) », et soient « présentées au Père, dans la célébration de l'Eucharistie, avec l'oblation du Corps du Seigneur » (LG, n. 34). Mais, pour les époux chrétiens, l'Eucharistie est aussi le sacrement où leur mariage puise sa pleine capacité de réalisation : là est rendu présent le sacrifice par lequel le Christ s'est livré pour l'Église (*Éph.* 5, 25) et a scellé par ce don total l'Alliance nouvelle et éternelle de Dieu avec l'humanité, dont le mariage est une image et une participation. Par l'Eucharistie, les époux entrent donc en contact avec ce qui fonde leur propre alliance et y trouvent la possibilité de renouveler leur réciproque et fidèle donation. L'Eucharistie est en outre le sacrement qui signifie et réalise dans la charité l'unité du peuple de Dieu; en y participant, les époux perfectionnent l'unité de leur propre communauté d'amour, petite église au sein de la grande. On comprend mieux dès lors l'insertion normale de la célébration des noces dans la liturgie de la messe, car l'Eucharistie est le lien vivant et constructeur de la famille chrétienne.

A.-M. Carré, *Compagnons d'éternité. Le sacrement de mariage*, Paris, 1938; coll. Foi vivante, 1965. — G. Gabel, *La sainteté dans le mariage. A propos de la « Belle Acarie »*, dans *L'année théologique*, t. 4, 1943, p. 309-340. — F. Maistriaux, *Mariage, route de sainteté*, Tournai, 1945. — J.-M. Perrin, *Perfection chrétienne et vie conjugale*, Paris, 1946. — E. Boissard, *Questions théologiques sur le mariage*, Paris, 1948, p. 90-120. — G. Chevrot, *Les petites vertus du foyer*, Paris, 1949.

Les grâces sacramentelles, dans *L'anneau d'or*, n. 51-52, 1953, p. 253-266. — Ch. Massabki, *Le sacrement de l'amour* (1947), 5e éd., Paris, 1959, p. 94-103. — U. Ranke-Heinemann, *Die christliche Ehe als Weg zur Heiligkeit*, GL, t. 32, 1959, p. 205-215. — J. E. Kerns, *Christian Tradition on the Vocation of Husband and Wife to perfect Each other*, Rome, 1959; *The Theology of Marriage... Sex and Sanctity in Marriage*, New York, 1964; trad. franç., Paris, 1966. — T. J. Murphy, *The supernatural Perfection of conjugal Life according to Pope Pius* XII, Mundelein, 1960. — J.-J. Suenens, *Un problème crucial: amour et maîtrise de soi*, Paris, 1960.

P. Anciaux, *Le sacrement de mariage*, Paris, 1961, ch. 4-8. — *La vie spirituelle du foyer*, dans *L'anneau d'or*, n. 105-106, 1962, p. 241-253. — P. Adnès, *Le mariage*, Paris, 1963, p. 182-185. — C. Colombo, *Perfection chrétienne et vie conjugale*, dans l'ouvrage collectif *Laïcs et vie chrétienne parfaite*, t. 1, Rome, 1963, p. 207-231; *La santità nella famiglia*, dans *Scritti teologici*, Venegono, 1966, p. 573-583. — *Le mariage, route vers Dieu*, dans *L'anneau d'or*, n. 117-118, 1964. — C. Spicq, *Le foyer chrétien, sacrement permanent de la charité évangélique*, *ibidem*, n. 125, 1965, p. 365-376. — D. Tettamanzi, *Matrimonio e virtù teologali*, Milan, 1965; *Sacramenti e spiritualità coniugale*, Rome, 1967; *La carità nella vita di famiglia*, Rome, 1969; *L'Eucaristia nella vita spirituale della famiglia cristiana*, dans *La Famiglia*, 1969, n. 14, p. 133-146; *Matrimonio cristiano oggi*, p. 101-107.

J.-M.-R. Tillard, *Le mariage, mystère de salut*, dans *L'anneau d'or*, n. 122, 1965, p. 88-98. — J. Kunici, *L'amore coniugale come perfezionamento della persona*, dans *Sapienza*, t. 20, 1967, p. 30-46. — A. Valsecchi, *Le virtù della vita coniugale*, dans *Enciclopedia del matrimonio* dirigée par T. Goffi, 3e éd., Brescia, 1968, p. 581-637. — D. von Hildebrand, *Marriage as a Way of Perfection*, dans *Marriage in the Light of Vatican* II, dirigé par J. T. McHugh, Washington, 1968, p. 121-144. — G. Campanini, *La « Humanae vitae » nella spiritualità familiare*, dans l'ouvrage collectif *Nuove prospettive di morale coniugale*, Brescia, 1969, p. 143-173.

H. Caffarel, *Présence à Dieu. Cent lettres sur la prière*, Paris, 1970. — S. Maggiolini, *Sessualità umana e vocazione cristiana*, Brescia, 1970. — G. Piana, *Famiglia comunità di fede*, Rome, 1970. — J. Meyendorff, *Mariage et Eucharistie*, dans *Le messager orthodoxe*, du n. 49, 1970, au n. 56, 1971. — A. Di Brita, *Prospettive sulla santità della vita familiare nel Concilio Vaticano* II, Rome, 1971. — T. Goffi, *Vita coniugale virtuosa*, dans *Nuova enciclopedia del matrimonio*, Brescia, 1975, p. 347-366. — A. Ambrosiano, *Mariage et eucharistie*, NRT, t. 98, 1976, p. 289-305.

8. MARIAGE ET VIRGINITÉ

Dans tout sacrement, on peut découvrir, selon saint Thomas (*Summa theologica*, 3a, q. 60, a. 3), une triple dimension qui regarde le passé, le présent et le futur, et qui est « mémoire », « présence » et « prophétie ». C'est une doctrine traditionnelle. Or cette triple dimension se vérifie spécialement dans l'Eucharistie et dans le mariage, qui ont ainsi, en plus du fait qu'ils sont des sacrements permanents, un trait nouveau de ressemblance.

L'Eucharistie, comme dit l'antienne de la Fête-Dieu *O sacrum convivium*, est « mémoire » de la passion du Christ *(recolitur memoria passionis ejus)*, « présence » effective de la grâce qui découle de cette passion *(mens impletur gratia)*, et « prophétie » qui anticipe la gloire, l'accomplissement eschatologique du salut, dont elle nous donne le gage *(et futurae gloriae nobis pignus datur)*. De manière analogue les époux, dans leur mariage, « rappellent » l'amour de Dieu pour son peuple, du Christ pour l'Église, « actualisent » dans le présent cette union d'amour qui perdure, et qui est source de grâce, « annoncent » en même temps la réalité future des noces éternelles et parfaites de l'Agneau avec l'Église, de Dieu avec l'humanité, où il sera enfin tout en tous.

La dimension eschatologique inhérente au mariage n'est pas toujours prise en considération. Et pourtant elle nous est suggérée par les textes mêmes de l'Écriture, qui nous présentent le Règne de Dieu, dont la plénitude est encore à venir, sous le symbole des noces. Parlant de la fonction prophétique des laïcs, Vatican II dit de la vie conjugale et familiale qu'« elle proclame à haute voix et les vertus présentes du Royaume de Dieu et l'espérance de la vie bienheureuse » (LG, n. 35). Elle proclame cette espérance en en donnant déjà ici-bas comme une réalisation anticipée. Mais cette signification eschatologique, c'est à la virginité et au célibat consacré qu'on a coutume de l'attribuer. Une comparaison entre les deux états s'impose donc.

Sans entrer dans les détails et sans chercher à prouver la supériorité d'un état sur l'autre (problématique peut-être aujourd'hui dépassée), il faut reconnaître que la virginité révèle sans doute mieux que le mariage ce que sera notre condition dans la phase eschatologique. « A la résurrection on ne prend ni femme ni mari; mais on est comme des anges dans le ciel » (*Mt.* 22, 30; *Marc* 12, 25; *Luc* 20, 35-36). Cela ne veut pas dire que dans la vie future les personnes mariées ne seront liées entre elles que par le seul lien de charité divine qui unira tous les sauvés, y compris ceux qui nous sont restés étrangers ou inconnus sur la terre, mais que nous n'aurons plus d'autre occupation que de servir et de louer Dieu. De ce point de vue, il est évident que

l'état de virginité tend à anticiper en quelque manière, par une rupture radicale, l'état de résurrection où les élus seront entièrement dédiés au service et à la louange de Dieu. Ce n'est d'ailleurs pas que le mariage ne soit aussi service de Dieu et du Royaume (cf *supra*, col. 365), et que tout dans le mariage ne puisse être finalement rapporté à Dieu. Mais ce service revêt une forme moins directe, moins exclusive et absolue.

En outre, à la résurrection Dieu sera tout en tous, immédiatement, sans intermédiaire. Or la virginité nous fait comprendre les limites du mariage comme image de cette union surnaturelle. Il serait sans doute faux de croire que la personne de l'autre conjoint constitue par nature un obstacle, qu'il faudrait contourner, entre Dieu et le croyant marié. Elle introduit tout de même un intermédiaire, qui peut devenir parfois un tiers au sens fort. D'où cette « division », dont parle saint Paul (1 *Cor.* 7, 32-35). La vierge, ou celui qui ne s'est pas marié pour s'attacher plus radicalement au Seigneur, est par vocation au Christ et à lui seul, vit avec le Christ et avec lui seul, tend à lui et à lui seul. C'est ce à quoi au moins il s'est engagé. A cet égard encore son état est une anticipation de ce que sera la situation définitive des ressuscités.

Il reste toutefois que le mariage nous aide concrètement à entrevoir l'intimité, la profondeur, la plénitude de l'union que Dieu réserve aux élus à la fin des temps. Il est notable que la mystique, dont les états les plus élevés passent pour être comme un avant-goût et une prélibation de la vision béatifique, n'ait pas su trouver d'image plus adéquate pour décrire l'union d'amour avec Dieu que celle précisément du mariage. D'où l'application allégorique du *Cantique des cantiques* aux relations de l'âme avec Dieu. Voir l'article suivant.

Mariage et virginité ne sont donc pas deux états qui s'opposent. Entre eux il y a complémentarité. Tous deux sont également nécessaires comme « signes » eschatologiques dans l'Église. Les époux doivent comprendre que leur mariage n'est pas une fin en soi. Aussi heureuse et réussie que soit une union humaine, elle reste toujours ouverte à une large marge d'insatisfaction, et la mort viendra un jour, porteuse d'inévitable séparation. Il faut que les époux renoncent à se regarder l'un l'autre pour regarder ensemble vers un but qui les dépasse. L'homme est fait pour une union plus haute, où seul il pourra atteindre l'accomplissement plénier de ses propres idéaux et aspirations. De cette union avec Dieu, sans intermédiaire ni tiers, la virginité s'efforce de témoigner à sa manière. Mais l'amour qui nous unira à Dieu dans le Christ sera tellement total, pénétrera tellement l'être entier des ressuscités, qui ne sont pas des âmes platoniciennes désincarnées mais des esprits dotés de toutes leurs puissances affectives d'aimer, ni des individus isolés mais une grande famille, que seule l'image du mariage et de l'union conjugale peut nous en donner quelque idée. Le témoignage rendu par les gens mariés dans l'Église a de ce point de vue une valeur irremplaçable. C'est une prophétie en acte.

F. Louvel, *Mariage et virginité*, dans *Rencontres*, n. 8 *Spiritualité de la famille*, 1942, p. 219-233. — H. Mogenet, *Mariage et virginité*, dans *Études*, t. 251, 1946, p. 322-332. — G.-M. Garrone, *Charité conjugale et charité virginale*, VS, t. 76, 1947, p. 734-747. — L. Bouyer, *Le Trône de la Sagesse*, Paris, 1957, ch. 5 (Mariage et virginité), ch. 6 (La maternité virginale, fécondité de l'Agapè dans la crucifixion de l'Éros). — X. Léon-Dufour, *Mariage et continence selon saint Paul*, dans *A la rencontre de Dieu*, Mémorial Albert Gelin, Le Puy, 1961, p. 319-329; *Signification théologique du mariage et du célibat consacré*, dans *Mariage et célibat*, coll. Cogitatio fidei 14, Paris, 1965, p. 25-38. — Fr. Festorazzi, *Matrimonio e verginità nella Bibbia*, dans l'ouvrage collectif *Matrimonio e verginità*, Venegono, 1963, p. 61-158. — P. Zefara, *Matrimonio, verginità e castità in S. Paolo*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 36, 1967, p. 226-246. — L.-M. Weber, *Sexualité, virginité, mariage*, Paris, 1968. — G. Moioli, *Per una rinnovata riflessione sui rapporti tra matrimonio e verginità. I principali documenti del Magistero*, dans *La Scuola cattolica*, t. 95, 1967, p. 201-255; *Matrimonio e verginità*, dans *Enciclopedia del matrimonio*, Brescia, 1968, p. 387-413. — J.-M.-R. Tillard, *Devant Dieu et pour le monde*, coll. Cogitatio fidei 75, Paris, 1974, p. 201-209 (divers groupements religieux du moyen âge admettaient des gens mariés). — E. Ferasin, *Matrimonio e verginità: il confronto degli stati di vita nella riflessione storico-teologica della Chiesa*, dans *Realtà e valori..*, p. 235-275. — A.M. Triacca, « *Verginità cristiana* » *e* « *matrimonio cristiano* », dans le collectif *Il celibato per il Regno*, Milan, 1977, p. 77-129.

Conclusion. — Le message chrétien sur le mariage a une dimension qui transcende toute situation historique particulière et toute culture. Dans sa substance ce message ne change pas. Amour, fidélité, dévouement, disponibilité, esprit de service et de sacrifice, ces valeurs sont de tous les temps, doivent trouver place dans tout mariage. Mais ce mode chrétien de vivre le mariage n'en demeure pas moins conditionné par l'époque dans laquelle chaque génération est appelée à réaliser son destin. Il en résulte deux conséquences.

1° On doit éviter de confondre les valeurs chrétiennes du mariage avec d'autres valeurs, appréciables certes, mais qui sont l'expression d'une conception du mariage et de la famille qu'imposent les conditions socio-culturelles d'un moment déterminé de l'histoire. Le chrétien peut se sanctifier et donner d'admirables exemples de vertu dans une union matrimoniale et une famille de type patriarcal ou nucléaire, marital et paternaliste ou communautaire, c'est-à-dire reconnaissant aux époux l'égalité des droits et des responsabilités. Mais ces structures, qui sont porteuses de certaines valeurs propres, ne sont pas nécessairement un fait de nature, ni de foi, encore moins la forme que le mariage chrétien doit revêtir partout et toujours. La réalisation du message chrétien concernant le mariage ne passe pas forcément par tel ou tel modèle de mariage, et ne demande pas qu'on privilégie telle ou telle structure.

2° Il faut savoir à chaque époque puiser avec discernement évangélique et esprit rénovateur dans le patrimoine permanent de la foi chrétienne les valeurs qui ont spécialement besoin, compte tenu de la situation historique, d'être mises en lumière, tout en acceptant de voir disparaître ce qui n'est pas de soi inhérent au message chrétien, et ne représente finalement que les sédiments laissés par des formes passées de culture. A cet égard, il y a certainement une façon typiquement chrétienne de vivre le mariage dans une société comme celle d'aujourd'hui, — la seule pour nous réellement existante —, qui se caractérise par une sensibilité particulière pour tout ce qui touche les droits de la personne, l'égalité des sexes, la liberté de choix, par un désir de communion plus intime et personnalisante entre les êtres, par une volonté de libération à l'égard d'un autoritarisme qui a pu avoir un temps sa justification mais ne s'identifie pas avec toute forme possible d'autorité. Il appartient au couple chrétien, — et il n'y a que lui en dernière analyse qui puisse le faire —, de trouver le style conjugal qui réponde aux justes exigences de l'homme contemporain, et de proposer

dans le langage concret des faits, d'une manière compréhensible et accessible, les authentiques valeurs de la vie conjugale, qui sont celles de toujours, même si elles prennent pour s'exprimer des voies nouvelles. C'est à cette condition que le témoignage chrétien sur le mariage sera crédible et efficace.

Sur la conception qu'on se fait du mariage à l'époque patristique, voir DS, art. FAMILLE, t. 5, col. 66-70, et LATINE (*Église*), t. 9, col. 375-380.

Pour les périodes postérieures, voir : S. Pinckaers, *Ce que le moyen âge pensait du mariage*, VSS, t. 20, 1967, p. 413-440. — L. Vereecke, *Mariage et sexualité au déclin du moyen âge*, VSS, t. 14, 1961, p. 199-225. — J. Coppin, *Amour et mariage dans la littérature française du nord au moyen âge*, Paris, 1961. — F. Lopez Estrada, *Textos para el estudio de la espiritualidad renacentista : el opúsculo « Sermón en loor del matrimonio » de Juan de Molina (Valencia, 1528)*, dans *Revista... Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 61, 1955, p. 489-530. — E.-V. Telle, *Érasme de Rotterdam et le septième sacrement*, Genève, 1954. — H. Bremond, *Le mariage dans la littérature religieuse du 17e siècle*, dans *Vigile*, t. 1, 1931, p. 15-51; reproduit sous le titre trompeur *La mystique du mariage*, dans son *Histoire littéraire..*, t. 9, 1931, p. 289-321. — P. Doncœur, *Retours en chrétienté*, Paris, 1933, 2e p., Le mariage. — Ch. B. Paris, *Marriage in* XVIIth *Century Catholicism*, coll. Recherches 13, Paris-Montréal, 1975. — J.-L. Flandrin, *Les amours paysannes, 16e-19e siècles*, coll. Archives, Paris, 1975.

Une « spiritualité conjugale » (l'expression date de l'entre-deux-guerres) capable de décrire le mariage-sacrement comme un état qui met dans la situation d'exercer les plus hautes vertus chrétiennes, naîtra lentement. Déjà prédicateurs et écrivains du moyen âge considèrent les gens mariés comme appartenant à un *ordre* au sens spirituel et religieux du mot, que Dieu lui-même a institué : textes cités par G. Le Bras, art. *Mariage*, DTC, t. 9, col. 2180-2181; *L'anneau d'or*, n. 113, 1963, p. 373-379; Y. Congar, art. LAÏCAT, DS, t. 9, col. 87-93.

1) A partir du 16e siècle, livres et exhortations s'adressant directement aux gens mariés ne sont pas rares, encore que la liste n'en soit pas longue.

Raoul de Montfiquet († vers 1520), *Le guidon et gouvernement des gens mariez. Traitié singulier du saint sacrement, estat et fruit de mariage*, Paris, 1495 et 1521. — François de Sales † 1622, *Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 38 Avis pour les gens mariés; ch. 39 De l'honnêteté du lit nuptial (t. 3, Annecy, 1893, p. 263-278); cf *Saint Francois de Sales nous parle*, dans *L'Anneau d'or*, n. 81-82, 1952 (lettres à des personnes mariées); *Les femmes mariées*, choix et présentation de textes par M. Georges-Thomas, Paris, 1967; M. Consonni, *Spiritualità matrimoniale in San Francesco di Sales*, Bergame, 1974. — Cl. Maillard, *Le bon mariage ou les moyens d'être heureux et de faire son salut en l'état de mariage..*, Paris, 1647. — Thomas Le Blanc, *La direction et la consolation des personnes mariées, ou les moyens infaillibles de faire un mariage heureux d'un qui serait malheureux. Avec l'abrégé des vies de quelques Saincts et Sainctes qui ont beaucoup souffert dans leurs mariages*, Paris, 1664 et 1668 (cf *L'anneau d'or*, n. 62, 1956, p. 109-115).

J.-J. Surin, *Catéchisme spirituel*, 6e p., ch 3 Pour ceux qui vivent dans le mariage, Paris, 1663, p. 482-486. — Ét. Lochon, *Le vrai dévot considéré à l'égard du mariage et des peines qui s'y rencontrent*, Paris, 1679 (cf DS, t. 9, col. 953-955). — Anonyme, *Instruction sur le mariage par dialogue d'une mère à sa fille. Où l'on explique les cérémonies de ce sacrement, les mystères qu'il renferme et la sainteté avec laquelle les chrétiens y doivent entrer et vivre*, Lyon, 1683 (cf H. Bremond, t. 9, p. 292). — Anonyme, *Lettre de Paule à Pauline sa fille, du mariage spirituel, ou le sens mystique du mariage humain*, Lyon, 1687. — C. Levesque, *La perfection de l'amour du prochain dans tous les états, par l'union de nos amours naturels aux amours de Dieu*, Paris, 1685 (cf DS, t. 9, col. 737). — *Traité du sacrement de mariage*, Bruxelles, 1710. — A. F. Bellati, *Le obbligazioni d'un marito cristiano verso la moglie..*, Padoue, 1711 (trad. franç., Lyon, 1718; Nancy, 1756; trad. espag., Valladolid, 1788).

Sur Fénelon † 1715 : Madeleine Daniélou, *Une préparation au mariage au 17e siècle*, dans *L'anneau d'or*, n. 62, 1955, p. 122-128. — F.-E. Chassay, *Épreuves du mariage*, Paris, 1853. — F.-A. Dupanloup, *Le mariage chrétien*, Paris, 1879. — J.-M.-L. Monsabré, *Le mariage*, Paris, 1887 et 1899. — M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, Carême de 1894, 2e et 3e conf. : Les devoirs des époux, Paris, 1894, p. 37-107. — A.-D. Sertillanges, *L'amour chrétien*, Paris, 1919.

2) Un tournant à la fois et un point de départ dans l'histoire de la spiritualité conjugale est l'encyclique *Casti connubii* de Pie XI en 1930, qui a certains accents personnalistes annonçant Vatican II (la famille est une institution destinée à la procréation-éducation des enfants, mais aussi « une mise en commun de toute la vie, une intimité habituelle », n. 24). C'est d'ailleurs alors que paraissent les livres de H. von Hildebrand, *Die Ehe*, Munich, 1928 (trad. fr. *Le mariage*, Paris, 1936); H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe, eine systematische Studie*, Breslau, 1935 (trad. fr., *Du sens et de la fin du mariage*, Paris, 1937); N. Rocholl, *Die Ehe als geweihtes Leben*, Dülmen, 1936 (trad. fr., *Le mariage, vie consacrée*, Thuillies, 1938); considérant surtout le mariage dans sa genèse psychologique et subjective, ils mettaient au premier plan l'aspect personnel de la communauté de vie et d'amour des époux, et semblaient trop reléguer au second plan la procréation-éducation. Il s'ensuivit de vives polémiques sur la question des fins du mariage (bibliographie dans P. Adnès, *Le mariage*, p. 119-120).

En France, des articles comme ceux de J.-A. Robilliard, *La mystique du mariage chrétien* (VS, t. 42, 1935, p. 113-126) et *La grâce des noces chrétiennes* (*ibidem*, p. 225-237), des livres comme ceux de A.-M. Carré (*supra*, col. 383) et de A. Christian, *Ce sacrement est grand : témoignage d'un foyer chrétien* (Paris, 1938), marquèrent les premiers jalons de la spiritualité conjugale contemporaine. La littérature a été en grande partie citée dans les pages qui précèdent.

Cette spiritualité apparaît comme une spécification de la vocation commune des laïcs à la sainteté. Voir DS, art. LAÏCAT. C'est « dans et par » leur condition de vie que les laïcs mariés veulent se sanctifier (cf G. Thils, *Sainteté chrétienne*, Tielt, 1963, p. 192-193).

Sur la spiritualité conjugale telle qu'elle a été exposée ces trente dernières années, voir les numéros spéciaux de *L'anneau d'or*, 1945 à 1964. — J. Leclercq, *Le mariage chrétien*, Paris, 1947, p. 175-194. — E. Masure, *Spiritualité conjugale*, dans l'ouvrage collectif *Recherche de la famille*, Paris, 1949, p. 233-273. — J. Viollet, *Spiritualité conjugale*, dans l'ouvrage collectif *Orientations de pastorale familiale*, Paris, 1955, p. 225-239. — A. Caffarel, *Ce mystère est grand*, dans *L'anneau d'or*, n. 107, 1962, p. 371-383 (théologie et spiritualité catholiques du mariage devant le Conseil mondial des Églises). — Ch. Lambotte, *Qu'est-ce que la spiritualité conjugale?*, Bruxelles, 1965. — C. Colombo, *Spiritualità della vita familiare*, dans *Enciclopedia del matrimonio*, Brescia, 1968, p. 687-770. — C. Colombo, A. Corti, G. Maioli, *Per una spiritualità coniugale. Analisi di un' esperienza : i grupi di spiritualità familiare*, dans *Communio* (éd. ital.), n. 16, 1974, p. 70-83. — P. Scabini, *La spiritualità coniugale*, dans *Realtà e valori..*, p. 331-347.

Témoignages personnels : Pierre Dupouey, *Lettres*, Paris, 1922. — Mireille Dupouey, *Cahiers*, Paris, 1945. — M. Chri, *Lettere alla fidanzata ed alla sposa*, Milan, 1942. — Alice Ollé-Laprune, *Liens immortels*, Paris, 1946. — J. Maillet, *Lettres à sa fiancée*, Paris, 1951. — Des descriptions trop idéalisées font comprendre R. Bovet (*Éloge du mariage imparfait*, dans *L'anneau d'or*, n. 42, 1951, p. 409-413), qui réagit contre le rêve d'un mariage fusionnel et sans heurts.

Pierre de Locht (*La spiritualité conjugale entre 1930 et 1960*, dans *Concilium*, n. 100, 1974, p. 33-45) donne une vue d'ensemble, presque entièrement consacrée au problème de la rencontre sexuelle des époux. Voir aussi DS, art. FIDÉLITÉ, t. 5, col. 331; JALOUSIE, t. 8, col. 69-78.

Pierre ADNÈS.

MARIAGE SPIRITUEL. — On désigne généralement par cette expression le degré le plus élevé de la contemplation infuse et de l'union mystique de

l'âme avec Dieu. C'est à sainte Thérèse et à saint Jean de la Croix que l'on doit cette terminologie. Mais l'idée de noces spirituelles et d'épousailles divines est bien antérieure. Elle n'est même pas propre au christianisme. Sans vouloir retracer ici l'histoire religieuse de la symbolique nuptiale, il ne sera pas inutile d'indiquer en commençant quelques points de repères qui montreront comment le sens des mots s'est progressivement précisé et spécifié.

1. *Antécédents préchrétiens et gnostiques.* — 2. *La tradition ancienne de l'Église.* — 3. *Les épousailles mystiques de l'hagiographie.* — 4. *Enseignement de Thérèse d'Avila.* — 5. *Enseignement de Jean de la Croix.* — 6. *La théologie mystique moderne.* — 7. *Réponses à quelques problèmes.*

1. Antécédents préchrétiens et gnostiques. — Que la divinité puisse s'unir à un être humain, — femme ou homme —, était une conviction du paganisme antique. Plutarque † 125 écrit qu'il ne trouve rien d'étrange à ce que Dieu s'approche d'une mortelle pour déposer en elle un germe divin. Seulement, c'est par des étreintes d'un autre genre que celles de l'homme (*Les symposiaques ou propos de tables*, liv. VIII, q. 1, 3, éd. Didot, Paris, 1856, p. 875). Ailleurs il rapporte la légende célèbre de Numa Pompilius qui avait été jugé digne d'*épouser* une déesse (la nymphe Égérie) dont il était aimé, « ce qui avait fait de lui un homme bienheureux, instruit des choses divines » (*Vies*, coll. Budé, t. 1, Paris, 1957, p. 184).

Dans une ligne plus philosophique, le juif Philon d'Alexandrie † 54 enseigne que, lorsque Dieu a commerce avec l'âme, celle-ci en reçoit une semence qui a pour effet l'enfantement des vertus et des belles actions (*De cherubim* 42-52, dans *Œuvres*, t. 3, Paris, 1963, p. 39-45). Ce texte, estime A.-J. Festugière, marque une étape importante dans l'histoire du thème des noces de Dieu et de l'âme. Il aurait une triple origine : le « mariage sacré » du myste avec la divinité pratiqué dans certaines initiations païennes; la métaphore biblique des noces de Dieu et d'Israël; le *Banquet* de Platon, où l'âme s'unit au Beau pour enfanter les vertus (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2 *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 459-550).

Mais c'est probablement dans les cercles hétérodoxes du gnosticisme qu'il faut chercher la première attestation en climat chrétien de l'expression qui nous intéresse. Pour le gnosticisme valentinien, le mariage symbolise le retour du gnostique à l'unité originelle. A la fin du monde, la Sophia s'unira au Sauveur, et les « spirituels », qui sont des substances féminines de la race de la Sophia, s'uniront aux Anges, substances mâles, qui sont de la même race que le Sauveur. Celui-ci et la Sophia, formant « syzygie » et conduisant les autres couples, entreront dans le Plérôme, transformé alors en chambre nuptiale. Chaque nature « pneumatique » devient ainsi l'épouse d'un Ange, qu'elle ne fait en réalité que retrouver, car c'est « son » ange (cf *Extraits de Théodote*, par Clément d'Alexandrie, 63-65, SC 23, Paris, 1948, p. 184-189, avec l'introduction, p. 27; F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, p. 413). Or saint Irénée rapporte que les valentiniens avaient un rite mystérieux d'initiation qui était une anticipation de cette union à venir, et pour lequel ils préparaient une chambre nuptiale où l'on introduisait l'initié. Ils appelaient ce rite, fait à l'imitation des syzygies supérieures, « mariage spirituel », πνευματικὸν γαμόν (*Adversus haereses* I, 21, 3, éd. W. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, p. 183). Cf A. Orbe, *Los valentinianos y el matrimonio espiritual*, dans *Gregorianum*, t. 58, 1977, p. 5-53.

L'évangile de Philippe paraît présenter dans plusieurs de ses sentences une doctrine analogue. L'homme se doit de redécouvrir l'unité androgyne originelle, et la chambre nuptiale est à la fois eschatologique et actuelle (cf R. M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, dans *Vigiliae christianae*, t. 15, 1961, p. 129-140; J.-É. Ménard, *L'évangile selon Philippe*, dans *Studia Montis Regii*, t. 6, 1963, p. 69-70; P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione di Cantico 1, 3*, Rome, 1975, p. 82-88).

2. La tradition ancienne de l'Église. — Le symbole du mariage est appliqué dans l'ancien Testament à l'alliance de Dieu avec Israël, dans le nouveau à l'union du Christ avec l'Église (voir l'article précédent). Il s'agit là d'un sens collectif, communautaire. Mais ce qui est vrai de la collectivité, l'est aussi, par inclusion, de chaque individu. De l'Église-Épouse on passera donc naturellement dès les premiers siècles du christianisme à l'idée que ce nom d'épouse peut être attribué également aux membres de la communauté ecclésiale. L'accusatif pluriel de 2 *Cor.* 11, 2, fournit du reste une base scripturaire à ce sens individuel : « Je *vous* ai fiancés à un Époux unique ». Et saint Paul emploie des paroles identiques quand il exprime l'amour du Christ pour l'individu (*Gal.* 2, 20) et pour l'Église (*Éph.* 5, 25).

Sacrements, eschatologie, mystique (prise dans un sens très large) sont les trois domaines à considérer. Il faut y ajouter le cas privilégié de la vierge consacrée.

1° Perspective sacramentaire. — C'est dans le baptême que se célèbre l'union nuptiale du chrétien avec son Dieu. Le thème se rencontre pour la première fois chez Tertullien. « Quand l'âme vient à la foi, recréée de l'eau et de l'Esprit Saint par la seconde naissance, elle est reçue par l'Esprit Saint. La chair accompagne l'âme dans ces noces avec l'Esprit. O bienheureux mariage, s'il n'admet pas d'adultère » (*De anima* 41, 4, éd. J. H. Waszink, Amsterdam, 1947, p. 57-58; autres références sur le même sujet, p. 456-457). Origène déclare de son côté : « Le Christ est appelé l'Époux de l'âme, que l'âme épouse quand elle vient à la foi » (*In Genesim*, hom. 10, 4, éd. W. A. Baehrens, GCS 6, p. 98). Ici, à la différence de Tertullien, c'est avec le Christ que se font les noces de l'âme. Il en est généralement ainsi chez les Pères. Tout à fait caractéristique à cet égard est la première des *Huit catéchèses baptismales inédites* de Jean Chrysostome (éd. A. Wenger, SC 50, Paris, 1957), où le baptême est longuement comparé à un « mariage spirituel », et le chrétien individuel à une épouse. Par ce sacrement, en effet, on entre dans l'Église et on communie à toutes ses prérogatives, donc à sa qualité d'épouse (I, 1, p. 108; 11, p. 114; 14, p. 116; 16, p. 116, et la note p. 110, qui renvoie à d'autres catéchèses mystagogiques de Jean Chrysostome).

La communion eucharistique se voit aussi attribuer un symbolisme matrimonial, encore que cette idée soit moins fréquente chez les Pères. Théodoret écrit : « Mangeant les membres de l'Époux et buvant son sang, nous réalisons avec lui une union nuptiale » (*In Canticum* II, 3, PG 81, 128a). Et c'est finalement l'ensemble de l'initiation chrétienne que Jean Chrysostome appelle noces spirituelles (*De resurrectione D.N.J.C.*, PG 50, 441).

J. Daniélou, auquel nous avons emprunté certains de ces

textes, et qui en commente d'autres, montre comment la tradition catéchétique des Pères s'est inspirée du *Cantique des cantiques*, où elle voyait une figure de l'initiation chrétienne, parce qu'elle y lisait la prophétie des noces du Messie et de l'Israël nouveau (*Bible et liturgie*, coll. Lex orandi 11, Paris, 1951, ch. 12, p. 259-280).

Sur le caractère nuptial du baptême, voir également : O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton? (Papyrus Bodmer* XII), coll. Paradosis 15, Fribourg, Suisse, 1960; M. Raoss, *Iscrizione cristiana-greca di Roma anteriore al terzo secolo?*, dans *Aevum*, t. 37, 1963, p. 11-30. Le fragment de Méliton de Sardes se trouve dans SC 123, 1966, p. 128-129.

2° Perspective eschatologique. — Le mariage spirituel du chrétien, commencé avec le baptême, regarde vers le mariage spirituel de la mort, qui conduit à l'union éternelle avec le Christ. Cette idée trouve un fondement dans la parabole des dix vierges de *Mt.* 25. Dernière phase du développement terrestre du mystère sponsal du baptême, la mort est la venue de l'Époux en personne. A. C. Rusch (*Death as a spiritual Marriage: individual and ecclesial Eschatology*, dans *Vigiliae christianae*, t. 26, 1972, p. 81-101) a recueilli un certain nombre de textes (Lettres des Églises de Vienne et de Lyon, Ambroise, Méthode d'Olympe, Grégoire de Nysse, Actes des martyrs), où l'on voit que pour les anciens la mort du chrétien revêtait un aspect de noces spirituelles. Si bien qu'on peut parler d'une eschatalogie nuptiale, à la fois collective et individuelle. A la fin de l'*Apocalypse* (22, 17), « l'Esprit et l'Épouse disent : Viens! » Ce qui vaut aussi bien de l'Église que du chrétien pris en particulier. Les sacrements ne sont au fond qu'une figure et une anticipation de ces noces eschatologiques (cf J. Daniélou, *op. cit.*, p. 291-295). La vie chrétienne constitue, dans cette perspective, une période de tension.

3° Perspective mystique. — Il y a en outre dans la tradition une interprétation qui applique l'idée de mariage aux sommets de la vie spirituelle. De ce mysticisme nuptial Origène est le père et le créateur. Sans doute Hippolyte de Rome avait-il déjà écrit un commentaire du *Cantique des cantiques*. « Mais celui-ci portait sur l'union du Verbe et de l'Église. C'est Origène qui le premier a vu dans le *Cantique*... le poème de l'union de l'âme et du Verbe. Ou plutôt il y voit à la fois l'un et l'autre : l'union du Verbe est à la fois avec l'Église entière et avec l'âme » (J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 297). L'application du *Cantique* à l'âme individuelle est inséparable chez lui de la typologie de l'Église. « L'âme individuelle y apparaît toujours à l'intérieur de l'Église, son union avec le Verbe y est montrée comme la conséquence de l'union du Christ avec son Église » (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e partie, t. 1, Paris, 1959, p. 202-203). Ce n'est cependant pas toute âme qui est capable de chanter le Cantique et de vivre consciemment ici-bas de sa vie d'épouse en dialoguant directement avec l'Époux, mais celle qui s'est parfaitement purifiée de ses péchés et de ses vices, et qu'embrase l'ardeur de l'amour (cf *Homélies sur le Cantique*, hom. 1, SC 37, Paris, 1954, p. 60-61, avec l'introd. de O. Rousseau, p. 35-36). Le thème se retrouve dans d'autres écrits d'Origène : beauté de l'épouse, qui est l'âme, aimée par l'Époux, qui est le Verbe de Dieu (*De oratione*, éd. P. Koetschau, GCS 2, p. 339) : cette union de l'âme avec le Christ est un « mariage spirituel » (*In Matthaeum* 17, 21, éd. E. Klostermann-E. Benz, GCS 10, p. 643). Cf J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 2, Paris, 1957, p. 120-122; H. Crouzel, *Le thème du mariage mystique chez Origène*, dans *Studia missionalia*, t. 26, 1977, p. 37-57.

Il est impossible d'étudier ici en détail tous ceux qui, par la suite, ont commenté le Cantique dans un sens spirituel. C'est toujours la même symbolisation nuptiale de la vie mystique. Voir art. Cantique des cantiques, DS, t. 2, col. 93-109. Signalons seulement Grégoire de Nysse (cf DS, t. 6, col. 998-1001) et Bernard de Clairvaux (t. 1, col. 1478-1481).

D'après Grégoire de Nysse, le *Cantique* représente l'union amoureuse de Dieu et de l'âme sous la figure d'un « mariage divin », θεῖος γάμος (*In Cant.*, hom. 1, PG 44, 765a; éd. H. Langerbeck, Leyde, 1960, p. 15, 5). Mais de fiancée l'âme ne deviendra épouse du Verbe que si elle a été transformée par la mort de la myrrhe (le baptême) en la divinité de l'encens (la communion avec Dieu) grâce à l'activité de la contemplation (hom. 8, col. 944bc; p. 249; cf *La colombe et la ténèbre*, textes extraits des « Homélies sur le Cantique des Cantiques » de Grégoire de Nysse, trad. de M. Canévet, Paris, 1967, p. 21, 112). Dans son *Traité de la virginité*, Grégoire compare longuement le « mariage spirituel », πνευματικὸς γάμος, et le mariage selon la chair. Ils sont incompatibles. On ne peut en même temps « servir les voluptés corporelles et rechercher le mariage spirituel », auquel on n'accède que par la continence, la mortification (ch. 20, 3, éd. M. Aubineau, SC 119, Paris, 1966, p. 496). Une seule passion suffit d'ailleurs pour rompre ce mariage et écarter l'Époux (ch. 16, 1, p. 452).

Saint Bernard se meut dans un registre plus affectif. Il distingue le mercenaire qui n'obéit que par crainte ou cupidité, et le fils qui obéit par amour et par piété, mais dont l'état est inférieur à celui de l'épouse, car il pense à l'héritage, tandis que l'amour de l'épouse est pur, désintéressé : l'âme aime pour lui-même celui qu'elle aime, et pour rien d'autre. Il y a alors conformité de volonté entre l'âme et le Verbe, ressemblance retrouvée, ce qui *marie* l'âme au Verbe. « Talis conformitas maritat animam Verbo ». Aimant comme elle est aimée (« diligens sicut dilecta est »), puisqu'elle aime Dieu pour Dieu comme Dieu l'aime pour soi, son amour est parfait, et elle se trouve donc mariée. « Ergo si perfecte diligit, nupsit » (*Super Cant.*, *sermo* 83, 3, dans *Opera*, éd. J. Leclercq, etc, t. 2, Rome, 1958, p. 299). L'amour pur n'entraîne pas le « connubium », le mariage de l'âme avec Dieu, il l'est : « Sic amare, nupsisse est » (6, p. 302). L'âme n'est du reste épouse qu'en vertu et dépendance de l'union fondamentale du Christ avec l'Église. « Bien qu'aucun de nous n'ose appeler son âme l'épouse du Seigneur, nous sommes de l'Église qui porte ce nom et cette qualité. Nous pouvons donc revendiquer une participation à ce privilège ». Le Seigneur a daigné nous agréger à son Église bien-aimée, non seulement pour que nous soyons ses fidèles, mais encore pour qu'à la manière de l'Épouse nous lui soyons unis par une étreinte joyeuse, chaste et éternelle (*sermo* 12, 11, t. 1, 1957, p. 67). Cette dimension ecclésiale tendra malheureusement à s'oblitérer dans la mystique nuptiale des âges postérieurs.

É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 158-161 « Le mariage mystique ». — K. Knotzinger, *Hohes-lied und bräutliche Christusliebe bei Bernhard von Clairvaux*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 7, 1961, p. 9-88. — J. Leclercq, *L'expérience mystique d'après S. Bernard..*, dans *Studia missionalia*, t. 26, 1977, p. 59-71.

* Du point de vue de notre sujet, *L'ornement des noces spirituelles* de Jean Ruusbroec risque d'être quelque peu décevant,

car ces noces, ce sont celles du Verbe avec la nature humaine, dont nous devons profiter en sortant à la rencontre de l'Époux qui vient, comme les vierges de la parabole évangélique (cf DS, t. 8, col. 671-672). Le *De arrha animae* de Hugues de Saint-Victor (trad. M. Ledrus, *Le gage des divines fiançailles*, Bruges, 1923) appelle la vie terrestre le temps des fiançailles. Le mariage ne sera célébré qu'au ciel. Richard de Saint-Victor se sert des mots *fiançailles, noces, consommation, enfantement* ou fécondité apostolique pour illustrer la montée de l'âme dans l'amour de Dieu (*Les quatre degrés de la violente charité*, éd. G. Dumeige, Paris, 1955, p. 103, 155).

4° La vierge consacrée, sponsa Christi. — C'est Tertullien, qui, le premier parmi les Pères, a employé l'expression *sponsa Christi* pour désigner la vierge chrétienne (cf H. Koch, *Virgines Christi..*, TU 31, fasc. 2, Leipzig, 1907, p. 31). A partir du 3e et du 4e siècle, la dénomination devient courante. Ce qu'on veut seulement souligner ici, c'est que la consécration rituelle des vierges, dès les premiers témoignages attestant l'existence d'un cérémonial, adopte le symbolisme d'un mariage spirituel avec le Christ. « Pour traduire de façon concrète l'idée que la vierge est l'épouse du Christ, les liturgistes empruntèrent au mariage ses rites et les introduisirent dans l'*ordo* de la consécration des vierges » (R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, 1954, p. 357). Ce qui fait de la vierge consacrée une *sponsa Christi*, ce n'est pas sa virginité perpétuelle, c'est son mariage spirituel avec le Christ qui inclut et exige cette virginité. Elle ne saurait plus avoir d'autre époux que le Christ (cf J. Schmid, art. *Brautschaft, heilige*, RAC, t. 2, 1954, col. 559).

Tertullien dit des jeunes filles qui ont fait profession de virginité, qu'elles ont été « mariées au Christ » : « virgines Christo maritatae » (*De resurrectione mortuorum* 61, 6, CCL 2, p. 1010). Il emploie aussi l'expression « nubere Christo » (*De oratione* 22, 9, CCL 1, p. 271; éd. G. F. Diercks, Bussum, 1947, p. 40). Innocent 1er parle des vierges qui ont épousé « spirituellement » le Christ : « Quae Christo spiritaliter nupserunt » (*Ep.* II, 13, 15, PL 20, 478). Le pape Sirice appelle « mariage céleste » *(matrimonium coeleste)* l'état de la jeune fille qui a pris l'engagement de la virginité perpétuelle (*Ep.* 10 *ad gallos episcopos* 4, PL 13, 1183). Saint Ambroise, à propos de la consécration des vierges, use tout naturellement du terme *nuptiae*, noces (*De virginibus* III, 1, éd. I. Gazzaniga, Turin, 1948, p. 57), et une fois du mot *sponsalia*, fiançailles (*De institutione virginis* 17, PL 16, 334 : il s'agit du Christ qui prend la vierge pour épouse). Le pseudo-Ambroise ne craint pas, lui, l'expression *copula spiritalis* (*De lapsu Susannae* 5, éd. Gazzaniga, p. 10). Cf R. Metz, *op cit.*, p. 118, 122. Il est du reste notable que l'évêque de Milan utilise toujours l'expression *épouse du Christ* pour parler des vierges ou de l'Église, tandis qu'il réserve de préférence l'expression *épouse du Verbe* à l'âme chrétienne (cf R. d'Izarny, *La virginité selon saint Ambroise*, thèse dactyl., t. 1, Lyon, 1952, p. 24).

Certes, on ne niera jamais complètement que toute âme baptisée soit d'une certaine manière épouse du Christ. Mais on en viendra progressivement à penser que cette qualité resplendit surtout chez les âmes consacrées par les vœux de religion. C. Marmion ne fait que résumer une longue tradition quand il écrit : « C'est à ces âmes qu'en toute vérité s'applique le titre d'épouse du Verbe, en elles que cette sublime condition se réalise dans sa plénitude » (*Sponsa Christi. La vierge consacrée au Christ*, Maredsous, 1938, p. 5).

3. **Les épousailles mystiques de l'hagiographie.** — A partir de l'époque médiévale on lit dans la vie de saints personnages, canonisés ou non, surtout des femmes, l'histoire de leurs épousailles mystiques avec le Christ. Le phénomène est assez singulier pour mériter qu'on s'y arrête. « C'est en vision qu'a lieu la cérémonie nuptiale; il existe un cérémonial décrit dans une vingtaine de cas..; sauf les variations obligées dans la présence des témoins, le cérémonial est à peu près le même. C'est toujours Notre-Seigneur qui apparaît avec sa sainte Mère au milieu des vierges et des anges de la cour céleste; la présence de la Mère de Dieu semble obligatoire... Plusieurs fois, pendant la célébration du mariage, il y a eu musique du ciel » (A. Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. 2, Clermont-Ferrand, 1894, ch. 8 Le mariage mystique, p. 103). Les épousailles de Catherine de Sienne † 1380 demeurent le modèle du genre (voir DS, t. 2, col. 328). Le fait que la sainte figure fréquemment parmi les vierges d'honneur, témoins aux mariages mystiques postérieurs, montre l'influence que cette scène a pu avoir sur les imaginations. L'iconographie s'est plu à la représenter (cf BS, t. 3, col. 1037). Un autre exemple typique est celui de Catherine de Ricci † 1590, que le Christ ressuscité épouse solennellement le jour de Pâques 1542 (S. Razzi, *Vita di Santa Caterina de' Ricci*, lib. 2, c. 9, éd. G. M. di Agresti, Florence, 1965, p. 129-130; H. Bayonne, *Vie de sainte Catherine de Ricci*, t. 1, Paris, 1873, p. 169-170).

Il y a souvent remise d'un anneau que le Seigneur passe au doigt de l'épousée. Cet anneau peut demeurer invisible aux autres, comme chez Catherine de Sienne, mais prendre aussi la forme d'une boursouflure de la chair, palpable ou visible autour du doigt. C'est le stigmate annulaire. H. Thurston a étudié spécialement le cas de Catherine de Ricci et de Véronique Giuliani (*Les phénomènes physiques du mysticisme*, Paris, 1963, ch. 3 Gages d'épousailles, p. 161-173).

On aimerait pouvoir passer au crible de la critique certains de ces récits. Quelle a été la part du remaniement, de l'embellissement? Ainsi Raymond de Capoue dit que l'anneau des mystiques épousailles de Catherine de Sienne était une bague d'or sertie de quatre perles et d'un diamant (*Legenda major*, 1e p., c. 7, n. 115, dans AS, avril, t. 3, Anvers, 1675, p. 881-882), alors qu'il semble d'après les lettres de la sainte que cet anneau aurait plutôt été le saint prépuce (cf R. Fawtier et L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa*, Paris, 1948, p. 245-246).

Quelquefois ces visions se sont produites dans une extase qui a pu être observée.

Quand Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 reçut l'anneau nuptial, les sœurs qui assistaient à son extase lui virent mimer la scène, étendant la main, levant l'annulaire de la main droite, et restant ainsi un moment, en même temps qu'elles l'entendaient célébrer dans des discours enflammés ses épousailles célestes (cf V. Puccini, *Vita della V. M. suor Maria Maddalena..*, 2e p., c. 6, Florence, 1611, p. 138-143; trad. latine, AS, mai, t. 6, Anvers, 1688, p. 228-230). Un cas similaire se trouve dans la vie de Colomba Schonath † 1787 (J. Heel, *Die hochbegnadigte Ordensschwester Columba im Kloster der Dominikanerinnen zum Hl. Grabe in Bamberg*, Ratisbonne, 1880).

Mais nous avons aussi des relations autobiographiques : Marine d'Escobar † 1633 (*Vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina de Escobar.., sacada de lo que ella misma escribió de orden de sus Padres espirituales..*, par Luis de la Puente, Madrid, 1665-1673, 1e p., liv. 1, ch. 20); Jeanne-Marie de la Croix † 1673 (R. Weber, *La vénérable Jeanne-Marie de la Croix, religieuse franciscaine, et son époque*, Paris, 1856, p. 369-372); sainte Véronique Giuliani † 1727 (*Un tesoro nascosto ossia diario di S. Veronica Giuliani..*, publié par P. Pizzicaria, t. 2, Prato, 1887, p. 245-260); Madeleine Morice † 1769 (*L'exta-*

tique de Bretagne, Magdeleine Morice, par la M. Saint-Jérôme, Paris, 1850, p. 207-209; P. Nicol, *Madeleine Morice*, Paris, 1922, p. 434-437). Ce sont des relations qui nous transportent en plein merveilleux.

Il en est d'autres toutefois dont le ton est beaucoup plus sobre, et qui échappent même pour une part aux lois traditionnelles du genre. Thérèse d'Avila, qui vient de communier, a au plus intime de l'âme une vision imaginative où le Christ, lui donnant sa main droite, lui dit : « Vois ce clou; c'est un signe qu'à partir de ce moment tu seras mon Épouse... » (*Cuentas de conciencia*, Avila, 18 novembre 1572, dans *Obras completas*, BAC, Madrid, 1967, p. 464-465). Le clou semble signifier l'indissolubilité de cette union. Un autre jour, cependant, c'est une bague splendide où se trouvait enchâssée une pierre précieuse semblable à une améthyste d'un éclat incomparable que Notre-Seigneur lui-même passe au doigt de la sainte (*ibidem*, Beas, 1575, p. 466). Chez l'ursuline Marie de l'Incarnation † 1672, les épousailles mystiques ont lieu au cours d'une vision intellectuelle de la Sainte Trinité, où la Personne du Verbe s'empara de son âme et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse en présence du Père et du Saint-Esprit (Relation de 1654, 7e état d'oraison, § 22, dans A. Jamet, *Marie de l'Incarnation. Écrits spirituels et historiques*, t. 2, Paris, 1930, p. 252-255).

Marcelline Pauper † 1708, qui s'offre à Jésus pour entrer dans son esprit de sacrifice et d'immolation, se trouve après la communion la bouche pleine de sang, et en même temps cette pensée lui est donnée : « Vous m'êtes un Époux de sang » (lettre à J.-B. de Laveyne, janvier 1700, dans *Vie de Marcelline Pauper.., des Sœurs de la Charité de Nevers, écrite par elle-même*, et publiée par M. Bouix, Nevers, 1872, p. 225). Madame Guyon † 1717 a un songe divin sur sa vocation, où elle voit deux lits dans une chambre, et Notre-Seigneur lui dit : « Il y en a un pour ma Mère, et l'autre pour vous, mon Épouse » (*Vie écrite par elle-même*, 2e p., ch. 16, n. 7, t. 2, Paris, 1790, p. 193).

Marguerite-Marie Doëns † 1884 assistait à l'exposition du Saint-Sacrement quand tout à coup de la divine hostie sembla se détacher un rayon lumineux qui arrivait jusqu'à son âme. « En ce moment, j'eus conscience que Notre-Seigneur se *fiançait* mon âme dans l'Eucharistie et sous cette impression-là je pris la sainte Vierge et mon bon ange comme témoins de cette mystérieuse alliance » (E. Misserey, *Sous le signe de l'hostie. La Mère M.-M. Doëns, moniale bénédictine*, Maredsous, 1934, p. 30; cf p. 120, 122). A Lucie-Christine † 1908, qui va faire l'acte de consécration par lequel elle s'agrège à un tiers-ordre, Jésus « dit », rapporte-t-elle, que ce serait « les noces spirituelles de mon âme avec son Dieu », mais il ajouta que « cette sainte union ne serait parfaitement consommée que par la mort » (*Journal spirituel de Lucie-Christine*, publié par A. Poulain, Paris, 1910, p. 101-104).

Il y a des mariages mystiques répétés. La bienheureuse Catherine de Racconigi † 1547, si l'on en croit les contemporains, fut, dès l'âge de cinq ans, fiancée à l'Enfant Jésus par le ministère de la Sainte Vierge. Il semblait avoir, lui aussi, cinq ans. « Par la suite, ces épousailles divines se renouvelèrent plusieurs fois, avec quelques variantes de détail, mais avec ce caractère commun que Notre-Seigneur paraissait chaque fois à peu près du même âge que la bienheureuse » (M.-C. de Ganay, *Les bienheureuses dominicaines*, Paris, 1913, p. 477-479). Marine d'Escobar a épousé le Verbe trois fois : en 1598 (*Vida maravillosa..*, 1e p., liv. 1, ch. 20, § 1), en 1611 (§ 2), en 1617 (1e p., liv. 2, ch. 21, § 4), puis finalement le Saint-Esprit en 1622 (1e p., liv. 2, ch. 23), mariage qui semble avoir été le principal. Chez Véronique Giuliani, les épousailles célestes se succèdent de plus en plus belles. « La suivre dans chacune des descriptions qu'elle fait est impossible » (Désiré des Planches, *La passion renouvelée ou sainte Véronique Giuliani*, Paris, 1927, p. 71).

Beaucoup de ces épousées sont aussi des stigmatisées. Et un bon nombre ont reçu leurs stigmates après leurs épousailles (A. Imbert-Gourbeyre, *op. cit.*, t. 2, p. 112).

Mais le type de vision dont nous parlons n'est pas exclusivement réservé aux femmes. On en rencontre des exemples chez les hommes.

Bernard-François de Hoyos † 1735 se voit placé par le Seigneur au rang de ses « épouses », avec remise de l'anneau et tout le grand cérémonial (J. E. de Uriarte, *Vida del P. Bernardo F. de Hoyos..*, 2e éd., Bilbao, 1913, p. 186-188). Les grâces qu'il reçoit sont d'ailleurs semblables à celles que relatent les auteurs qu'il lit (cf DS, t. 7, col. 833). Saint Paul de la Croix † 1775 (mais nous n'avons que la déposition de sa pénitente et confidente Rosa Calabresi) aurait épousé le Verbe divin que la Mère de Dieu, accompagnée d'une foule de saints et d'anges, portait sur son sein; dans l'anneau mystique étaient enchâssés les instruments de la Passion (E. Zoffoli, *S. Paolo della Croce*, t. 2, Rome, 1965, p. 1383-1389). Une scène analogue est rapportée dans la vie du bienheureux Nicolas Factor † 1583 (G. Alapont, *Compendio della vita del beato Niccolò..*, Rome, 1786, lib. 1, c. 8, p. 36-37).

Parfois, cependant, c'est avec un personnage féminin, — la Sagesse divine —, que les hommes contractent mariage : ainsi Henri Suso † 1366 (*Vie*, ch. 3 Comment il parvint aux épousailles spirituelles de l'éternelle Sagesse, dans *L'œuvre mystique de Henri Suso*, introd. et trad. de B. Lavaud, t. 1, Paris, 1946, p. 93-100); Laurent Justinien † 1456, auteur d'un intéressant *De spirituali et casto Verbi animaeque connubio* (cf DS, t. 9, col. 395), qui eut, à l'âge de dix-neuf ans, une vision de la Sagesse de Dieu, laquelle lui apparaît sous les traits d'une belle jeune fille l'invitant à l'épouser (*Fasciculus amoris* 16, passage reproduit dans BS, t. 8, Rome, 1967, col. 151); le mauriste Claude Martin † 1696, fils de l'ursuline Marie de l'Incarnation, dont H. Bremond décrit le cas d'après le récit de Ed. Martène (*Histoire littéraire..*, t. 6, Paris, 1922, p. 93-101). Tous avaient un illustre prédécesseur, qui les a inspirés : le roi Salomon; celui-ci s'était précisément proposé de prendre la Sagesse même de Dieu pour idéale épouse (*Sag.* 8, 2 svv).

La vision des épousailles se trouve souvent liée, quoique pas nécessairement, à cette symbolique du cœur qui s'exprime sous la forme d'une substitution du cœur ancien par un cœur nouveau, ou de l'enchâssement du cœur de l'extatique dans celui du Sauveur, ou encore d'un échange entre leurs deux cœurs. Le thème a été étudié à l'article Cœurs (changement, échange des), DS, t. 2, col. 1046-1051.

Il n'est pas possible de s'arrêter à l'analyse des règles classiques que les théoriciens de la mystique ont formulées pour juger de la valeur des visions et autres phénomènes extraordinaires. Voir par ex. A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 9e éd., Paris, 1928, n. 1497-1508. Mais si ces visions nuptiales mettent parfois mal à l'aise le lecteur moderne, c'est que, sans vouloir pour autant leur dénier toute origine surnaturelle, il y soupçonne à l'œuvre quelque inconscient processus de sublimation et de compensation. La question de l'érotisme des mystiques ayant déjà été traitée dans l'article Extase, t. 4, col. 2171-2182 (psychologie et extase), on n'y reviendra pas ici.

4. Enseignement de Thérèse d'Avila. — Sainte Thérèse n'utilise pas les termes de « mariage spirituel » avant le livre des *Demeures du château intérieur*, rédigé en 1577. Ce degré d'union est propre aux septièmes et dernières Demeures. Mais pour comprendre en quoi il consiste, il est nécessaire de donner un rapide coup d'œil aux étapes qui le précèdent immédiatement.

On sait que c'est avec les cinquièmes Demeures que s'ouvre la voie unitive et proprement mystique. A par-

tir de là, la sainte commence à comparer les trois stades de la progression de l'âme dans l'union mystique aux diverses étapes d'un mariage : il y a les premières entrevues, durant lesquelles on fait connaissance, puis les fiançailles et enfin l'union nuptiale.

1° Premières entrevues. — L' « oraison d'union » des cinquièmes Demeures est une union de l'âme tout entière avec Dieu, et non pas seulement de quelqu'une des puissances, comme dans l'oraison de quiétude des quatrièmes Demeures, où il n'y a que la volonté qui soit véritablement captivée et suavement enchaînée par l'action de Dieu. Mais cette union de l'âme tout entière se fait dans l'obscurité la plus complète. C'est sa caractéristique. Il y a une véritable suspension de l'activité naturelle des sens extérieurs et intérieurs, qui prend la forme d'une perte de conscience, d'ailleurs très courte, de peu de durée. « L'âme est comme privée de sentiment ». La respiration elle-même semble interrompue (5es Dem., ch. 1, n. 4, dans *Obras completas*, BAC, Madrid, 1967, p. 392-393; traductions généralement empruntées à Grégoire de Saint-Joseph). Mais, revenue à elle-même, l'âme « ne saurait avoir le moindre doute qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle » (n. 9, p. 384). Cette certitude est essentielle à la grâce de la présente union. Elle est le signe le plus clair de son authenticité (n. 11, p. 394). Elle révèle en même temps ce qui s'est passé : Dieu s'est uni étroitement à l'essence de l'âme (n. 5, p. 393), et a pénétré dans le centre de celle-ci (n. 14, p. 395). De ce contact avec Dieu, l'âme est sortie transformée, au point qu'elle « ne se reconnaît plus » (ch. 2, n. 7, p. 396). Situant donc cette grâce par rapport à celles des deux Demeures suivantes, Thérèse dit qu'elle est une « entrevue » avec l'Époux qui se propose de s'unir l'âme en mariage, laquelle se trouve dès lors tellement embrasée d'amour qu'elle met tout en œuvre pour que ses divines fiançailles ne soient pas entravées (ch. 4, n. 4, p. 401-402).

2° Le temps des fiançailles, décrit aux sixièmes Demeures, est celui des états extatiques, des ravissements. Thérèse a déjà parlé de ceux-ci dans le livre de sa *Vie* (ch. 20-21), sans les associer pour autant à l'image des fiançailles. Le ravissement est aussi une entrevue avec Dieu, mais qui a un caractère différent de l'entrevue de l'oraison d'union. Dans le ravissement des fiançailles, ce qui est suspendu, ce sont les opérations des sens extérieurs, dont l'âme est en quelque sorte dégagée (6es Dem., ch. 4, n. 2, p. 413). Mais elle n'est « pas privée de l'usage des sens intérieurs » (n. 3, p. 414). Elle est seulement absorbée et attirée intérieurement par Dieu. Il n'y a pas perte de conscience, comme dans l'oraison d'union, laquelle se produisait dans l'obscurité. Le ravissement se fait, au contraire, dans la lumière. « Ce que je comprends de cette faveur, c'est que l'âme n'a jamais eu autant de lumière ni autant de connaissance par rapport à Sa Majesté » (n. 4, p. 414). L'âme est donc consciente de son union avec Dieu, qui se plaît parfois à lui découvrir de profonds secrets. « L'âme en garde des idées tellement bien gravées sur la grandeur de Dieu, que quand elle n'aurait pas la foi pour lui enseigner qui il est et l'obliger à le reconnaître pour son Dieu, dès ce moment elle l'adorerait comme tel » (n. 6, p. 414). Elle ne peut jamais les oublier, même si elle n'est pas toujours capable de les expliquer, surtout quand il s'agit de visions intellectuelles. L'état de contemplation infuse où l'âme est parvenue est de fait souvent accompagné de faveurs extraordinaires : visions imaginaires et intellectuelles. Ces faveurs, on les reçoit sans doute aussi en d'autres époques, mais c'est en cette période des fiançailles qu'elles sont les plus nombreuses et produisent de plus grands effets, encore qu'elles ne semblent pas un élément essentiel des fiançailles elles-mêmes ni du ravissement en tant que tel (ch. 8-9). Une espèce particulière de ravissement se nomme « vol de l'esprit ». Il est d'une impétuosité spéciale (ch. 5, n. 1-2, p. 417). L'âme est soulevée, emportée par une force irrésistible, et se trouve transportée dans « une région complètement différente de celle où nous vivons », dans laquelle règne « une lumière tellement supérieure à celle d'ici-bas qu'elle n'aurait pu, malgré les efforts d'une vie entière, se l'imaginer » (n. 7, p. 418).

Toutes ces grâces sont la source de précieux biens spirituels, un détachement plus grand des choses de la terre, une humilité plus profonde. « Tels sont les joyaux que l'Époux commence à donner à son Épouse » (n. 11, p. 419). Mais si les visites de Dieu, qui se renouvellent, apportent à l'âme enivrement et éblouissement, elles allument aussi de grands désirs de voir et de posséder Dieu toujours davantage, et créent une peine extrême, où il semble que l'on se meurt (tout le ch. 11). La période des fiançailles peut durer plusieurs années (ch. 11, n. 1, p. 437).

L'union et la lumière que goûte l'âme durant cette période sont telles qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la Demeure où se produit le ravissement des fiançailles et celle où se réalise le mariage spirituel. Elles pourraient être unies. Entre ces deux Demeures, « il n'y a point de porte fermée » (ch. 4, n. 4, p. 414). Les fiançailles spirituelles ressemblent donc davantage au mariage spirituel qu'à l'union mystique des cinquièmes Demeures.

3° Le mariage spirituel est le point culminant de la vie mystique. Il se célèbre dans les septièmes Demeures, qui sont la résidence de Dieu. « Lorsque Notre-Seigneur daigne enfin avoir pitié de ce que l'âme qu'il s'est choisie pour Épouse a souffert et souffre à cause de son désir de s'unir à lui, il l'introduit, avant de contracter avec elle le mariage spirituel, dans sa demeure... Car s'il a sa demeure au ciel, il doit avoir aussi dans l'âme une autre demeure où lui seul habite, et disons-le, un autre ciel » (ch. 1, n. 3, p. 438). Être introduit dans la demeure de Dieu signifie évidemment être uni à lui d'une manière parfaite. Les diverses demeures symbolisent en effet chacune un degré particulier d'union.

Mais cette union parfaite avec Dieu, l'âme l'avait déjà connue d'une certaine manière dans l'oraison d'union où Dieu s'unit étroitement l'âme dans le centre d'elle-même et dans le ravissement des fiançailles où Dieu attire l'âme à lui avec une force exceptionnelle. Qu'est-ce qui différencie donc le mariage spirituel des degrés précédents d'union? Dans l'oraison des cinquièmes Demeures il y avait suspension de l'activité des sens extérieurs et intérieurs : l'union se faisait dans l'obscurité tout en laissant la certitude du contact avec Dieu. Dans le ravissement des sixièmes Demeures il n'y avait pas suspension des sens intérieurs : l'union était lumineuse, mais l'âme se trouvait en quelque sorte divisée, et souffrait même d'une certaine violence car elle était privée de l'usage de ses sens extérieurs. Dans le mariage spirituel, au contraire, il n'y a plus suspension des puissances, ni division ou séparation de l'âme d'avec elle-même. L'âme a l'impression d'entrer tout entière en son centre où est Dieu. L'union est complète et pai-

sible. D'autre part, dans les cinquièmes et sixièmes Demeures l'union n'était que brève, passagère et transitoire : une irruption épisodique de l'action et de la présence de Dieu. « Dans cette autre faveur, ou mariage spirituel, il n'en est pas de même. L'âme demeure toujours avec Dieu dans ce centre dont nous avons parlé » (ch. 2, n. 5, p. 441). L'union est par conséquent définitive et permanente. C'est ce qu'illustre le symbole du mariage. « L'âme, ou mieux, l'esprit de l'âme est devenue une seule chose avec Dieu », qui « s'unit d'une façon tellement intime à sa créature] que, suivant l'exemple de ceux qui sur la terre sont unis pour toujours, il ne veut plus se séparer d'elle » (ch. 2, n. 4, p. 441).

Selon Thérèse, le mariage spirituel est inauguré par une vision imaginaire de l'Humanité du Christ pour que l'âme « ait une pleine connaissance et n'ignore point la faveur si souveraine dont elle est l'objet » (ch. 2, n. 2, p. 440). Cette vision, la sainte la reçut elle-même cinq ans avant d'écrire ces lignes du *Château intérieur*. C'est la vision du 18 novembre 1572, que l'on a déjà rapportée plus haut (col. 395), où le Christ donnant à Thérèse sa main droite, lui montre un clou symbolique. Elle ne semble pas d'ailleurs avoir compris immédiatement toute la portée de l'événement. Ce n'est qu'à la longue qu'elle reconnut la différence entre la grâce qu'elle venait de recevoir et les états précédents.

Mais le mariage spirituel s'accompagne d'une autre vision. Dans l'état de mariage spirituel, l'âme jouit en effet d'une lumière plus pure, plus haute que dans les fiançailles, où les puissances étaient comme aveuglées par la lumière inhabituelle qu'elles recevaient, et rendues muettes. C'est un mode nouveau de connaître. C'est comme si des écailles tombaient des yeux. Ce que l'âme découvre ainsi, ce sont les divines Personnes de la sainte Trinité « à la lumière d'une flamme qui éclaire d'abord son esprit, comme une nuée d'une incomparable splendeur ». Il s'agit en réalité d'une vision intellectuelle, qui est « une certaine représentation de la vérité ». L'âme n'a donc pas la perception immédiate et directe de Dieu. « Les trois Personnes se communiquent alors à elle, lui parlent, et lui donnent l'intelligence de ces paroles par lesquelles Notre-Seigneur dit dans le saint Évangile qu'il viendra lui-même avec le Père et le Saint-Esprit habiter dans l'âme qui l'aime et qui garde ses commandements » (ch. 1, n. 6-7, p. 439). La clarté de cette vision ne sera pas toujours également lumineuse. Elle varie d'intensité. A certains moments, dit la sainte, les fenêtres de l'appartement sont fermées, et l'on se trouve dans l'obscurité. Mais l'expérience, le sentiment de la présence habituelle des trois divines Personnes ne s'efface pas. A travers tout, travaux et occupations extérieures, l'âme reste consciente de cette présence. Par sa partie essentielle ou supérieure (l'esprit), elle ne s'éloigne jamais de la demeure où elles résident (n. 10-12, p. 440).

La paix est un des fruits caractéristiques et essentiels de cet état. Ne se mouvant point hors de ce centre où elle est, l'âme ne perd point la paix (ch. 2, n. 8, p. 442). « La différence qu'il y a entre cette demeure et les autres, c'est... que l'âme n'y éprouve presque jamais de sécheresse ni de troubles intérieurs où elle se trouvait parfois dans les autres demeures. Elle est pour ainsi dire toujours dans la quiétude » (ch. 3, n. 10, p. 445). Plus de ravissement, si ce n'est de temps en temps, et sans vol de l'esprit (n. 12, p. 445). Ceux-ci n'étaient au fond qu'une faiblesse de la nature sous l'action divine. L'âme dans le présent état est détachée de tout et satisfaite de l'union d'amour dont elle jouit dans la possession paisible et stable de son Dieu. Ce n'est pas que la vie ne lui réserve encore croix et chagrins. Mais elle est au centre d'elle-même comme un roi dans son palais, que ne viennent pas troubler les guerres nombreuses qu'il a dans son royaume (ch. 2, n. 14, p. 440). Cette paix n'est d'ailleurs pas indifférence. L'âme élevée au mariage spirituel est animée d'un vif désir de procurer la gloire de Dieu, d'une parfaite conformité à sa volonté dans la souffrance, d'un zèle ardent du salut et de la sanctification du prochain (ch. 3, n. 1-4, p. 443-444). De toute manière, l'insigne faveur du mariage spirituel n'est pas destinée à avoir sa perfection complète tant que nous vivons sur la terre (ch. 2, n. 1, p. 440). L'âme continue donc sa marche vers Dieu.

G. Etchegoyen, *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Paris, 1923, p. 346-350 Les noces spirituelles. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Sainte Thérèse de Jésus, maîtresse de vie spirituelle*, Paris, 1939, p. 130-144. — M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila*, Paris, 1947, 3e p., ch 5 Le mariage mystique; ch. 10 Connaissance de la réalité spirituelle. — Ermanno del SS. Sacramento, *Le settime mansioni*, dans l'ouvrage collectif *S. Teresa maestra di orazione*, Rome, 1963, p. 221-242. — DS, t. 4, col. 2151-2160 (L'extase chez Thérèse d'Avila).

5. **Enseignement de Jean de la Croix.** — Les expressions « fiançailles spirituelles » et « mariage spirituel » ne se trouvent chez Jean de la Croix que dans le *Cantique spirituel* et dans la *Vive flamme d'amour*. « Jean de la Croix a-t-il subi ici l'influence de sainte Thérèse? Est-ce au contraire Thérèse qui, ne faisant allusion à ces états de fiançailles et de mariage spirituels que dans les textes rédigés après sa rencontre avec Jean de la Croix, lui emprunte peut-être le thème lui-même », demande J. Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, 2e éd., Paris, 1931, p. 642, note 5; cf p. 175). R. Duvivier fait remarquer que les deux réformateurs du Carmel ont, pendant plusieurs années, communiqué entre eux, mis par là en commun dans une certaine mesure leurs expériences, et harmonisé leurs langages. L'écheveau des influences réciproques est difficile, sinon impossible à débrouiller. Il ne paraît pas douteux cependant que Jean de la Croix se soit inspiré des deux dernières Demeures du *Château* de Thérèse lorsqu'il opérait dans les commentaires du *Cantique* la bipartition des états d'union les plus élevés en « fiançailles » et en « mariage » (*La genèse du « Cantique spirituel » de saint Jean de la Croix*, Paris, 1971, p. 382-385).

1° Incertitudes littéraires. — On sait le problème que pose l'existence de deux rédactions du *Cantique spirituel* : l'une primitive, plus brève (A), l'autre postérieure et plus longue (B), dont l'authenticité est admise par certains, mais contestée par d'autres. On s'abstiendra ici de prendre position. Voir DS, t. 8, col. 421-422, 444. Mais la question rend fort embarrassante l'étude des fiançailles et du mariage spirituel chez Jean de la Croix. En effet, les strophes 15 à 24, qui dans le *Cantique* A sont censées décrire les fiançailles, ont été transportées simultanément dans le *Cantique* B, où elles sont appliquées au mariage (str. 24-33), et les strophes 31, 32, 29, 30, qui dans le *Cantique* A appartiennent, semble-t-il, au mariage, sont passées dans le *Cantique* B aux fiançailles (str. 19, 20, 21, 18), si

bien que les deux *Cantiques*, comme a calculé H. Sanson, ne possèdent en commun que 5 strophes qui concernent de part et d'autre les fiançailles, et 4 le mariage. Il reste 14 strophes que A et B ne s'accordent pas à situer. Ici elles sont dans le mariage, là dans les fiançailles (*L'esprit humain selon saint Jean de la Croix*, Paris, 1953, p. 291-292).

La situation n'est d'ailleurs pas meilleure si on s'arrête seulement à la considération du *Cantique* A, dont personne ne met en doute l'authenticité. A en croire l'annotation qui précède le commentaire des strophes 13-14, et les remarques du commentaire de la strophe 27, 1, c'est des fiançailles qu'il s'agirait à partir de la strophe 12 jusqu'à la fin de la strophe 27. Mais le lecteur, déconcerté, s'aperçoit bien vite qu'il n'est pas uniquement question des fiançailles dans ce bloc de strophes, mais aussi du mariage. Les notions et les mots mêmes de *desposorio* et de *matrimonio* alternent d'un chapitre à l'autre. « Il n'y a pas à dire : dans la première forme du *Cantique* le commentaire des strophes présente un certain désordre », écrit Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (*Le Cantique de l'amour*, dans *Sanjuanistica*, cité *infra*, p. 107). Ce désordre a été soigneusement analysé par R. Duvivier (*op. cit.*, p. 350-356). Le commentaire du *Cantique*, comme le poème lui-même, n'ayant pas été composé en une fois mais à plusieurs reprises, il s'agirait là, selon Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, d'une couche rédactionnelle plus ancienne, qui a eu d'abord sa vie propre, et que le saint aura inséré, « peut-être sans beaucoup de contrôle », dans une rédaction plus complète du *Cantique*, « qui semble avoir été faite hâtivement » (*op. cit.*, p. 111). R. Duvivier partage, avec certaines nuances, cette opinion (*op. cit.*, p. 435-442). Mais tandis que le Père Gabriel estime que le saint a dû éprouver par la suite le besoin de corriger les défauts de sa première rédaction en réordonnant les strophes avec leurs commentaires pour distinguer d'une manière plus nette et adéquate l'état de mariage et celui des fiançailles, ce qui a donné naissance au *Cantique* B (*op. cit.*, p. 129), R. Duvivier ne croit guère que cette réordination soit l'œuvre de Jean de la Croix lui-même (*op. cit.*, p. 451-452).

2° Description des fiançailles. — Devant ces incertitudes, c'est plutôt vers le livre de la *Vive flamme d'amour*, écrit deux ans après le *Cantique* A, que l'on se tournera pour trouver une espèce de définition des fiançailles spirituelles, que le *Cantique*, du reste, ne donne nulle part. Le texte est fondamental pour la reconstruction de la synthèse doctrinale de Jean de la Croix. Celui-ci expose « la différence qu'il y a d'avoir Dieu en soi par grâce seulement et de l'avoir aussi par union ». Dans le premier cas, il y a amour mutuel entre Dieu et l'âme; dans le second, Dieu se communique intimement à l'âme. C'est ce que fait comprendre la comparaison du mariage et des fiançailles naturelles. « Aux fiançailles, il n'y a rien qu'un oui égal et une seule volonté des deux parties et des joyaux et des ornements de la fiancée qui lui sont donnés gracieusement par son fiancé; mais au mariage, il y a de plus la communication et l'union des personnes ». Il en est de même dans les fiançailles spirituelles. Celles-ci consistent dans une parfaite conformité de la volonté humaine à la volonté de Dieu, qui requiert dans l'âme et dans ses puissances une grande pureté, fruit d'un absolu détachement de tout ce qui est étranger à Dieu, de sorte que la volonté de Dieu et celle de l'âme ne sont désormais qu'« une même volonté et un même consentement prompt et libre ». Au « oui » parfait, c'est-à-dire à la parfaite donation de l'âme, correspond de la part de Dieu le don véritable et entier de sa grâce. Il accorde à l'âme de précieuses faveurs, il la visite fréquemment avec le plus grand amour. Cependant l'âme ne jouit pas encore de Dieu de façon habituelle. Ces grâces, qui lui sont données durant un temps plus ou moins long pour la purifier davantage, l'embellir et la spiritualiser, ne font que la préparer d'une manière plus prochaine à l'union du mariage. Elles font naître dans l'âme un désir immense de cette union. Ce sont des anxiétés extrêmes et subtiles. L'âme est pour ainsi dire avide de Dieu, « parce que le désir de Dieu est une disposition pour s'unir à lui » (str. 3, n. 24-26, dans *Vida y obras completas de san Juan de la Cruz*, 5e éd., BAC, Madrid, 1964, p. 883-884; traductions généralement empruntées à Cyprien de la Nativité).

En cet endroit de la *Vive flamme*, Jean de la Croix ne développe malheureusement qu'un des termes de la comparaison, celui des fiançailles. Du mariage il ne traite pas directement. Il s'est contenté de dire que celui-ci est « communication des personnes ».

3° Description du mariage. — Pour savoir ce qu'est cette communication, on aura avec toute la prudence requise recours au *Cantique*. La strophe 27 de la forme A (strophe 22 de B) traite sans contestation possible du mariage spirituel. Elle en donne même comme une définition. « C'est une totale transformation en l'Aimé, où les deux parties se livrent mutuellement avec une entière possession de chacune, par une union d'amour consommée ». Il s'agit donc bien encore, comme dans les fiançailles, d'une union d'amour, mais cette fois parvenue à sa consommation dans la mesure où la chose est possible ici-bas. Dieu et l'âme s'étant donnés l'un à l'autre d'une manière complète par les liens d'un amour aussi parfait qu'il peut l'être en ce monde, désormais Dieu possède l'âme et l'âme possède Dieu. Par cette mutuelle possession, « l'âme est rendue divine et faite Dieu par participation, autant qu'il se peut faire en cette vie ». La consommation du mariage charnel fait des deux époux « une seule chair », dit l'Écriture; quand le mariage spirituel entre Dieu et l'âme est consommé, « il y a deux natures en un seul esprit et amour de Dieu ». Changé, Dieu évidemment ne l'est pas; c'est l'âme qui se transforme en lui. « Lorsque la lumière de l'étoile ou de la chandelle en la présence du soleil se joint et s'unit avec sa lumière, ce n'est pas l'étoile ni la chandelle qui éclaire, mais le soleil, absorbant en soi les autres clartés ». Il n'y a pas pour autant confusion de la nature humaine avec la nature divine, mais « il se fait une telle union des deux natures et une telle communication de la vie divine à l'humaine, que pas une ne changeant son être, chacune semble être Dieu ». C'est l'état le plus haut auquel on puisse arriver ici-bas. Avec le mariage spirituel disparaissent les troubles, tentations, peines, préoccupations et soucis de l'âme, qui demeure « transformée en cet embrassement » (*Cant.* A, str. 27, n. 3-5, p. 799-800).

Vers la fin de la *Vive flamme*, Jean de la Croix reprend et approfondit le thème important de l'embrassement, de l'étreinte *(abrazo)*, qui est à peine ébauché dans le *Cantique*. « Ce doux embrassement se fait au fond de la substance de l'âme », explique la strophe 4 de la *Vive flamme*. Dieu demeure sans doute dans toutes les âmes « en secret », caché dans leur substance, autrement elles ne pourraient subsister. Mais c'est dans l'âme qui se recherche le moins qu'il demeure comme dans sa maison propre. Il se plaît à la gouverner et à la régir, et il la tient dans un embrassement d'autant plus étroit, intime et profond qu'elle est plus purifiée et éloignée de tout ce qui n'est pas lui. Un tel embrassement, l'entendement humain ne peut le comprendre.

« Et toutefois, il n'est pas *secret* à l'âme en cet état de perfection ». Car elle « sent » que Dieu est là, en elle, au fond de sa substance, et elle jouit de sa présence. D'ordinaire, cependant, c'est d'une manière plutôt atténuée. Dieu lui paraît comme endormi en son sein. Mais à certains moments le Bien-Aimé semble se réveiller. Alors son étreinte est plus vivement ressentie. Il comble l'âme de délices. S'il était d'ailleurs en elle toujours éveillé, ce serait déjà pour elle l'état de gloire (str. 4, n. 14-15, p. 924-925).

Or c'est probablement dans cette étreinte mystérieuse qu'il faut chercher l'élément central et caractéristique du mariage spirituel selon Jean de la Croix. Ce mariage ne consiste pas dans une union purement affective, mais effective et entitative, une présence de Dieu qui se manifeste de façon permanente dans les profondeurs de l'âme, prend possession de celle-ci, lui communique en abondance la vie de la grâce qui, en se répandant dans les puissances, les élève à la plus haute contemplation et finalement à la participation vécue de la vie trinitaire. L'âme a une conscience continuelle mais plus ou moins vive de cette présence agissante de Dieu, à laquelle elle adhère avec amour, et qui, l'arrachant d'une manière habituelle à son mode humain d'agir, lui donne le sentiment non seulement qu'elle possède vraiment Dieu en elle, mais qu'elle est substantiellement transformée et vit en quelque sorte de la vie même de Dieu.

Juan José de la Inmaculada Concepcion, *El último grado del amor. Ensayo sobre la Llama de amor viva de San Juan de la Cruz*, Santiago du Chili, 1941. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Saint Jean de la Croix, docteur de l'amour divin*, Bruxelles, 1947, p. 112-140; *Le Cantique de l'amour*, dans l'ouvrage collectif *Sanjuanistica*, Rome, 1943, surtout p. 109-122 (Les fiançailles et le mariage spirituel). — P. de Surgy, *Les degrés de l'échelle d'amour chez saint Jean de la Croix*, RAM, t. 27, 1951, p. 327-342. — Laureano de la Inmaculada, *El desposorio espiritual según San Juan de la Cruz*, dans *El Monte Carmelo*, t. 71, 1963, p. 3-44, 155-212, 335-365. — J. Castellano Cervera, *Mística bautismal. Una página de S. Juan de la Cruz a la luz de la tradición*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 35, 1976, p. 465-482.

6. **La théologie mystique moderne.** — Dans la tradition médiévale, le nombre et le nom des degrés de la contemplation sont très variables. Cf J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, n. 412-413; J. G. Arintero, *Cuestiones místicas*, cuestio 7, art. 6, BAC, Madrid, 1956, p. 589-592. A partir de la publication des œuvres de Thérèse et de Jean de la Croix le nom de mariage spirituel va progressivement s'imposer pour signifier la plus haute étape de la vie d'oraison et de l'ascension mystique.

Font encore exception à cette terminologie quelques auteurs de la première moitié du 17e siècle comme J. Alvarez de Paz (DS, t. 1, col. 408) et Michel Godinez (DS, t. 6, col. 567) qui traitent cependant longuement des degrés de la contemplation, mais qui, vivant en Amérique latine, ont peu subi l'influence de la mystique espagnole du temps, ou Maximilien Sandaeus, qui dépend avant tout des mystiques rhénans et flamands et n'a pas le moindre article *matrimonium* ou *nuptiae* dans sa *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640. Quand Alvarez de Paz emploie incidemment le mot de mariage spirituel en se référant à sainte Thérèse, dont il ne paraît pas du reste avoir lu les œuvres mais une vie, c'est dans le sens large et imprécis d'union continuelle à Dieu (*De inquisitione pacis*, liv. 5, 3e p., ch. 14, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1876, p. 612). Commentant plus tard Godinez, M. I. de La Reguera † 1747 s'appliquera à montrer que l'*unión de illapso* décrite par celui-ci correspond en réalité aux fiançailles spirituelles de sainte Thérèse (*Praxis theologiae mysticae*, liv. 6, q. 4, § 4, n. 531-532, Rome, 1745, p. 193-194), et la « transformation mystique » au mariage spirituel (§ 6, n. 562-566, p. 199-200). C'était une manière de parler devenue désormais nécessaire. Cf DS, t. 7, col. 1328-1330.

1° La théologie mystique moderne prend généralement pour base les descriptions de Thérèse d'Avila, que l'on complète par certains éléments empruntés à Jean de la Croix. C'est d'ailleurs de celui-ci que dérive l'expression d'« union transformante » qui est maintenant synonyme de mariage spirituel. Mais l'union transformante est chez Jean de la Croix une notion beaucoup plus fondamentale, et qui mériterait d'être étudiée pour elle-même.

Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine y a consacré divers articles : *L'union de transformation dans la doctrine de saint Jean de la Croix*, VSS, t. 11-14, mars 1925, p. 127-144; *L'union transformante*, VS, t. 16, 1927, p. 223-254; *Les sommets de la vie d'amour*, dans *Angelicum*, t. 14, 1937, p. 264-280; *Le problème de la contemplation unitive*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 1, 1947, p. 5-53, 245-277.

Certains auteurs du 17e et du 18e siècle font précéder le mariage spirituel d'une série de degrés qui ne coïncident pas exactement avec ceux établis par sainte Thérèse, et semblent parfois les multiplier à plaisir.

Ainsi Joseph Lopez Ezquerra dans sa *Lucerna mystica* (Venise, 1692, tr. 5, c. 3-28) ou J.-B. Scaramelli, qui renvoie au 12e degré de la contemplation surnaturelle et infuse « l'union parfaite, stable et quasi indissoluble de l'âme avec Dieu » (*Direttorio mistico*, Venise, 1754, tr. 3, c. 23). Alphonse de Liguori † 1787 se montre plus fidèle aux degrés thérésiens, et ce qu'il dit des fiançailles et du mariage spirituel est assez remarquable dans sa brièveté (*Pratique du confesseur*, n. 130-131, dans *Œuvres*, éd. Vivès, t. 8, Paris, 1877, p. 422-424).

Signalons ici un petit livre anonyme, qui échappe à cette problématique, *Lettre de Paule à Pauline sa fille, du mariage spirituel, ou le sens mystique du mariage humain* (Lyon, 1687). Il est censé s'adresser à une femme mariée pour lui montrer comment le mariage humain représente l'union étroite de l'âme fidèle avec Dieu son Époux, et comment les chrétiens sont engagés dans l'état de ce spirituel mariage, dont ils sont obligés de remplir tous les devoirs. C'est une suite à *l'Instruction sur le mariage par dialogue d'une mère à sa fille* (Lyon, 1683), également anonyme, espèce de catéchisme de la vie conjugale, dont H. Bremond fait grand éloge (*Histoire littéraire*, t. 9, p. 292 svv), sans paraître toutefois avoir connu ce curieux second volume.

L'école carmélitaine systématisera l'enseignement des deux réformateurs : Philippe de la Sainte-Trinité † 1667, *Summa theologiae mysticae*, 3e p., tr. 3, Lyon, 1656, p. 419 svv (qui fait de l'Eucharistie le sacrement du mariage spirituel, Disc. 2, p. 436 svv); Joseph du Saint-Esprit l'Andalou † 1736, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, t. 4, Bruges, 1931, Disp. 25, p. 210 svv; Crisogono de Jesus Sacramentado, *Asceticae et mysticae summa*, 3e p., c. 3, Turin-Rome, 1936, p. 298-322. D'un accès moins aride, avec de nombreuses citations, est le substantiel exposé de Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus dans *Je suis fille de l'Église* (suite de *Je veux voir Dieu*), Tarascon, 1951, 4e p., ch. 7 Fiançailles et mariage spirituels; ch. 8 L'union transformante. Voir aussi DS, t. 2, col. 2058-2064 (La contemplation dans l'école du Carmel thérésien).

2° Le renouveau des études de théologie mystique à la fin du siècle dernier et au début de ce siècle a produit sur le sujet une abondante littérature, de valeur inégale.

Contentons-nous de citer à titre indicatif : J. Arintero, *La evolución mistica*, Salamanque, 1908, 2e p., c. 5, p. 419-486; — A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, 2e éd., Paris, 1923, p. 216-233; — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 5e éd., t. 1, Montréal, 1952, p. 306-323 Les degrés de l'état mystique de la 4e à la 7e Demeure; *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, p. 692-717 L'union transformante; — J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, 4e éd., Rome, 1952, n. 411-422, p. 357-368; — F. Lamballe, *La contemplation*, Paris, 1911, ch. 4, p. 193-201; — R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, 2e traité : oraison extraordinaire, 12e éd., Paris, 1934, ch. 5-7, p. 102-133; — A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, ch. 19 Le mariage spirituel (quatrième et dernière étape de l'union mystique), p. 294-310; — L.-E. Rabussier, *Notes sur l'oraison surnaturelle*, éd. par la Sainte-Famille du Sacré-Cœur, 1941, ch. 16 Oraison du mariage spirituel; ch. 17 Souffrances dans l'oraison du mariage spirituel; Appendice : Quelques notes sur le mariage spirituel (déjà publiées dans RAM, t. 8, 1927, p. 282-299); — A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 6e éd., Angers, 1935, liv. 7, ch. 49, p. 613-644; — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, éd. citée, n. 1469-1479, p. 920-926; — C. Truhlar, *De experientia mystica*, Rome, 1951, n. 68-82, p. 61-76. Il n'y a guère d'ouvrage moderne traitant des voies de l'oraison et de la contemplation qui ne parle du mariage spirituel.

7. Réponses à quelques problèmes. — Nombreux sont les problèmes que pose la description du mariage spirituel telle qu'elle a été acceptée par la théologie mystique moderne. On en examinera ici quelques-uns.

1° La *vision* imaginaire inaugurale *de l'humanité du Christ* que décrit sainte Thérèse est-elle un élément essentiel et nécessaire du mariage spirituel? Marie-Eugène fait remarquer que « dans les ascensions thérésiennes, nous trouvons ainsi à chaque demeure une faveur extraordinaire semblable à un signe lumineux qui en marque l'entrée et dont la clarté spéciale jalonne la progression ».

Maîtresse de vie spirituelle à la mission universelle, sainte Thérèse « avait besoin, pour décrire et diriger, de savoir discerner avec certitude l'entrée de chaque période et ses caractéristiques... Peut-être la Sagesse divine disposera-t-elle au contraire toutes choses en d'autres âmes pour qu'elles ignorent les degrés où elles sont parvenues. Ici obscurité complète, là explicitations lumineuses... Chercher dans la vie des saints de tels signes et interpréter ici ou là telle ou telle parole ou manifestation divine comme la preuve d'une union parfaite réalisée, peut être la source d'erreurs regrettables » (*Je suis fille de l'Église*, p. 474-475).

Il importe donc d'être très prudent dans l'interprétation de la vision des épousailles divines dont on a traité plus haut. Même présentant les caractères d'une certaine authenticité surnaturelle, elle n'indique pas nécessairement que l'âme ait été élevée à l'état de mariage spirituel au sens précis et strict où l'entend sainte Thérèse. C'est sur des critères plus objectifs que l'on s'appuiera pour fonder un jugement.

2° Sainte Thérèse semble donner comme signe caractéristique du mariage spirituel la *vision* intellectuelle *de la sainte Trinité*. Faut-il prendre à la lettre cette affirmation? — Cette vision, écrit R. Garrigou-Lagrange, « n'est pas de l'essence de l'union transformante, et même ne paraît pas lui être nécessairement liée » (*Perfection chrétienne et contemplation*, p. 318).

C'était déjà l'avis de A. Poulain (*Des grâces d'oraison*, ch. 19, n. 15-17, p. 300-301).

« Le mariage spirituel assure une expérience de Dieu et de la Trinité sainte, de la nature et de la distinction des Personnes, mais estime Marie-Eugène, cette connaissance très haute et claire peut s'expliciter sous des formes différentes qui ne sont pas toujours une vision intellectuelle de la Trinité sainte, au sens thérésien du terme » (*op. cit.*, p. 483).

3° Le mariage spirituel entraîne-t-il l'impeccabilité ou la *confirmation en grâce*?

Il y a en effet une différence de vues entre Jean de la Croix, qui admettrait que l'âme n'arrive jamais au mariage spirituel sans être confirmée en grâce (*Cantique* A, str. 27, n. 3, p. 789; *Cantique* B, str. 22, n. 3, p. 689), et Thérèse qui est beaucoup moins affirmative, car, élevée à cet état, elle ne se regarde pas assurée de son salut et a une crainte plus vive qu'auparavant de tomber dans la moindre faute contre Dieu (7e Dem., ch. 2, n. 13, p. 442-443).

A. Cabassut (*L'impeccabilité dans l'état d'union transformante*, VSS, novembre 1929, p. 57-75) cherche à mettre les deux saints d'accord. Mais généralement les auteurs approuvent la réserve de sainte Thérèse, dont le langage paraît plus conforme à celui de la théologie (cf A. Tanquerey, *Précis de théologie..*, n. 1471; R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, p. 701). La question ayant été déjà longuement examinée dans le DS (t. 2, col. 1436-1441), il n'y a pas lieu d'y revenir. Voir aussi IMPECCABILITÉ, t. 7, col. 1614-1620.

4° L'union du mariage spirituel apporte-t-elle la *paix* que Thérèse et Jean de la Croix semblent laisser entendre? On cite généralement à ce propos l'ursuline Marie de l'Incarnation (cf DS, t. 2, col. 2036-2037) et Paul de la Croix (col. 2039-2042), qui seraient parvenus au mariage spirituel, et qui ont par la suite souffert de longues épreuves intérieures. Mais le cas de Thérèse est lui-même très instructif.

L'introduction à la traduction du *Château* faite par les carmélites de Paris compare ce que la sainte écrit du mariage spirituel dans la septième Demeure, où il n'y a plus « ni sécheresse, ni peines intérieures » (ch. 3), et où « l'âme, devenue une même chose avec le Dieu fort par cette union souveraine d'esprit à esprit, participe à sa force » (ch. 4), avec ce qu'elle raconte d'elle-même en plusieurs endroits dans le livre des *Fondations* : à Ségovie, elle souffre de peines intérieures dues à la sécheresse dans l'oraison et à une profonde obscurité spirituelle (ch. 21); à Séville, elle ne se sentit jamais plus pusillanime et plus lâche, au point de ne pas se reconnaître elle-même (ch. 25); à Palencia, c'est le douloureux tableau de l'état d'impuissance, de long abattement moral, où elle se vit réduite (ch. 29). Or tout cela se passe en 1574, 1575, 1580, donc durant la période qui correspond pour elle aux derniers chapitres du *Château*. Sa correspondance fournirait pour cette même période des données non moins significatives.

Que conclure, sinon que les descriptions de l'expérience mystique se complètent, s'expliquent, se tempèrent les unes les autres; il faut tenir compte de tous les passages qui ont trait à une même matière, et éviter d'enfermer les énoncés de cette expérience dans des bornes trop restreintes (*Œuvres de sainte Thérèse*, t. 6, Paris, 1910, p. 30-31).

5° En quel sens le mariage spirituel est-il le *degré le plus haut* de l'ascension mystique? — En ce sens qu'on ne peut concevoir un mode d'union supérieur entre l'âme et Dieu si on excepte la vision béatifique. Mais cela ne signifie pas que l'âme ne puisse progresser dans la grâce sanctifiante, la charité et les vertus, ni que ce mode d'union ne puisse avoir des degrés d'intensité plus ou moins grands. Son itinéraire spirituel n'est pas terminé. Et il peut aussi y avoir pour elle des appels intérieurs nouveaux dans la ligne soit de l'action apostolique (Marie de l'Incarnation), soit de la réparation (Véronique Giuliani), ou de la conformation à

quelque mystère et fonction du Christ (Paul de la Croix). Ce sont des grâces qui, sans se substituer à la grâce fondamentale du mariage spirituel, en approfondissent et spécifient la nature. Cf J. de Guibert, *Theologia spiritualis..*, n. 420, p. 366-367; C. Truhlar, *De experientia mystica*, n. 51-53, p. 49-51.

6° Que dire des saints qui ont manifestement reçu des grâces éminentes de contemplation, et chez qui pourtant on ne découvre apparemment rien d'assimilable à l'expérience du mariage spirituel de Thérèse et de Jean de la Croix?

Ce serait le cas de saint Ignace de Loyola, dont les grâces évidentes de contemplation infuse étaient orientées non pas tant vers l'union avec Dieu que vers un service toujours plus grand de la Sainte Trinité par la médiation du Christ (cf J. de Guibert, *Mystique ignatienne*, RAM, t. 19, 1938, p. 3-22, 113-140). Mais il y a peut-être ici une certaine équivoque. Des voies mystiques différentes sont certes concevables, de service, d'apostolat, de réparation, etc (cf J. Lebreton, *Tu solus sanctus, Jésus-Christ vivant dans les saints. Études de théologie mystique*, Paris, 1948). Il ne s'agit cependant probablement que d'une question d'accent et de prédominance. Aucune de ces voies en réalité n'existe sans union à Dieu. Pour ce qui est d'Ignace, les documents montrent la place que cette union tenait dans sa vie spirituelle, même s'il n'éprouvait pas le besoin de la décrire en termes de mariage (cf K. Truhlar, *La découverte de Dieu chez saint Ignace de Loyola pendant les dernières années de sa vie*, RAM, t. 24, 1948, surtout p. 317-318).

7° Que penser enfin du cas des saints canonisés chez qui on ne voit pas qu'ils aient été élevés à ces grâces éminentes de contemplation culminant dans le mariage spirituel?

Ce serait celui de Vincent de Paul, dont il ne semble pas, dit P. Pourrat, qu'il ait joui, au moins habituellement, de la contemplation infuse proprement dite. « Et cependant qui a été plus charitable, plus humble, plus zélé que lui? » (DS, t. 2, col. 2157). Ici se pose le problème du rapport des grâces mystiques à la perfection et à la sainteté. Ce problème a déjà été étudié de divers points de vue dans l'art. CONTEMPLATION, t. 2, col. 2064-2065, 2070, 2098-2099, 2116-2118, 2151-2157, 2180-2183.

Peut-être y aurait-il lieu de distinguer mariage spirituel et union transformante. Ce sont sans doute deux aspects d'un même état. Mais l'union transformante serait ce qui constitue cet état dans sa réalité même, ontologiquement. Elle désignerait la transformation de l'âme par son union profonde et stable à Dieu dans la plénitude de la charité. Le mariage spirituel serait cette union en tant que perçue expérimentalement par un ensemble de grâces contemplatives qui en découlent et en même temps la manifestent. Très utiles, ces grâces peuvent prendre des formes et des expressions diverses, avoir aussi une intensité lumineuse variée. On peut très bien concevoir des âmes parvenues à l'union transformante et chez qui, pour des raisons de tempérament ou par un dessein particulier de Dieu, cette union ne sera pas sensiblement perçue et expérimentée, et au sujet desquelles on ne parlera donc pas de mariage spirituel au sens thérésien et psychologique de la théologie mystique moderne. On ne voit d'ailleurs pas comment il pourrait y avoir de vertu héroïque et de sainteté consommée sans union transformante au sens ontologique du terme. Et pourtant la lecture des biographies, quand elles sont critiques, montre suffisamment que le mariage spirituel au sens de perception expérimentale habituelle de cette union demeure un phénomène relativement rare et souvent sujet à caution.

Conclusion. — Fiançailles et mariage spirituels sont des termes qui peuvent aujourd'hui ne plus avoir l'heur de plaire. J. Baruzi trouvait le premier médiocre et le second banal sinon grossier (*Saint Jean de la Croix..*, p. 642). Ce ne serait qu'un « pseudo-symbole » (p. 329). Mais sainte Thérèse était la première à reconnaître qu'il s'agissait là d'une « grossière comparaison », encore qu'elle n'en trouvât pas de meilleure (5es Dem., ch. 4, n. 3, p. 401). G. Etchegoyen a d'ailleurs étudié la variété des métaphores et des allégories que présente l'œuvre thérésienne (*L'amour divin*, 4e et 5e parties). Et F. Pépin a montré de son côté la richesse des symboles qui anime chez Jean de la Croix le thème littéraire de l'Époux et de l'Épouse hérité de la tradition (*Noces de feu. Le symbolisme nuptial du « Cántico espiritual » de saint Jean de la Croix à la lumière du « Canticum canticorum »*, Montréal, 1972).

Il faut avouer toutefois que, lorsque ces termes de fiançailles et de mariage spirituels en viennent, comme dans la théologie mystique moderne, à revêtir un sens quasi technique pour désigner des états spécifiquement déterminés qui s'insèrent dans le schéma d'une évolution spirituelle aux étapes soigneusement décrites et balisées, ils tendent nécessairement à se vider de leur virtualité évocatrice pour rejoindre ces symboles éteints, morts, dirait C. G. Jung, dont on peut faire facilement l'économie. On parlera alors tout simplement d'union extatique pour les fiançailles et d'union parfaite ou transformante pour le mariage. La précision est certes un progrès. Elle écarte toute équivoque. Mais elle ne se fait qu'aux dépens de la puissance suggestive du symbole. Certains regretteront de ce point de vue le sens large, flexible et polyvalent que l'expression de mariage spirituel avait dans le passé.

Pierre ADNÈS.

Mariana, Marianne. Voir MARIE-ANNE.

MARIANI (ANTOINE-FRANÇOIS), jésuite, 1680-1751. — Né à Bologne le 23 août 1680, Antonio Francesco Mariani entra au noviciat de la compagnie de Jésus le 25 novembre 1695. Il enseigna la philosophie durant six années à Brescia, Mantoue et Parme. A la suite de maladies qui lui interdirent désormais les ministères actifs, il rédigea de nombreux petits ouvrages de piété, au fort beau style, qui eurent une grande diffusion. Il fut aussi pendant quatre ans le socius du maître des novices. Il mourut à Bologne le 16 mars 1751.

Sa *Vita di S. Ignazio* (Bologne, 1741; Venise, 1845; Naples, 1857) et le *Compendio* de celle-ci (Parme, 1796; trad. anglaise, 1849) dégagent avec bonheur la figure spirituelle du saint; ils furent lus jusqu'à la seconde guerre mondiale. Ses neuvaines, ses triduums, ses considérations pour préparer les fêtes des apôtres, de saint Michel, des anges gardiens, de saint Joseph, des saints jésuites, les fêtes de la Vierge Marie et du cycle liturgique, etc, eurent d'innombrables éditions italiennes et des traductions anglaises ou latines (ces dernières dans les pays germaniques). La *Pratica per ottenere ad imitazione ed intercessione di S. Giuseppe una buona morte* (Bologne, 1728, 1739; Venise, 1845; Naples, 1882) fut traduite en polonais.

Ces opuscules sont un bon exemple des caractéristiques de la piété baroque et ont contribué à nourrir

le peuple chrétien; la présentation que fait Mariani des pratiques et des dévotions paraît aujourd'hui insuffisamment fondée sur les principaux mystères de la foi.

Dans sa vie d'Ignace de Loyola (éd. de 1741, p. 480), Mariani rapporte que Philippe Neri n'aurait pas été admis dans la compagnie de Jésus malgré sa demande; d'où une polémique avec l'oratorien Carlo Barbieri. Mariani renvoya celui-ci aux bollandistes (cf P. Tacchi Venturi, *Storia della compagnia di Gesù in Italia*, t. 2, 1, 2e éd., Rome, 1950, p. 303-304).

Sommervogel, t. 5, col. 567-574; t. 9, col. 640; t. 11, col. 1807. — F. A. Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia*, t. 3, Venise, 1752, p. 715-717.

Giuseppe Mellinato.

1. MARIE (Vierge). — I. *Marie dans l'Écriture sainte.* — II. *La spiritualité mariale chez les Pères de l'Église.* — III. *Du moyen âge aux temps modernes.* — IV. *Du milieu du 17e siècle au début du 20e.* — V. *Au 20e siècle.* — VI. *Fondements dogmatiques du rôle de Marie dans la vie chrétienne.*

Bibliographie générale. — 1) *Bibliographie et bulletins critiques* : G. M. Besutti, *Bibliografia mariana, 1948-1949, 1950-1951, 1952-1957, 1958-1966, 1967-1972*, 5 vol., Rome, 1950-1975, puis dans *Seminarium*, t. 15, 1975, p. 697-723; — bulletins périodiques de mariologie de R. Laurentin, RSPT (t. 46, 1962 svv) et de E. F. Carroll, dans *Marian Studies* (t. 19, 1968 svv).

2) *Revues* : *Bulletin de la société française d'études mariales*, = BSFEM, Paris, 1935-1938; *Marianum*, t. 1, Rome, 1939 svv; *Estudios marianos*, t. 1, Madrid, 1942 svv; *Études mariales*, suite de BSFEM, t. 5, 1947 svv; *Marian Studies*, t. 1, Washington, 1950 svv; *Ephemerides mariologicae*, t. 1, Madrid, 1951 svv; *Cahiers marials*, t. 1, Paris, 1957 svv.

3) *Iconographie* : L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, 3 t. en 6 vol., Paris, 1955-1959; *Reallexikon zur byzantinischen Kunst*, Gütersloh, 1968 svv (3 vol. parus), cité Schiller; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, 8 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1968-1976, cité *Lex. chr. Ik.*

4) *Doctrine et dévotion* : P.-R. Régamey, *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, Paris, 1942; *Maria. Études sur la sainte Vierge*, sous la direction de H. du Manoir, 8 vol., Paris, 1949-1964, cité *Maria*; R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale*, avec une « Table des pièces mariales inauthentiques... de la Patrologie grecque », Paris, 1953 (5e éd., 1968); *Lexikon der Marienkunde*, t. 1, Ratisbonne, 1957-1967; H. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, 2 vol., Londres, 1963-1965; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich-Bâle, 1963; G.-M. Roschini, *Mariologia*, 2e éd., 4 vol., Rome, 1947-1948; *Maria sanctissima nella storia della salvezza*, 4 vol., Isola del Liri, 1968.

I. ÉCRITURE SAINTE

Nous laisserons ici de côté les interprétations allégoriques des textes bibliques qui ont permis aux Pères et aux écrivains médiévaux de traduire leur compréhension du mystère de Marie sous une forme imagée; ces adaptations, conformes à la mentalité de leur temps, ont parfois une certaine valeur poétique; elles ont pu nourrir la piété individuelle; mais elles ne fournissent à la réflexion théologique aucune base rigoureuse. Suivant le principe posé par saint Thomas, le sens spirituel de l'Écriture (c'est-à-dire son interprétation symbolique) ne contient rien qui ne soit énoncé en clair quelque part dans son sens littéral (c'est-à-dire dans la lettre de son texte, comprise en perspective chrétienne). Toutefois l'enquête sur les textes doit déborder les passages où il est question explicitement de Marie : il faut en effet être attentif aux enracinements thématiques grâce auxquels son rôle propre dans le dessein de Dieu et les privilèges de grâce dont elle a été l'objet peuvent être compris correctement. C'est le cas notamment pour les textes de l'ancien Testament dont on retrouve un écho dans le nouveau.

1. Ancien Testament. — 1° Sexualité, féminité, maternité, virginité. — La théologie mariale fait appel à des thèmes généraux qu'il faut situer exactement dans le cadre de la révélation biblique. En ce qui concerne la sacralisation de la sexualité, celle-ci est en rupture complète avec les mythologies sexuelles de l'ancien Orient et les rites qui y étaient liés. Elle n'ignore pas que le domaine sexuel est atteint par le péché, au même titre que tous les autres domaines de l'existence humaine. Mais la sexualité comme telle y est appréciée d'une façon très positive : elle est un don du créateur, soit comme principe de fécondité qui permet la multiplication du genre humain (*Gen.* 1, 27-28), soit comme réalisation de l'unité entre deux êtres égaux et complémentaires (2, 18-24). C'est à ce double titre que l'union sexuelle, traduction du don total entre les deux partenaires, est promue au point de devenir le symbole le plus parlant de l'amour entre Dieu et l'humanité dont il fait son peuple (à partir d'*Osée* 1-3). Dans ce cadre, l'amour humain apparaît comme un don de Dieu. La maternité est le signe de sa bénédiction. La virginité, obligatoire pour la fiancée au moment de ses noces, n'est pas appréciée en fonction d'un tabou anti-sexuel : l'intégrité physique de la fiancée montre seulement que son corps est réservé à son époux, en vue de son double rôle d'épouse et de mère. En dépit d'un contexte culturel où s'affirme la prédominance masculine, la féminité n'entraîne aucune infériorité de principe (cf *Tobie* 8, 5-7 et 15-17), bien que, dans le dessein de Dieu, les deux sexes remplissent des fonctions différentes, en rapport avec leurs conditions corporelles et psychologiques. Il faut avoir présente à l'esprit cette conception des choses pour comprendre correctement la maternité et la virginité de Marie.

2° La place de la féminité dans le dessein de salut. — L'ancien Testament évoque, d'un bout à l'autre, la réalisation du dessein de salut dans l'histoire humaine. Bien que ce fait ait pour cadre une sociologie de type patriarcal, le rôle propre de la féminité y est constamment souligné. On peut en relever ici les indices. Au terme du récit du « péché originaire » (*Gen.* 3), l'histoire apparaît comme un champ clos où s'affrontent la race du Serpent et celle de la Femme (3, 15), celle-ci servant à personnifier le genre humain tout entier, puisque, si « la femme a été tirée de l'homme (cf *Gen.* 2, 21-23), l'homme naît par la femme » (1 *Cor.* 11, 12). C'est pourquoi la défaite finale du Serpent, peut-être insinuée dès le récit de la Genèse, sera représentée dans l'Apocalypse à l'aide du symbole de la Femme soustraite à son emprise (*Apoc.* 12). En attendant, la promesse de bénédiction et de salut dont les dépositaires sont des hommes (Abraham et sa race : *Gen.* 12, 3; Jacob : *Gen.* 27, 28-29; Juda : *Gen.* 49, 10; David et son lignage : 2 *Sam.* 7, 8-16) se transmet au moyen de la maternité (Sara : *Gen.* 17, 15-19; 18, 10; 21, 2) et même grâce à l'intervention personnelle de certaines femmes (Rébecca : *Gen.* 27, 6-17; Tamar : *Gen.* 38, 13 svv; Ruth : *Ruth* 4, 11-17; Bethsabée : 1 *Rois* 1, 11-40). Cette vue des choses est en rapport avec le rôle particulier que joue à l'époque royale la « Grande-Dame », mère du roi, dont on mentionne

généralement le nom dans la généalogie (cf 1 *Rois* 14, 21; 15, 2; 2 *Rois* 12, 1; 14, 2; 15, 2. 33; 18, 2; 21, 1 et 19; 22, 1; 23, 31 et 36; 24, 8 et 18). On comprend que saint Matthieu ait tenu à mentionner quatre femmes dans la généalogie de Jésus, comme pour préluder à la fonction unique de Marie (cf *Mt.* 1, 3 et 5-6). En période de crise grave, le salut peut d'ailleurs advenir au peuple de Dieu par la main d'une faible femme (*Juges* 4, 17-22; 5, 24-27) : le roman de Judith illustre ce triomphe providentiel de la faiblesse sur la violence (*Judith* 13), dans un contexte symbolique où le dessein de Dieu risquerait d'être anéanti par un Anti-Dieu (6, 2). Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que la réflexion chrétienne ait vu dans Judith, « la juive », un symbole anticipé de Marie : la féminité occupe une place indispensable dans la réalisation du salut.

3° La mère du Messie, fils de David. — Dans les textes prophétiques qui relient l'espérance d'Israël à la dynastie de David (à la suite de 2 *Sam.* 7, 8-16), la mère de l'enfant royal qui sera le dépositaire de cette espérance joue un rôle particulier. Le regard des prophètes se porte vers le temps où enfantera « celle qui doit enfanter » (*Michée* 5, 2). Chez Isaïe, avant même qu'un oracle de salut accompagne la naissance de l'enfant royal (*Is.* 9, 1-6) puis son intronisation (11, 1-9), sa conception par la « Jeune Fille » *(ha-'almâh)*, en tant que porteuse d'espérance, est annoncée au roi, et l'enfant porte le nom symbolique d'Emmanuel, « Dieu-avec-nous » (7, 14). Il est sûr que ces textes, au moment où ils sont prononcés, visent directement l'actualité : leur interprétation historique est donc recevable. Mais comme ils ouvrent une perspective d'avenir indéfinie, ils garderont pour les juifs une valeur permanente, jusqu'à ce que le salut définitif se réalise. C'est pourquoi, après l'exil, quand la dynastie de David aura quitté le devant de la scène, ils inviteront leurs lecteurs à porter leur attention vers la mère du Messie futur. Dans la version grecque d'Isaïe, le traducteur n'hésitera pas à désigner celle-ci par le mot qui connote normalement la jeune fille vierge : « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils » (*Is.* 7, 14 Septante, où le temps du premier verbe est modifié). A partir de là, le nouveau Testament pourra présenter la conception virginale comme un signe de Dieu qui accomplit les Écritures : l'événement achèvera d'éclairer la portée profonde de la promesse prophétique.

4° La fille de Sion. — Pour représenter les communautés humaines, le langage symbolique de l'ancien Orient recourait volontiers aux personnifications féminines : le second Isaïe, par exemple, interpelle la « Fille de Babylone » (*Is.* 47, 1; cf *Ps.* 137, 8), et tel psaume montre dans Sion la Mère des nations réunies dans l'unique peuple de Dieu (*Ps.* 87, 5-6). Plusieurs textes prophétiques recourent à la même image pour annoncer la joie que Dieu réserve au peuple nouveau, sauvé « à la fin des jours » : « Réjouis-toi, Fille de Sion!.. Le Seigneur ton Dieu est au-dedans de toi » (*Soph.* 3, 14-17; cf *Zach.* 2, 14). Dans cette perspective finale, Jérusalem est appelée à devenir la mère d'une postérité nombreuse (*Is.* 54, 1-3), ou bien elle est décrite comme une femme en couches qui met au monde un garçon, personnification du peuple entier (66, 7-13). Là aussi le nouveau Testament trouvera un point de départ textuel pour présenter Marie comme la Fille de Sion par excellence, mère du Messie dont dépend le salut eschatologique.

5° La personnification féminine de la Sagesse divine. — Peut-on en dire autant des textes où la Sagesse divine est personnifiée sous des traits féminins (notamment *Prov.* 8 et *Sir.* 24)? La liturgie chrétienne les a fréquemment appliqués à Marie. Louis-M. Grignion de Montfort a même trouvé là un point de départ pour fonder sa piété mariale. Mais si on se place dans la perspective de la théologie biblique, on ne peut que rester très réservé devant cette accommodation des textes, que le nouveau Testament ignore totalement. Il est vrai que les livres sapientiaux, en reportant sur la Sagesse personnifiée des fonctions dévolues précédemment au Messie (*Prov.* 8) ou à la Tôrah (*Sir.* 24), ont glorifié la féminité en l'introduisant dans la symbolique du salut : la Sagesse, première-née de Dieu, apporte aux hommes la lumière pour diriger leur existence et elle vient résider au milieu d'eux. Mais c'est à Jésus, sauveur unique, que le nouveau Testament applique les textes de l'ancien relatifs à la Parole (*Jean* 1) et à la Sagesse divines (1 *Cor.* 1, 24; *Col.* 1, 15; *Héb.* 1, 1-3). Dans cette perspective, qui est essentielle à la compréhension correcte de l'Évangile, la fonction propre de la féminité n'est pas de procurer le salut, mais d'enfanter le sauveur. La place de Marie dans l'économie du salut ne fait pas d'elle une médiatrice à côté du Médiateur, placée sur le même plan que lui ou associée à lui de telle sorte qu'elle n'aurait pas besoin de la grâce qui sauve. La loi de l'analogie, qu'on fait jouer pour justifier l'application à Marie des textes relatifs à la Sagesse personnifiée, ne fonctionne correctement que moyennant des précautions très strictes : leur application littérale entraînerait des abus dangereux. Leur utilisation dans le cadre de la piété chrétienne doit donc garder une mesure dont le nouveau Testament fournit seul la règle. En tout cas, on ne saurait en déduire aucune conséquence solide en théologie mariale. La poésie elle-même a besoin d'une régulation pour exprimer correctement l'objet qu'elle vise.

Voir la bibliographie générale, col. 409.

Exposés d'ensemble. — A. Robert, *La sainte Vierge dans l'ancien Testament*, dans *Maria*, t. 1, p. 21-39. — P. Gaechter, *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Marienstudien*, 2e éd., Innsbruck, 1954. — J. Coppens, *La Mère du Sauveur à la lumière de la théologie vétéro-testamentaire*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 31, 1955, p. 7-20. — J. Galot, *Marie dans l'Évangile*, Louvain-Paris, 1958. — A. Feuillet, *La Vierge Marie dans le nouveau Testament*, dans *Maria*, t. 6, p. 15-69. — H. A. Oberman, *Schrift und Gottesdienst. Die Jungfrau Maria in evangelischer Sicht*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 10, 1964, p. 219-245. — *Maria in sacra Scriptura* (congrès marial international de Saint-Domingue, 1961), 6 vol., Rome, 1967. — H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament*, Helsinki, 1969. — A. George, *Marie*, VTB, Paris, 1970, col. 715-722. — A. Feuillet, *Jésus et sa Mère: le rôle de la Vierge Marie dans l'histoire du salut*.., Paris, 1974 (données lucaniennes et johanniques). — J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Testament*, Londres, 1975 (bibliographie, p. 475-498; trad. franç., *La Mère de Jésus dans le nouveau Testament*, Paris, 1977, sans bibliographie).

1° *Sexualité, virginité.* — Articles *Fécondité*, *Femme*, *Mariage*, *Mère*, *Sexualité*, *Virginité*, dans le VTB; les commentaires des textes scripturaires cités ci-dessus. — Voir aussi L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, Paris, 1964, p. 13-17 (signification négative dans l'ancien Testament); T. Maertens, *La promotion de la femme dans la Bible*, Tournai-Paris, 1967; H. W. Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Munich, 1973, p. 243-269; trad. franç., *Anthropologie de l'ancien Testament*, Genève, 1974, p. 145-154.

2° *Féminité et salut.* — R. Laurentin, *L'interprétation de Gen. 3, 15 dans la tradition*, BSFEM, t. 12, 1954, p. 77-156; H. Cazelles, *Genèse 3, 15. Exégèse contemporaine, ibidem*, t. 14, 1956, p. 91-99; B. Rigaux, *La femme et son lignage dans Gen. 3, 14-15*, dans *Revue biblique*, t. 61, 1954, p. 321-348. — Bibliographie jusqu'en 1968 dans C. Westermann, *Genesis*, Neukirchen, t. 1, 1974, p. 351. — Sur la condition de la femme dans le NT : C. Spicq, *Les épîtres pastorales*, 2e éd., Paris, 1969, p. 385-425 (avec bibliographie); H. Cazelles, *La Mère du Roi-Messie dans l'AT*, dans *Maria et Ecclesia* (congrès marial international de Lourdes, 1958), t. 5, Rome, 1959, p. 39-56.

3° *Mère du Messie.* — L. B. Gorgulho, *Ruth et la « Fille de Sion », Mère du Messie*, dans *Revue thomiste*, t. 63, 1963, p. 501-514; *A profecia sobre Belém-Efrata em Miq. 5, 1-5*, dans *Revista de cultura teologica*, t. 3, 1963, p. 20-38. — R. Kilian, *Die Verheissung Immanuels (Jes 7, 14)*, Stuttgart, 1968 (p. 125-129 bibliographie), à compléter par H. Wildberger, *Jesaia* I, Neukirchen, 1972, p. 262-264, 288-295. — A. Feuillet, *De fundamento mariologiae in prophetiis messianicis veteris Testamenti*, dans *Études d'exégèse et de théologie biblique*, t. 1, Paris, 1975, p. 205-221.

4° *Fille de Sion.* — A.-G. Hébert, *La Vierge Marie, Fille de Sion*, VS, t. 85, 1951, p. 127-139. — L. Deiss, *Marie, Fille de Sion*, Paris, 1959. — J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz*, Munich, 1963. — H. Cazelles, *Fille de Sion et théologie mariale dans la Bible*, BSFEM, t. 21, 1964, p. 51-71; *La fonction maternelle de Sion et de Marie*, dans *Maria in sacra Scriptura*, t. 6, 1967, p. 165-178.

5° « *Sagesse* » : voir les commentaires de *Prov.* 8 et *Sir.* 24. — Sur l'adaptation liturgique, cf B. Capelle, *Les épîtres sapientiales des fêtes de la Vierge*, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, 1946, p. 42-49; repris dans *Travaux liturgiques de doctrine et d'histoire*, t. 3, Louvain, 1967, p. 316-322.

2. Les plus anciens textes chrétiens. — Les réminiscences de l'ancien Testament sont nombreuses dans les textes du nouveau qui se rapportent à la mère de Jésus. Ces textes s'éclairent aussi les uns par les autres. Mais pour respecter les divers points de vue de leurs auteurs, il faut mener l'enquête livre par livre en tenant compte de leur étagement dans le temps.

1° Saint Paul. — Bien que saint Paul centre son évangile sur la mort et la résurrection de Jésus, il ne se désintéresse pas de sa venue au monde (ou mieux : de son envoi dans le monde), où il reconnaît un accomplissement des promesses prophétiques. Reprenant dans *Rom.* 1, 1-4 un vieux formulaire judéo-chrétien, il insiste sur le fait que Jésus est « issu de la lignée de David selon la chair » (1, 3). Commentant dans *Gal.* 3, 16-18 la promesse formulée dans *Gen.* 12, 7, il montre en lui la descendance d'Abraham héritière de cette promesse (*Gal.* 3, 16). Il ne faut pas en conclure qu'il spécule sur l'ascendance davidique de Marie, car il raisonne dans les deux cas au point de vue de la légalité juive; en droit, l'héritage de l'ancêtre se fait par la filiation masculine (cf *Mt.* 1, 16 et 20, où Jésus est « fils de David et fils d'Abraham » par Joseph). Toutefois la naissance juive de Jésus laisse intacte sa solidarité avec l'ensemble de la race humaine. Or, pour le montrer, c'est à sa filiation féminine que Paul fait appel : « Quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, *né d'une femme*, né sous la loi » (*Gal.* 4, 4). A l'arrière-plan de la fonction ainsi dévolue à la mère de Jésus, on voit se profiler le personnage d'Ève, mère du genre humain (*Gen.* 3, 20), et celui de la mère du Messie évoquée par Michée et Isaïe. Paul ne s'intéresse apparemment pas à l'aspect anecdotique des choses : il ne cite même pas le nom de la mère de Jésus. Le fait qu'il ne mentionne pas la maternité virginale ne signifie pas qu'il l'exclue ou la contredise : dans *Rom.* 1, 3, « selon la chair » est en opposition avec « selon l'esprit », pour distinguer la vie terrestre du mode d'existence où le Christ est entré par sa résurrection. Plus simplement, la tradition qui rapporte la conception virginale n'est pas encore entrée dans le champ de la réflexion chrétienne. Mais Paul pose fermement le principe à partir duquel, dans un second temps, son sens pourra être reconnu : Jésus, « né d'une femme », est le Fils de Dieu au sens le plus fort du mot. On peut donc parler d'une « maternité divine », à condition d'exclure toute représentation mythologique analogue à celles que connaissaient les traditions grecque et orientale.

2° Marie dans l'œuvre de Marc. — L'évangile de Marc, vraisemblablement composé avant 70, ne parle pas davantage de la maternité virginale, et il ne donne aucune place à l'enfance de Jésus dans sa présentation de l'Évangile. S'il appelle Jésus « le fils de Marie » (*Marc* 6, 3), alors que Luc l'appelle « le fils de Joseph » (*Luc* 4, 22) et Matthieu, « le fils du charpentier, qui a pour mère Marie » (*Mt.* 13, 55), c'est qu'au début de sa vie publique Jésus est le fils d'une veuve connue comme telle. La mention de ses frères et de ses sœurs (*Marc* 6, 3) vise un cousinage plus large, puisque le nom de deux d'entre eux se retrouve ailleurs chez Marc (15, 40) pour désigner les fils d'une autre Marie (voir sur ce point l'art. Joseph, t. 8, col. 1290-1291). Mais la fonction maternelle de Marie a un sens très particulier, car elle concerne un homme que Marc peut présenter comme « Fils de Dieu » (1, 1; 12, 6-8; 13, 32; 15, 39) et qui prie Dieu en disant : « Abba! Père! » (14, 36). Cette tradition évangélique rejoint exactement la théologie paulinienne; elle explique même l'origine du formulaire mentionné deux fois par saint Paul comme expression de la prière chrétienne (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 15). Si Marc ne dit rien sur les modalités de la filiation divine de Jésus ou sur les indices concrets qui ont pu la marquer lors de sa venue au monde, c'est que cette question n'est pas encore posée au temps où il écrit son évangile.

Marc mentionne l'attitude hostile de la famille de Jésus au début de son ministère (3, 20-21); mais il est significatif qu'il n'y associe pas Marie. Par contre, il la montre présente lors d'une démarche familiale où « sa mère, ses frères et ses sœurs » le demandent (3, 31-32). La réponse de Jésus, en reconnaissant comme sa mère, ses frères et ses sœurs, « quiconque fait la volonté de Dieu » (3, 35), met en évidence un point qui constitue la charte du Royaume de Dieu (cf *Mt.* 7, 21) et dont Jésus fait la règle fondamentale de sa propre vie (cf *Marc* 14, 36). S'il prend ainsi ses distances par rapport à une parenté naturelle qui risque de peser sur l'accomplissement de sa vocation, cela ne veut pas dire qu'il rompe du même coup avec sa mère : comment celle-ci n'aurait-elle pas eu l'attitude intérieure ainsi décrite, puisque Jésus tient d'elle (et de Joseph) l'éducation où il en a fait l'apprentissage depuis son enfance? N'est-ce pas dans sa fonction d'éducatrice que Marie a été, au sens le plus profond du mot, sa mère? Sa réponse, qui suppose un renoncement à sa parenté en vue du Royaume de Dieu (cf *Marc* 10, 29, où la même exigence concerne les apôtres), peut être lue comme un éloge indirect de sa mère, dont il a justement reçu cette leçon fondamentale. Jésus en pousse les conséquences jusqu'au bout, mais sa personnalité serait-elle compréhensible sans un tel enracinement familial (cf art. Joseph, col. 1294-1295)?

3. **Marie dans l'œuvre de Luc.** — Quand Luc reprend ce dernier épisode dans son évangile (8, 19-21), il le comprend sûrement en ce sens. Une parole de Jésus qu'il est seul à rapporter oriente en effet ses lecteurs dans cette direction. Lorsqu'une femme béatifie la maternité charnelle de Marie à l'aide d'un proverbe courant, Jésus réplique par une déclaration où l'attention se porte sur « ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent » (11, 27-28). Or, dans les chapitres de l'enfance (*Luc* 1-2), c'est exactement sous ce jour qu'il montre Marie, comme on peut l'observer dans une analyse attentive. Ces chapitres mettent en parallèle Jean-Baptiste et Jésus dans une série de tableaux successifs : la double annonce de leurs naissances (1, 5-25 et 1, 26-38), la rencontre de leurs mères (1, 39-56), leurs naissances et leurs circoncisions (1, 57-79 et 2, 1-21), leurs vies cachées (1, 80; 2, 39-40 et 51-52). Du côté de Jésus, le récit s'amplifie sur la fin dans deux épisodes qui ont le temple pour cadre : sa présentation (2, 22-38) et sa présence au milieu des docteurs (2, 41-50). Joseph ne joue là qu'un rôle de personnage muet (1, 27; 2, 4-5.16.22.33.39-50.51), car tout est écrit du point de vue de Marie. Deux références à ses souvenirs (2, 19 et 51) indiquent discrètement la source lointaine où Luc a pu puiser, probablement d'une façon indirecte, les traditions qu'il met en œuvre en leur donnant une forme littéraire très construite : sa réflexion théologique prolonge en quelque sorte les méditations intérieures de la mère de Jésus. On laissera ici de côté ce qui concerne Joseph (art. JOSEPH, t. 8, col. 1293-1296) et Jésus (art. JÉSUS, t. 8, col. 1075 svv), pour ne retenir que ce qui se rapporte à Marie.

1° LA VOCATION DE MARIE. — Le récit de l'annonciation a pour horizon la future naissance de Jésus. Mais la relation nécessaire de Jésus à sa mère en fait un récit de vocation écrit en style prophétique (comparer *Juges* 6, 11-27; *Is.* 6; *Jér.* 1; *Éz.* 2, 1-14; *Ex.* 3-4). La convention littéraire du dialogue avec l'ange Gabriel, messager des révélations apocalyptiques (cf *Daniel* 8, 16; 9, 21), permet à l'évangéliste de traduire concrètement une expérience impossible à décrire autrement. Mais il faut remarquer qu'à cette époque la mystique juive et chrétienne, en tant qu'expérience surnaturelle, avait précisément une forme apocalyptique (cf 2 *Cor.* 12, 1-4; *Actes* 7, 55; *Luc* 10, 18; *Marc* 1, 10-11; *Apoc.* 1, 10-20). Luc respecte les lois du genre pour construire subtilement la scène en la tissant de réminiscences scripturaires. Mais cela n'exclut pas la réalité historique de la vocation de Marie : sans elle, tout serait inintelligible.

Marie est « accordée en mariage » à Joseph, par lequel elle est reliée à la dynastie de David (*Luc* 1, 27) : l'expression fait penser que Joseph est sur le point d'introduire chez lui sa fiancée. C'est alors que Marie, encore vierge, reçoit l'appel divin pour donner naissance au Messie davidique. La salutation de l'ange reprend les termes mêmes de *Zach.* 3, 14-17 : « Réjouis-toi.., le Seigneur est avec toi » (*Luc* 1, 28). Luc montre ainsi en elle la Fille de Sion eschatologique; mais l'ange la salue aussi comme « celle qui a reçu grâce » (κεχαριτωμένη, 1, 30 : participe employé ici comme un nom propre) : l'expression ouvre une perspective indéfinie sur l'action de la grâce de Dieu en Marie. L'annonce de la naissance de Jésus (1, 31-33) joue sur son nom, qui présage le salut; elle souligne à la fois son caractère de roi issu de David et sa dignité de Fils du Très-Haut : l'évangéliste condense ainsi l'essentiel de sa christologie. La réponse de Marie (1, 34) n'implique pas en elle-même un vœu antécédent de virginité, comme cela sera suggéré à partir du 4e-5e siècle : Marie objecte simplement l'impossibilité de concevoir sur-le-champ un enfant, sans rapport sexuel avec un homme. L'ange va alors plus avant dans le dévoilement du mystère : l'Esprit Saint, en tant que principe créateur du monde originel (*Gen.* 1, 2) et du monde nouveau (cf *Éz.* 37, 9), réalisera l'impossible; la puissance du Très-Haut prendra la mère sous son ombre à la façon dont la nuée divine, dans le récit du Sinaï, couvrait de son ombre le tabernacle, lieu de la présence divine (*Ex.* 40, 34 : même emploi du verbe ἐπισκιάζειν, comme dans *Marc* 9, 7 et par.) : Marie sera le nouveau lieu de cette présence divine si bien que son enfant sera appelé à bon droit « Fils de Dieu » (*Luc* 1, 35).

Du même coup, sa vocation à la virginité est mise en rapport immédiat avec son appel à la maternité divine : elle signifie la consécration de son corps et des puissances affectives à une tâche unique dans le dessein de Dieu. La conception de Jean, enfant inattendu d'une femme âgée (1, 36), montrera par un signe discret la vérité de cette annonce : on verra ainsi que « rien n'est impossible à Dieu » (1, 37; cf *Gen.* 18, 14). La réponse obéissante de Marie, fidèle servante du Seigneur appelée la première à la foi en Jésus, clôt la scène en soulignant la participation active de la mère à la venue du Fils de Dieu ici-bas (1, 38).

Pas plus que dans le récit parallèle de Matthieu, qui rapporte la vocation de Joseph (*Mt.* 1, 20-21), la conception virginale n'intervient ici pour expliquer physiquement la divinité de Jésus par une fécondation merveilleuse : la référence à l'Esprit Saint exclut toute construction mythologique de style païen. Elle n'est pas davantage liée à une présomption de péché qui souillerait l'exercice de la sexualité : dans le même chapitre, Luc présente comme une grâce la conception de Jean qui en est le résultat normal (*Luc* 1, 13-14.24-25.36). La conception virginale de Jésus est simplement le signe concret qui donne à Marie et Joseph une conscience claire de leur vocation parentale exceptionnelle, qui a pour but l'éducation du Fils de Dieu (art. JOSEPH, col. 1299-1300).

2° LA MATERNITÉ DE MARIE. — La façon dont Luc raconte la visite de Marie à Élisabeth (1, 39-56) souligne avant tout la situation respective de Jean et de Jésus; mais elle éclaire aussi la figure de Marie. Élisabeth, parlant en chrétienne, ne se contente pas de proclamer que Marie est « bénie entre les femmes » (1, 42; pour l'expression, cf *Juges* 5, 24; *Judith* 13, 10); elle la salue comme « la mère de mon Seigneur » (*Luc* 1, 43). L'expression suppose la maternité divine, puisque le titre de Seigneur fait partager à Jésus les privilèges de Dieu lui-même (cf *Phil.* 2, 11; 1 *Cor.* 12, 3). Jean ne sera que le précurseur du Seigneur (*Luc* 1, 16-17 et 76); c'est pourquoi, « rempli de l'Esprit Saint dès le sein de sa mère » (1, 15), il tressaille d'allégresse dans son sein (1, 41 et 44) pour saluer l'arrivée du Seigneur. Élisabeth, porte-parole de Luc, reconnaît aussi Marie comme la première croyante : « Bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur » (1, 45). Ainsi Marie est-elle située dans l'Église, communauté des croyants dont la foi prolonge la sienne. En cet endroit, Luc met sur ses lèvres le *Magnificat* (1, 46-55), cantique chrétien très archaïque où la communauté croyante, s'exprimant à la première personne du singulier comme en

beaucoup de psaumes de l'ancien Testament, a exprimé sa joie au souvenir des grâces reçues et des promesses accomplies. Des retouches minimes (dans les v. 48-49) adaptent ce psaume, tissé de réminiscences bibliques, à Marie, servante du Seigneur (1, 48; cf 1, 38). L'adaptation est d'autant plus facile que le texte imite consciemment la prière d'Anne, mère de Samuel (1 *Sam.* 2, 1-10). Toutefois l'archaïsme des formulations s'accorderait bien avec une composition due à Marie elle-même, dans le cadre de l'Église naissante où Luc la montre assidue à la prière avec les Douze (*Actes* 1, 14) : méditant alors dans son cœur les événements vécus par elle (cf *Luc* 2, 19), elle a pu mesurer la portée des promesses de Dieu (cf 1, 54-55) à l'heure où elles étaient accomplies en plénitude. Mais ce problème critique est secondaire : Luc a fait du *Magnificat* l'action de grâces de Marie, type de toute action de grâces dans l'Église. D'après la narration évangélique, Marie reste auprès d'Élisabeth jusqu'à la naissance de Jean (1, 56-57), mais celle-ci ne la concerne plus directement.

La naissance de Jésus (2, 1-20) et sa circoncision (2, 21) attirent l'attention sur l'incarnation du Fils de Dieu « né d'une femme, né sous la loi » (cf *Gal.* 4, 4). Luc souligne à ce propos le thème du messianisme davidique, étroitement lié à la personne de Joseph (2, 4-5 et 10). Toutefois la perspective s'élargit. Les anciens oracles messianiques sont dépassés, puisque l'enfant est « le Christ Seigneur » (2, 11), titre spécifiquement chrétien. Comme dans le récit des deux annonces de naissance (1, 11; 1, 26), c'est l'Ange du Seigneur qui révèle aux bergers la Bonne Nouvelle du Sauveur venu au monde, source de joie pour tout le peuple (2, 10-11). Une scène apocalyptique proclame que sa venue au monde procure la gloire de Dieu et apporte la paix aux hommes (2, 13-14). Le signe paradoxal de cette grâce décisive, le nouveau-né couché dans une crèche (2, 12), remet sa mère au centre du tableau (2, 6-7 et 16). Mais la personne de Marie s'efface derrière sa fonction maternelle : Jésus seul est l'objet de l'Évangile (2, 10). Alors, dans l'expérience intérieure de Marie, s'inaugure le jeu de la mémoire et de la foi (2, 19 et 51) qui restera un trait capital de l'expérience chrétienne.

3° Les présages de maternité douloureuse. — Le récit de la présentation de Jésus au temple (2, 22-38) traduit avant tout, à l'aide d'un matériel littéraire où s'accumulent les réminiscences bibliques, la christologie et la sotériologie de Luc. La consécration au Seigneur de l'enfant premier-né (2, 22b-24) est plus importante que la purification rituelle de sa mère (2, 24a), qui montre son obéissance à la loi mais exclut toute idée de souillure morale. L'esprit prophétique de Siméon lui permet de reconnaître en Jésus « le Messie du Seigneur » (2, 26). Son cantique, de style entièrement lucanien, décrit le rôle de Jésus comme sauveur en fonction de la structure historique qui a divisé l'humanité en deux parties : Israël et les nations (2, 30-32; cf *Actes* 2, 39; 13, 46-47; 22, 21; 28, 28). Mais Siméon ouvre aussi une perspective sur l'avenir proche (2, 34-35) : Luc fait ainsi pressentir le drame qui se nouera autour de Jésus. Or Marie sera associée à ce drame : un glaive transpercera son âme (2, 35a). A l'heure de la croix, la joie de la conception et de la naissance se transformera pour elle en peine. Ce trait s'entend peut-être en fonction du tableau de la croix que trace l'évangile de Jean (*Jean* 19, 25-27).

Durant l'enfance de Jésus, ses parents sont associés dans la fonction éducatrice qui permet à l'enfant de grandir « en sagesse, en taille et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (*Luc* 2, 52; cf 2, 40). C'est en commun qu'ils initient Jésus à la vie liturgique en le faisant participer pour la première fois à la Pâque (2, 41-42); c'est d'ailleurs à partir du rôle paternel de Joseph que Jésus prend une conscience explicite de sa relation filiale au Père des cieux, dont le temple est la maison (2, 48-49; cf art. Joseph, col. 1295). C'est pourtant Marie que Luc place sur le devant de la scène, quand il montre Jésus retrouvé au milieu des docteurs (2, 48), dans un épisode qui présage sa future fonction enseignante. Mais Luc note en cet endroit que « ses parents ne comprirent pas la parole qu'il leur avait dite » (2, 50) : comme Joseph, Marie a donc dû progresser dans la foi, à mesure que le mystère de Jésus s'est déployé dans l'histoire. Dans la suite de l'évangile de Luc, Marie ne fait l'objet que d'allusions occasionnelles, parallèles à celles de Marc (sauf *Luc* 11, 27-28, déjà signalé plus haut) : sa fonction maternelle, sa plénitude de grâce, sa foi, son obéissance, ont été suffisamment expliquées dans les chapitres de l'enfance. Sa présence aux origines de l'Église (*Actes* 1, 14) la laisse dans sa situation d'humilité : son rôle n'est pas d'annoncer l'Évangile comme apôtre ou de présider à la destinée visible de l'Église comme mère du Messie davidique, mais de rendre témoignage par son existence même au mystère dont l'accomplissement a exigé son concours actif.

4. **Marie dans l'évangile de Matthieu.** — Matthieu donne à Marie une place plus restreinte que ne le fait Luc : à part un fragment qui a son parallèle chez Marc (*Mt.* 12, 46-50), elle ne paraît que dans les chapitres de l'enfance (*Mt.* 1-2). Comme ceux-ci ont pour centre l'accomplissement des Écritures en Jésus, Messie davidique, ils sont composés en fonction de Joseph dont ils soulignent le rôle dans le dessein de Dieu (art. Joseph, col. 1296-1298). La généalogie de Jésus (1, 1-17) montre en lui l'héritier légitime d'Abraham et de David. Mais la mention de quatre femmes (v. 3 et 5-6), dont l'origine étrangère élargit la perspective dans un sens universaliste, prélude d'une certaine façon à la fonction future de Marie : la féminité a son rôle propre, indispensable, dans l'économie du salut (cf *supra*, col. 410). La finale (1, 16) souligne le paradoxe de la conception virginale qui n'empêche pas Jésus d'hériter de David par Joseph.

C'est sur ce point précis que se greffe le récit de la vocation de Joseph (1, 18-25; art. Joseph, col. 1296-1297). La scène n'a aucun rapport littéraire direct avec celle qui lui fait pendant chez Luc (1, 26-37), mais elle recueille la même tradition fondamentale : Marie s'est trouvée enceinte par le fait de l'Esprit Saint avant que Joseph et Marie aient habité ensemble (1, 18 et 20). La vocation de Joseph est en rapport direct avec l'introduction de la fiancée dans la maison de son époux : il ne doit pas « craindre de prendre chez lui Marie son épouse » (1, 20), puisqu'il doit remplir une fonction paternelle vis-à-vis de l'enfant. Toute spéculation psychologique sur cette situation est dénuée d'appui dans le texte. Par contre, celui-ci invite à réfléchir sur le sens de l'amour vierge dans le cas d'une vocation unique en son genre, où l'affection conjugale reçoit sa valeur du dessein de Dieu qui se réalise par elle (art. Joseph, col. 1300). C'est pour

souligner la relation de la maternité messianique à l'Écriture que Matthieu greffe sur son récit la citation d'*Isaïe* 7, 14 d'après la version grecque (1, 22-23). Il ne s'agit pas pour lui de prouver la conception virginale, élément qu'il a reçu de la tradition, mais d'en montrer le sens : l'enfant conçu de l'Esprit Saint est le Messie davidique qui sauvera son peuple de ses péchés, parce qu'en lui se réalisera le mystère de « Dieu avec nous » (1, 21-22). Le thème scripturaire de la mère du Messie (cf *supra*, col. 411) trouve ainsi son accomplissement en Marie.

C'est à ce titre que Marie figure dans la scène de l'adoration des mages (2, 11), qui présage de façon imagée la reconnaissance de Jésus comme roi par le monde non-juif. Elle est également associée à Jésus en tant que mère lors de la fuite en Égypte (2, 13-14) quand la persécution d'Hérode prélude aux futurs complots contre Jésus, roi des juifs (2, 13-14), puis lors du retour en terre d'Israël (2, 20-21), quand Dieu « appelle son Fils d'Égypte » pour accomplir l'Écriture (2, 15, où le texte d'*Osée* 11, 1 est adapté à la situation). Cette présentation des origines de Jésus recoupe les réflexions de saint Paul en y introduisant le thème de la conception virginale, encore ignoré de l'apôtre. Elle souligne discrètement l'importance du mariage de Marie pour rattacher Jésus à la lignée davidique (1, 24-25), son rôle pour présenter l'enfant à l'adoration des hommes (2, 11), sa mission maternelle qui la fera rentrer dans l'ombre à l'heure où Jésus commencera sa vie publique.

5. **Marie dans la tradition johannique.** — 1° L'ÉVANGILE DE JEAN. — Bien que le quatrième évangile soit, par excellence, celui de l'incarnation (*Jean* 1, 14), il n'accorde qu'une place restreinte à la mère de Jésus. Le verset du Prologue (1, 13), dont une recension (« lui qui est né de Dieu ») semble faire allusion à la conception virginale, est mieux attesté dans le texte qui vise les croyants, « nés de Dieu ». Il ne reste que la double mention de Marie lors du miracle de Cana (2, 1-12) et au pied de la croix (19, 25-27). Dans les deux cas, Jésus s'adresse à sa mère d'une façon étrange en l'appelant : « Femme! » (2, 4; 19, 26). Le langage énigmatique est assez habituel chez Jean pour que cet indice ne soit pas fortuit. L'arrière-plan littéraire de l'expression n'est pas à chercher du côté de la mère du Messie ou de la Fille de Sion, mais du côté de la Femme qui, dans le récit des origines, occupait une position inverse de celle de Marie (*Gen.* 2, 23; 3, 1-2.6.16.20). Si ce rapprochement est exact, Jean inaugure discrètement la présentation de Marie comme nouvelle Ève. Mais le rôle de celle-ci n'est aucunement comparable à celui de Jésus, unique sauveur de la race humaine : Marie se tient en retrait auprès de lui dans sa fonction de mère (2, 1.3.12; 19, 25-26).

Quelle intention didactique peut-on découvrir derrière les deux scènes? A Cana, le signe par lequel Jésus « manifeste sa gloire » pour provoquer la foi de ses disciples (2, 11) revêt un caractère symbolique : à l'eau de la purification des juifs (2, 6), qui évoque les rites inefficaces de l'ancienne alliance, Jésus substitue le vin de la nouvelle alliance, symbole eucharistique. Or, c'est sa mère qui l'invite à agir par une remarque discrète (2, 3) et qui dit aux servants : « Faites tout ce qu'il vous dira » (2, 5). Faut-il voir là une double figuration de l'Église par laquelle les hommes ont accès au Sauveur? La réponse de Jésus à sa mère est souvent présentée comme un refus assez sévère : « Mère, que me veux-tu, puisque mon heure n'est pas encore venue » (2, 4); le contexte est peu favorable à cette interprétation; et la phrase est plutôt interrogative : « Mère, que me veux-tu : est-ce que mon heure n'est pas encore venue? » L'heure de Jésus, en tant que manifestation de sa gloire, s'ouvre quand il accomplit son premier miracle et elle se terminera au moment de sa mort et de son retour au Père (13, 1; 17, 1), c'est-à-dire dans les deux cas où Marie est présente. A Cana, où son attitude montre qu'elle croit avant l'accomplissement du « signe », ne figurerait-elle pas la foi parfaite de l'Église qui invite les hommes à se tourner vers le Christ? Au pied de la croix, elle joue une fonction symbolique du même ordre auprès du « disciple que Jésus aimait », type du parfait croyant d'après *Jean* 20, 8 : Jésus la confie au disciple en même temps qu'il la lui donne pour mère (19, 26-27). La maternité de l'Église, ainsi représentée en figure à l'heure où « tout est accompli » (19, 30), est un thème attesté ailleurs dans le nouveau Testament (cf *Gal.* 5, 26). La maternité corporelle de Marie à l'égard du Fils de Dieu fait chair fonde une maternité spirituelle qui en est l'accomplissement; celle-ci résulte de la volonté formelle de Jésus : « Voici ton fils.., voici ta mère ». La portée inépuisable de ce symbolisme lie intimement le mystère de l'Église et le mystère de Marie, si bien que la réflexion théologique peut les éclairer l'un par l'autre.

2° MARIE DANS L'APOCALYPSE. — L'Apocalypse de Jean ne parle pas explicitement de la mère de Jésus, mais les grandes images du ch. 12 sont incompréhensibles sans une référence à son rôle historique. Les deux symboles affrontés de la Femme et du Dragon, « le Serpent antique qui est le Diable et Satan » (12, 9), font clairement allusion à la scènede la Genèse où l'on voyait le Serpent en lutte perpétuelle contre la postérité de la Femme (*Gen.* 3, 1-5 et 15). Mais on a ici l'antithèse du péché originaire. La Femme de la Genèse représentait l'humanité ancienne, séduite par le Serpent et sujette à la mort. La Femme de l'Apocalypse représente l'humanité nouvelle, soustraite par grâce à l'emprise du Mal sous son double visage de péché et de mort. Or, cette humanité nouvelle est montrée comme une femme en travail d'enfantement (*Apoc.* 12, 2) : son « enfant mâle » (cf *Is.* 66, 7) est le Messie davidique qui doit « régir toutes les nations avec un sceptre de fer » (*Apoc.* 12, 5; cf *Ps.* 2, 9). Il s'agit donc de Jésus, premier-né de la nouvelle création, qui échappe avec sa mère à l'entreprise du Dragon (*Apoc.* 12, 5 et 13-16). Le reste des enfants de la femme est constitué par « ceux qui obéissent aux ordres de Dieu et possèdent le témoignage de Jésus » (12, 17). Si, dans ce dernier cas, l'humanité nouvelle est identique à l'Église, on ne peut guère soutenir que celle-ci remplisse un rôle maternel à l'égard de Jésus. En revanche, c'est dans la personne de Marie que l'humanité ancienne s'est transformée en humanité nouvelle pour lui donner naissance : Marie entre donc de droit dans la sphère du symbole représenté par la Femme. L'Église y entre aussi, en tant que projection terrestre de l'humanité sanctifiée dont les membres guerroient contre le Dragon (12, 17). Le symbole possède une double valence : ce fait souligne la relation, relevée plus haut, entre l'Église et Marie.

On peut tirer de ce fait une conclusion théologique : si le texte d'*Apoc.* 12 éclaire un aspect essentiel de l'Église, soustraite par Dieu aux deux périls du péché

et de la mort, la même imagerie dévoile indirectement la condition accordée par la grâce à Marie, mère de Jésus. Appartenant à l'humanité comme son Fils premier-né, elle est soumise à la haine et aux attaques du Mal personnifié, tant sous l'angle du péché que sous celui de la mort. Mais elle leur est soustraite en raison de son rôle maternel : la terre engloutit le fleuve, vomi par la gueule du Dragon, qui tentait d'emporter la Femme dans ses flots (12, 15-16). Aussi peut-elle être représentée comme la Femme enveloppée du soleil, qui a la lune sous les pieds et qui est couronnée de douze étoiles (12, 1) : ces métaphores cosmiques ne sont pas de trop pour montrer que la nouvelle création s'est inaugurée en elle. Dans la perspective ainsi ouverte, elle apparaît comme l'archétype de l'Église immaculée (*Éphés.* 5, 27), qui participe dès maintenant à la gloire du Christ ressuscité. La réflexion chrétienne pourra reprendre à bon droit ces images pour représenter le double privilège accordé à la mère de Jésus en vue de sa fonction propre : celui de la grâce qui la préserve du péché à la racine même de son être (immaculée conception) et celui de la glorification qui l'arrache à la puissance de la mort en l'unissant à la métamorphose corporelle de son Fils (assomption). Il est impossible de déduire cette doctrine du texte par un raisonnement de type scolastique. Mais il est légitime de la lire dans le texte, si on en examine attentivement les détails en reliant Marie à l'Église.

6. **Les fondements scripturaires de la théologie mariale.** — On ne saurait trop insister sur l'importance décisive des textes scripturaires pour fonder solidement la théologie mariale : toute théologie qui prétendrait s'en passer reposerait finalement sur l'imagination et le sentiment, qui ne constituent pas des critères de vérité doctrinale. Il est vrai que la prédication et la piété chrétienne de tous les âges ont prolongé leurs données par des développements de toutes sortes, en recourant souvent aux modes d'expression lyriques ou même légendaires. Mais il importe de scruter ces éléments secondaires avec discernement avant de les introduire en théologie. D'autre part, le progrès authentique de la théologie ne se fait pas par voie de syllogismes abstraits à partir des dogmes définis ou des doctrines qualifiées de « communes » : l'enracinement biblique de toute réflexion sur le rôle et la situation de Marie dans le dessein de Dieu doit être vérifié dans tous les cas, et les doctrines elles-mêmes doivent être testées à l'aide de l'Écriture pour que leur fondement soit assuré : coupée de l'Écriture, la « tradition » perdrait sa valeur. C'est pourquoi nous nous sommes arrêtés au texte d'*Apoc.* 12, puisque le rapport qu'il établit entre le mystère de l'Église et la personne de Marie permet de comprendre en quel sens la théologie chrétienne a pu parler de son « assomption », ou traduire sa sainteté (formulation orientale) en termes de « conception immaculée » (formulation occidentale) à partir du moment où la question du péché originel fut posée dans l'Église latine.

Dans l'examen des données bibliques, nous avons laissé de côté la question, soulevée dès l'antiquité patristique, de la *virginitas in partu* et *post partum*, comprise au sens d'une intégrité physique. Les données de l'Écriture n'attirent aucunement l'attention sur celle-ci, puisqu'elles se bornent à attester la conception de Jésus au temps où Marie était vierge, en lui donnant le sens qui a été précisé ci-dessus. La lecture mariale d'*Apoc.* 12, 2 et 4b, qui n'est pas sans importance pour la théologie mariale, n'invite pas à introduire le merveilleux dans l'acte de l'enfantement de Jésus. Marie a pleinement participé comme son fils à la condition humaine : puisque le nouvel Adam, en raison de ce fait, a connu la mort elle-même, conformément à *Gen.* 3, 19, pourquoi la nouvelle Ève aurait-elle échappé aux peines de la maternité conformément à *Gen.* 3, 16a? La réflexion théologique, qui cherche à rendre compte de la foi et qui remplit un rôle régulateur à l'égard de la piété, doit savoir garder la mesure. Le goût de l'extraordinaire et une réaction trop brutale contre les négateurs de la conception virginale ont pu entraîner sur ce point quelques excès dans la spéculation théologique.

Il faut en dire autant des formulations ambiguës qui ont parfois servi à présenter l'intercession de Marie ou sa médiation de grâce, sans les situer exactement à l'intérieur de l'économie ecclésiale : le nouveau Testament leur barre la route. De même, la « consécration à Marie » ne peut être autre chose que la reconnaissance filiale de sa maternité, dans la perspective ouverte par *Jean* 19, 26-27. Quant au thème de la vierge-prêtre, il peut se comprendre s'il se réfère au sacerdoce commun du nouveau peuple de Dieu (*1 Pierre* 2, 9; *Apoc.* 1, 6), que Marie a mis en acte par sa pleine docilité à la grâce, ou s'il traduit de façon imagée l'attitude décrite dans la scène de la présentation de Jésus au temple (*Luc* 2, 22); mais s'il vise le « sacerdoce » ministériel, qu'il faut prendre garde de définir correctement, il est clair que le nouveau Testament ne l'attribue justement pas à la mère de Jésus. On voit par ces exemples que la théologie mariale doit revenir à l'Écriture pour trier les expressions que la piété traditionnelle, dans ses effusions spontanées ou poétiques, lui fournit. C'est pour elle le seul moyen de ne pas dériver vers des constructions aventureuses relevant d'une logique humaine mal comprise, ou vers la fantaisie pure et simple. En ce qui concerne les apparitions privées, même reconnues par l'Église, elles ne peuvent rien ajouter à la révélation du dessein de Dieu donnée une fois pour toutes dans la tradition apostolique; elles attirent simplement l'attention sur certains de ses aspects, qui sont en rapport plus spécial avec les besoins de telle ou telle époque.

Voir bibliographie générale, col. 409.

1° *Marie dans S. Paul et S. Marc* : voir les commentaires des lieux indiqués; DS, art. S. Joseph, t. 8, col. 1290-1293; J. A. Fitzmyer, *The virginal Conception of Jesus in the NT*, dans *Theological Studies* = TS, t. 34, 1973, p. 552-558.

2° *Marie dans S. Luc* : bibliographie exhaustive jusque 1957 dans R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc 1-2*, Paris, 1957, p. 191-223; compléments dans J. McHugh, *The Mother..*, p. 480-488.

1) *Vocation de Marie* : voir les commentaires des lieux indiqués, surtout H. Schürmann, *Das Lukas-Evangelium*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1969 (bibliographie). — Sur la conception virginale : J. McHugh, p. 490-491 (bibl.); L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, p. 107-135; G. Schneider, *Jesu geistgewirkte Empfängnis (Lk 1, 34 f)*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 119, 1971, p. 105-116; P. Grelot, *La naissance d'Isaac et celle de Jésus*, NRT, t. 94, 1972, p. 462-487, 561-585; R. E. Brown, *The Problem of the virginal Conception of Jesus*, TS, t. 33, 1972, p. 3-34, et *Luke's Description of the virginal Conception*, t. 35, 1974, p. 360-362; J. A. Fitzmyer, *The virginal Conception of Jesus..*, t. 34, 1973, p. 541-575; H. Schürmann, *Die geistgewirkte Lebensentstehung Jesu*, dans *Einheit in Vielfalt* (Festgabe H. Aufderbeck), Leipzig, 1974, p. 159-169.

2) *Maternité de Marie* : voir les commentaires de *Luc* 1-2. — Sur le *Magnificat* et les problèmes de critique, voir bibl. de McHugh, p. 485-486, et H. Schürmann, p. 70. — F. Mussner, *Lk 1, 48f; 11, 27f und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche*, dans *Catholica*, t. 21, 1967, p. 287-294. — Sur la naissance de Jésus, bibl. dans McHugh, p. 486.

3) *Maternité douloureuse* : voir commentaires et bibliographie de Laurentin et Schürmann. — A. Feuillet, *L'épreuve prédite à Marie par le vieillard Siméon*, dans *A la rencontre de Dieu* (Mémorial A. Gelin), Le Puy, 1961, p. 243-264; P. Benoit, « *Et toi-même, un glaive te transpercera l'âme* », dans *Catholic biblical Quarterly*, t. 25, 1963, p. 251-261; J. Winandy, *La prophétie de Syméon*, dans *Revue biblique*, t. 72, 1965, p. 321-351. — Sur l'épisode du temple : R. Laurentin, *Jésus au temple. Mystère de Pâques et foi de Marie en Luc 2, 48-50*, Paris, 1966 (bibl.); F. Neirynck, *Le Messie sera un signe de contradiction*, dans *Assemblées du Seigneur* 11, Bruges, 1961, p. 29-42.

3° *Marie dans S. Matthieu* : bibl. dans art. S. Joseph, col. 1298. — E. Nellesen, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2. Kapitels im Matthäusevangelium*, Stuttgart, 1971; A. Vögtle, *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf, 1971.

4° *Tradition johannique* : bibl. dans McHugh, p. 496-498. — F.-M. Braun, *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique*, Tournai-Paris, 1954; E. J. Kilmartin, *The Mother of Jesus was there*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 15, 1963, p. 213-226; A. Feuillet, *L'heure de la Mère de Jésus*, Fanjeaux, 1969, et *Jésus et sa Mère*, Paris, 1974.

5° Sur les *fondements scripturaires de la théologie mariale*, voir les Actes du congrès international de Saint-Domingue (1961), *Maria in sacra Scriptura*, 6 vol., Rome, 1967, et aussi la conclusion de cet article.

Pierre Grelot.

II. LA SPIRITUALITÉ MARIALE CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

Dans les évangiles de Luc et de Jean nous trouvons déjà les germes d'un culte de louange et de vénération à l'égard de Marie (*Luc* 1, 45; 1, 48 svv; 11, 27; *Jean* 19, 25-27). La reconnaissance de l'excellence et de la dignité de la Vierge aboutira au culte d'invocation et d'imitation; celui-ci, commencé dès le 3e siècle, trouvera son plein épanouissement au 5e et aux siècles suivants. Pour esquisser une synthèse historique de la spiritualité mariale chez les Pères, il semble convenable d'y distinguer trois étapes : 1. Les premiers pas vers une spiritualité mariale (2e-3e s.); 2. L'âge d'or de la patristique (4e-5e s.); 3. Éphèse et la dernière période des Pères (5e-8e s.).

1. Les premiers pas vers une spiritualité mariale (2e-3e s.). — Le premier auteur non canonique à faire mention de Marie est *Ignace d'Antioche* († vers 110), et il fait cette mention dans un contexte théologique : « Notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie, selon l'économie divine » (*aux Éphésiens* 18, 2, SC 10, 4e éd., p. 72). Dans un texte difficile de la même lettre, Ignace laisse entrevoir que l'on considérait la virginité de Marie avec un religieux respect : « Au prince de ce siècle sont resté cachés la virginité de Marie et son enfantement, de même que la mort du Seigneur; trois mystères retentissants, qui furent accomplis dans le silence de Dieu » (*aux Éphésiens* 19, 1, SC 10, p. 74). La préoccupation d'Ignace est d'affirmer avec énergie, à l'encontre des doutes, la réalité de l'incarnation, ce qui l'amène à mettre en relief également la personne de Marie : Jésus est né « de Marie et de Dieu » (*aux Éph.* 7, 2, SC 10, p. 64; cf *aux Tralliens* 9; *aux Smyrnotes* 1, 1).

Parmi les apologistes grecs se détache *Justin* († vers 165) à cause de son importance théologique. Il est le premier à appeler Marie « la Vierge » par antonomase (ἡ παρθένος : *Dialogue avec Tryphon* 87, 2; 100, 5, etc), le premier à établir le parallélisme Ève-Marie, qui se révélera si fécond pour la théologie et la spiritualité mariales. Par où avait commencé la désobéissance venue du serpent, par là aussi elle devait être détruite. Ève, encore vierge, conçut la parole du serpent et enfanta désobéissance et mort; Marie, par contre, ayant conçu foi et joie, répondit à l'ange : « Qu'il me soit fait selon ta parole » (cf *Dialogue* 100, 4-6, éd. G. Archambault, t. 2, Paris, 1909, p. 122-124). Justin note le contraste entre le comportement d'Ève et celui de Marie, mais son parallélisme s'arrête là, car il ne veut pas attribuer à Marie le salut. C'est le Christ qui nous sauve; c'est par le Christ que Dieu détruit le serpent avec les anges et les hommes qui lui ressemblent, par lui qu'il délivre de la mort ceux qui se repentent *(ibidem)*. Une réflexion sur l'influence de Marie dans l'ordre du salut fait encore défaut, mais l'élan est donné.

Irénée de Lyon († vers 202) pose un jalon important dans la théologie et la spiritualité mariales. Avec lui la mariologie acquiert un statut théologique. Le noyau de la christologie d'Irénée et même de toute sa théologie est la doctrine de la récapitulation de toutes choses par le Christ. Dieu veut rétablir le plan primitif du salut, détruit par le péché d'Adam, par l'entremise du Christ qui devient pour nous le nouvel Adam, l'origine de toute l'humanité rachetée. Le Fils de Dieu, en s'incarnant, « a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut " en raccourci " dans sa chair de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est-à-dire le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, cela même nous pourrions le recouvrer dans le *Christ Jésus* » (*Adversus haereses* III, 18, 1, SC 34, p. 311-313). Le plan du salut suit les mêmes étapes que la chute et Dieu utilise les mêmes moyens qui ont servi pour la ruine. Cette vue influe profondément sur la mariologie d'Irénée. En maintes occasions, il développe avec profondeur le parallélisme Ève-Marie, l'enrichissant d'aspects nouveaux; ce qui avait péri possédait chair et sang, c'est pourquoi le Christ a assumé la chair et le sang afin de récapituler en lui-même l'ouvrage à l'origine modelé par le Père (V, 14, 2, SC 153, p. 187-189). Le premier Adam fut formé de terre vierge, sans labour; de même Jésus-Christ devait naître d'une vierge (III, 21, 10, SC 34, p. 371). Ève, alors qu'elle était encore vierge, désobéit à Dieu et fut à l'origine de la ruine du genre humain; Marie, déjà fiancée, mais vierge cependant, a été par son obéissance cause de salut pour elle-même et pour tout le genre humain. Le nœud formé par la désobéissance d'Ève ne pouvait être dénoué que par l'obéissance de Marie (cf III, 22, 4, SC 34, p. 381; voir aussi V, 19, 1; *Démonstration évangélique* 33). Les formules employées dans ces textes sont très significatives : Marie « sibi et universo generi humano causa facta est salutis » (III, 22, 4); et Irénée appelle Marie « avocate » d'Ève : « Uti virginis Evae Virgo Maria fieret advocata » (V, 19, 1). On ne peut minimiser la portée de ces textes, qui indiquent une coopération de Marie à l'œuvre du salut et insinuent peut-être l'idée d'intercession, même si le terme grec rendu par « advocata » pourrait être « paracletos » (cf M. Jourjon, *Marie avocate d'Ève selon saint Irénée*, dans *De primordiis cultus mariani*, t. 2, p. 143-148).

Irénée inclinait aussi à identifier Marie avec l'Église : « Marie s'écria prophétiquement au nom de l'Église

Magnificat anima mea Dominum » (III, 10, 2, SC 34, p. 164). Dès lors, pour certains textes, il n'est pas facile de déterminer s'ils se rapportent à la fonction maternelle de l'Église ou à celle de Marie à l'égard des hommes : Irénée affirme que le Fils de Dieu se fit fils de l'homme « purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit » (IV, 33, 11, SC 100, p. 830). Même s'il attribue aussi à Marie un certain empressement qui devançait son heure (« intempestivam festinationem », III, 16, 7, SC 34, p. 294) à Cana, il ne fait pas de doute qu'Irénée a déjà posé les bases solides d'une spiritualité mariale. Cf DS, t. 7, col. 1952-1955.

Les débuts de la théologie latine en Afrique ne sont pas très favorables à la personne de Marie. *Tertullien* († vers 222/3), lorsqu'il propose une interprétation christologique de l'ancien Testament, affirme que toute l'Écriture prophétise la mère du Christ (*De carne Christi* 21, 2, CCL 2, p. 911). Il admet la conception virginale de Jésus, encore qu'Ébion la rejette (*De virginibus velandis* 6, 1, CCL 2, p. 1215), mais il nie expressément l'enfantement virginal (*De carne Christi* 23, CCL 2, p. 914-915) et la virginité perpétuelle de Marie (*De monogamia* 8, CCL 2, p. 1239). C'est pourquoi Marie peut être proposée comme modèle et aux vierges et aux mères *(ibidem)*. Tout en reconnaissant la sainteté de Marie, du fait qu'elle est la mère du Christ, il n'hésite pas à lui attribuer certaines imperfections, notamment un manque de foi (*De carne Christi* 7, 13, CCL 2, p. 889; *Adversus Marcionem* 4, 19, CCL 1, p. 593). Son principal apport en mariologie est d'avoir accueilli la pensée d'Irénée selon laquelle le nouvel Adam fut formé d'une terre vierge, et d'avoir présenté d'une manière originale l'antithèse Ève-Marie (*De carne Christi* 17, CCL 1, p. 904-905). Cependant, même en ce point, il n'attribue pas à Marie autant d'influence dans l'œuvre du salut qu'Irénée le faisait.

A Alexandrie, on se trouve en un milieu fort différent. *Clément d'Alexandrie* († vers 214), se basant sur des écrits apocryphes, défend la *virginitas in partu* et compare Marie aux Écritures qui mettent à la lumière la vérité, en demeurant vierges (*Stromata* VII, 16, GCS 3, p. 66). Mais le grand maître de l'école d'Alexandrie et de toute la théologie grecque, ce fut *Origène* † 253. Dans son œuvre immense, il a laissé sur Marie quelques fragments précieux qui touchent aux principaux thèmes de mariologie (voir les ouvrages de C. Vagaggini et de H. Crouzel cités *infra*). Il professe la mystique de la virginité. Seule l'âme vierge peut atteindre à l'union parfaite avec Dieu. Toute âme vierge a part à la joie de la bénédiction adressée à Marie (*In Lucam*, fragm. 12, SC 87, p. 472-475). Jésus représente pour les hommes les prémices de la virginité, Marie les représente pour les femmes (*In Matthaeum* comm. 10, 17, GCS 10, p. 21-22). Là s'origine un courant important qui voit en Marie le modèle des vierges consacrées. Le mouvement ascétique du 4e siècle donnera à ces vues un grand essor.

Un des grands thèmes de la spiritualité d'Origène est celui de la naissance du Verbe dans l'âme par la foi, puis de sa croissance progressive (cf *In Cantica* 2, 6, GCS 8, p. 50-51). La maternité de Marie lui sert d'exemple en cela et tout chrétien doit l'imiter : « Ce n'est pas seulement en Marie, c'est en toi également que doit naître le Verbe de Dieu ». Davantage, la naissance terrestre de Jésus ne produit son fruit de salut que si le Christ naît spirituellement en chacun de ses fidèles : « A quoi me sert-il de dire que Jésus est venu seulement dans la chair qu'Il a reçue de Marie, si je ne montre pas qu'Il est venu aussi dans ma chair? » (*In Genesim* 3, 7, GCS 6, p. 49, et SC 7, p. 123).

Déjà avant l'Annonciation Marie était sainte; elle connaissait la loi et les prophètes, méditait chaque jour la sainte Écriture (cf *In Lucam*, fragm. 68, SC 87, p. 516). Les paroles de l'ange, Χαῖρε κεχαριτωμένη, Origène les interprète comme un salut singulier, jamais adressé à personne avant de l'être à elle (*In Lucam* 6, 7, SC 87, p. 148). A partir de la conception du Sauveur, elle fut remplie de l'Esprit Saint. Cet Esprit, elle le communique à Élisabeth et Zacharie en la Visitation; elle-même le manifeste par le don de prophétie, en disant le *Magnificat* (*In Luc.* 7, 2-3, p. 154-156). Néanmoins la sainteté de Marie devait croître; cette idée de progrès spirituel (προκοπή) domine bien l'ascétique et la mystique origéniennes et Marie entre pleinement dans cette perspective (cf 8, 1-3, p. 164-168). Nous ne devons pourtant pas la supposer libre de toute faute. A l'heure de la passion, tous les apôtres furent scandalisés, ainsi que Jésus l'avait prédit, même Pierre qui alla jusqu'au triple reniement. Comment supposer que la mère de Jésus ne subit pas ce scandale? A en juger par cette appréciation concernant Marie, Origène l'estime plus fragile que les apôtres. Mais il apporte une raison plus profonde : « Si Marie n'a pas souffert le scandale, Jésus n'est pas mort pour ses péchés » (17, 6, p. 256-258). Origène en appelle à l'universalité de la rédemption, le même argument auquel feront appel les théologiens du moyen âge pour récuser l'Immaculée Conception. Dans ce contexte, il interprète le « glaive de Siméon » de l'incrédulité et de l'incertitude de Marie au pied de la croix : « pertransibit infidelitatis gladius et ambiguitatis mucrone ferieris » (17, 7, p. 258).

Cette interprétation a tenu sa place dans l'histoire : nombre d'auteurs l'ont reprise, d'autres l'ont adoucie, certains ont réagi contre elle (cf Vagaggini, *Maria..*, p. 162-168; J. M. Alonso, *La espada de Simeon (Luc 2, 35a) en la exégesis de los Padres*, dans *Maria in sacra Scriptura*, t. 4, p. 183-285).

L'antithèse Ève-Marie ne se trouve pas très développée chez Origène. Ses exposés s'arrêtent sans doute davantage au rôle de la femme : c'est par une femme que le péché a commencé; c'est par une femme aussi que doit commencer le salut (*In Lucam* 8, 1, SC 87, p. 164). Mais en d'autres occasions Origène oppose nettement la désobéissance d'Ève à l'obéissance de Marie. Ève a apporté souffrance et malédiction à tout le sexe féminin, Marie la bénédiction et la joie (*In Lucam*, fragm. 12, SC 87, p. 472; *In Matthaeum* hom. 1, 5, GCS 12, 1, 1941, p. 244).

Rappelons enfin le commentaire célèbre où Origène affirme que seul peut saisir le sens spirituel de l'évangile de saint Jean celui qui a reposé sur la poitrine de Jésus, qui a reçu Marie pour mère, comme le disciple bien-aimé (*In Joannem* 1, 4, GCS 4, p. 8). On a souvent interprété ce texte comme enseignant la maternité universelle de Marie. Ce n'est pourtant pas là ce à quoi pense Origène. Il veut montrer que, pour comprendre le sens profond de l'évangile de Jean, il faut être un autre Jean, un spirituel. Le Christ vit dans l'homme spirituel (*Gal.* 2, 20); et c'est pour cela qu'il a été dit de Jean : « Voici ton fils, le Christ » (cf *Jean* 19, 26). Jean est devenu comme un autre Jésus; c'est pourquoi Marie devient aussi sa mère. Ce texte n'affirme donc

pas l'influence maternelle de Marie à l'égard de tous les chrétiens, bien qu'il suppose « que tout spirituel, dans la mesure où il s'est assimilé au Christ, devient fils de Marie » (H. Crouzel, introduction aux *Homélies sur Luc*, SC 87, p. 62).

On ne peut traiter ici la question très complexe des apocryphes. Il faut cependant rappeler l'influence que ces écrits ont exercée sur la piété et la théologie mariales. Les Pères les citent et les utilisent très souvent, soit pour confirmer leurs idées, soit pour les réfuter. Expression d'une foi populaire et naïve, parfois de tendances docétistes, ces livres en nombre de cas ont préludé au développement subséquent du dogme marial.

L'*Ascension d'Isaïe* vers la fin du 1er siècle, les *Odes de Salomon* au 2e, les *Oracles sybillins* aux 2e et 3e parlent d'un enfantement virginal, d'une vierge pure *(agné)*. Plus explicite et plus riche, le *Protévangile de Jacques* donne des preuves concrètes de l'intégrité physique de Marie après son enfantement; il parle également de la vie de prière de Marie dès son enfance, de sa sainteté, de sa virginité perpétuelle. L'Assomption de Marie apparaît aussi en premier lieu dans les nombreux *Transitus Mariae*, dont le texte le plus ancien remonte peut-être à la fin du 4e, ou même du 3e siècle selon Bagatti (cf les deux rédactions du *Transitus Mariae*, dans *Marianum*, t. 32, 1970, p. 279-287). Quant à la valeur de ces écrits apocryphes, les jugements sur ce point sont fort divers; on ne peut cependant ignorer leur influence (cf É. Cothenet, *Marie dans les apocryphes*, dans *Maria*, t. 6, Paris, 1961, p. 73-156, et une vue rapide sur l'ensemble dans R. Laurentin, *Mythe et dogme dans les apocryphes*, dans *De primordiis cultus mariani*, t. 4, p. 13-29).

2. L'âge d'or de la patristique (4e- 5e s.). — Avec Irénée et Origène la doctrine mariale avait fait un pas décisif. La piété corrélative se fraya le passage plus lentement vers la fin du 3e siècle et la première moitié du 4e. A partir du 4e, on trouve déjà des panégyriques qui exaltent la maternité divine de Marie et son rôle dans l'économie du salut. En Cappadoce on lit, on commente l'évangile de l'Annonciation. A Jérusalem on célèbre la fête de l'Hypapante le 14 février, comme l'atteste l'*Itinerarium* d'Égérie (cf *Éthérie*, SC 21, p. 206). Encore que ce fût là une fête du Seigneur, elle offrait une bonne occasion pour parler de sa mère. A la même époque apparaissent également les premières attestations d'une invocation à Marie. Le *Sub tuum praesidium* est peut-être de la fin du 3e siècle ou des débuts du 4e : « Sous l'abri de ta miséricorde, nous nous réfugions, Mère de Dieu... » (cf Adrien-M. Malo, *La plus ancienne prière à Notre-Dame*, dans *De primordiis cultus mariani*, t. 2, p. 475-485). Saint Grégoire de Nazianze nous rapporte comment la vierge Justine, en danger de perdre sa virginité, invoqua la Vierge Marie et fut sauvée du péril : « La vierge est victorieuse, le démon est vaincu » (*Oratio* 24, 10-11, PG 35, 1180-1181). Le sermon fut prononcé vers 379, mais Grégoire rapporte un fait plus ancien. Grégoire de Nysse parle même d'une apparition de la Vierge accompagnée de Jean l'Évangéliste à Grégoire le Thaumaturge † 270. Même si l'on récuse le fait, il reste que Grégoire de Nysse ne jugeait pas anachronique de placer au 3e siècle une apparition de Marie (*De vita beati Gregorii*, PG 46, 912). Cette piété mariale commençante avait été préparée par le progrès doctrinal. Les auteurs y avaient surtout mis l'accent sur la virginité et la maternité divine de Marie. Le titre de « Theotokos » était devenu courant en la seconde moitié du 4e siècle, au point que Julien l'Apostat reprochait aux chrétiens de ne cesser d'appeler Marie « theotokos » (cf Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum* 8, PG 76, 901c).

Ce furent cependant d'autres motifs et d'autres circonstances historiques qui favorisèrent l'influence de Marie dans la spiritualité chrétienne. Le décret de Milan, en 313, amena la fin du temps des persécutions. La vie ascétique et le renoncement au monde prirent dès lors la place du martyre. Au 4e siècle, on assiste à la floraison des communautés de moines et de vierges consacrées qui choisissent la virginité comme idéal chrétien. Il était normal qu'on y prit Jésus et Marie pour modèles, comme l'avait déjà laissé entendre Origène (*In Matthaeum* 10, 17). Saint *Athanase* met dans la bouche de son prédécesseur Alexandre † 328 une exhortation aux vierges, où l'évêque leur propose Marie pour modèle : « Vous avez en outre le genre de vie de Marie, qui est le modèle et l'image de la vie propre aux cieux » (*La lettre aux vierges*, CSCO 151, p. 72 et 76).

1° Alexandrie. — C'est en Égypte, paradis de la vie monastique, que cette spiritualité se développa le plus. Dans un écrit anonyme des débuts du 4e siècle, conservé en copte, on représente Marie vivant en oraison continuelle, séparée du commerce des hommes et en compagnie des anges. L'idéal de la vie monastique se projette sur la personne de Marie : « Dieu, en contemplant le monde entier, ne trouva aucune femme comparable à Marie; aussi la choisit-il pour être sa mère. Si quelqu'une veut être appelée vierge, qu'elle imite Marie » (cf F. Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, t. 10, Paderborn, 1920, p. 50 svv; cité par S. Alvarez Campos, dans *Corpus marianum patristicum*, t. 1, p. 165). Ces pensées trouvent un large écho dans les nombreux écrits d'Athanase † 373. Sa théologie du Verbe le prédisposait à reconnaître la dignité de la Mère de Dieu. Sa lettre aux vierges, conservée en copte (éd. et trad. française par L.-Th. Lefort, CSCO 150-151) est du plus haut intérêt. Athanase y présente Marie comme modèle des vierges et miroir de toutes les vertus. La description qu'il y donne de son comportement et de ses vertus reflète son idéal personnel au sujet d'une vierge consacrée à Dieu, non la vie réelle de Marie à Nazareth. Il suppose même celle-ci soucieuse d'écarter les mauvaises pensées, tentation typique des ermites. En tout cas, ces documents nous font voir que l'imitation de Marie s'était déjà imposée comme forme caractéristique de la vie chrétienne, en particulier pour les vierges : « Si donc il en est une qui désire demeurer vierge et fiancée du Christ, il lui est possible de considérer la vie de Marie et de l'imiter; et la règle du ferme propos de Marie lui suffira pour organiser sa virginité » (CSCO 151, p. 59).

2° Pères orientaux. — Avec *Éphrem* † 373, l'admiration, l'exaltation et la vénération de Marie atteignent en Orient leur point culminant. Nombre d'hymnes et d'écrits que l'on attribue au saint diacre sont d'authenticité douteuse (cf E. Beck, *Die Mariologie der echten Schriften Ephräms*, dans *Oriens christianus*, t. 40, 1956, p. 22-39), mais ceux que l'on tient pour authentiques manifestent aussi des vues très avancées par rapport à la sainteté de Marie, à sa virginité, à sa dignité, à son rôle dans l'économie du salut. L'influence d'Éphrem sur l'époque qui le suit fut très notable, surtout dans la liturgie. Personne n'a comme lui chanté les gloires de Marie : les chérubins ne l'égalent pas en sainteté, ni les séraphins ne la surpassent en beauté, les légions

d'anges lui sont inférieures en pureté (*Hymni de B. Maria* 13, 5-6, éd. Th.-J. Lamy, t. 2, Malines, 1886, col. 578). Marie est « sainte en son corps, belle en son esprit, pure en ses pensées, sincère en son intelligence, très parfaite en ses sentiments, chaste, ferme en ses propos, immaculée en son cœur, éminente, comblée de toutes les vertus » (1, 4, t. 2, col. 520). Même si l'on peut mettre en doute l'authenticité de ces hymnes, elles reflètent au moins la mentalité de l'époque qui suit Éphrem.

On a souvent dit que celui-ci a enseigné l'Immaculée Conception de Marie et on cite, entre autres textes, les *Carmina Nisibena* 27, 8 : « En vérité, Toi seul et ta mère êtes parfaitement beaux, car en Toi, Seigneur, il n'y a aucun défaut, ni en ta mère aucune tache » (éd. G. Bickell, Leipzig, 1866, p. 40). Une étude attentive faite par E. Beck montre qu'on ne peut attribuer à Éphrem un tel enseignement : l'idée d'un péché transmis par génération est étrangère à presque tous les Pères orientaux; dès lors, il ne peut être question pour Marie d'une exemption de cette manière. Éphrem exalte la sainteté et la beauté de Marie, ce qui est la meilleure façon d'exposer le sens positif du dogme.

Signalons quelques idées nouvelles de sa théologie. Dans une hymne il appelle Marie « sœur, épouse et servante du Christ » (*Hymni de B. Maria* 10, 19, Lamy, t. 2, col. 564). Le retour au paradis joue un rôle important dans la mystique des Pères. Une des vues que l'on trouve le plus souvent chez Éphrem, c'est que Marie nous a rendu les biens du paradis ou nous a revêtus d'un vêtement de gloire, à la place de celui de peaux et de honte dont nous avait couverts Ève (*Hymni de nativitate* 17, 4, CSCO 187, p. 80; cf *Hymni de B. Maria* 2, 7-9, Lamy, t. 2, col. 526).

Rappelons une autre idée qui ne prendra corps que plus tard dans la spiritualité chrétienne : le rapport de Marie à l'Eucharistie. Le corps sacramentel du Christ est celui né de Marie. Dans ses poèmes sur la crucifixion, Éphrem déclare que « le grain de raisin né de Marie fut pressé dans le calice du salut » (*Hymni de crucifixione* 3, 9, Lamy, t. 1, p. 660), et dans la ligne du parallélisme Ève-Marie il écrit : « Marie nous a donné le pain vivant, au lieu du pain de misère que nous avait donné Ève » (*Hymni de azymis* 6, 7, Lamy, t. 1, p. 594). Chez Éphrem on discerne déjà l'union intime de Marie avec Jésus en toute l'œuvre du salut. Cf DS, art. ÉPHREM, t. 4, col. 798-799.

A la même époque, quatre étoiles de première grandeur brillent au ciel de Cappadoce : *Basile* et son frère *Grégoire de Nysse*, *Grégoire de Nazianze* et *Amphiloque d'Iconium*. Basile † 379, évêque et organisateur de la vie monastique, ne se distingue pas spécialement par sa ferveur mariale. Il admet pourtant la virginité de Marie en l'incarnation du Fils de Dieu et en son enfantement. Concernant la virginité *post partum* il déclare que ceux qui aiment vraiment le Christ pensent que Marie resta toujours vierge; telle est aussi sa pensée (*In sanctam Christi generationem* 5, PG 31, 1468b). Il appelle Marie prophétesse (*In Isaiam* 208, PG 30, 477b) et donne cette raison des fiançailles de Marie avec Joseph : « C'est pour que la virginité fût honorée et que le mariage ne fût pas déprécié » (*In sanctam...* 3, PG 31, 1464b).

C'est Grégoire de Nazianze † 390 qui développe de la manière la plus profonde le thème de la maternité divine : « Si quelqu'un ne croit pas que Marie est Mère de Dieu (Theotokos), il est hors de la divinité » (*Ep.* 101 ad Cledonium, PG 37, 177c). Il se sert de l'exemple de Marie pour exhorter à la virginité et en arrive à formuler cette pensée hardie, que saint Augustin développera plus au long : « Le Christ est né d'une vierge. Femmes, cultivez la virginité et vous arriverez à être mères du Christ » (*Oratio* 38, 1, PG 36, 313a). Il atteste aussi que l'on invoquait Marie dans les dangers contre la pureté (*Oratio* 24, 11, PG 35, 1181a). Pour qu'elle devînt digne demeure du Fils de Dieu, Marie a été sanctifiée, *purifiée auparavant* (προκαθαρθείσης) par l'Esprit Saint (*Oratio* 45, 9, PG 36, 633cd). Rien de plus normal que de parler de cette « catharsis », œuvre de l'Esprit. L'expression « pro-cathartheisès » ne posait aucun problème du temps de saint Grégoire; elle indiquait la nécessité de la purification continuelle dans la vie chrétienne pour donner accueil à Dieu. C'est seulement lorsqu'on lut ces textes avec une mentalité médiévale que surgirent les problèmes et que l'on chercha à y découvrir une opposition à la sainteté parfaite de Marie ou à l'Immaculée Conception; problématique étrangère aux auteurs du 4e siècle. La « catharsis » peut s'entendre en un sens positif, comme sanctification, et non pas nécessairement comme purification du péché. Ainsi s'exprimait déjà, avant Grégoire, Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse* 17, 6, PG 33, 976ab). Divers auteurs postérieurs, comme Sophrone, Antipater de Bostra et Jean Damascène parlent aussi de cette purification au moment de l'incarnation (cf S. Fedyniak, *Mariologia apud Patres Cappadoces*, Rome, 1958, p. 71-82; M. Candal, *La Virgen santísima « prepurificada » en su Anunciación*, OCP 31, 1965, p. 241-276).

Chez Grégoire de Nysse † 392, le thème qui prévaut est celui de la virginité avec ses applications à la vie chrétienne : « Seule la pureté est capable d'accueillir Dieu quand Il se présente pour entrer... Ainsi ce qui s'est accompli corporellement dans Marie immaculée, quand la plénitude de la Divinité a resplendi dans le Christ par la virginité, cela aussi s'accomplit en toute âme qui demeure vierge suivant la raison » (*De virginitate* II, 2, SC 119, 266-269). Il s'émerveille de ce que « la Vierge est mère et cependant demeure vierge... La virginité n'empêche pas l'enfantement ni l'enfantement ne détruit la virginité » (*In nativitate Christi*, PG 46, 1136a). Le tambourin que frappe Marie, la sœur de Moïse, le buisson qui brûle sans se consumer, la porte close d'Ézéchiel, la manne que l'on trouve sur la terre non labourée sont pour Grégoire autant de symboles de la virginité de Marie (cf *De virginitate* 19, SC 119, p. 484-493; *In nativ. Christi*, PG 46, 1135-1138; *De vita Moysis* 2, 21, SC 1 bis, p. 37). Rien d'étonnant qu'il soit aussi le premier à faire mention d'un vœu de virginité de la part de Marie. Commentant les paroles de *Luc* 1, 34, il écrit : « C'est pourquoi elle était tenue de garder intacte sa chair consacrée à Dieu comme une oblation sainte » (*In nativ. Christi*, PG 46, 1141a).

Pour Grégoire de Nysse, Marie est la source de la joie; il pense que l' « autre Marie », dont parle *Mt.* 28, 1, et qui accompagna Marie-Madeleine en sa visite au tombeau, ne pouvait être que Marie, la mère du Sauveur; car il convenait que celle qui fut auprès de la croix proclamât aussi la joie de la résurrection (*In Christi resurrectionem* 2, PG 46, 633ab). Cette pensée que celle qui avait été témoin de la passion du Sauveur devait l'être aussi de sa résurrection amènera plus tard à dire que la première apparition de Jésus ressuscité fut pour sa mère.

Avec Cyrille de Jérusalem † 386 Marie entre dans la

catéchèse baptismale, où elle occupe une place importante en raison de l'incarnation (cf D. Fernandez, *Maria en las catequesis de S. Cirilo de Jerusalén*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 25, 1975, p. 143-171). Mais c'est un autre palestinien, l'évêque de Salamine, *Épiphane* † 403, grand adversaire des hérétiques, qui marque un progrès signalé dans la mariologie du 4e siècle.

Les points les plus importants de sa doctrine mariale sont la parfaite virginité de Marie, le rapport entre Marie et l'Église, Marie nouvelle Ève et Mère des vivants, ses réflexions sur la mort et l'assomption de Marie et sur le culte marial (cf spécialement *Panarion* 78-79, GCS 3, p. 452-484). Parmi ces thèmes, celui de la virginité perpétuelle de Marie, qu'il défendit comme vérité de foi contre les antidicomarianites, et son opposition aux collydiriennes, qui rendaient à Marie un culte abusif, sont ceux qui ont le plus influé sur la piété mariale. Épiphane admet la parfaite sainteté de Marie et appelle celle-ci « la toute pleine de grâces » (ἡ κατὰ πάντα κεχαριτωμένη, *Panarion* 78, 24, GCS 3, p. 474). Il est l'un des rares auteurs de cette époque qui n'attribuent à Marie aucune imperfection. Le Christ est l'archétype de la vie virginale (78, 8); mais la virginité a commencé avec Marie; aussi l'appelle-t-il « le porte-étendard » (ἀρχήγος) de la virginité (78, 10; cf 78, 24). Le don de prophétie, qu'il attribue à Marie, est mis en rapport avec le charisme de la virginité (30, 31 et 78, 16). L'expression « toujours vierge » est fréquente chez Épiphane (cf *Anchoratus* 13; 80; 119; *Panarion* 26, 7; 29, 6; 39, 10, etc).

L'évêque de Salamine réagit contre l'interprétation donnée du glaive de Siméon par Origène et d'autres qui l'ont suivi. La vénération qu'il a pour Marie lui fait admettre comme possible ou qu'elle soit morte martyre ou qu'elle ait été élevée au ciel sans passer par la mort ou que, morte, elle ait été ressuscitée. Il n'ose pas choisir, du moment que l'Écriture garde le silence (*Panarion* 78, 11; 78, 23 = PG 78, 24). Le fait d'avoir ainsi posé la question suscitera l'abondante littérature populaire des *Transitus Mariae*, qui aura son influence sur la liturgie et la piété. Mais il est également possible qu'Épiphane ait adopté une attitude critique à l'égard de ces légendes, qui peut-être avaient déjà commencé à circuler en la seconde moitié du 4e siècle, étant donné que lui-même écrivait vers 377 (cf J. Galot, *Le Mystère de l'Assomption*, dans *Maria*, t. 7, Paris, 1964, p. 167; É. Cothenet, *Marie dans les apocryphes*, dans *Maria*, t. 6, 1961, p. 129; DS, art. Jean Damascène, t. 8, col. 461).

Les antiochiens ne furent pas aussi généreux pour louer et exalter Marie. *Jean Chrysostome* † 407, bien qu'il la mentionne souvent dans ses homélies et dans ses commentaires, n'apporte rien de nouveau; il manifeste plutôt un recul en ce qui regarde la sainteté de Marie. Dans son commentaire sur le miracle de Cana (*In Joannem* 22, 1-2, PG 59, 133-136), il signale l'intervention de Marie et son exaucement par Jésus pour ne pas laisser sa mère en posture gênante; en fait, dans son exposé la conduite de Marie ne brille pas par sa vertu. Beaucoup plus grave est ce qu'il affirme, dans son commentaire de *Mt.* 1, 18 svv (*In Matthaeum* 4, 4-5, PG 57, 43-45). Il en vint à dire que, si l'ange ne l'avait pas, avant sa conception, avertie du mystère, elle aurait peut-être, en prenant conscience de sa maternité, mis fin à ses jours par la pendaison ou par le glaive, incapable de supporter un pareil déshonneur. Il ne faut pas oublier que Jean Chrysostome est un auteur à la recherche d'effets impressionnant ses auditeurs, et qu'il avance une hypothèse qui explique pourquoi l'ange avertit Marie avant sa conception et Joseph seulement par la suite. Le public d'Antioche tolérait cette rhétorique et ne réagissait pas comme le fera, un siècle plus tard, celui de Constantinople aux sermons de Nestorius. Cela n'empêche pas Jean Chrysostome d'exposer la maternité divine de Marie et sa parfaite virginité, ni d'admettre son rôle dans l'œuvre du salut, en recourant au parallélisme Ève-Marie : « Une vierge nous a chassés du paradis; par une vierge nous avons trouvé la vie éternelle » (*In psalm.* 44, 7, PG 55, 193c).

3° Pères latins. — Pendant qu'en Orient on discutait sur la sainteté de Marie, en Occident la doctrine et la piété mariales atteignaient un sommet inégalé avec saint Ambroise † 397 et d'autres auteurs de son temps, comme saint Jérôme † 419 et saint Augustin † 430. L'abondance des textes oblige à s'en tenir aux questions et aux auteurs principaux.

L'influence de l'exemple de Marie sur les formes de vie des chrétiens est rendue manifeste par les attaques d'Helvidius et de Jovinien. Tous deux réagirent contre la doctrine ascétique des moines qui exaltaient la virginité au détriment du mariage. Pour eux, tous les états de vie ont même valeur devant Dieu. Pour mieux appuyer leur thèse, ils affirment que Marie, après la naissance de Jésus, eut avec Joseph les relations normales entre époux. *Jérôme* composa contre Helvidius un écrit violent et polémique où il accumulait les arguments scripturaires en faveur de la *virginitas post partum*. Il n'envisage pas dans sa réplique la *virginitas in partu*; il la nie plutôt en cet opuscule (*Adversus Helvidium* 18, PL 23, 202).

Jovinien était moine et enseignait à Rome au début du pontificat du pape Sirice (384-398). Après avoir examiné dans un synode la doctrine de Jovinien, le pape et le clergé de Rome n'hésitèrent pas à excommunier de façon définitive, vers 390, les promoteurs de « cette nouvelle hérésie et blasphème » (*Ep.* 7, PL 13, 1171). Jovinien se réfugia à Milan, où *Ambroise* et son clergé le condamnèrent à nouveau. La lettre synodale (*Ep.* 42, PL 16, 1124-1128) insiste en particulier sur la *virginitas in partu*, ce que n'avait pas fait Jérôme, ni Sirice. C'est seulement plusieurs années plus tard, vers 393, que Jérôme de sa retraite de Bethléem écrivit ses deux livres contre Jovinien (PL 23, 211-338), où il expose beaucoup plus longuement la question de la virginité de Marie. Mais ce ne fut pas Jérôme, ce fut *Ambroise*, avec ses sermons publiés bientôt sous forme de livres, qui eut le plus d'influence sur la piété populaire et qui laissa un portrait achevé des vertus de Marie. Défenseur très ferme de la parfaite virginité de Marie, il contribua en même temps grandement à propager la vie virginale. On s'inquiéta à Milan, en voyant le nombre des vierges qui renonçaient au mariage : « Quelqu'un me dit : c'est toi qui prêches la virginité et y amènes beaucoup de jeunes. Plût à Dieu que tu me prouvas et me convainquis par des faits que c'est là une chose sûre! » (*De virginitate* 5, 25, PL 16, 272).

Pour Ambroise, Marie est le modèle et la maîtresse de la virginité, la mère de beaucoup de vierges, un modèle aussi pour les mères et un exemple de courage (*Ep.* 63, 110-111, PL 16, 1218). Les vierges doivent se contempler en elle, comme en un miroir où brillent toutes les vertus (cf *De virginibus* II, 2, PL 16, 208-211;

De institutione virginis 7, 49, PL 16, 318; *Exhortatio virginitatis* 10, 71, PL 16, 357; *Expositio in Lucam* 2, 8, SC 45, p. 75; 2, 16, p. 79; 2, 19-21, p. 81-82).

Ambroise décrit en Marie l'idéal de vertu qu'il souhaite pour les jeunes milanaises de son temps. Il y a là des traits légendaires, sans base dans l'Écriture; deux données cependant doivent être admises : 1) Ambroise propose Marie comme modèle de toutes les vertus; 2) son enseignement et sa manière ont laissé une trace profonde sur la spiritualité mariale jusqu'à nos jours.

Mais Marie « ne nous a pas seulement apporté un stimulant pour la virginité; elle nous a donné Dieu lui-même » (*De inst. virginis* 5, 33, PL 16, 313). Le retour à la familiarité avec Dieu dans le paradis, l'union intime avec lui, tel est le but de toute spiritualité chrétienne. Marie nous a rendu ce bien : « Par un homme et une femme le corps (= la nature humaine) a été expulsé du paradis; par une vierge il s'est uni à Dieu » (*Ep.* 63, 32, PL 16, 1249c). En nous donnant Dieu, Marie nous a aussi donné la rédemption. Sa coopération, le saint la voit surtout dans son consentement à l'incarnation : « par Marie se préparait le salut de tous » (*Expos. in Lucam* 2, 17, SC 45, p. 80). « La Vierge a mis au jour le salut du monde, la Vierge a apporté la vie à tous » (*Ep.* 63, 33, PL 16, 1198). Cette coopération ne se rapporte pas à l'œuvre même de la réconciliation, que le Christ a menée à bonne fin par sa passion et sa mort. Le Christ n'a besoin de l'aide de personne. Il a accepté l'amour de sa mère, mais n'a cherché l'aide d'aucun être humain (*Expos. in Lucam* 10, 132, SC 52, p. 200; *De instit. virginis* 49, PL 16, 318; *Ep.* 63, 110, PL 16, 1218). Néanmoins la maternité de Marie, en un certain sens, englobe tous les croyants, tout le corps du Christ : « Du sein de Marie s'est répandu dans le monde le monceau de froment entouré de lis (= les fidèles), lorsque d'elle est né le Christ » (*De inst. virginis* 15, 94, PL 16, 327d). La fonction de l'Église, comme celle de Marie, est de concevoir de l'Esprit et de mettre au monde avec joie de nouveaux enfants, étant donné que Marie est le « type de l'Église » (*Expos. in Lucam* 2, 7, SC 45, p. 74; *De instit. virginis* 15, 88-89, PL 16, 326).

En résumé, pour Ambroise, Marie est la femme parfaite, la mère virginale du Christ, qui n'a point connu le péché, la règle et le modèle des vierges, le type de l'Église, préfigurée en d'innombrables textes de l'ancien Testament et dans l'épouse du *Cantique des cantiques*. La grandeur de Marie nous conduit à l'honorer et à la vénérer (*Exhort. virginitatis* 4, 27, PL 16, 359), sans pouvoir néanmoins l'adorer : « elle est le temple de Dieu et non pas le Dieu du temple » (*De Spiritu Sancto* III, 80, PL 16, 795). Ambroise est le père de la mariologie occidentale. Aucun auteur de l'Église ancienne ne s'est appliqué autant que lui à présenter Marie comme modèle de la vie chrétienne.

Jérôme aussi, dans sa lettre à la vierge Eustochium, propose Marie comme exemple de vertu (*Ep.* 22, 38, PL 22, 422) et l'appelle « mère de beaucoup de vierges » (*Adversus Jovinianum* 1, 31, PL 23, 254b).

En mariologie, *Augustin* ne dépasse pas son maître Ambroise, mais sa doctrine et son influence se laissent discerner chez les écrivains postérieurs.

Sur la base de *Luc* 1, 34 il affirme que, déjà avant l'Annonciation, Marie avait consacré à Dieu sa virginité. Elle n'aurait pas répondu à l'ange, comme elle l'a fait, « nisi Deo virginem se ante vovisset » (*De sancta virginitate* 4, 4, PL 40, 398c). Il est le premier Père latin à parler de façon claire d'un vœu de virginité de la part de Marie. Cette vue n'est apparue que lorsqu'il était déjà courant dans l'Église de faire vœu de virginité. Nous voyons ainsi comment les habitudes de la vie chrétienne exercent leur influence sur l'interprétation que l'on donne de la personne de Marie.

Augustin exalte aussi la foi de Marie : là est la clef de sa grandeur spirituelle. Heureuse est-elle d'avoir cru au Christ, oui, plus heureuse que de l'avoir conçu (3, 3, 398a). Sa maternité physique ne lui eût servi de rien, si elle n'avait pas porté le Christ en son cœur, avant de le porter dans son sein. Ce sont là des idées qui reviennent souvent dans les sermons de l'évêque d'Hippone : « Plus est Mariae discipulam fuisse Christi quam matrem fuisse Christi » (*Sermones* M. Denis 25, 7, éd. G. Morin, Rome, 1930, p. 162; cf PL 46, 937d). La foi règne sur la chair : Marie fut l'une et l'autre, disciple du Christ et mère du Christ; elle crut dans le Christ et elle le conçut.

Un autre thème de prédilection d'Augustin est celui du rapport entre Marie et l'Église. Il compare surtout leur maternité et leur virginité, mais il fait aussi des applications à la sainteté, à l'intégrité de la foi, à la coopération au salut ou à la régénération spirituelle des chrétiens. Comme Marie est vierge et mère, ainsi l'Église engendre au Christ, dont elle est le corps et l'épouse, des nations nouvelles; en quoi elle ressemble à la vierge Marie car elle aussi est mère de l'unité en la multitude (« quia et in multis est mater unitatis ») (*Sermo* 192, 2, PL 38, 1012-1013). Comme Marie, l'Église « est mère sainte et digne de vénération; elle enfante et demeure vierge » (*Sermones* Denis 25, 8, éd. Morin, p. 163; cf PL 46, 938d).

On en déduit facilement une certaine influence de Marie en la régénération des chrétiens : « Tu es mère des membres du Christ que nous sommes nous-mêmes, car par ta charité tu as coopéré à ce que les fidèles naissent dans l'Église » (*De sancta virginitate* 6, 6, PL 40, 399b). Marie est le type de l'Église. En elle se trouve préfiguré ce qui ensuite se réalise dans l'Église. Cependant Augustin affirme que l'Église est plus que Marie, car celle-ci n'est qu'un de ses membres, le plus excellent sans aucun doute, néanmoins en fin de compte un membre de l'Église : « Sancta Maria, beata Maria, sed melior est Ecclesia, quam virgo Maria. Quare? Quia Maria est portio Ecclesiae, sanctum membrum, excellens membrum, supereminens membrum, sed tamen totius corporis membrum » (*Sermones* Denis 25, 7, p. 163; cf PL 46, 938a).

La sainteté personnelle de Marie parvient avec Augustin à un statut définitif. Le témoignage le plus significatif en est fourni par Pélage. Celui-ci, pour s'opposer à l'enseignement d'Augustin, qui souligne le fait que tout homme est pécheur, en appelle à l'exemple de Marie, « quam sine peccato confiteri necesse est pietati » (cf *De natura et gratia* 36, 42, PL 44, 267b). Pour que l'argument porte, il faut qu'il corresponde à un sentiment populaire. Augustin admet cette exception, à cause de l'honneur dû au Seigneur et de la grâce abondante octroyée à Marie pour vaincre pleinement le péché *(ibidem)*; mais c'est là une grâce, un don de Dieu. Les autres hommes sont tous pécheurs. Par contre, l'exemption du péché originel ne trouve aucune place dans le système augustinien. Tout le génie et tout le savoir de l'évêque d'Hippone ne parviennent pas à résoudre la difficulté que

lui oppose Julien d'Éclane, dialecticien redoutable, au sujet de l'universalité du péché originel : tu es, lui dit-il, pire que Jovinien; celui-ci défendait la nécessité du bien, toi celle du mal : « Ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis » (*Opus imperfectum in Julianum* 4, 122, PL 45, 1417c). La réponse d'Augustin est ingénieuse, ambiguë. Elle lui permet de se débarrasser de la difficulté réelle que lui oppose son adversaire, mais il ne fait pas d'exception pour Marie. L'unique exception est pour le Christ, conçu virginalement : « Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi » (1418c). Nous n'allons pas discuter le sens de ces mots qui évitent d'affirmer que Marie était soumise au démon par la condition de sa naissance, chose qui répugnait au saint docteur. Ce qui l'empêchait de trouver une solution, c'était sa théorie de la transmission du péché originel par la génération sexuelle (cf P. M. Frua, *L'Immacolata Concezione e S. Agostino*, Saluzzo, 1960). Effectivement la doctrine augustinienne fut longtemps un obstacle, pour les théologiens occidentaux, à l'admission d'une conception immaculée. Aujourd'hui, la tendance serait moins à admettre un privilège pour Marie qu'à supprimer cette loi de péché qui procède d'une fausse interprétation de l'Écriture (cf D. Fernandez, *El pecado original. Mito o realidad?*, Valence, 1973).

3. Éphèse et la dernière période des Pères (5e–8e s.). — 1° Le concile d'Éphèse (431), malgré les événements de sa célébration et sa triste fin, marqua une date importante dans l'histoire de la spiritualité mariale. L'objet de la discussion au concile était le problème christologique. Deux conceptions s'affrontaient : celle d'Alexandrie qui soulignait l'unité et celle d'Antioche qui mettait plus en relief la dualité de natures dans le Christ. Les conséquences mariologiques se faisaient aussitôt sentir quant au titre de « Mère de Dieu ». Et ce furent précisément ces conséquences mariologiques qui passèrent à l'histoire comme fruit le plus satisfaisant du concile.

Le scandale avait commencé à Constantinople en 428, à l'occasion d'une homélie pompeuse de Proclus de Constantinople en l'honneur de Marie (*Oratio* I, dans *Acta conciliorum oecumenicorum*, éd. É. Schwartz, t. 1, Berlin, vol. 1, p. 1, 1927, p. 103-107). Nestorius, avec sa formation antiochienne, se sentit gêné en entendant parler de la sainte Theotokos. Il avait appris de son maître, Théodore de Mopsueste, que « Marie a engendré Jésus, mais non point le Logos » (PG 66, 993d). Selon l'habitude de son école, Nestorius distribuait les propriétés ou attributs du Christ entre le Fils de Dieu et le fils de Marie. Jamais il n'arriva à comprendre ni à admettre la communication des idiomes dans le Christ; ce qui lui faisait récuser le titre de Theotokos. Le vrai titre de Marie, selon lui, n'est ni Theotokos, ni Anthropotokos, mais Christotokos. Seulement plus tard il en vint à concéder que l'on pouvait appeler Marie « Mère de Dieu », à condition d'expliquer la formule de façon correcte; sa crainte était que l'on fît de Marie une déesse (*Acta..*, t. 1, vol. 1, p. 6, 1928, p. 5).

Cyrille de Constantinople, son antagoniste, était mieux préparé pour comprendre et défendre l'unité de personne dans le Christ. Ses formules et sa doctrine n'étaient pas exemptes de dangers, comme on le vit par la suite au cours des luttes monophysites. Mais pour l'essentiel il avait raison : Jésus est le Fils de Dieu fait homme. Dans l'Homme-Dieu il n'y a qu'une personne (*phusis*, comme dit Cyrille, selon un terme impropre). La filiation tombe sur la personne, non sur l'humanité ou la divinité de Jésus. Dès lors, on peut appeler Jésus Fils de Dieu par nature et Marie « Mère de Dieu » sans réserve. En raison de l'union personnelle avec le Verbe, Jésus doit être adoré en sa sainte humanité. Dans sa *seconde lettre* à Nestorius, Cyrille expliquait ces idées avec profondeur. Ce document, lu et approuvé en la première session du concile d'Éphèse, a été considéré comme la doctrine définie par le concile. Par contre, la troisième lettre de Cyrille à Nestorius et les douze anathématismes ne reçurent pas la même approbation. Le concile d'Éphèse n'apporta pas la paix. En 433, il fallut signer entre Cyrille et Jean d'Antioche un décret d'union, dans lequel Cyrille renonçait à certaines de ses expressions favorites. Pour clarifier les idées et opposer une digue à la doctrine monophysite, qui s'appuyait sur les écrits de Cyrille, on convoqua, en 451, le concile œcuménique de Chalcédoine. Il mit fin à une période de controverses christologiques, qui eurent sur la mariologie une répercussion profonde.

Avant son conflit avec Nestorius, Cyrille ne s'était pas distingué par sa ferveur mariale. En ce qui regarde la sainteté de Marie, il avait admis sans scrupules que Marie se scandalisât et fût troublée au pied de la croix. C'est la raison pour laquelle elle fut confiée au disciple bien-aimé, afin que celui-ci pût lui expliquer la sublimité du mystère (*In Joannis evangelium* XII, 19, 26-27, PG 74, 665; cf 25, 661-664; *In Lucam* 5, 35, PG 72, 505c; *Homilia* 12, PG 77, 1049b). Cette attitude de Cyrille s'explique en partie en raison du peu d'estime que l'on avait pour la femme dans l'antiquité. Si Pierre et Thomas sont tombés, comment le sexe faible n'aurait-il pas failli? Cet argument, répété chez les Pères à partir d'Origène, indique en même temps que l'on n'avait pas encore admis de façon unanime la sainteté parfaite de Marie.

2° Après Éphèse. — 1) *Les Pères orientaux.* — Au plan doctrinal, le concile d'Éphèse n'a rien dit de nouveau. Il eut néanmoins un grand retentissement dans la dévotion populaire. Son influence se fit sentir surtout dans la liturgie, les homélies mariales et les dédicaces d'églises à la Mère de Dieu. A Rome même, la basilique de Libère † 366, restaurée par Sixte III, fut dédiée à Marie : « Virgo Maria tibi Sixtus novo templo dicavi... » (cf J. Wilpert, *Die römischen Mosaiken und Malereien*, t. 1, vol. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1916, p. 416). Romanos le Mélode † vers 560 mentionne pour la première fois la fête de la Nativité de Marie (J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 1, Paris, 1876, p. 198) et parle de l'intercession de la Vierge en faveur de tous les hommes (*In nativitate* 23, SC 110, p. 75). L'hymne « Akathistos », que certains attribuent à Romanos, montre déjà une tendance à reconnaître en Marie des actions et fonctions qui n'appartiennent qu'à Dieu (cf E. Toniolo et G. Meersseman, cités *infra*).

Avec Germain de Constantinople † 733 (DS, t. 6, col. 309-311), la mariologie atteint à un caractère baroque extrême; l'auteur cherche plus l'effet que la précision doctrinale. Personne ne se sauve sans Marie. Aucune grâce n'est octroyée sinon par elle. Ses faveurs ne se peuvent compter. Dieu obéit à Marie comme à sa mère. Le pouvoir de la Vierge égale son

vouloir, du fait qu'elle est mère du Très-Haut. Elle est la mère de la vraie vie. Lorsque nous comparaissons devant le divin Juge, sa puissance lui permet de nous soustraire au feu éternel et de nous concéder les biens immortels (cf *In Encaenia*, PG 98, 377-384; *In dormitionem* 2, 349; *In Praesentationem* 2, 320 svv. Voir E. Perniola, *La Mariologia di S. Germano*, Rome, 1954, en particulier, p. 159-200). André de Crète † 720 est plus nuancé, tout en accordant, lui aussi, à Marie une place importante dans l'économie du salut. Dans l'humanité entière, elle seule est sans péché. Toute l'Écriture prophétise Marie; c'est pourquoi partout où est nommée une vierge, une femme, une prophétesse, la maison de Dieu, un autel, un candélabre, André y voit préfigurée Marie (*In Nativitatem* 4, PG 97, 861-882; résumé conclusif, 880-881).

Toutefois, l'auteur le plus significatif de cette époque est sans aucun doute Jean Damascène † 749. Toute la théologie byzantine se trouve condensée en ses ouvrages. En mariologie, il fournit d'amples exposés sur les principaux mystères de Marie et sur l'influence de la Vierge dans la vie chrétienne. Le dogme de la maternité divine englobe tout le mystère de l'Incarnation (*De fide orthodoxa* III, 12, PG 94, 1029c). Dieu, sachant qu'elle en serait digne, a aimé Marie, l'a prédestinée, lui a donné l'existence dans les derniers temps et l'a faite Mère de Dieu (*In nativitatem* 7, PG 96, 672). Tous les dons et toutes les grâces de Marie proviennent de ce fait singulier qu'elle a engendré Dieu (cf *In dormitionem* I, 3, PG 96, 702). La conception de Marie, tout comme sa naissance, fut pure et sans tache (*In nativitatem* 2, 664). La doctrine de la médiation se trouve très développée chez Jean Damascène, mais toujours en relation au Christ. Du fait qu'elle nous a donné le Christ, elle nous a obtenu tous les biens : « Tout en étant homme, j'ai reçu la divinité; tout en étant mortel, j'ai reçu l'immortalité » (*In dormitionem* II, 2, 725b). Il ajoute de nouveaux traits à l'antithèse Ève-Marie (*In nativitatem* 1, 661) et présente Marie comme l'échelle de Jacob, qui unit le ciel et la terre (*In dormitionem* I, 8, 712-713).

Comme Épiphane, Jean Damascène distingue entre le culte d'adoration (λατρεύειν) que nous rendons à Dieu et la vénération (σέβειν) que nous professons à l'égard de la Vierge Marie (*In dormitionem* II, 15, 744); il n'oublie pas de dire que la meilleure manière d'honorer Dieu et Marie est d'exercer la miséricorde *(ibidem)*.

L'idée de consécration à Marie et à son service prend déjà naissance à cette époque. En Occident, ce sera Ildefonse de Tolède † 667 qui la développera le plus; en Orient, nous la rencontrons un peu plus tard chez Jean Damascène : « Marie, tu es Notre Dame (δέσποινα), à qui nous, les fidèles, nous consacrons l'esprit, l'âme, le corps, tout notre être, et nous t'honorons, autant que nous le pouvons, par des hymnes, des psaumes et des cantiques spirituels » (*In dormitionem* I, 14, PG 96, 720c). Avec Jean Damascène commence la pratique de garder la présence de Marie en notre pensée et en notre vie. Le pouvoir de la Mère de Dieu n'est pas restreint à un lieu, il s'étend à la terre entière : « Faisons de notre esprit une demeure (ταμεῖον) de la Mère de Dieu. Comment y parvenir?.. Si nous gardons purs notre corps et notre esprit, sa grâce demeurera en nous » (*In dormitionem* II, 19, 752b). Marie exerce un rôle actif en notre vie spirituelle; elle visite ses enfants, nous prépare à la venue du Christ *(ibidem)*. Les accents de tendresse et de dévotion de l'auteur envers Marie résonnent comme un chant d'amour : « Quoi de plus doux que la Mère de Dieu? Elle a captivé mon esprit, m'a dérobé la langue. Jour et nuit, je pense à elle » (*In dormitionem* III, 1, 753). Avec Jean Damascène la spiritualité mariale a atteint son sommet. Cf DS, t. 8, col. 768.

2) *Les Pères d'Occident.* — En Occident, le développement est plus lent. Le poète Sedulius † vers 450 a composé en l'honneur de Marie de précieuses hymnes, qui ont passé dans la liturgie, comme le « Salve, sancta parens » et « A solis ortus cardine » (PL 19, 599, 763-770). A la même époque, Pierre Chrysologue († vers 450) chante les gloires de Marie en des sermons fameux. Très ferme défenseur de la virginité et de la maternité de Marie, il en appelle à la clarté latine à l'encontre de la confusion grecque, qui prétend appeler Marie *Mère d'un homme* ou *Mère du Christ* pour lui dérober le titre de *Mère de Dieu* (*Sermo* 145, PL 52, 590b). La femme, qui en Adam avait été mère de tous ceux qui meurent, par le Christ est devenue vraie mère de tous les vivants (*Sermo* 99, 479). Le meilleur représentant de la mariologie romaine en cette période a été le pape *Léon le Grand* † 461. Chez lui on voit comment la mariologie s'unit intimement à la christologie. Il a su garder un parfait équilibre dans la question des deux natures et des deux activités du Christ, sans aucun détriment pour l'unité de la personne. Ses méditations profondes sur l'incarnation et la naissance du Christ le menèrent en droite ligne à traiter de la mère du Sauveur. Il est très sobre en ses enseignements, toujours inspirés par le thème christologique et qui se répercutent toujours sur la maternité et la virginité de Marie. La naissance du Christ marque l'origine du peuple chrétien, étant donné que tous es fidèles nés de la source baptismale ont été engendrés avec le Christ en sa propre naissance (*Sermo* 26, 2, CCL 138, p. 126). Ce qui l'amène souvent à comparer la source baptismale au sein virginal de Marie (*Sermo* 24, 3, p. 112). C'est la même action de l'Esprit Saint qui a suscité le corps du Christ, qui fait aussi naître le chrétien au baptême : « dedit aquae quod dedit matri » (*Sermo* 25, 5, p. 123). Bien qu'il souligne la fonction salutaire de la maternité de Marie et qu'il compare celle-ci à la maternité de l'Église, il n'en fait pas application à la maternité spirituelle de Marie à l'égard des chrétiens; cf DS, S. Léon, t. 9, col. 601 svv.

Nous ne pouvons pas ne pas signaler Léandre de Séville † 599 qui, dans sa lettre à sa sœur Florentina, recueille les plus beaux passages que les Pères nous ont laissés sur la virginité. Marie est le modèle et le guide des vierges, « le sommet et le modèle de la virginité; elle vous a engendrés par son exemple, sans perdre son intégrité » (*De institutione virginum*, PL 72, 877d, 878cd; cf J. Campos et Ismael Roca, *Santos Padres españoles*, t. 2, Madrid, 1971, p. 9-76; DS, t. 9, col. 444-446). L'importance de son frère Isidore de Séville † 636 dans la spiritualité mariale ressort en particulier de son influence sur la riche liturgie mozarabe (cf I. Bengoechea, *Doctrina y culto mariano en San Isidoro de Sevilla*, dans *De cultu mariano saeculis* VI-XI, t. 3, p. 161-195; G. Gironés, *La Virgen en la liturgia mozárabe*, dans *Anales del Seminario de Valencia*, t. 4, 1964). Du point de vue marial, Ildefonse de Tolède † 667 eut une influence plus considérable par son traité célèbre *De virginitate Beatae Mariae*. Ce qui frappe chez lui, ce n'est pas seulement la doctrine, c'est aussi la chaleur de la dévotion et de l'amour envers la Vierge

qui imprègne toute son œuvre. Dès le premier chapitre, il l'invoque ainsi : « Domina mea, dominatrix mea, dominans mihi, mater Domini mei » (I, 61, 7-8, éd. V. Blanco Garcia, Madrid, 1937; PL 96, 58a). Elle est la créature la plus unie à Dieu. Il n'y a rien de comparable à Marie (cf XI, 158, 9-14; I, 61, 13-14; PL 96, 103bc et 58b). Son amour et sa dévotion, il les traduit en actes de louange, d'admiration, de prières et de fidèle service (cf I, 61-63; XII, 162-170). Ce service de Marie rejaillit en honneur et service du Christ. Il désire donc servir Marie en vue de servir son Fils (XII, 167, 10-19). Incontestablement, Ildefonse a inauguré en Occident une nouvelle forme de dévotion et de spiritualité mariales qui, à travers les auteurs du moyen âge, Bernard de Clairvaux et ensuite Grignion de Montfort, a duré jusqu'à nos jours (cf J. M. Cascante, *Doctrina mariana de S. Ildefonso de Toledo*, Barcelone, 1958; *La devoción y el culto a Maria en los escritos de S. Ildefonso de Toledo*, dans *De cultu mariano saeculis* VI-XI, t. 3, p. 223-248).

Conclusion. — La spiritualité mariale commence timidement avec Irénée, qui appelle Marie « cause de notre salut », « qui intercède en faveur d'Ève » *(Advocata Evae)*, qui coopère avec le Christ au salut des hommes. Origène la propose déjà comme modèle de la virginité, de l'âme qui médite la sainte Écriture et qui fait des progrès dans la vie spirituelle. Le monachisme voit en Marie la réalisation de son idéal de consécration à Dieu et de virginité; Athanase à Alexandrie et Ambroise à Milan propagent l'un et l'autre de manière particulière cette tendance. Les controverses ariennes ont une influence notable sur le développement de la doctrine mariale, avant tout celle de la maternité divine. Déjà avant Éphèse commencent les sermons sur Marie et celle-ci prenait place dans la liturgie officielle. Après le concile, aussi bien en Orient qu'en Occident, la vénération et le culte de la Vierge augmentent sensiblement. En plus de la « mémoire de la Mère de Dieu », apparaissent dans le calendrier liturgique d'autres fêtes de Marie, comme la nativité, la dormition, la présentation; les homélies se multiplient en l'honneur de la glorieuse Theotokos. L'enthousiasme des orateurs de Byzance ne connaît pas de bornes; ils exaltent sa sainteté et sa pureté, son pouvoir d'intercession, sa royauté et sa médiation. La grâce et le salut nous viennent par Marie. La mort et la corruption du corps de Marie apparaissent comme incompatibles avec sa dignité de Mère de Dieu. Elle est notre Reine, les hommes sont ses serviteurs. Cette dernière idée aboutira à la spiritualité de remise de soi à Notre Dame et à son service, qui atteindra son sommet en Orient avec Jean Damascène et en Occident avec Ildefonse de Tolède (cf J. A. de Aldama, *Cultus marianus servitutis a primordiis usque ad S. Anselmum Cantuariensem*, dans *De cultu mariano..*, t. 4, p. 403-426; A. Rivera, *Espiritualidad mariana como actitud de servicio a la Señora en S. Ildefonso*, dans *Estudios marianos*, t. 36, 1972, p. 153-163). Le développement ultérieur pourra apporter des nuances nouvelles; en fait, les éléments essentiels de la spiritualité mariale authentique se trouvent déjà dans la doctrine et la vie de foi de l'Église ancienne.

Voir bibliographie générale, col. 409.

Collections de textes patristiques : P.-R. Régamey, *Les plus beaux textes..*; S. Alvarez Campos, *Corpus marianum patristicum*, 4 vol. parus (sur 6), Burgos, 1970-1976; D. Casagrande, *Enchiridion marianum biblicum patristicum*, Rome, 1974 (principaux textes jusqu'au 8e s.).

Études générales. — I. Ortiz de Urbina, *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, dans *Katholische Marienkunde*, éd. P. Sträter, t. 1, Paderborn, 1947, p. 85-118. — H. Rahner, *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, *ibidem*, p. 137-182. — G. Jouassard, *Marie à travers la patristique*, dans *Maria*, t. 1, p. 71-157. — D. Fernandez, *Doctrina mariologica antiquorum patrum occidentalium*, dans *De mariologia et oecumenismo*, Rome, 1962, p. 179-216. — W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich-Bâle, 1963, p. 35-148. — H. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, t. 1, Londres, 1963, p. 32-161 (trad. allemande et espagnole). — R. Laurentin, *Court traité...* — Th. Koehler, *Maria nei primi secoli*, Verceil, 1971. — R. Caro, *La homilética mariana griega en el siglo* V, Dayton, 1971. — J. Ibanez et F. Mendoza, *La Virgen Maria en la patristica*, dans *Enciclopedia mariana postconciliar*, Madrid, 1975, p. 309-324.

Quelques monographies. — C. Vaggagini, *Maria nelle opere di Origene*, OCA 131, Rome, 1942. — H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du 12e siècle*, coll. Analecta gregoriana 74, Rome, 1954. — S. Fedyniak, *Mariologia apud PP. Orientales*, 2e éd., Rome, 1958. — G.-G. Meersseman, *Der Hymnus Akathistos im Abendland*, 2 vol., Fribourg, Suisse, 1958-1960. — D. Montagna, *La liturgia mariana primitiva. Saggio di orientamento*, dans *Marianum*, t. 24, 1962, p. 84-128; *La lode alla Theotokos nei testi greci dei secoli* IV-VII, *ibidem*, p. 453-543. — H. Crouzel, *La théologie mariale d'Origène*, dans *Homélies sur S. Luc*, SC 87, Paris, 1962, p. 11-64; trad. italienne, *La mariologia di Origene*, Milan, 1968. — J. M. Alonso, *La espada de Simeón (Lc 2, 35a) en la exégesis de los Padres*, dans *Maria in Sacra Scriptura*, t. 4, Rome, 1967, p. 183-285. — D. Fernandez, *De mariologia sancti Epiphanii*, Rome, 1968. — *De primordiis cultus mariani*, 6 vol., Rome, 1970. — J. A. de Aldama, *Maria en la patristica de los siglos* I-II, Madrid, 1970. — *De cultu mariano saeculis* VI-XI, 4 vol., Rome, 1972; par exemple, E. Toniolo, *L'inno Acatisto monumento di teologia e di culto mariano nella Chiesa bizantina*, t. 4, p. 1-39. — J. Ledit, *Marie dans la liturgie de Byzance*, coll. Théologie historique 39, Paris, 1976.

Domiciano FERNANDEZ.

III. DU MOYEN AGE AUX TEMPS MODERNES

A la fin de l'âge patristique, Byzance défend et organise son empire dans la multiplicité des influences qui y convergent, offrant à l'Église un domaine de choix pour le développement de la spiritualité chrétienne. Dans l'évolution des liturgies, de l'homilétique, de l'iconographie, la foi inspire une piété riche, harmonieuse du point de vue doctrinal, où la dévotion à la Mère de Dieu, la Theotokos, apparaît entièrement intégrée dans la prière de l'Église : le culte liturgique rendu à Dieu, au Christ, dans la communion des saints. Cette piété continue à nourrir aussi l'Occident, mais par des voies dont il n'est pas facile de donner le tracé exact. D'autre part, à l'inverse, les influences de l'Occident passeront aussi les frontières; là encore la recherche demande beaucoup de précisions. Dans ces interférences, l'Occident et l'Orient répandirent une piété mariale qui, à partir de sources communes, se diversifia dans ses formes et son iconographie. A partir du 11e siècle, l'Église latine, tout en restant tributaire de l'Orient, développa une dévotion à Marie ayant ses caractéristiques propres. En esquissant cette histoire, on ne saurait oublier l'importance religieuse de la fondation de l'Islam au 7e siècle, et celle de la réforme protestante au début du 16e siècle. L'Église fut en outre engagée dans l'évolution politique, sociale, culturelle, qui acheva de la faire passer d'un stade méditerranéen à un stade européen, et finalement mondial par les mis-

sions. La dévotion mariale apparaît là aussi intégrée au christianisme des nouvelles Églises; elle en est même une force apostolique profonde, comme l'attestent la naissance du pèlerinage de Notre-Dame de Guadalupe (1531), ou la dévotion mariale qui survécut au Japon, après le travail missionnaire inauguré par François Xavier † 1552.

1. Dans les Églises orientales. — La période que nous étudions commence avec la fin de l'iconoclasme. Le 1er mars 843, saint Méthode, patriarche de Constantinople et homme de confiance de l'impératrice Théodora, célébra avec solennité la « victoire de l'orthodoxie » qui mettait fin à la crise iconoclaste. C'était le premier dimanche de carême. Ce jour est toujours indiqué dans le calendrier byzantin comme la grande « Fête de l'orthodoxie », solennité qui, dépassant son origine historique, proclame que, malgré crises politiques, guerres, invasions, l'Église byzantine sut affirmer son dynamisme. On le voit en particulier dans sa liturgie et dans son iconographie. Or la Theotokos prit dans la vie de cette Église, dans celle de Byzance et finalement dans chaque maison chrétienne, la place éminente que Dieu lui a donnée dans l'histoire du salut, dans la *Divine Économie*, selon le langage grec.

Pour dégager les traits de l'icône mariale léguée à la tradition par les Églises orientales, il importe d'unir les données liturgiques, homilétiques, dévotionnelles, iconographiques; il faut souligner que doctrine et spiritualité, comme aux temps patristiques, y fusionnent étroitement. En outre, cette piété mariale est liée, à Constantinople comme dans les autres régions, à l'histoire même des populations chrétiennes; d'où une hagiographie qui unit histoire et légende, lyrisme et épopée dans une vision de l'histoire du salut où la foi des simples découvre la présence de Dieu, du Christ, de la Theotokos, des saints et des saintes. Ce langage symbolique risque de demeurer incompris si on le réduit à une signification « historique ». Les légendes qui entourent les icônes sont un langage où les fidèles expérimentent leur foi : les icônes sont, comme les vitraux, des ouvertures à l'Amour invisible qui nous attire à Lui et nous sauve, dans le Christ, la Vierge, les saints. Cf art. Icône, t. 7, col. 1224-1239.

La liturgie mariale de l'Orient s'est formée dans le climat de la spiritualité byzantine : une recherche de Dieu qui inspire sans cesse une conception contemplative, mystique de la vie chrétienne. Après la crise iconoclaste, cette spiritualité continua son influence, grâce surtout au monachisme : avec des monastères comme le Stoudios à Constantinople, ceux du Sinaï, de Saint-Sabas, ceux de Bithynie, ceux du Mont-Athos à partir du 11e siècle. Si les théories mystiques du face à face avec Dieu ont suscité des discussions, des réserves, la dévotion à la Theotokos fait partie de la tradition la plus sûre des voies spirituelles qui mènent à Dieu.

Chose étonnante, dans ce climat extrêmement spiritualisé, l'organisation définitive de la liturgie, le culte des icônes qui en fait partie, bref les structures institutionnelles vont devenir de plus en plus, et grâce aux moines, les grands moyens d'expression d'une vie où l'union du monde visible avec Dieu et son monde invisible est le but essentiel de la foi. Par l'Incarnation, le Fils de Dieu devenu l'Enfant de la Theotokos est la manifestation visible du Père invisible; la création, tout entière symbole de nos relations avec le monde invisible de Dieu, de ses anges, de ses saints, sert à exprimer ces relations centrées sur le Christ Pantocrator et la Theotokos. La médiation du Christ suscite une conception profondément hiérarchique des réalités visibles et invisibles dont nous faisons partie : Dieu, son Christ, la Theotokos, les saints de l'ancien et du nouveau Testament, l'Église du purgatoire, l'Église que nous sommes sur terre, le cosmos dans lequel nous vivons.

L'influence des théories impériales aide à représenter cette hiérarchisation. Mais l'univers byzantin est essentiellement religieux; la « hiérarchie » de l'action salvifique qui se manifeste dans la communion des saints ne se confond pas avec celles de la terre. Ainsi à Sainte-Sophie, dans la mosaïque du tympan de la porte sud du narthex, la Theotokos est assise sur son trône avec son Enfant devant elle; à leurs côtés, Constantin le Grand présente une figuration de la cité de Constantinople, et Justinien celle de la basilique; c'est la symbolisation de la foi du 11e siècle byzantin en la protection de Marie : Byzance est la cité de la Theotokos.

L'histoire des liturgies orientales, et donc de leur culte marial, ne peut pas encore être synthétisée; trop d'études restent à faire, trop de documents restent inédits. Mais la diversité même des rites et des langues témoigne de la créativité de ces Églises durant les âges patristiques et durant la période qui nous occupe. Le culte de la Theotokos prit forme dans l'organisation progressive des liturgies entre le 5e et le 11e siècle; une certaine uniformisation marque l'achèvement de cette évolution, entre la dernière moitié du 9e et la première moitié du 11e siècle. Tout se fit selon les directives établies dès les débuts de l'époque patristique. Fondamentalement, Marie est inscrite dans les professions de foi : nous croyons en Jésus-Christ, conçu du Saint-Esprit, né de la Vierge Marie. La Theotokos fait intimement partie du mystère du Christ Sauveur; c'est pourquoi elle est vénérée avec un honneur particulier dans le mémorial quotidien du salut : dans les anaphores (prières eucharistiques), au moment de la commémoraison de la communion des saints.

Ainsi dans la liturgie byzantino-slave, dite de Jean Chrysostome, après l'épiclèse, le prêtre prie à voix basse : « Nous vous offrons encore ce sacrifice du Verbe pour ceux qui reposent dans la foi : nos anciens Pères, nos Pères, Patriarches, etc ». Puis il entonne : « en particulier pour notre très sainte, très pure, très bienheureuse et glorieuse Souveraine, la Theotokos et toujours vierge Marie ». Le chœur chante le Megalynarion (de *Magnificat* : μεγαλύνει) : « Vraiment il est juste de vous féliciter, Theotokos, toujours bénie et toute immaculée Mère de notre Dieu. Nous vous magnifions, vous qui êtes plus vénérable que les chérubins et incomparablement plus glorieuse que les séraphins, vous qui, sans perdre votre intégrité, avez enfanté Dieu le Verbe, vous qui êtes vraiment Mère de Dieu » (cf F. Mercenier et F. Paris, *La prière des églises de rite byzantin*, t. 1, p. 254). La suréminence de la Theotokos est reconnue dans toutes les commémoraisons : ainsi encore celle de l'offertoire, et celle de la fraction (cf le *Libera nos* latin, avant la communion).

Le rite éthiopien possède deux anciennes anaphores consacrées à Marie. Celle dite de Cyriaque (métropolite de Behnesâ) unit le mystère eucharistique à celui de l'Incarnation au moment de la consécration, lorsque le prêtre remercie Marie : « O Vierge, qui as fait mûrir ce que nous allons manger, et jaillir ce que nous allons boire » (cf L. Ligier, *La Vierge dans l'Eucharistie..*, dans *La Vierge dans la prière de l'Église*, Tours, 1968, p. 53; S. Euringer, *Die äthiopische Anaphora..*, dans *Oriens christianus*, t. 12, 1937, p. 89). L'anaphore des fêtes mariales qui a pour incipit : « Suave parfum de sainteté » est en réalité une vraie hymne en l'honneur de la Vierge.

Une remarquable transposition des mots-clefs de l'annonce

angélique à Marie (*Luc* 1, 35) se trouve dans une anaphore syrienne (9e-11e s.) jadis attribuée à Jacques de Saroug : « Que vienne ton Esprit Saint, que son ombre descende et repose sur nous et sur ces offrandes... » (L. Ligier, cité *supra*, p. 59; *Anaphorae syriacae*, Institut Oriental, t. 2, Rome, 1939, p. 21) : c'est l'invocation de l'épiclèse. Le jacobite Denys Bar Salibi † 1171, commentant ce texte, explicite la comparaison entre l'action de l'Esprit en Marie lors de l'Incarnation et sa descente sur le pain et le vin pour les transformer « au corps et au sang du Verbe de Dieu, qui sont issus de la Vierge » (*Expositio liturgiae*, c. 14, éd. H. Labourt, CSCO 93, p. 80; cf L. Ligier, *op. cit.*, p. 59).

Le symbolisme byzantin exprime encore sa dévotion doctrinale d'une autre manière, en conférant à des actions liturgiques pratiques et utilitaires (préparation du pain, du vin) une signification spirituelle inspirée par l'économie du salut et la communion des saints.

La *proskomidia*, telle qu'elle est décrite au 9e siècle (867-886; cf Kucharek, *The byzantine-slav Liturgy*.., p. 269), symbolise le mystère de Bethléem. Le prêtre détache du pain à consacrer *(prosphora)* la parcelle du Christ qu'il dépose sur la patène (en grec : le pain sacré; en slave : l'agneau) : c'est un symbole du corps de Jésus détaché de la Vierge, dans le mystère de Bethléem, pour devenir notre pain, notre victime.

A partir du 11e siècle, une autre évolution transforma encore ce symbolisme. On s'inspira des commémoraisons qui existaient depuis le 4e siècle dans les anaphores, et l'on symbolisa par des parcelles sur la patène, non seulement le Christ, mais son Église : la Theotokos, les saints du ciel, les vivants, les morts. L'actuelle formulation gréco-slave se trouve fixée dans la constitution de Philothée, patriarche de Constantinople (1354-1376). Après la parcelle du Christ, le prêtre prend une seconde *prosphora* et commémore Marie : « En l'honneur et à la mémoire de notre très bienheureuse Souveraine, la Theotokos et la toujours Vierge Marie, par les prières de laquelle, Seigneur, daigne accepter cette offrande sur ton propre autel céleste ». Il détache la parcelle de la Panagia, la Toute-Sainte, et la dépose sur la patène, à la droite de l'Agneau, et récite le verset du *Ps.* 44, 10 : « A ta droite se tient la Reine, en vêtements d'or aux multiples couleurs ». Par cette parcelle, qui est seule à la droite de l'Agneau, Marie est reconnue comme le membre le plus éminent de l'Église. A gauche de l'Agneau, le célébrant dépose neuf parcelles en l'honneur des anges et des saints. Au-dessous enfin, il fait deux rangées de parcelles pour représenter l'Église des vivants sur terre, et l'Église du purgatoire (cf Kucharek, *op. cit.*, p. 279-286).

L'Office divin (la prière des heures) est extrêmement riche en prières mariales. Il honore chaque jour, d'heure en heure, la Theotokos, par des tropaires particuliers appelés *theotokia*, et par des invocations qui sont souvent unies aux doxologies trinitaires et aux prières christologiques.

Le caractère trinitaire du culte marial est ainsi mis en relief aux Vêpres (qui inaugurent la journée liturgique byzantine) lorsque le prêtre termine les 2e et 4e prières devant les portes saintes de l'iconostase « par l'intercession de la sainte Theotokos et de tous les saints, parce qu'à vous revient toute gloire, honneur et adoration, Père, Fils, Esprit Saint » (Mercenier, *op. cit.*, t. 1, p. 8, 9). Dans l'*Horologion* byzantin, on trouve une brève formule trinitaire et mariale : « Tu es saint, saint, saint, ô Dieu; par la Theotokos, aie pitié de nous », à l'office de nuit, aux prières du lever, etc (*Horologion*, Rome, 1939, p. 9, 31, 56). A partir de l'office de minuit *(Mesonyktikon)*, commence l'emploi régulier du *theotokion* ajouté à la fin de la doxologie « Gloire au Père... » : « Et maintenant nous te supplions, Mère de Dieu et Vierge, mur indestructible, forteresse du salut. Confonds les desseins des ennemis, convertis en joie la tristesse de ton peuple; appelle en haut le cosmos qui est tien; fortifie les dévots, intercède pour la paix du monde; car tu es, ô Theotokos, notre espoir » (*ibidem*, p. 32). Le même office termine ses prières pour les défunts par une formule qui résume la confiance chrétienne, trinitaire et mariale : « Mon espoir, c'est le Père; mon refuge, le Fils; mon secours, le Saint-Esprit. Trinité Sainte, gloire à toi! Tout mon espoir, je te le confie, Mère de Dieu; garde-moi sous ta protection » (p. 40).

Au long de l'année liturgique, la Theotokos est vénérée dans la célébration des mystères du Christ, en particulier durant le temps de l'Avent-Nativité et celui de la Passion-Résurrection. Notons seulement qu'à la différence de la liturgie latine, les offices byzantins du carême et de la Passion dédient des tropaires spéciaux à Marie au pied de la croix : les *stavrotheotokia.*

C'est aussi en carême, le 5e samedi, que depuis le 7e siècle (après le siège de Constantinople de 626) se célèbre l'Acathiste, cet admirable poème de 24 stances en l'honneur de la Vierge dans l'Incarnation, mystère de notre salut. D'autre part, Marie est associée étroitement à la joie de la Résurrection. S'identifiant avec la Vierge de l'Annonciation qui maintenant contemple le Ressuscité au Ciel, l'Église chante la joie pascale dans ce tropaire qui remplace la préface de la fête : « L'ange disait à la toute pleine de grâce : pure Vierge, réjouis-toi; et je le répète encore : réjouis-toi, car ton Fils est sorti du tombeau le troisième jour. Illumine-toi, nouvelle Jérusalem, car la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Exulte et pare-toi, Sion, et toi, pure Mère de Dieu, réjouis-toi en la résurrection de ton Fils » (cf Mercenier, *op. cit.*, t. 2, vol. 2, p. 284).

La Mère de Dieu est en outre honorée par des fêtes spéciales, créées surtout depuis le concile d'Éphèse. Celles, bibliques, de l'Hypapante (rencontre de Siméon avec le Seigneur) et de l'Annonciation prirent peu à peu, par suite des textes liturgiques, une valeur mariale très accentuée par l'homilétique. D'autres fêtes, non directement bibliques, témoignent de l'intérêt croissant des fidèles pour la vie de Marie : la conception d'Anne (vers 800?), la nativité de la Vierge (milieu du 6e s., à Constantinople), sa présentation au temple (à partir de la dédicace de Sainte-Marie-la-neuve à Jérusalem, 6e siècle), l'Assomption ou Dormition, *Koimesis* (première fête mariale décrétée obligatoire par l'empereur Maurice, fin 6e s.).

Notons qu'au 9e siècle seulement, le moine Épiphane, tenta d'écrire une *vie de Marie* en unissant les indications évangéliques et les apocryphes de l'enfance et de la dormition de Marie (PG 120, 185-216). Syméon Métaphraste († après 984), dans son *Menologion*, donne pour le 15 août une brève vie de Marie (cf PG 115, 522-566). Elle servit peut-être à Jean le Géomètre (fin 10e s.; DS, t. 5, col. 236) qui développa dans une série d'homélies une très belle vie de Marie encore inédite.

Dans ces fêtes, les hymnes, tropaires, kontakia, canons qui chantent la dignité de la Theotokos et son intercession, furent composés par des mélodes, des hymnographes, tels Romanos, André de Crète, Jean Damascène. Leur œuvre fut complétée au 9e siècle par Photius † 891, Georges de Nicomédie, Joseph l'Hymnographe † 883.

La piété byzantine est aussi liée aux *sanctuaires* dédiés à Marie. Pour Constantinople, cité de la Theotokos, R. Janin a dénombré quelque 124 sanctuaires marials (*Les Églises et les monastères de Constantinople*, Paris, 1953, p. 164 svv). Le plus réputé, celui des Blachernes, devait sa célébrité à une relique insigne : le vêtement de la Vierge, dont la « Déposition » se fête le 2 juillet. Celui des Chalcopratia avait hérité de la ceinture de la Vierge, dont la « Déposition » se fête le 31 août.

Les *icônes* nous révèlent un autre témoignage de la

foi des chrétiens de l'Orient, leur art religieux. Le programme iconographique des sanctuaires, surtout ceux dédiés à Marie, illustre une théologie symbolique issue de la prière, de la contemplation orientales; la Theotokos fait partie de leur univers où notre cosmos visible est uni aux réalités invisibles par l'économie du salut.

Photius par exemple, dans son homélie pour l'inauguration de la chapelle palatine Notre-Dame du Pharos, en 864 (après le 12 avril; C. Mango, *The homelies of Photius*, Cambridge, Mass., 1958, p. 177 svv), décrit la Vierge représentée dans l'abside debout, les mains levées, en prière (orante); elle est au-dessous du Christ Pantocrator qui, de la voûte, domine le sanctuaire. L'ensemble évoque la prière de l'Église qui s'élève par la Vierge vers le Christ pour nous unir au ciel. Mais le désir de connaître la vie du Christ, de Marie, des saints, a conduit à représenter des cycles de scènes évangéliques intégrées dans le programme hiérarchique du culte.

Ainsi à Daphni, près d'Athènes, l'église de la Dormition (11e s.) présente le programme des artistes de l'époque : du haut de la coupole, le Christ Pantocrator bénit. Autour de lui, dans le tambour, seize témoins de l'ancien Testament (Moïse, des rois, des prophètes) attestent les préparations de l'Économie. Dans l'abside, la Theotokos nous accueille, ayant saint Michel et saint Gabriel sur les côtés. Aux quatre angles sous la coupole sont représentés l'Annonciation, la Nativité de Jésus, son Baptême, sa Transfiguration. Les arcs qui soutiennent la coupole fournissent d'autres surfaces où sont représentés la nativité de la Vierge, la crucifixion, la résurrection, Lazare ressuscité, l'adoration des mages, la conversion de saint Thomas, la présentation de Jésus au temple, son entrée à Jérusalem (Rameaux). A l'entrée, la trahison de Judas, le lavement des pieds, la dernière Cène, d'un côté; de l'autre, la prière de Joachim et d'Anne, la bénédiction des prêtres, la présentation de Marie au Temple. Au centre, après le narthex, on voit la Dormition, mystère auquel le sanctuaire est dédié (plan reproduit dans *Enciclopedia cattolica*, t. 4, 1950, col. 1108).

L'iconostase, qui se développa surtout avec la représentation de la *Déesis* (intercession : le Christ entre Marie et Jean-Baptiste), symbolise également la divine économie. Elle remplaça le *bêma* (d'origine païenne) et le *templon* (à colonnes) pour marquer la séparation entre le sanctuaire et la nef. Le mot apparaît pour la première fois dans le typicon du couvent Kecharitoménè de Constantinople (PG 127, 1120c). Son sens mystique est de symboliser « la frontière entre le monde sensible et le monde spirituel » (PG 155, 345; Siméon de Thessalonique † 1429). Les motifs iconographiques se fixèrent seulement vers le milieu du 14e siècle. Vers le 16e siècle en Russie, l'iconostase trouva sa forme définitive, avec cinq rangées d'icônes, en principe. Les deux rangs supérieurs représentent le dessein de Dieu dans ses préparations : le premier rang rassemble autour de la Trinité les ancêtres du Christ depuis Adam; le deuxième, les prophètes, autour du signe de la Vierge de l'Emmanuel (*Is.* 7, 14). Les deux rangs au-dessous montrent les réalisations de l'Économie, selon l'ordre du calendrier liturgique, de septembre à août : de la nativité de Marie à son Assomption, avec tous les mystères du Christ, de sa nativité à la Pentecôte. Un cinquième panneau d'icônes au-dessus des portes qui ouvrent sur le sanctuaire représente la *Déesis* : autour du Christ, Juge glorieux, Marie, Jean-Baptiste, des anges, des saints en prière. Enfin sur les parties inférieures, autour des portes, est représentée l'église locale avec, entre autres, son patron ou le mystère de la dédication. Formés par cette foi, les chrétiens orientaux acquirent des icônes pour leurs propres maisons; là aussi la Theotokos est à l'honneur.

Les divers types d'icônes mariales forment une sorte de litanie riche et étonnante par la foi qu'elle exprime : depuis la Theotokos avec l'Enfant, en majesté (*Kyriotissa*; *Nicopea* : victorieuse; plus élevée que les anges, plus vaste que les cieux : *Platytera...*) jusqu'aux Vierges d'intercession (celle de la *Déesis*; l'Orante; l'*Hodigitria* montrant de la main son Enfant, type des Vierges dites de saint Luc), en passant par les Vierges de tendresse (l'*Eleousa* caressée par son Enfant), les Vierges du voile, etc (cf M. Vloberg, *Les types iconographiques de la Mère de Dieu dans l'art byzantin*, dans *Maria*, t. 2, p. 403-443; *Lex. chr. Ik.*, t. 3, col. 161-178).

Cette iconographie a trouvé des accents particuliers dans les divers pays où elle a fleuri. Parmi les icônes russes de la Mère de Dieu *(Bogoroditsa)*, la célèbre Vierge de saint Vladimir (12e siècle) est une icône de tendresse *(Oumiliéné)* où l'Enfant-Dieu presse sa joue contre celle de sa Mère. La Vierge « *Znaménié* (apparition, signe) de Novgorod » (12e s.) est vénérée comme palladium de la cité. De même, en Pologne, la vénération populaire célèbre la Vierge de Czestochowa (une *Hodigitria*), étroitement liée à l'histoire de la nation. Ainsi l'icône mariale orientale est à la fois expression de la foi en la divine Économie et voie spirituelle, expérience mystique des réalités de la foi pour trouver le Seigneur, la Vie (cf M.-J. Rouët de Journel, *Marie et l'iconographie russe*, dans *Maria*, t. 2, p. 445-481; DS, art. Icône).

2. **En Occident.** — Quand on arrive à la cathédrale de Chartres, est-il possible de rejoindre la foi des médiévaux qui élevèrent à Notre Dame ce joyau d'architecture? L'âge des cathédrales n'est qu'une étape dans une piété mariale beaucoup plus évolutive que celle de Byzance, dont elle est tributaire cependant. L'Occident a connu divers âges médiévaux; de là le danger d'uniformiser exagérément quand on parle d'un « moyen âge ». A partir de 800, les époques carolingienne, ottonienne, romane ont laissé des « images » mariales qui montrent comment l'inspiration byzantine a trouvé des adaptations et suscité des transformations propres à des mentalités fort différentes de l'Orient. Toutefois l'art religieux, en particulier les « Notre-Dame », témoigne de la même foi qui sans cesse crée des images du Christ, de Marie, des apôtres et de tous les saints dans une unité hiérarchique de l'économie du salut dominée par la présence de Dieu. Si les byzantins contemplaient la Theotokos dans l'Épiphanie du Pantocrator nous préparant à son retour comme juge glorieux, les occidentaux mirent l'accent sur leur expérience d'une Église en pèlerinage vers le Dieu qui nous attire en sa vie, par son Fils présent parmi nous (sacramentellement surtout); et Notre Dame est aussi avec nous, notre aide, notre modèle. Tous s'unissent dans une vision de la réalité où l'invisible informe le visible, et où l'éternité (le ciel) donne au tissu du temps sa trame vraie. Même si on décèle dans la dévotion occidentale des tendances à individualiser Marie et les saints dans des cultes particuliers, la référence au salut ne disparaît jamais. Sans doute Raphaël, Rubens et d'autres produisent un art qui peine à unir la découverte de la beauté humaine et l'expression du mystère divin invisible. Mais l'intention religieuse, quasi effacée en trop de représentations de la Renaissance, garde sa tension, sa vigueur dans la généralité des cas, avec les frères Van Eyck, Michel-Ange, Rembrandt, pour ne citer que des génies. Aussi, pour éviter les erreurs trop

faciles, dont les musées et certaines études iconographiques sont responsables parce qu'ils détachent les représentations religieuses de leur contexte qu'est l'Église en prière, il faut d'abord retrouver l'image de Marie dans les grands ensembles qui, en Occident comme en Orient, guidaient les artistes.

1° L'ÉVOLUTION ICONOGRAPHIQUE de Rome a ses traditions propres, mêlées à celles de Byzance. On voit déjà apparaître cet art religieux italien dans l'arc triomphal de Sainte-Marie-Majeure (sous Sixte III † 440) où l'Enfant-Dieu est assis sur un vaste trône pour recevoir l'adoration des mages; sa mère est à ses côtés, également sur un trône (illustration sans doute des déclarations d'Éphèse). Rapprochons cet art de celui de Ravenne, dans les mosaïques de San Apollinare Nuovo avec ses processions célestes, celle des martyrs avec le Christ en majesté (vers 561), celle des vierges vers la Theotokos et son enfant bénissant (plus ancienne, vers 520). A Rome dans la mosaïque du 9e siècle de la basilique Santa Maria Domnica, le Christ, représenté sur l'arc triomphal avec deux anges et les apôtres, domine la nef et l'entrée du sanctuaire; dans l'abside, la Theotokos est assise sur un trône d'or, entourée d'anges, avec l'Enfant-Dieu sur ses genoux, en position frontale toujours, qui bénit de la main droite; tout converge vers cette petite main de bénédiction. La Vierge, elle, tend la main vers le pape Pascal agenouillé devant elle et qui lui tient le pied de ses deux mains, signe de piété mariale. A Ravenne, la Vierge est « distante », au ciel; c'est un ange qui tend une main vers les mages.

Pour l'époque carolingienne, le reliquaire d'Enger, à Berlin, (datable de 785, comme cadeau de baptême de Charlemagne à son filleul Wadukind de Saxe), montre, en relief, le Christ entre deux anges; et au-dessous, la Theotokos entre deux apôtres (cf J. Hubert, etc, *L'empire carolingien*, Paris, 1968, ill. n. 193). Parmi les ivoires, les couvertures de l'évangéliaire de Lorsch (vers 810) célèbrent le Christ triomphant et la Theotokos (entre Zacharie et Jean-Baptiste; au-dessous, le mystère de Bethléem en trois scènes reliées ensemble).

D'autre part, les miniatures des manuscrits anglo-saxons montrent comment les copistes de ces écoles suivent d'une part les modèles des manuscrits de Rome et d'autre part adoptent le style indigène : animaux, plantes, cavaliers, motifs entrelacés, etc. Dans le *Livre de Kells* (800), la Theotokos, assise sur un trône, a l'Enfant-Dieu sur ses genoux; il lui tient la main droite et, de l'autre, bénit; le cadre est d'un nouveau style.

2° Quelle est la place de Marie dans la prière latine de ces époques (800-1100)? Étudions d'abord la LITURGIE. Charlemagne, en adoptant le Sacramentaire grégorien, voulait unifier la liturgie dans son empire. Mais il fallut du temps pour que les quatre fêtes à portée mariale (Purification, Annonciation, Assomption, Nativité de Marie) se répandissent uniformément. La Gaule et l'Espagne connaissaient alors une seule fête mariale : celle du 18 janvier.

Ainsi à Chartres, c'est seulement au début du 11e siècle que saint Fulbert, évêque de 1004 à 1028, établit la fête de la Nativité de Marie; il explique que les fidèles voulaient célébrer cette naissance comme ils célébraient celle d'autres saints (*Sermo 4 De nativitate B. V. Mariae*, PL 141, 320; cf 170; J. Pintard, dans *De cultu mariano s.* VI-XI, t. 3, 1972, p. 551-569). Avant le 9e siècle, les homéliaires (tel celui de Paul Diacre; cf J. Leclercq, *Tables pour l'inventaire des homiliaires manuscrits*, dans *Scriptorium*, t. 2, 1948, p. 205-214) donnaient pour ces quatre fêtes des lectures tirées des Pères de l'Église (Ambroise, Augustin et des pseudo) qui n'étaient pas spécifiques. Pour l'Assomption, l'évangile de Marthe et Marie (*Luc* 10, 38 svv) conduisait plutôt à des développements sur la vie active et contemplative. Ces faits sont significatifs. La piété chrétienne s'est développée liturgiquement selon les exigences d'une célébration du mystère du salut. Les fêtes de Marie, et les fêtes du Seigneur qui prennent une dimension mariale, en sont des illustrations. Quand Ambroise Autpert, vers 780, prêche la fête de la Purification, il souligne que, dans cette présentation de Jésus au temple de Jérusalem, nous célébrons le mystère de la rédemption; et « il suppliait Marie, Mère des fidèles, Mère des élus, au nom de son amour maternel pour nous, d'intercéder en faveur de ses fils pécheurs » (Th. Koehler, dans *De cultu mariano s.* VI-XI, t. 4, p. 347; cf PL 89, 1297c).

Les traditions locales eurent leur influence. La Gaule avait ses prières mariales, comme l'atteste le Sacramentaire de Fulda (10e s.; éd. G. Richter et A. Schönfelder, Fulda, 1902). Alcuin put enrichir le Sacramentaire grégorien adopté par Charlemagne de tels textes marials et son *Liber sacramentorum* comporte deux messes en l'honneur de la Vierge pour le samedi (PL 101, 455-456). Notons, dans l'homéliaire d'Haymon d'Auxerre, un *De assumptione* qui commente l'épître *In omnibus requiem quaesivi* (*Eccli.* 24, 7 svv; PL 118, 765); ce sermon est carolingien, mais sans doute pas d'Haymon (H. Barré, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, Vatican, 1962, p. 57, 156). Cette épître, d'abord utilisée pour les vierges à Rome au 7e siècle (DACL, t. 5, 1922, col. 312-316), fut adoptée, toujours à Rome, pour la fête du 15 août; de là, elle passa à d'autres célébrations mariales.

Comme épître mariale, *Prov.* 8, 22 svv *(Dominus possedit me in initio viarum suarum)* apparaît seulement au 10e siècle dans le lectionnaire romain pour le 8 septembre, avec l'évangile de la généalogie du Christ (*Mt.* 1, 1-16); ce texte soulignait dans la Nativité de Marie la relation entre la Sagesse (le Christ) et Marie, la prédestination de la Mère de Dieu jamais séparée de son Fils (B. Capelle, *Les épîtres sapientiales des fêtes de la Vierge*, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, 1946, p. 42-49). L'Occident développait ainsi à sa manière le thème de Marie trône de la Sagesse. Un Godefroy d'Admont † 1165 célébrera plus tard, à l'âge des cathédrales, la « maison » que la Sagesse édifia (*Prov.* 9, 1; PL 174, 957-959; cf *Maria*, t. 6, p. 746; DS, t. 6, col. 548-549).

Une autre évolution apparaît dans les homéliaires carolingiens d'Auxerre (cf l'étude citée *supra* de H. Barré, p. 29) : ce ne sont plus des compilations patristiques qui servent aux fêtes mariales, mais des commentaires appropriés rédigés par des auteurs contemporains. La fête de l'Assomption était la grande célébration mariale. Paschase Radbert † 863 écrivit, sous le pseudonyme de saint Jérôme, la lettre *Cogitis me*, intéressante à plus d'un titre. Elle montre que l'on s'interrogeait sur la valeur des apocryphes, et l'auteur la récuse. Il glorifie Marie reine du ciel auprès de son Fils, mais pour lui l'assomption corporelle de Marie n'est pas une doctrine sûre; il va ainsi ralentir, sous l'autorité de Jérôme, le développement doctrinal. Car son texte connut un grand succès. Hincmar de Reims le fit même enluminer comme œuvre de saint Jérôme.

PL 30, 122-142. — Éd. critique par A. Ripberger, *Der Pseudo-Hieronymus-Brief* IX « *Cogitis me* »., Fribourg, Suisse, 1962. — Sur l'attribution à Paschase Radbert, H. Barré, *Les homéliaires carolingiens*, p. 96; *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 203-225. — Sur l'expansion manuscrite, G. Quadrio, *Il trattato « De assumptione B. V. Mariae » dello Pseudo-Agostino*, Rome, 1951, p. 177-180.

Il faudra attendre un pseudo-Augustin encore non identifié

du 12e siècle (PL 40, 1141-1148) pour trouver une argumentation favorable à l'assomption corporelle de Marie (cf Quadrio, cité *supra*, qui pense à Alcuin; pour la datation, cf H. Barré, dans *Études mariales*, t. 7, 1949, p. 80-100).

3° La dévotion privée à Marie connut un très beau développement que H. Barré a étudié dans ses *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur* (Paris, 1963). Cette étude corrige les fausses perspectives de discontinuité, de fléchissements cycliques, dans une évolution que « n'a marqué aucun temps d'arrêt et encore moins de recul. Le 9e siècle a enregistré des progrès sensibles; de même le 10e a montré une particulière vitalité... En vivante continuité avec l'époque carolingienne, le 10e siècle finissant introduit de plain-pied au grand essor marial du 11e siècle » (p. 111, 124).

Du 8e au 11e siècle, du *Book of Nunnaminster* à saint Anselme de Cantorbéry † 1109 en passant par la France, l'Allemagne, l'Italie, H. Barré a établi le texte de 75 *orationes ad Sanctam Mariam*, en collationnant plus de 500 textes (428 incipit à l'index). La prière anglaise *Sancta Maria gloriosa Dei Genitrix et semper Virgo* (8e-9e s., p. 65) donne le ton classique de ces époques : prière à la fois doctrinale (en son titre initial) et spirituelle en sa supplication à la *pia dominatrix, cordis mei illuminatrix et adjutrix apud Deum Patrem*, pour obtenir le pardon des péchés et parvenir à la vie éternelle. Trois cents ans plus tard, saint Anselme garde cette double orientation dans ses trois prières mariales authentiques (p. 299-307) avec l'enrichissement apporté par les siècles, et avec la marque de son génie propre qui préparait une nouvelle période théologique et dévotionnelle. On ne peut en quelques lignes analyser une telle évolution.

Retenons l'apport monastique, en particulier celui de Cluny. L'invocation à la mère de miséricorde (texte, p. 112), qui rappelle le *Sub tuum* et lui redonne son orientation primitive de miséricorde et non de patronage (cf *Maria*, t. 6, p. 572-573), apparaît avec Odon, second abbé de Cluny † 942. Odilon † 1049 est un héritier de saint Ildefonse de Tolède † 667 qui se mettait au service de Notre Dame (*Domina mea, Dominatrix mea*, PL 96, 58-59); selon son biographe Jotsald, il se consacra à Marie : *misericordissima advocatrix... tanquam proprium servum, tuo mancipatui trado* (PL 142, 915-916. Cf G. Bavaud, dans *De cultu mariano s.* VI-XI, t. 3, p. 579 svv). — Pour le sermon pseudo-Ildefonse 5 (PL 96, 259-264), voir R. Maloy, *The Sermonary of St. Ildephonsus of Toledo: a Study of the Scholarship and Manuscripts*, in *Classical Folia*, t. 25, 1971, p. 136-199, 244-301 : bon exemple des aventures de la formation des sermonnaires.

Les recueils de prières *(Libelli precum, Preces)* répondaient aux demandes de moines, de religieuses, de personnes laïques. Les prières mariales d'Anselme font partie d'un ensemble auquel le saint archevêque donna le titre, contemplatif, d'*Orationes sive meditationes* : on voit le chemin parcouru, de l'invocation brève à la méditation prolongée.

A. Wilmart a débrouillé l'histoire de ces prières anselmiennes qui, mêlées à d'autres, forment un ensemble de 97 pièces (22 *meditationes* et 75 *orationes*; PL 158, 709-1016). Des 14 pièces mariales du recueil, trois sont d'Anselme, mais toutes témoignent de l'évolution de la dévotion (H. Barré, *Prières anciennes..*, p. 287-299; R. Laurentin, *Table*, citée à la bibliographie, p. 146-147; DS, t. 1, col. 692-694; J. Bruder, *The Mariology of S. Anselm..*, Dayton, 1939). Ce recueil anselmien connut une très large diffusion; Wilmart parle de plus de cent manuscrits en Angleterre et à Paris. C'est un élément important dans la formation des générations postérieures à l'amour filial envers la *Mater Dei, Mater nostra*. D'autre part, l'index des *Prières anciennes* de H. Barré montre, pour toute cette époque, l'importance des titres *domina, genitrix Dei* ou *Creatoris, mater, regina, spes, virgo*, des qualificatifs *benigna, clemens, misericors, pia*, des verbes *commendare, confugere, non despicere, auxiliari*, etc.

4° Le 12e siècle est le grand siècle marial. — 1) *Les cathédrales* dédiées à Notre Dame témoignent d'une piété pleine de respect et d'amour, extrêmement développée, mais qui fait partie d'un univers religieux où règnent Dieu et son Christ. Ils attirent l'humanité à leur vie en les arrachant à Satan, au péché, au mal. Dès l'entrée, les portails programment une catéchèse d'accueil. Les fidèles passaient d'un monde « extérieur » dans l'intimité de l'Église, de Notre Dame Marie, pour être formés, éduqués, conduits vers l'autel, l'Eucharistie, l'union à Dieu.

Au portail royal de Chartres, le Christ nous accueille dans sa triple Épiphanie : au centre en Juge, ou plutôt en Docteur avec les apôtres; à gauche, en son Ascension; à droite, en son Incarnation. Là, Marie (au tympan) est assise en majesté, avec l'Enfant, et deux anges thuriféraires. Au-dessous, dans la Nativité, Marie est au lit (iconographie générale pour représenter une mère après l'enfantement; la doctrine de la virginité *in partu* n'est nullement en question); l'Enfant est sur un autel (symbole eucharistique); on voit venir les bergers à droite. A gauche, c'est l'Annonciation et la Visitation (en laquelle Marie porte le diadème de la Theotokos). A l'étage inférieur, c'est la présentation au temple : l'Enfant-Dieu est debout toujours au centre, sur un autel encore. Les voussures autour du tympan symbolisent les sept arts libéraux, hommage à la source de notre sagesse créée, la Sagesse incréée devenue chair, et à la Vierge, siège de la Sagesse. Enfin les chapiteaux qui courent tout le long du portail racontent la vie de Jésus et de sa Mère, à l'aide des Évangiles et des Apocryphes. Ainsi le Christ est au centre de chaque tympan; Marie est la mère associée à son Fils; elle nous offre ce Dieu de l'univers (cf les signes du zodiaque autour de l'Ascension) pour qu'il soit notre frère-Sauveur, notre Maître, notre Eucharistie.

Au 13e siècle, les portails du transept offrirent d'autres possibilités. Au nord, celui de la Vierge a une allure historique : Marie dans une évocation de son salut, modèle du nôtre. Le tympan central représente le Christ glorifiant sa Mère au ciel (Marie lui tend les bras, évocation de joie et d'amour); au-dessous nous voyons la dormition et la résurrection de Marie. Dans les voussures, les anges chantent leur reine, avec les ancêtres de Marie et les prophètes. L'histoire de la création enfin encadre le tout (avec en particulier la création d'Adam et d'Ève). La statue de sainte Anne portant Marie fait pilier au centre. Le triple portail sud est celui du jugement dernier : une étonnante fresque en pierre avec 783 personnages. Une *Déesis* est au centre : le Christ-Juge entre Marie et Jean-Baptiste.

A l'intérieur, les vitraux font méditer toute l'histoire sacrée. Au-dessus du portail royal, l'arbre de Jessé, la vie de Jésus et de Marie, surtout la passion du Christ et la compassion de Marie, mènent le regard vers le jugement dernier de la rosace. Le transept nord est un hommage de l'ancien Testament à Marie et à son Emmanuel. Au transept sud, les vitraux évoquent Marie et son Enfant, entourés par les évangélistes juchés sur les épaules des grands prophètes. Notre Dame de la Belle Verrière, le plus ancien vitrail, célèbre la maternité divine.

J. de Mahuet, *Le miroir marial de Chartres*, dans *Études mariales*, t. 5, 1947, p. 87-129; A. Katzenellenbogen, *The sculptural Programms of Chartres Cathedral. Christ, Mary, Ecclesia*, 2e éd., Baltimore, 1961.

L'exemple de Chartres est remarquable; mais bien des cathédrales offrent une iconographie analogue, à la fois christologique, mariale et ecclésiale, qui reflète dans la pierre et le verre la foi et la piété d'un peuple.

2) *Évolution de la piété mariale.* — Ce peuple chrétien d'Occident est alors illustré par saint Bernard et son école spirituelle cistercienne; avant que s'achèvent les grandes cathédrales, viendront Dominique † 1221, François d'Assise † 1226, le roi saint Louis † 1270, les docteurs Bonaventure et Thomas d'Aquin † 1274. Durant ces quelques générations qui font les 12e et 13e siècles, l'évolution de la piété mariale se montre fidèle à la tradition tout en développant, souvent avec génie, des thèmes encore implicites.

La pathétique adjuration de saint Bernard à Marie pour qu'elle consente à l'Incarnation (sermon *Super missus est* 4, 8, PL 183, 83-84; *S. Bernardi opera*, éd. J. Leclercq et H. Rochais, t. 4, Rome, 1966, p. 53-54) se trouve déjà vers 600 dans un pseudo-Augustin (*Sermo* 120, 7, PL 39, 1986c) repris plus tard dans un *De annunciatione* (*Sermo* 194, PL 39, 2106-2107; cf Barré, *Prières anciennes..*, p. 29). Les sermons de Bernard célébrant la confiance en Notre Dame, médiatrice auprès du Médiateur (« Le Fils exaucera sa Mère; le Père exaucera son Fils », PL 183, 441), illustrent une littérature mariale qui désormais prend son essor : évêques, abbés et abbesses, moines des divers ordres anciens et nouveaux, prêtres et laïcs, tous louent la Mère de Dieu et exaltent son rôle dans l'histoire du Salut.

Évoquons quelques noms. Parmi les bénédictins, Guibert de Nogent († 1124; DS, t. 6, col. 1135-1139) dont le *De laude S. Mariae* (PL 156, 537-578) est déjà une sorte de *Mariale* et montre l'importance donnée alors aux miracles de la Vierge; — Rupert de Deutz († 1130?) qui écrit le premier commentaire marial du *Cantique des cantiques* (DS, t. 2, col. 101-104; J. Beumer, *Die marianische Deutung des Hohen Liedes..*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 76, 1954, p. 411-439); — le prémontré Philippe de Harvengt † 1182 et Guillaume de Newburgh († vers 1200; DS, t. 6, col. 1224-1227) l'imiteront; — Arnauld de Bonneval († 1160?; DS, t. 1, col. 888-890) parle d'une vraie coopération de compassion de Marie à la rédemption, dépassant ainsi saint Ambroise et saint Bernard (voir son *De laudibus B. Mariae*, PL 189, 1725-1734, et son *De septem verbis Domini* 3, 1694-1695); Arnauld concrétise sa pensée en une image appelée à faire fortune dans l'iconographie populaire : le Christ intercède auprès du Père en montrant ses plaies, et Marie prie son fils en lui montrant les seins qui l'allaitèrent.

Parmi les cisterciens, citons d'abord Aelred de Rievaulx († 1167; DS, t. 1, col. 225-234), qui appelle Marie *Mater nostra*, complétant ainsi saint Bernard (*Sermo* 20, PL 195, 323b; cf H. Agius, dans *Downside Review*, t. 64, 1946, p. 32 svv); il faut évoquer aussi son charmant *Quand Jésus eut douze ans* (SC 60, 1958); — Amédée de Lausanne († 1159; DS, t. 1, col. 469-471) et ses huit homélies mariales pseudo-bernardines sur tous les mystères de Marie (SC 72, 1958); — Adam de Perseigne († 1221; DS, t. 1, col. 198-201) invite à prendre Marie pour mère, épouse et amie (*Epist.* 10, PL 211, 613d); — Ogier de Locédio † 1214 rédige le *Planctus Mariae* souvent attribué à saint Bernard (cf H. Barré, RAM, t. 28, 1952, p. 243-266); — Isaac de l'Étoile († 1169; DS, t. 7, col. 2011-2038) sera cité dans la constitution *Lumen gentium* (ch. 8, n. 64) du concile Vatican II pour son texte sur Marie et l'Église (PL 194, 1863a); — Nicolas de Clairvaux † 1176, dont les sermons se trouvent parmi ceux de Pierre Damien (cf J. Leclercq, *Les collections de sermons de Nicolas..*, dans *Revue bénédictine*, t. 66, p. 269-302); — Jean de Ford († 1214; DS, t. 8, col. 516-527), achevant le commentaire du *Cantique* commencé par saint Bernard et poursuivi par Gilbert de Hoyland (DS, t. 7, col. 371-374), rédige le seul sermon marial de la collection (*sermo* 70).

Guerric d'Igny († 1157; DS, t. 6, col. 1113-1121; éd. de ses sermons : SC 166 et 202) est l'un des meilleurs témoins de la tradition monastique qui débouche dans la contemplation savoureuse de l'amour mutuel de Jésus et de Marie (*Sermo* 2 *in Assumptione*, PL 185, 190-193); il offre de plus un jalon dans l'histoire de la théologie de la naissance du Christ en l'âme fidèle, celle-ci devenant mère du Christ à l'imitation de Marie. Ce thème, qui deviendra cher aux mystiques rhénans, avait déjà été ébauché par saint Augustin : la conception accomplie en Marie *selon la chair* s'accomplit selon l'esprit *dans le cœur* des vierges (*Sermo* 192, 2, PL 38, 1012; etc). Bède l'avait transposé au plan du progrès spirituel : Marie était l'exemplaire de toute âme qui, ayant conçu le Christ, avance dans l'amour (*In Lucae evang.* 1, PL 92, 320b, à propos de la Visitation). Pour Guerric, Marie est le modèle spirituel à imiter dans une conception mystique et morale du Christ (PL 185, 122d; cf H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzbourg, 1964, p. 62 svv). Une grande partie du travail reste à faire pour mettre à jour les grandes richesses mariales de l'homilétique du moyen âge (ainsi déjà, l'ouvrage de J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle*, 2 vol., Paris, 1975).

G. G. Meersseman (*Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 vol., Fribourg, Suisse, 1958-1960) a mis en lumière les divers genres littéraires dans lesquels la dévotion se développa du 8e au 15e siècle, et d'abord avec les « salutations à la Vierge » dont la traduction latine de l'Acathiste est un exemple (vers 800). Les *Analecta hymnica medii aevi* de G. M. Dreves et C. Blume (55 vol., Leipzig, 1886-1922) et le *Repertorium* de U. Chevalier (6 vol., Louvain, 1892-1921) ont accumulé un matériel liturgique et paraliturgique où la louange et l'invocation mariales tiennent une grande place. A. Wilmart (*Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932) a commencé l'analyse nécessaire. En ce qui concerne le domaine marial, G. G. Meersseman a montré comment l'Occident a sa littérature propre, surtout de saint Ambroise au 11e siècle, et comment, par la suite, l'influence byzantine se mêle à ses traditions, comme le montre bien une *Salutatio S. Mariae* du 11e siècle : *Ave sponsa insponsata* (Meersseman, *op. cit.*, t. 1, p. 430, n. 4; cf n. 31 svv).

La piété mariale a ainsi développé le genre des *Ave*, des *Gaude*, des *Salve*, *Vale*, *O quam..*, issus de l'*Ave Maria* évangélique (DS, t. 1, col. 1161-1165). Ces salutations se groupèrent en psautiers de la Vierge : on paraphrasa des versets psalmiques, des psaumes entiers avec antienne et *titulus*; les 150 strophes, commençant toutes par *Ave*, du psautier marial de Pontigny (12e s., dans Meersseman, t. 2, p. 79-96) illustrent ce genre. On popularisa ces antiennes en les groupant en rosaire (trois fois cinquante). Des chartreux de Trèves méditèrent avec les *Ave* la vie du Christ; Dominique de Prusse formula de brèves clausules pour terminer l'*Ave Maria* qui évoquent les divers mystères de la vie de la Vierge et de son Fils (cf *Maria*, t. 2, p. 652-677). Alain de la Roche les répartit en mystères joyeux, douloureux, glorieux (cf Meersseman, t. 2, p. 27).

Les « Joies » de Marie préparèrent également la constitution du rosaire : ces *Gaude*, imitant un *theotokion* byzantin (p. 33), évoquent cinq, puis sept, douze, quatorze, quinze joies de la Vierge. Enfin les invocations devinrent des litanies (à partir des litanies des saints) : litanies vénitiennes, de Lorette (12e s.), de Padoue, celles pour les cas de danger, etc (cf Meersseman, bibliographie en tête de son t. 2, p. XIII-XV).

Le glossaire très riche (p. 276-387) réuni par Meersseman permet de repérer titres, invocations, formules caractéristiques de ces textes : *amica*, *ancilla*, *arca*, *aures Mariae*, *auxi-*

lium, domina, flos, fons, mater, soror, sponsa, etc. — En ce qui concerne les thèmes mariaux d'Ève, de l'Église et de la femme, voir les t. 12-15, 1954-1957, des *Études mariales*. — Pour l'étude des hymnes, les étapes du développement sont bien marquées par J. Szöverffy (*Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, 2 vol., Berlin, 1964-1965).

Autre aspect de l'évolution dévotionnelle, souvent dénoncé pour certains excès superstitieux, les *Miracula*.

Leurs collections se multiplient (vg celle de Césaire d'Heisterbach, DS, t. 2, col. 430-432; la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, DS, t. 8, col. 62-64); elles sont utilisées dans les homéliaires, elles inspirent des pièces de théâtre (vg les « puys Notre Dame » des confréries célébrant des fêtes mariales); elles mettent surtout en valeur l'intercession secourable de Marie et manifestent une orientation différente de celle des mystères de la Passion ou de Noël, où l'image donnée de Marie reste liée au cycle liturgique.

L'*Index miraculorum B.V. Mariae quae latine sunt conscripta* d'A. Poncelet (Bruxelles, 1902, et dans *Analecta bollandiana*, t. 21, 1902, p. 241-360) catalogue 1783 récits. Ce chiffre considérable ne doit pas faire imaginer que la confiance du chrétien soit alors accaparée par la Vierge seule. La foi des simples allait au Christ et aux saints comme à la Vierge; elle quêtait leur assistance dans les besoins terrestres et pour le salut éternel. On sait aussi que les compilateurs de ces *miracula* utilisaient volontiers un matériel stéréotypé, les mêmes types de miracles illustrant comme nécessairement la sainteté et les voies du Salut, avec une bonne dose d'imagination et d'invention : le pendu dépendu, la pesée des âmes où la Vierge intervient en faveur de son fidèle dévot et triomphe du démon, etc (cf B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles, 1967, p. 194 svv, 246 svv).

Deux récits byzantins connurent une fortune considérable. Le miracle de Théophile, que Rutebœuf portera sur scène vers 1260, montrait la Vierge Médiatrice arrachant à Satan sa victime (cf G. G. Meersseman, *Kritische Glossen op de griekse Theophiluslegende... en her latijnse vertaling..*, dans *Mededelingen van de Kon. Vlaamse Academie*, t. 25, 1963, n. 4; art. de G. Geenen, dans *De cultu mariano s.* VI-XI, t. 4, p. 313 svv). Quant au récit de l'enfant juif sauvé de la fournaise par la protection du *maphorion* (manteau) de la Theotokos, il est à l'origine d'une dévotion qui suscitera une vaste iconographie : la Vierge de miséricorde étendant son manteau protecteur sur les ordres religieux, les confréries, les familles, les villes, les nations, l'Église entière (cf Meersseman, *Der Hymnos Akathistos..*, t. 1, p. 7 svv; P. Perdrizet, *La Vierge de miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris, 1908). Cette iconographie témoigne d'ailleurs du développement de la piété mariale chez les religieux comme chez les laïcs. Certains ordres prennent une dénomination mariale : les Frères de la bienheureuse Vierge du Mont-Carmel (les carmes), l'ordre de Notre Dame de la Merci, les Servites de Marie.

Nous n'abordons pas ici l'histoire du développement de la doctrine mariale proprement dite. Mentionnons seulement le fait qu'au 13e siècle les maîtres franciscains, dominicains et d'autres encore rendirent à la dévotion le remarquable service d'élaborer la doctrine mariale dans le cadre même de la christologie, en la basant sur la relation unique de Marie à la Personne du Verbe fait chair et sur son rôle dans l'œuvre du Salut.

DS, art. Bonaventure, t. 1, col. 1768-1843, surtout col. 1809-1810; art. Duns Scot, t. 3, col. 1801-1818, surtout col. 1808-1809. — Pour Thomas d'Aquin et ses disciples : H.-M. Manteau-Bonamy, *Maternité divine et incarnation*, Paris, 1949. — Pour le *Mariale* du pseudo-Albert le Grand : A. Fries, *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften*, Münster, 1954, p. 67 svv; pour *Richard de Saint-Laurent*, DTC, t. 13, 1937, col. 2675).

5° Lumières et ombres de la piété occidentale *(du 14e siècle au début du 17e)*. — 1) Duns Scot, après Eadmer, Robert Grosseteste, Guillaume de Ware et d'autres, ouvrit les voies à une compréhension d'ensemble de la rédemption où Marie était vraiment toute sainte, sauvée par préservation. Les luttes qui suivirent entre maculistes et immaculistes n'intéressent alors qu'indirectement le développement de la piété, mais il reste que l'image doctrinale de Marie, type parfait de l'Église et bien-aimée de Dieu, connaîtra encore une histoire compliquée, qui se répercutera sur la vie des nations chrétiennes. Pour situer l'évolution en 1321, à la mort de Dante, c'est à ce génie de la poésie chrétienne qu'il faut recourir.

Dans la *Divine comédie*, Marie a son rôle tout au long du « voyage » qui passe par l'enfer et le purgatoire pour aboutir au paradis : l'humanité pécheresse pérégrine vers le Salut par la découverte de l'horreur du péché, puis par la formation aux vertus chrétiennes; Marie est guide par son exemple, par son intercession (*Inferno* 2, 94; *Purgatorio* 10, 34-49; 13, 49; 20, 19-24; 22, 142; 23, 88). Mais le Salut, c'est s'élever à Dieu. Béatrice invite Dante à contempler la beauté de la rose : celle qui enfanta le Christ Sauveur (*Paradiso* 23, 70 svv); vers elle, tous les bienheureux tendent leurs bras comme des enfants (121 svv). Saint Bernard introduit à la prière à Marie sans laquelle nous serions comme quelqu'un qui voudrait voler sans ailes (*Par.* 33, 13 svv). Et le saint prie pour Dante. Le poète décrit alors le regard de la Vierge qui accepte cette prière et puis se perd en Dieu pour nous mener en lui : « Les yeux que Dieu chérit et vénère, fixés sur (Bernard), nous montrèrent combien les prières saintes lui sont agréables; puis ils se dirigèrent vers la lumière éternelle où il faut croire que nul autre regard de pure créature si clairement ne pénètre » (cf *Maria*, t. 2, p. 181 et bibliographie, p. 194-195). Déjà en 1305 Giotto, peignant les fresques de la chapelle des Scrovegni à Padoue, concrétisait un art religieux qui, délaissant le visage impassible des Vierges de majesté, entendait exprimer l'âme de Marie. D'autre part, l'esprit changeait.

Selon les lignes d'évolution que L. Scheffczyk (*Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit..*, Leipzig, 1959) analysait déjà pour l'époque carolingienne, la piété chrétienne prit progressivement une conscience plus individuelle, plus personnelle du Salut. De plus, l'Incarnation, saisie comme le mystère de la venue de Dieu parmi nous, devint toujours davantage le mystère de sa pleine humanisation; à côté du Jésus, bébé nu, allaité par sa mère, apparaît au 14e siècle le Jésus Homme souffrant (avec l'influence de la stigmatisation de saint François qui attire la piété vers des dévotions particulières : saintes plaies, etc). Dans le « procès » entre la Justice et la Miséricorde, la Vierge devient la Mère secourable, le refuge où la chrétienté souffre, expie, prie et peut s'unir au Christ. Marie fut la Mère de miséricorde de la *Biblia pauperum*, du *Speculum humanae salvationis* (1324; traduit ensuite en langues vernaculaires); une imagerie populaire représentant toute l'histoire du Salut mit à la portée de tous les scènes bibliques, grâce aux gravures xylographiées, en attendant l'imprimerie. Marie fut aussi la Mère douloureuse du Sauveur mort pour nous en croix, et de la chrétienté qui demande délivrance *a peste, fame et bello*, qui espère le salut éternel.

La Pietà apprit aux foules la contemplation du Christ supplicié pour nos péchés. Elle connut des formes multiples (Pietà d'Italie, Mater Dolorosa d'Espagne, Vierge de Pitié, *Schmerzensmutter*, *Vesperbild* qui rattache l'image aux célé-

brations du Vendredi saint). Rappelons deux chefs-d'œuvre : la Pietà d'Avignon (1470), celle de Michel-Ange (1498). La dévotion aux sept douleurs (qui se multiplièrent de cinq primitivement, à 15, 27, 50, — Alain de la Roche allant jusqu'à 150 —, pour se stabiliser à sept; cf DS, t. 3, col. 1686-1701) concrétisa la traditionnelle dévotion à la compassion (fête des douleurs de Marie à Cologne en 1423; confraternité fondée en Flandre en 1495; cette dévotion fut prêchée spécialement par les servites). L'iconographie popularisa la Madone au cœur percé de sept glaives (en Espagne spécialement). Le symbole risquait d'isoler Marie de sa référence à son Fils. Les grands tableaux d'autel, les retables (en Espagne surtout, 15e-16e siècles) replaçaient Marie dans la perspective d'ensemble du mystère du Salut (cf la Vierge couronnée, dans la *Déesis* de l'Agneau mystique des frères van Eyck, à Saint-Bavon de Gand, 1432; le retable de l'Assomption à Notre-Dame del Pilar de Saragosse).

Dans une société qui connut les aberrations des flagellants (DS, t. 5, col. 392-408), la dévotion à la Vierge douloureuse exerça une influence bienfaisante : celle de la compassion du cœur devant la mort du Christ, d'une vision de miséricorde : on le voit dans nombre de Descentes de croix ou de Lamentations sur Jésus couché à terre, et de Mises au tombeau (G. Schiller, t. 2, p. 187 svv; *Lexikon der Marienkunde*, t. 1, col. 766-773; *Lex. chr. Ik.*, t. 1, col. 279-282; t. 3, col. 197-198; t. 4, col. 85-87, 450-456; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, vol. 2, p. 513 svv).

Pourtant la recherche du pathétique (É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, Paris, 1931, p. 85 svv, 122 svv) conduit à des excès qui contredisent l'Évangile (*Jean* 19, 25) : on nous montre Marie s'évanouissant entre les bras des saintes femmes (déjà en 1266-1268 une crucifixion due à Nicolas Pisano, à la cathédrale de Sienne; cf G. Schiller, t. 2, p. 165, illustr. 507) ou dans les bras de saint Jean (vg le retable d'Isenheim; cf L. Réau, *Matthias Grünewald..*, Nancy-Paris, 1930). Cajetan s'opposa à l'instauration de la fête de « Notre-Dame du spasme » (*De festo quod dicitur Spasmus B.V. Matris Dei*, Rome, 1506; cf M.-J. Congar, VSS, t. 38, 1934, p. 142-160).

Spirituels et mystiques sont les témoins du meilleur de cette vivante dévotion mariale.

Citons le *Speculum B. Mariae... seu Expositio salutationis angelicae*, pseudo-Bonaventure qui est de Conrad de Saxe († 1279; DS, t. 2, col. 1548); — l'*Arbor vitae crucifixae Jesu* (1305; Venise, 1485, et Turin, 1961) d'Ubertin de Casale, dont les belles pages sur la compassion de Marie passèrent dans les sermons de Bernardin de Sienne († 1444; DS, t. 1, col. 1518-1521); — l'*Albero Materno* de Raymond Lulle († 1315; dans *Obres*, éd. de Majorque, 1906 svv, t. 12, p. 187 svv); — la vie du Christ de Ludolphe de Saxe († 1377; DS, t. 9, col. 1130-1138), qui médite les scènes évangéliques à l'aide des Pères et des auteurs du moyen âge. Il faudrait aussi parler des mystiques, Jean Tauler, Henri Suso (DS, t. 7, col. 234-257), Julienne de Norwich (t. 8, col. 1605-1611), Brigitte de Suède (t. 1, col. 1943-1958), Denys le chartreux (t. 3, col. 430-449), etc.

La maternité spirituelle de Marie, que l'époque féodale avait surtout conçue comme une adoption, avec les aspects juridiques du patronat, est désormais méditée et prêchée comme une réelle relation filiale dans l'ordre de la grâce; ainsi chez Simon Fidati de Cascia († 1348; *Opus in quatuor evang.* XIII, c. 114, Cologne, 1540, p. 878-879) et Bernardin de Sienne (*Opera omnia*, t. 2, Quaracchi, 1950, p. 247; cf *Études mariales*, t. 17, 1959, p. 35 svv). Antonin de Florence († 1459; DS, t. 1, col. 725-726) synthétisa les divers aspects de cette maternité spirituelle issue de l'Incarnation et du Calvaire (*Summa*, pars 4, tit. 15, Vérone, 1740).

Jean Gerson († 1429; DS, t. 6, col. 314-331) met bien en lumière les orientations profondes de la dévotion du 15e siècle dans sa recherche d'un équilibre entre l'intelligence et le cœur, entre une théologie spéculative et la quête spirituelle. Marie est pour lui la parfaite réussite de la grâce divine, la Mère de miséricorde, « médiatrice de spéculation théologique et de vie intérieure » (A. Combes, dans *Maria*, t. 2, p. 876), illuminatrice par la lumière qu'elle reçoit de la Lumière (p. 881; voir son *Super Magnificat* 12, dans *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 8, Paris, 1971, p. 513).

2) *Aux 16e-17e siècles* — Au début du 16e siècle, les mutations s'accentuent. Les textes désormais s'impriment et circulent plus aisément. G. M. Besutti a répertorié 1289 imprimés à sujet strictement marial à travers toute l'Europe avant 1500, sans compter les sermonnaires et les ouvrages généraux (*Bibliografia mariana delle origini della stampa a tutto il 1500*, ronéoté, 1945-1946, à la bibl. du Vatican). Les projets de renouveau spirituel et de réforme de l'Église provoquent de nouvelles fondations religieuses. Ainsi l'ordre de l'Annonciade, fondé par Jeanne de France † 1505 avec le franciscain Gabriel-Maria (DS, t. 6, col. 17-25) pour imiter les vertus de Marie, ou encore les minimes de François de Paule († 1507; DS, t. 5, col. 1040-1051), grand dévot du nom de Marie et apôtre d'un rosaire de soixante-trois *Ave*. Dans le milieu humaniste, Érasme † 1536 est un bon représentant de ces intellectuels qui offrent à Marie l'hommage traditionnel (cf son *Paean Virgini Matri dicendus*, dans *Opera*, éd. de Leyde, t. 5, 1704, col. 1227), mais qui veut aussi corriger, trop abstraitement peut-être, les exagérations de la dévotion populaire. Josse Clichtove † 1543, dans ses opuscules marials (DS, t. 5, col. 896), est plus proche de la piété vécue par les simples.

L'évolution iconographique, surtout celle de la haute renaissance, a été diversement interprétée. É. Mâle, l'étudiant en France, est très critique et parle de décadence religieuse (*L'art religieux de la fin du moyen âge..*, p. 481 svv); M. Vloberg, parlant de l'ensemble de l'Europe, est plus nuancé (dans *Maria*, t. 2, p. 511-518).

A la plus grande variété des artistes et des écoles correspond une plus grande liberté dans le traitement des thèmes, qu'il s'agisse de la Vierge à l'Enfant ou de scènes comme le mariage de Marie et de Joseph (cf *Lex. chr. Ik.*, t. 3, col. 191-192). Plus important pour la piété populaire, un nombre croissant de sanctuaires marials, paroissiaux ou autres, ont désormais leur image de Marie et attirent les pèlerins (bibl. dans *Lex. chr. Ik.*, t. 3, col. 198; S. Beissel, *Wallfahrten zu Unserer Lieben Frau..*, 1913).

Un grand nombre d'anciens sanctuaires ont fait l'objet de monographies (voir les bibliographies de Besutti sous la rubrique : *Culto locale*). Mais le travail est loin d'être achevé; ainsi le problème des Vierges noires (M. Durand-Lefebvre, *Étude sur l'origine des Vierges noires*, Paris, 1937; E. Saillens, *Nos Vierges noires*, Paris, 1945).

L'humanisme de cette époque n'est pas seulement une sorte d'explosion des potentialités humaines, dont on trouve un reflet dans l'humanisation idéale de bien des Madones, surtout chez Raphaël, mais aussi Léonard de Vinci; il est aussi conscience inquiète de la destinée humaine : Michel-Ange † 1564 le manifeste dans la chapelle Sixtine lorsqu'il peint Marie impuissante devant la condamnation des réprouvés. Justice, miséricorde, le mystère suscite d'autres réponses à de nouvelles questions. Ainsi l'Église souffrit la brisure de la Réforme protestante. Pourtant les chefs réformateurs ont laissé sur Marie un ensemble de pages qui montrent leur estime et leur dévotion pour la Mère de Dieu, toujours Vierge et modèle de la foi.

Voir le recueil de leurs textes chez W. Tappolet et A. Ebneter, *Das Marienlob der Reformatoren* : M. Luther, J. Calvin,

H. Zwingli, H. Bullinger, Tübingen, 1962. Pour les périodes suivantes : R. Schimmelpfennig, *Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus*, Paderborn, 1952; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, p. 191 svv; *Maria*, t. 1, p. 675-693, et index, t. 8, p. 176.

Luther en particulier († 1546; DS, t. 9, col. 1206-1243) prêche Marie, pour la fête de la Visitation entre autres. Son commentaire du *Magnificat* (1521) atteste sa piété : Marie est notre mère spirituellement. Elle est notre Ève spirituelle (1527; *Werke. Kritische Gesamtausgabe* de Weimar, t. 17, 2, p. 305-306). Mais, à partir de 1522, avec les controverses qui se multiplient, il condamne fréquemment les prières des fidèles qui font de Marie notre avocate *(Fürsprecherin)*, et non pas seulement une *Fürbitterin* intercédant comme le reste de la communion des saints (sermon du 8 septembre 1522, éd. Weimar, t. 10, 3, p. 325; cf W. J. Cole, *Was Luther a Devotee of Mary?*, dans *Marian Studies*, t. 21, 1970, p. 94-202; J. de Baciocchi, *La crise du 15e siècle sur l'intercession*, dans *Études mariales*, t. 24, 1967, p. 5-20).

Calvin († 1564; DS, t. 2, col. 23-34) est, au sujet de Marie, le plus réservé des réformateurs, mais on peut relever son insistance sur l'exemple que donne Marie (*Opera omnia*, éd. du *Corpus reformatorum* de Brunswick, t. 46, col. 63).

Le concile de Trente se contenta de rappeler le culte et l'invocation des saints et nommément de Marie (Denzinger-Schönmetzer, n. 1821-1825), avec une allusion à l'Immaculée Conception (n. 1516). La doctrine mariale catholique poursuivit son développement, parfois alourdie par les préoccupations de la controverse, mais aussi renouvelée par un retour aux sources bibliques et patristiques. La réforme catholique produit un renouveau de la vie chrétienne, y compris des dévotions mariales, chez bien des clercs, des religieux et des laïcs, qui est favorisé par la mise en place de réformes nécessaires, comme celles de Pie v. L'enseignement de la foi progresse lui aussi : le *Catéchisme romain* donne une doctrine concise et claire sur Marie, Mère de Dieu, nouvelle Ève, et commente l'*Ave Maria*. Le calendrier enregistre les nouvelles fêtes ajoutées depuis l'époque carolingienne : Immaculée Conception, Visitation, Présentation de Marie au Temple (cf *Maria*, t. 1, p. 224-245).

Les catalogues bibliographiques des ordres religieux montrent l'importance que prennent les publications mariales. Ainsi pour la compagnie de Jésus nouvellement fondée et héritière de la piété mariale d'Ignace de Loyola (*Maria*, t. 2, p. 938-969), la *Bibliotheca mariana* de C. Sommervogel (Paris, 1885) catalogue dès les origines des ouvrages traitant aussi bien de théologie mariale que de musique. En dehors de théologiens spéculatifs comme F. Suarez † 1617 qui compose la première mariologie synthétique (*Maria*, t. 2, p. 975-990) et d'exégètes comme Maldonat ou Cornelius a Lapide, il faut citer Pierre Canisius † 1597 pour son *De Virgine Maria Deipara* (Ingolstadt, 1577) et son catéchisme qui fut si répandu en Allemagne (*Lexikon der Marienkunde*, t. 1, col. 1052-1054), Fr. Arias († 1605; DS, t. 1, col. 844-845), auteur de la première « imitation de Marie » (*De la imitación de Nuestra Señora*, Valence, 1588), Robert Bellarmin avec son catéchisme, ses sermons et ses ouvrages de controverse théologique (*Lexikon der Marienkunde*, t. 1, col. 663-665), etc.

Du point de vue théologique, le jésuite F. Chirino Salazar † 1646, commentant des textes sapientiaux, traita avec profondeur de la coopération de Marie à la Rédemption et de sa participation au sacerdoce du Christ (cf R. Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, t. 1, p. 242; importance de l'influence, p. 258). D'autre part, les jésuites suscitent, à côté des anciens tiers ordres et des confréries, les congrégations mariales (DS, t. 2, col. 1479-1491) dont l'appellation « mariale » a été étudiée par Ch. Molette (dans *Études mariales*, t. 29, 1972, p. 133 svv) et qui connurent une expansion remarquable, par exemple en Allemagne (DS, t. 8, col. 1023).

Dans la montée spirituelle et mystique si bien décrite par H. Bremond, Marie eut sa place éminente, en France et partout ailleurs. Avec l'essor des nouvelles constructions d'églises (en Europe, dans les missions), la Vierge fit partie des programmes iconographiques; de nombreux sanctuaires lui furent dédiés (G. Gumppenberg, *Atlas marianus*, Ingolstadt, 1657; P. H. Scherer, *Atlas marianus*, Munich, 1702; *Lex. chr. Ik.*, t. 3, col. 205). On commença à couronner les images du Christ et de sa Mère. Divers pays reconnurent officiellement le Patronage de Marie (14 août 1638, en France, Vœu de Louis xiii; l'Irlande; l'Immaculée, Patronne du Portugal, 1646; l'Autriche, 1647).

En art, l'image de Marie trouve une expression religieuse plus sobre avec les frères Caracci, le Caravage † 1610, Guido Reni † 1642 et surtout le Greco † 1614; ou encore dans la gravure avec Jacques Callot † 1635, mais sa *Vie de Marie* ne peut faire oublier celle d'Albert Dürer † 1528.

Parmi les saints, Laurent de Brindes († 1619; DS, t. 9, col. 388-392) célèbre Marie dans son important *Mariale* en suivant la tradition bonaventurienne. François de Sales († 1622; DS, t. 5, col. 1057-1097) aida Jeanne de Chantal († 1641; DS, t. 8, col. 859-869) dans la fondation de l'ordre de la Visitation; il voit en la Vierge le parfait modèle de l'union d'amour avec Dieu couronnée par une mort d'amour (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. vii, ch. 14; cf *Maria*, t. 2, p. 991-1003).

L'Oratoire de Jésus et de Marie Immaculée (1611), avec son fondateur Pierre de Bérulle et ses premiers disciples Bourgoing, Condren, Métezeau, Gibieuf, a développé une doctrine mariale qui exerça une influence profonde sur le clergé français et sur les fondations religieuses ultérieures. Il diffusa la remarquable dévotion mariale de Bérulle, qu'il ne faut pas trop opposer à la dévotion populaire. Sans doute *La triple couronne de la B.V. Mère de Dieu* du jésuite François Poiré (Paris, 1630) a-t-elle été lue davantage, mais Bérulle synthétise la tradition en formules neuves, parfois inoubliables, capables de sauver la dévotion de toute mièvrerie, tout en initiant à une expérience trinitaire et christologique de Marie qui est bien conforme aux exigences récemment formulées par *Marialis cultus* (exhortation de Paul vi, AAS, t. 66, 1974, p. 113-168).

Voir les art. de A. Rayez et J. Lécuyer, dans *Maria*, t. 3, p. 31-93; les précisions de R. Laurentin sur le sacerdoce attribué à Marie, dans son *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, cité *supra*, p. 341 svv. — A. Molien (DS, t. 1, col. 1559) atténue l'opinion de Ch. Flachaire sur le côté intellectuel de la dévotion bérullienne (*La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du 17e siècle*, Paris, 1916, 1957).

Allons-nous conclure en gardant dans l'idée une surabondance d'images mariales dont un bon nombre encombreraient la tradition? En réalité, deux « icônes » sans cesse reprises encadrent toutes les autres, comme elles encadrent la vie de Marie : celle de l'Enfant-Dieu et de sa Mère (souvent appelée d'ailleurs « la Vierge et l'Enfant ») et celle du Sauveur au Calvaire avec sa Mère; les autres images (et dévotions) font presque toutes partie de la vie et des « mystères » de Jésus et de Marie. Une image tirée des apocryphes comme la présentation de Marie au Temple a valeur symbolique de la donation à Dieu. Certes, au cours des siècles, on peut déceler des excès de particularisme, les dangers de la fantaisie et du pathétique, du mauvais goût, voire de l'indécence (la Vierge de Jean Fouquet?), des recherches trop unilatéralement esthétiques en tout cas. Une semblable diversité apparaît dans la littérature de dévotion. Mais surtout la révélation d'un Dieu infiniment miséricordieux et infiniment juste s'est imposée comme un mystère dans lequel la Mère du

Sauveur a sa place et où elle attire la piété, comme une « médiatrice » humaine en qui les hommes peuvent mieux saisir un Dieu de miséricorde, un Dieu qui soumet la justice à l'Amour, au Pardon, — un « ordre » humainement difficile.

Comme Dante l'a bien vu, si le Christ est l'image visible du Père invisible, Marie est le visage à travers lequel nous rejoignons le vrai visage de Jésus : elle est bien le « signe » de l'Incarnation rédemptrice. Dans ce domaine, il nous faudra toujours garder le sens de l'analogie vraie, dont H. Chavannes a rappelé l'importance (*Ephemerides mariologicae*, t. 24, 1974, p. 29-38).

Voir bibliographie générale, col. 409.

St. Beissel, *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland..*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1909-1910; *Wallfahrten zu unserer Lieben Frau in Legende und Geschichte*, 1913. — É. Mâle, *L'art religieux du 12e siècle en France*, 3e éd., Paris, 1928; *L'art religieux de la fin du moyen âge..*, 1931. — F. Mercenier et F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, 3 vol., Amay et Chevetogne, 1937-1948 (nouv. éd. refondue du t. 1, Chevetogne, 1975). — M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, Rome, 1944. — C. Dillenschneider, *Marie au service de notre rédemption*, Haguenau, 1947. — A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 12. Jahrh.*, Munich, 1949.

H. Barré, *Marie et l'Église. Du vénérable Bède à saint Albert le grand*, dans *Études mariales*, t. 9, 1951, p. 59-143. — R. Laurentin, *Marie, Ecclesia, Sacerdotium*, t. 1, Paris, 1952. — J. Leclercq, *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin*, dans *Maria*, t. 2, 1952, p. 547-578; *Grandeur et misère de la dévotion mariale au moyen âge..*, dans *La liturgie et les paradoxes chrétiens*, coll. Lex orandi 36, Paris, 1963. — A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd., Chevetogne, 1953. — H. Coathalem, *Le parallélisme entre la sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine..*, Rome, 1954. — J. Nasrallah, *Marie dans la sainte et divine liturgie byzantine*, Paris, 1955.

Dans les *Études mariales*, volumes consacrés à *Marie et l'Église* (t. 9-11, 1951-1953), à *La Nouvelle Ève* (t. 12-15, 1954-1957), à *La maternité spirituelle de Marie* (t. 16-18, 1959-1961), à la mariologie en Orthodoxie (t. 19, 1962), à celle des Églises protestantes (t. 20, 1963), à l'intercession mariale (t. 23-24, 1966-1967), au Saint-Esprit et à Marie (t. 25-27, 1968-1970).

A. Wenger, *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine* (6e-10e s.), Paris, 1955; *Foi et piété mariales à Byzance*, dans *Maria*, t. 5, 1958, p. 923-981. — G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, 2 vol., Fribourg, Suisse, 1958-1960. — G. Frénaud, *Le culte de Notre Dame dans l'ancienne liturgie latine*, dans *Maria*, t. 6, 1961, p. 157-211. — *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2 *La spiritualité du moyen âge*, par J. Leclercq et F. Vandenbroucke, Paris, 1961. — *Maria im Kult*, dans *Mariologische Studien*, t. 3, 1964. — J. Lafontaine-Dosogne, *Iconographie de l'enfance de la Vierge..*, 2 vol., Bruxelles, 1964-1965.

A. M. Dal Pino, *Madonna santa Maria e l'ordine dei Servi... (1233-1317)*, Rome, 1968. — K. Börrensen, *Anthropologie médiévale et théologie mariale*, Oslo, 1971. — C. Kucharek, *The byzantine-slav Liturgie of St. John Chrysostom*, Allendale, 1971. — J. Ledit, *Marie dans la liturgie de Byzance*, Paris, 1976.

De cultu mariano saeculis VI-XI (Actes du congrès marial international de Zagreb, 1971), 5 vol., Rome, 1972 (1er vol. non paru); le congrès de 1975 a traité du culte marial du 12e siècle au concile de Trente exclu (textes à paraître). — Th. Koehler, *Maria nei secoli* VII-XII, Verbania, 1972; *Maria nella storia della devozione cristiana dal sec.* XIII *al sec.* XVII, Verbania, 1974; *La storia della mariologia dal 1650 all'inizio del '900*, Verbania-Pallanza, 1974.

Lex. chr. Ik., en particulier t. 3, col. 154-210 (art. *Maria, Marienbild*) et 212-233 (art. *Marienleben*).

Théodore KOEHLER.

IV. DE 1650 AU DÉBUT DU 20e SIÈCLE

L'histoire mariale de cette période peut être caractérisée par une tendance, qui s'affirme progressivement, à passer d'une diversité de dévotions à une attitude globale qui accentue et unifie la place de la Vierge Marie dans la vie chrétienne. Ce progrès ne se produit pas sans coupure ici ou là, sans crises ou controverses, dans lesquelles le mouvement marial entre en conflit avec d'autres courants spirituels et théologiques, avec les changements culturels aussi. L'épicentre de ces crises se déplace de la France au 17e siècle vers l'Italie au 18e et l'Angleterre au 19e. Le mouvement marial en sort raffermi grâce à des solutions théologiques et pastorales équilibrées.

1. Dans la seconde moitié du 17e siècle, relevons trois aspects : la dévotion d'une élite, qui prend trois formes majeures, la dévotion populaire qui continue à s'exprimer dans la multiplicité des pratiques, et la préoccupation savante et critique qui s'efforce de situer le culte marial dans la hiérarchie des valeurs chrétiennes avec plus de rigueur théologique. La synthèse de ces trois courants montre l'approfondissement et la purification de la dévotion à Marie.

1° TROIS FORMES DE SPIRITUALITÉ MARIALE marquent les milieux des religieux, des clercs et des laïcs fervents et cultivés; elles sont caractérisées par la jonction d'une préoccupation théologique et de l'expérience vécue. Le rôle de Marie est privilégié pour faciliter l'itinéraire du chrétien, et lui offrir un moyen de perfection personnelle et d'apostolat.

1) L'*oblatio* des congrégations de la sainte Vierge (DS, t. 2, col. 1479-1491). — Selon les Règles communes de 1587, la congrégation de la sainte Vierge est une association laïque dont la fin est « l'acquisition des vertus et de la piété chrétienne et le profit dans les lettres » (E. Mullan, *La Congregazione mariana studiata nei documenti*, Rome, 1911, p. 24). La dévotion à Marie, principale protectrice, y était vivement recommandée comme un moyen (vg *Règles des congrégations... érigées ès collèges et Maisons de la Compagnie de Jésus*, Lyon, 1687, p. 3-4). Fr. Coster († 1619; DS, t. 2, col. 2416-2419) prend l'initiative de sceller par un acte officiel le pacte liant le congréganiste à la Vierge; l'appendice du *Libellus sodalitatis* (Anvers, 1586) donne un texte d'*oblatio*. La formule qui s'imposa peu à peu se trouve pour la première fois dans *Maria Deipara Thronus Dei* (Naples, 1613) de Pierre-Antoine Spinelli; elle est reprise dans le Rituel proposé par François Pavone entre 1622 et 1637; en 1671, elle fait partie intégrante du rite d'admission (É. Villaret, *Les Congrégations mariales*, t. 1, Paris, 1947, p. 354-360). L'importance de l'*oblatio* vient du fait qu'elle donne une orientation mariale à toute la vie du congréganiste; elle concentre et résume les attitudes fondamentales de la dévotion à la Vierge recommandées par les directeurs.

Parmi ceux-ci, A. Girard et son *Manuel de la Congrégation...* (Paris, 1650) qui traduit le *Manuale sodalitatis* de Fr. Véron (*La Flèche*, 1610); Fr. Poiré et sa très répandue *Triple Couronne de la B. Mère de Dieu* (Paris, 1630, 4e traité); surtout Jean Crasset (DS, t. 2, col. 2511-2520) qui donne le texte latin de l'*oblatio* et la commente :

Le premier avantage que produit la Congrégation est que celui qui s'y enrôle, devient d'une manière spéciale serviteur de la Vierge : car il se dévoue à son service par une protestation solennelle... de l'honorer, de la servir, et de l'aimer toute sa vie... Il promet de ne l'abandonner jamais... Il la choisit pour sa Dame qu'il veut honorer, pour sa mère qu'il veut aimer,

pour son advocate qu'il veut invoquer (*La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, Paris, 1679, p. 329).

2) *La vie « marieforme » du Carmel.* — Les écrivains carmes du 17e siècle continuent leurs devanciers en appelant la Vierge *Patrona, Mater et Soror*, titres auxquels correspond l'attitude de *servus, filius et frater* (Michel de Saint-Augustin, *Institutiones mysticae*, Anvers, 1671, livre 1, p. 31-32; Léon de Saint-Jean, *Jésus-Christ en son thrône*, t. 2, Paris, 1657, p. 113-197). Toutefois l'aspect dominant est la maternité spirituelle de Marie (V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine... de Monte Carmelo*, Rome, 1960, p. 254-265).

L'apport majeur du Carmel à la spiritualité mariale est dû à Michel de Saint-Augustin † 1684 et à sa dirigée Marie Petyt de Sainte-Thérèse † 1677; Michel décrit la vie « marieforme » dans un petit traité publié en flamand en 1669 et repris en latin dans ses *Institutiones mysticae* (cité *supra*, livre 4) : *Vita Mariaeformis et mariana in Maria propter Mariam*. Il est conscient de présenter « une nouvelle manière de vivre en Dieu » (ch. 14) qu'il faut expérimenter pour la connaître. Il la décrit en un langage mystique avec les symboles inspiration-expiration, flux-reflux (ch. 2), liquéfaction-union-transformation (ch. 8), absorption (ch. 9), adhésion-dilection (ch. 12). Cette vie « marieforme » est une vie conforme à la volonté de Marie (ch. 1). Vivre en Marie signifie « s'efforcer... de conserver et accroître en nous une conversation filiale, affectueuse et innocente de l'âme, une respiration amoureuse vers Marie.., de manière que l'amour envers elle et par elle envers Dieu ait un suave flux et reflux » (ch. 2). Vivre pour Marie, c'est « consommer ses forces... afin que Marie soit en toute chose honorée, glorifiée et aimée; que son règne soit promu... dans le règne de son Fils Jésus » (ch. 3). Cette vie atteint sa perfection quand l'âme s'est laissée former et animer par l'esprit de Marie jusqu'à être transformée en elle, de manière que Marie vit et fait toute chose en elle (ch. 14).

Le fondement de cette existence « marieforme » est la maternité de Marie à l'égard des élus (ch. 4). L'auteur insiste sur l'union singulière de Marie avec Dieu; ce qui lui permet d'affirmer que la vie mariale n'est pas obstacle à l'union à Dieu, comme certains mystiques pourraient le penser : « Marie sert de moyen et de plus fort lien de l'âme avec Dieu » (ch. 12).

Ce traité est un des points culminants de la spiritualité mariale. Son influence, à cause de son orientation nettement mystique et contemplative, n'a pas été déterminante. De plus, certaines expressions malheureuses (Marie appelée « déesse » en un sens particulier qui est expliqué, ch. 9) causèrent la réaction des jansénistes de Gand (cf lettre de Michel de Saint-Augustin à Séraphin de Jésus-Marie, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 17, 1952, p. 38).

L'expérience de Marie de Sainte-Thérèse inviterait à interroger les mystiques sur la place de Marie dans leur vie spirituelle. Au hasard des textes conservés, on a relevé de précieux indices de « mystique mariale » qui voit en Marie une « médiatrice de contemplation et d'union divine ». Citons, par exemple, Jean Eudes, Grignion de Montfort, Alphonse de Liguori, Clorivière, qui ne seront pas sans influence sur la mariologie des spirituels des siècles suivants, mais une enquête reste à faire. Cf A. Rayez, *Dévotion et mystique mariales du P. de Clorivière*, dans *Maria*, t. 3, 1954, p. 307-328.

3) *L'esclavage marial.* — Se proclamer serviteur ou esclave de Marie remonte au 6e siècle (*supra*, col. 439). Sous diverses influences, comme le sens de la transcendance divine et de tout ce qui y participe, l'exaltation de la dignité royale de Marie, le régime aussi des monarchies absolues, l'esclavage marial trouve dans l'Europe du 16e siècle un terrain favorable de diffusion. De l'Espagne (Simon de Rojas, Barthélemy de los Rios, DS, t. 9, col. 1013-1018), il gagne l'Italie, les Pays-Bas, la Pologne, l'Allemagne et la France, grâce à Bérulle. Ce dernier, sur le conseil de L. Lessius, présente le vœu de servitude comme une rénovation des promesses du baptême.

Devant les exagérations et déviations, le Saint-Office intervient, par exemple pour condamner les attitudes incompatibles avec la liberté humaine et chrétienne (*De sodalitatibus, seu Confraternitatibus erectis sub nomine de Schiavi della B. Vergine improbandis, et rejiciendis*, Rome, Bibl. Casanatense, Miscellanea ms 2386, f. 64-83), ou à propos de l'usage des chaînettes ou des livres qui les propagent (Décrets de Clément x en 1673; lettre *Pastoralis officii* du 15 décembre 1675).

A côté de ceux qui s'arrêtent par trop aux aspects extérieurs, d'autres, plus spirituels, mettent en lumière l'attitude profonde de donation par amour. Outre Bérulle, citons les jésuites Louis Jobert ou François Nepveu, l'archidiacre H.-M. Boudon (DS, t. 1, col. 1887-1893; cf t. 8, col. 1228).

Dieu seul, ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu (Paris, 1667) de Boudon souligne nettement que « la dévotion de l'esclavage consiste non seulement en une volonté prompte et affectionnée à servir la Mère de Dieu, mais elle engage absolument à son service.., en sorte que la personne non seulement est à la très sainte Vierge, mais elle y est autant qu'on peut l'être, sans autres bornes ou limites que celles que prescrit le Dieu d'infinie majesté » (*Œuvres complètes*, éd. Migne, t. 2, 1857, col. 378). Boudon connaît les livres de Jobert et de Bérulle, mais, s'il adopte du premier sa définition de l'esclavage comme d'une « sainte transaction » passée avec Marie, il ne reprend pas l'idée du second présentant l'esclavage comme une rénovation des promesses baptismales. Pour lui, l'orientation, quoique polarisée sur Marie, est nettement théocentrique (col. 304, 393).

Bien que certaines expressions semblent encourager une attitude passive (col. 380), on ne peut nier le caractère actif et responsable de cette dévotion (col. 397, 455-456). Le fidèle esclave doit s'appliquer à l'imitation des vertus de la Vierge, « d'autant plus que son saint esclavage, nous ôtant au monde, aux créatures du monde, et à nous-mêmes, pour nous donner tout à elle sans aucune réserve, pour être uniquement à Jésus seul, est un changement de toute notre vie, et un renouvellement de grâce, un état céleste où l'on entre par le dépouillement du vieil homme, et dans lequel l'on est revêtu du nouveau » (col. 458).

La doctrine mariale de Boudon sur l'esclavage exerça alors une grande influence : elle sera contestée dans la querelle des *Avis salutaires*, mais sera reprise et perfectionnée cinquante ans plus tard par Grignion de Montfort.

2° La querelle des « Avis salutaires ». — A côté de cette littérature spirituelle, une dévotion populaire à Marie, orthodoxe dans son fond, pleine de confiance en son intercession, s'exprime en de nombreuses pratiques cultuelles. Soutenu par une grande quantité d'imprimés, le culte de la Vierge devint après les guerres de religion « un des éléments actifs de la contre-réformation catholique, et c'est souvent autour de lui que se ranima et se raffermit la foi traditionnelle » (C. Flachaire, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catho-*

lique au commencement du 17e siècle, Paris, 1916, p. 1-2). Mêlée à la culture populaire, s'exprimant souvent d'une manière sentimentale, la dévotion manifeste des exagérations et déviations, que pasteurs et écrivains ne manquent pas de dénoncer.

Déjà l'évêque dominicain N. Coeffeteau (1574-1623) indiquait la position médiane de l'Église : « Comme Notre Seigneur a été crucifié entre deux larrons, aussi la doctrine de l'Église, en ce sujet comme en tous les autres, se tient entre deux hérésies contraires, qui se départent également de la vérité, car elle condamne le sacrilège de ceux qui défèrent trop à la Vierge et rejette l'impiété de ceux qui ravissent toute sorte d'honneur à la mère de Dieu » (*Tableau de l'innocence et des grâces de la bienheureuse Vierge Marie*, Paris, 1621, p. 1018).

De même, en 1641, l'évêque Antoine Godeau (DS, t. 6, col. 545-548) s'élève « contre l'encens des louanges excessives », qui est pour la Vierge « une abomination », contre les hymnes qui l'outragent, les faux miracles, les dévotions nouvelles et indiscrètes (*L'assomption de la Vierge*, cité par C. Flachaire, p. 142). Voir aussi les critiques du jésuite Th. Raynaud dans ses *Diptycha mariana* (Grenoble, 1643).

Déjà avant Pascal, qui dans sa *neuvième Provinciale* de 1656 réagit contre Paul de Barry et son *Paradis ouvert à Philagie, par cent dévotions à la Mère de Dieu, aisées à pratiquer* (Lyon, 1636), la voix de Bossuet avertit « que la dévotion à la Vierge ne se peut jamais rencontrer que dans une vie chrétienne » et dénonce la « confiance téméraire » de ceux qui, « abusés d'une créance superstitieuse, se croient dévots à la Vierge quand ils s'acquittent de certaines petites pratiques, sans se mettre en peine de corriger la licence ni le débordement de leurs mœurs... En vain l'appelez-vous votre Mère par une piété simulée » (*Sermon sur la Compassion de la sainte Vierge*, 1652-1656, dans *Œuvres complètes*, t. 2, Bar-le-Duc, 1862, p. 778). L'évêque de Meaux développe sa pensée dans son admirable sermon sur la *Conception de la Sainte Vierge* (8 décembre 1669) qui est un petit traité sur la présence de Marie dans la vie spirituelle du chrétien.

Après avoir fondé la dévotion à Marie dans sa charité maternelle, Bossuet prononce son « anathème à qui la nie, et ôte aux chrétiens un si grand secours. Anathème à qui la diminue! » (p. 666).

Mais il faut éviter tout abus : « Celui-là est inquiété, s'il n'a pas dit son chapelet et ses autres prières réglées, ou s'il manque quelque *Ave Maria* à la dizaine... Mais qui pourrait supporter qu'il arrache tous les jours sans peine quatre ou cinq préceptes à l'observance du saint Décalogue, et qu'il foule aux pieds sans scrupules les plus saints devoirs du christianisme? » (p. 672).

Dans cette atmosphère, les fameux *Monita salutaria B.V. Mariae ad cultores suos indiscretos* (Gand, 1673, 16 p.), autour desquels se déchaînera une vraie guerre de libelles, ne sont pas une exception, mais plutôt une tentative plus poussée de purifier la dévotion à Marie pour la rendre plus profitable aux catholiques et moins suspecte aux protestants. Cette intervention d'Adam Widenfeld † 1678 (DTC, tables, col. 4411), au-delà du profond changement culturel qui s'épanouira dans la période que P. Hazard appelle « la crise de la conscience européenne », témoigne de l'existence de deux courants qui s'affrontent. Leur point commun est la légitimité du culte de Marie et la reconnaissance de la grandeur de la Vierge, Mère de Dieu et mère miséricordieuse des fidèles; mais, tandis que le premier courant s'attache à défendre les titres traditionnels et à promouvoir de nombreuses pratiques de dévotion, insistant sur les privilèges de Marie et sur son rôle analogue à celui du Christ, le second courant, soucieux du primat de Dieu, s'exprimait par une dévotion discrète et mesurée, soulignait l'appartenance de Marie à la communauté des chrétiens, abandonnait les légendes et ôtait termes et expressions qui pouvaient être équivoques pour les protestants. Il y a là un affrontement entre un christianisme d'élites savantes et réformatrices et la religion chrétienne populaire, qui est regardée par le premier comme inférieur et déviant.

Cette attitude critique s'exprime par exemple dans la censure, par la Sorbonne, de la *Mystique Cité de Dieu* de Marie d'Agreda († 1665; voir notice, *infra*) : les théologiens n'y relèvent que les propositions aberrantes en faisant abstraction de la culture populaire et de ses images; on discerne même une pointe d'antiféminisme (*Censure faite par la Faculté de théologie de Paris*, 1696, p. 4). Le discours devient socio-religieux, en ce sens que l'élite semble ne plus comprendre la collectivité chrétienne et vouloir l'abandonner pour un christianisme pur.

3° Grignion de Montfort († 1716; DS, t. 9, col. 1073-1081). — Quoique le *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge* (cité ici VD; dans *Œuvres complètes*, Paris, 1966) de Grignion de Montfort n'ait été publié qu'en 1843, il est juste d'en parler ici parce qu'il reprend, dit l'auteur, « ce que j'ai enseigné avec fruit en public et en particulier dans mes missions » (n. 110). L'intérêt de l'ouvrage, au-delà de son influence au 19e siècle, vient de ce qu'il présente une solution pastorale à la crise mariale du 17e siècle.

Pendant son séjour aux séminaires sulpiciens de Paris (1692-1700), Montfort connaît la littérature mariale; il relève dans son *Cahier de notes* idées et citations qu'il reprendra dans ses livres; il suit les controversistes qui répondent aux objections protestantes, jansénistes, savantes (P. Grenier, Boudon, Crasset, Camus, etc). Il opte pour la tradition et la dévotion du peuple contre l'attitude des « savants enflés » et des « esprits forts » et critiques (VD, n. 245), mais en assimilant les éléments valables de ceux-ci.

Aucun ouvrage de l'époque n'est comparable au *Traité de la vraie dévotion* : clarté et concision du style, langue populaire, doctrine solide, le tout soutenu par l'expérience personnelle et apostolique. Montfort prend ses distances par rapport aux élévations dogmatiques de Bérulle, à l'érudition de Crasset ou de Poiré, à la multiplicité des dévotions recommandées par Barry. Son optique pastorale montre sa compréhension des données du dogme, de la tradition et de la piété populaire. La parfaite pratique de la dévotion à Marie « n'est autre chose qu'une parfaite et entière consécration de soi-même à la Très Sainte Vierge.., ou autrement une parfaite rénovation des vœux et promesses du saint baptême », qui « nous conforme, unit et consacre le plus parfaitement à Jésus-Christ » (VD, n. 120). Mieux que ses prédécesseurs, Montfort décrit cette forme de spiritualité dans ses fondements (n. 60-89), dans sa nature (n. 120-134), dans ses motifs (n. 135-182), dans ses effets (n. 213-225) et dans ses expressions (n. 226-265). Tournée vers les hommes par sa maternité spirituelle (n. 30-36), Marie ne cesse d'être « toute relative à Dieu » (n. 225), « toute pleine de grâce et de l'onction du Saint-Esprit » (n. 154), « l'arbre de vie qui a porté Jésus-Christ, le fruit de vie » (n. 261). Celui qui vit sa propre consécration, en faisant ses actions « par Marie, avec Marie, en Marie et pour Marie » (n. 257-265), marche sûrement sur un chemin d'oblativité et de per-

sévérance, puisque le renoncement et la désappropriation purifient le cœur (n. 110, 223); la confiance en la Vierge fidèle le soutient dans la lutte contre les tentations et le péché (n. 173-182); il accède à l'union mystique avec Jésus-Christ, à travers des épreuves et des croix (n. 152-154) et parvient à l'expérience de la liberté des fils de Dieu (n. 164, 169, 215). Avec Grignion de Montfort, malgré les limites et le langage de l'époque, nous touchons à un sommet de la dévotion mariale comme pénétration du mystère de Marie et voie pour l'expérience chrétienne.

4° A ces grandes lignes du développement du culte marial au 17e siècle il faut ajouter des auteurs comme *Olier* et *Jean Eudes* qui ont contribué à répandre certains aspects du mystère de Marie.

Jean-Jacques Olier (1608-1657), fondateur du séminaire de Saint-Sulpice, étudie l'étroite relation entre Marie et les prêtres, proposant ainsi une spiritualité sacerdotale mariale qui aura une influence dans la formation des séminaristes. Quoique Marie n'ait pas reçu le caractère sacerdotal, l'analogie entre la fonction du prêtre et celle de Marie est fondée sur le fait que l'un et l'autre produisent le Christ : « La Sainte Vierge est entrée en participation de la puissance du Père éternel pour engendrer son Verbe... Le prêtre est aussi appelé à entrer en partage, avec le Père éternel, de la puissance d'engendrer son Fils » (*Traité des saints Ordres*, Paris, 1676, p. 359; 1953, p. 204-205). Par conséquent, les prêtres ont « des raisons bien pressantes » pour « vivre incessamment en elle, afin qu'étant rendus participants de cette divine vertu de Dieu le Père qui la rend féconde ils puissent s'acquitter dignement d'un si saint ministère » (*Lettres de M. Olier*, t. 2, Paris, 1935, lettre 448, p. 503).

Marie est considérée par Olier comme la fondatrice du séminaire; il forge des médailles de Marie avec cette inscription : « Cum ipsa, et in ipsa, et per ipsa, omnis aedificatio crescit in templum Dei »; il compose une prière qui résume sa spiritualité : « O Jésus, qui vivez en Marie, en la beauté de vos vertus, en l'éminence de vos pouvoirs, en la splendeur de vos richesses éternelles et divines, donnez-nous part à cette sainteté qui l'applique uniquement à Dieu; communiez-nous au zèle qu'Elle a pour son Église; enfin revêtez-nous de vous universellement pour n'être rien en nous, pour vivre uniquement en votre Esprit comme Elle, à la gloire de votre Père » (brouillon publié par I. Noye, *Sur la prière « O Jesu vivens in Maria »*, dans *Bulletin du comité des études*, n. 7, octobre 1954, p. 8-17).

Saint Jean Eudes (1601-1680) compose en 1648 l'office et la Messe en l'honneur du Cœur immaculé de Marie et lance cette dévotion, dans laquelle il souligne l'intériorité et le lien avec le Cœur de Jésus. Il propage la consécration à Marie, où il complète la formule de l'*oblatio* des congrégations mariales. Dans sa vie personnelle le rapport avec Marie a une nuance de sponsalité à l'instar d'un mariage ou d'un « contrat d'alliance » (*Œuvres complètes*, t. 12, Paris, 1911, p. 160-166).

2. Le 18e siècle. — Le siècle du rationalisme et des « lumières », qui aboutira à la Révolution française et à l'introduction du culte de la Raison dans Notre-Dame de Paris, n'enregistre pas la floraison mariale du siècle précédent; mais on ne peut pas parler d'effacement de la dévotion à la Vierge sous l'influence de la critique, voire de l'athéisme. La ligne prédominante est celle du culte et des prérogatives mariales, malgré les efforts de Muratori et du synode de Pistoie, qui n'auront pratiquement pas de suites, grâce à l'œuvre d'Alphonse de Liguori.

1° Le mouvement marial s'exprime de trois manières. — 1) *Les documents pontificaux.* — Les bulles et constitutions des papes, à part une intervention contre de fausses indulgences (Clément xi, *Praecipuas inter*, 24 février 1712), visent à promouvoir le culte marial.

Clément xi, *Commissi nobis*, 8 décembre 1708; Benoît xiii, *Essendo stato*, 26 septembre 1724; Clément xii, *Nuper sicut*, 18 mars 1739; Clément xiii, *Coelestium munerum*, 28 février 1761.

Les documents concernent aussi la célébration liturgique : Clément xi élève au rang de fête chômée l'Immaculée Conception *(Commissi nobis)* et étend à l'Église universelle la fête du Rosaire (*Cum alias*, 3 octobre 1716). Dans la constitution *Gloriosae Dominae* (27 septembre 1748), Benoît xiv montre la dévotion à Marie comme autorisée « pleinement de la manifeste volonté de Dieu et du véritable esprit de l'Église »; « sous la direction de celle qui est la Mère du bel amour, de la crainte et de la lumière », on apprend « à gravir le faîte de la perfection chrétienne et à tendre au but du salut éternel ».

2) Les *traités théologiques* ont une allure de controverse et veulent justifier les prérogatives et le culte de la Vierge par l'autorité des Pères et des auteurs du moyen âge.

Les gros volumes de J.-B. van Ketwigh, dominicain (*Panoplia mariana*, Anvers, 1720), du franciscain C. Del Moral (*Theologia mariana*, Madrid, 1730), du bénédictin V. Sedlmayr (Munich, 1758) ou de J.-C. Trombelli (*Mariae SS. vita ac gesta, cultusque illi adhibitus... descripta*, Bologne, 1761-1765) en sont de bons exemples; ils adoptent la méthode scolastique, abordent des questions très subtiles, combattent hérétiques, rigoristes et jansénistes modernes, et prêtent peu d'attention à la critique historique des miracles et des traditions.

Ils contribuent au développement du dogme marial, notamment de l'Immaculée Conception (Sedlmayr) et de l'Assomption (le servite C.-M. Shguanin † 1769 demande à Clément xiii la définition dogmatique). Surtout ils défendent la coopération de Marie à la rédemption, sa maternité spirituelle, son universelle médiation dans la distribution des grâces. D'où il découle que la vénération, l'invocation et l'imitation de Marie ne sont pas pratique surérogatoire mais attitude nécessaire au salut, « *necessitate non absoluta, sed ex suppositione divini decreti...* » (Ketwigh, *op. cit.*, p. 148). La piété envers Marie est donc une marque de prédestination, pour autant qu'elle est « *emendativa vitae* » et qu'elle recourt aux autres moyens nécessaires au salut.

3) La *dévotion populaire* est animée par des prédicateurs comme Léonard de Port-Maurice (DS, t. 9, col. 646-649), pour qui « un dévot serviteur de la sainte Vierge est moralement sûr de son salut éternel ». Outre les pratiques traditionnelles, le 18e siècle développe la célébration du mois de mai en l'honneur de la Vierge.

Le jésuite A. Dionisi fait paraître en 1725 un petit « *Il mese di Maria.., con l'esercizio di vari fiori di virtù* (18 éd. en un siècle). — Autres jésuites, Fr. Lalomia et A. Muzzarelli donnent deux « Mois de mai »; le premier (1758; 60 éd.) contient des considérations sur la vie, les privilèges et les vertus de Marie; le second (Ferrare, 1785), très répandu, propose pour chaque jour une brève méditation sur une vérité chrétienne, un exemple de pratique de la même vérité, un propos particulier *(fioretto)*, une invocation *(giaculatoria)* et enfin un couplet d'un chant marial. La dévotion à Marie y est présentée en fonction de la vie chrétienne; si elle est très puissante, douce et tendre, elle est aussi utile et nécessaire pour se convertir et persévérer dans la sainteté. « Le Mois de mai » s'achève avec une « formule de l'oblation du cœur à Marie ». Le succès des mois de mai montre que cette dévotion répondait au sentiment popu-

laire, mais on pourrait regretter à l'occasion son manque de relation avec la liturgie, la Parole de Dieu et la saine critique.

2° *Della regolata divozion de' cristiani* de L. A. Muratori (1672-1750) tend à purifier les dévotions populaires de tout résidu païen ou superstitieux et à recentrer la piété mariale dans le cadre de la théologie, de la liturgie et des acquisitions scientifiques.

Déjà dans son livre *De ingeniorum moderatione in religionis negotio* (Paris, 1714), Muratori avait attaqué le « vœu du sang » en faveur de l'Immaculée Conception propagé surtout en Sicile et en Espagne depuis un siècle. Dans *Della regolata divozion de' cristiani* (Venise, 1747), il refuse certaines expressions qui ne résistent pas à une saine théologie : Marie « pardonne les péchés, nous sauve, commande au ciel »; Dieu et le Christ « ne nous concèdent ni ne peuvent nous concéder les grâces sans la médiation et l'intercession de Marie »; « le dévot de Marie ne peut pas se damner ». Il critique le nombre des fêtes mariales, la transformation de l'Avent et de l'Annonciation en jours sanctifiés en l'honneur de Marie, la récitation des Litanies de Lorette lors de l'exposition du très-saint Sacrement (ch. 22). Mais Muratori combat surtout la dévotion superstitieuse (ch. 23-24).

Della regolata divozion, écho de Widenfeld, a échappé à l'Index grâce à l'amitié de Benoît XIV pour le grand érudit modénais. Aujourd'hui ce livre apparaît d'une modernité remarquable et déjà dans l'esprit de Vatican II : primat de la liturgie, unique médiation du Christ, etc. La lacune de Muratori n'est pas d'ordre théologique, mais dans son incapacité à donner sa juste place aux formes et aux mentalités populaires de son époque.

3° On a déjà présenté ici *Le glorie di Maria* (2 vol., Naples, 1750; DS, t. 1, col. 368-369) d'ALPHONSE DE LIGUORI † 1787, dont l'influence sera considérable. Relevons seulement que la marque caractéristique de l'ouvrage est de montrer une Vierge Marie vivante, active, qui intervient dans la vie des chrétiens. On y cherche en vain une spiritualité mariale structurée à la manière des écrivains français du 17e siècle ou des passages développant une mystique mariale. Mais la présence de Marie jalonne tout l'itinéraire spirituel du chrétien, de sa conversion jusqu'à son entrée dans la gloire. Tout le livre résonne de l'expérience sacerdotale et apostolique de son auteur. Si, aujourd'hui des critiques se font entendre (vg G. Miegge, *La Vergine Maria. Saggio di storia del dogma*, Torre Pellice, 1950, p. 164; H. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion*, t. 2, Londres, 1965, p. 74-77), *Le glorie di Maria* ont puissamment contribué à soutenir et à nourrir une solide piété mariale, également éloignée de l'illuminisme et du rigorisme.

Mentionnons sans nous y attarder le *concile de Pistoie* (1786) qui marque une reprise du courant critique janséniste à l'égard des formes populaires du culte marial; il suscita une réaction du peuple dès 1787, tout comme la politique anti-religieuse des jacobins quelques années plus tard (cf G. Turi, « *Viva Maria* ». *La reazione alle riforme leopoldine (1790-1799)*, Florence, 1969).

3. Le 19e siècle. — Si on ne peut nier le vide doctrinal des premières décennies du siècle, la médiocre qualité des prières, images, statues et cantiques à la Vierge, ce serait une erreur de ne juger ce siècle que de ces points de vue. D'autres signes manifestent la vitalité du mouvement marial.

1° EXPRESSIONS ET ÉVÉNEMENTS MARQUANTS. — Tout le 19e siècle est semé de faits et initiatives qui témoignent de la présence de Marie dans la vie spirituelle et dans les activités apostoliques. Certains événements sont nouveaux et donnent à cette époque un caractère marial incontestable.

1) Dans le réveil religieux qui suit la tourmente révolutionnaire, on assiste à une *floraison de congrégations*, masculines et féminines, répondant aux besoins du moment : rechristianisation des masses, éducation de l'enfance et de la jeunesse, soin des malades et des vieillards, évangélisation des païens.

La dévotion à la Vierge est une marque de ces nouvelles congrégations, qui l'expriment très souvent dans leur titre même : on a relevé le nom de quelque sept cents congrégations « mariales » féminines (cf É. Bergh, *Les congrégations féminines des 19e et 20e siècles*, dans *Maria*, t. 3, p. 468; E. Gambar, *Ordini e congregazioni religiose di nome e orientamento mariano*, dans *Enciclopedia mariana Theotokos*, Gênes-Milan, 1954, p. 599-615). Selon Ch. Molette, « parmi les congrégations féminines de vie apostolique existant actuellement, il y en a plus de 130 qui portent dans leur nom celui de Marie. Un petit nombre seulement sont nées avant la Révolution; la grande majorité, depuis » (*Note sur les congrégations religieuses féminines apostoliques portant un nom marial*, dans *Études mariales*, t. 29, 1972, p. 11).

Le phénomène des congrégations dédiées à Marie précède la reprise du mouvement marial, qu'on place dans la période de 1830-1858; par exemple la congrégation des Cœurs de Jésus et de Marie est fondée en 1800, les Sœurs de Notre-Dame en 1804, les maristes et les oblats de Marie-Immaculée en 1816, les marianistes et les petits Frères de Marie en 1817. De même, des 121 congrégations dédiées à l'Immaculée Conception depuis 1805, 23 au moins précèdent la proclamation du dogme.

2) *Les apparitions mariales* (1830 : Médaille miraculeuse; 1846 : La Salette; 1858 : Lourdes; 1871 : Pontmain) ont une grande répercussion sur la piété des fidèles et provoquent associations, pèlerinages, conversions, et un intérêt particulier pour la présence de Marie dans l'Église. Les mariophanies de la rue du Bac, à Paris, par exemple, donnent naissance à la médaille miraculeuse, à la confrérie de Notre-Dame des Victoires pour la conversion des pécheurs (cf DS, t. 3, col. 1757-1759), et à l'Association des Enfants de Marie pour la formation spirituelle et apostolique des jeunes filles. Les apparitions mariales s'insèrent dans la réaction du catholicisme contre le rationalisme positiviste : comme tant d'autres faits extraordinaires qui constellent la vie du curé d'Ars ou de Don Bosco, elles sont des manifestations du surnaturel que la philosophie et les sciences chassent du monde moderne. L'appel à la prière et à la conversion est reçu dans la piété chrétienne, surtout au niveau populaire, comme provenant d'une personne vivante et pleine de soins maternels pour les fidèles.

3) La découverte en 1842 du manuscrit du *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge* de Grignion de Montfort (cf *supra*, col. 464) donne lieu à une grande diffusion de ce livre qui, traduit dans une cinquantaine de langues, connaîtra bientôt trois cents éditions. Le *Traité* deviendra le livre classique de la piété mariale, auquel puiseront un grand nombre de directeurs spirituels, d'hommes éminents et d'apôtres : L. Harmel, T. Vénard, F. Duff, Maximilien Kolbe vivront de la forte spiritualité mariale de Montfort. Nonobstant les difficultés que rencontre « l'esclavage », les principes et la pratique de la dévotion enseignée par Montfort seront généralement accueillis et Pie X écrira l'encyclique *Ad diem illum* (1904) après une relecture du *Traité de la vraie dévotion*.

4) *Le dogme de l'Immaculée Conception*, défini par Pie IX en 1854 après la consultation de l'épiscopat, attire les regards des catholiques sur Marie et sur son privilège (Const. apost. *Ineffabilis Deus*, 8 décembre 1854). Il faut attendre toutefois le 20e siècle pour que Maximilien Kolbe fonde sa doctrine et sa spiritualité sur l'Immaculée Conception de Marie.

5) *Le Rosaire* connaît une diffusion particulière sous l'influence des apparitions de Lourdes, des douze encycliques de Léon XIII, de la célébration du mois d'octobre, et d'autres initiatives, comme le Rosaire vivant fondé en 1826 par Pauline Jaricot (DS, t. 8, col. 170-171). Léon XIII présente le Rosaire « comme un remède toujours présent » aux maux de l'époque, « un moyen pratique facile d'inculquer et de faire pénétrer dans les esprits les dogmes principaux de la foi chrétienne » (Lettre *Più volte*, 31 octobre 1886).

2° Nouvelles formes de spiritualité mariale. — A côté des pratiques de dévotion, le 19e siècle enregistre de nouvelles manières de vivre la vie spirituelle avec Marie. Ces formes de spiritualité mariale portent l'empreinte de l'inspiration charismatique de personnalités religieuses, qui sont à l'origine d'un mouvement spirituel ou d'une congrégation.

1) *L'alliance avec Marie* est présentée aux fidèles et plus spécialement aux marianistes (Filles de Marie Immaculée et religieux de la Société de Marie) par leur fondateur G.-J. Chaminade († 1850; DS, t. 2, col. 454-459) comme un remède contre l'indifférence et l'incroyance, comme un appel au travail apostolique et à la perfection évangélique. De cette inspiration mariale jaillissent les deux instituts marianistes en 1816 et 1817.

Chaminade recommande sans doute un culte « prudent et sage » (*Écrits marials*, t. 1, Fribourg, Suisse, 1966, p. 31). Mais il inculque une attitude constante qui entraîne à l'imitation des vertus de Marie (p. 40) et à la « dépendance universelle », de manière « que partout et en tout temps nous devons honorer et prier Marie » (p. 244) et ne la « jamais perdre de vue » (p. 661). Il invite à faire un acte de consécration, « profession de foi sur les éminentes qualités de la très sainte Vierge » et « promesse de se dédier à son culte » (p. 340). Sa formule la plus originale pour exprimer le rapport avec Marie est celle de l'alliance : « Si nous sommes alliés avec Dieu, ne sommes-nous pas encore alliés avec Marie, et pourquoi ne pas appliquer ces paroles à cette alliance? *Elegistis eam ut sit vobis mater; et illa elegit vos ut sitis illi familia particularis* » (t. 2, p. 751). Déjà en 1817, l'idée de l'alliance avec Marie est claire dans la pensée de Chaminade, qui en parle dans le contexte de l'alliance avec Dieu et avec Jésus-Christ (t. 2, p. 893-896; cf p. 739).

Les fondements de cette alliance sont, selon Chaminade, avant tout le mystère de l'Incarnation (t. 1, p. 351) et le mystère de la Croix (t. 2, p. 486). Dans *De la connaissance de Marie* (1841), Chaminade affirme que « Marie est notre Mère non seulement par adoption, mais surtout à titre de génération spirituelle » (t. 2, p. 486). Si tous les vrais chrétiens doivent vivre en enfants de Marie en reconnaissant par un acte de consécration leur appartenance à Marie (t. 2, p. 491), il en est quelques-uns « qui, non contents d'être à Marie comme tous les autres hommes, se consacrent à elle corps et âme et se constituent plus particulièrement ses serviteurs » (t. 2, p. 509); ainsi les marianistes, par vœu de stabilité, entendent « se constituer d'une manière permanente et irrévocable dans l'état de serviteur de Marie » (t. 2, p. 578), dans « l'alliance étroite et particulière avec la Sainte Vierge », qui « est un des caractères propres de l'Institut » (t. 2, p. 739).

2) « *Vivre de la vie de Marie* ». — Cette expression de Jean-Claude Colin † 1875 (DS, t. 2, col. 1078-1085), fondateur de la Société de Marie (maristes), condense toute sa spiritualité. A la différence de Chaminade, qui offre une abondante moisson d'arguments théologiques et de directives concrètes, Colin n'a écrit que quelques textes, dans lesquels toutefois on perçoit une manière originale de concevoir le rapport du chrétien avec Marie.

Il s'agit d'une attitude spirituelle difficile à traduire en termes conceptuels : « In mente perpetuo teneant se esse, delectu gratioso, de familia B. Mariae Dei genetricis... Si ergo vere filii huius almae Matris sint et esse desiderent, ipsius spiritum se spirare debere sentiant, spiritum, videlicet, humilitatis, propriae abnegationis, intimae cum Deo unionis et ardentissimae charitatis erga proximum; ut Maria cogitare, ut Maria judicare, ut Maria sentire et agere debent in omnibus, aliter enim non essent nisi indigni et degeneres filii » (*Constitutiones*, n. 40).

L'essentiel de ce texte consiste dans l'identification à Marie comme attitude permanente de vie; il exprime « l'idée d'une imitation très poussée de Marie pénétrant jusqu'aux démarches plus fondamentales de l'esprit » (J. Coste, *De l'esprit de la société*, Rome, 1963, p. 626).

Si d'autres auteurs ont parlé déjà de l'imitation de Marie et de la participation à son esprit (Montfort, Rouville, Chaminade, Bérulle, Olier, Michel de Saint-Augustin), l'originalité de Colin se révèle en ce qu'il privilégie cet aspect. Il ne propose ni pratiques spéciales, ni extension du culte envers Marie, et se limite à répéter les phrases typiques « Vivre comme Marie » ou « Vivre la vie de Marie », sans séparer l'imitation de Marie de celle du Christ (cf Circulaire du 1er avril 1842).

Il est difficile de nier la dimension mystique de l'expérience mariale à laquelle Colin invite. Les efforts humains, sur lesquels il insiste, sont une réponse à l'initiative de la grâce et engagent la pensée et l'agir vers une identification mystique avec Marie. A cet effet Colin spécifie quatre aspects de l'esprit de la Mère de Dieu : l'humilité, l'abnégation, l'union avec Dieu et la charité envers le prochain. Pour adopter le genre et la manière de vivre de Marie, il faut la considérer dans les mystères du commencement de l'Église, dans la communauté de l'Église primitive, et déjà dans la vie de Nazareth.

L'héritage de Colin explique ce que J. Coste appelle le « paradoxe mariste » : La Société de Marie est la congrégation la moins mariale et en même temps la plus totalement mariale. Si en effet elle n'a pas à prendre Marie comme objet d'études, de culte et de prédication, elle est appelée à vivre imprégnée de Marie. Et aujourd'hui les maristes semblent orienter leur spiritualité vers la conscience intérieure d'être avec Marie, exprimée par des termes comme « présence », « imprégnation », « climat de vie », plutôt que vers l'attention explicite à sa personne (cf J. Coste, *Marie aujourd'hui chez les pères maristes*, dans *Études mariales*, t. 29, 1972, p. 79-96).

3° La réflexion théologique. — Si la première moitié du siècle n'a pas produit des traités théologiques sur Marie, à partir de 1850 on assiste à une production littéraire abondante et généralement de qualité. Quelquefois il s'agit d'amples recueils d'anciens textes, comme la célèbre *Summa aurea de laudibus B.M. Virginis* de J. Bourassé (13 vol., Migne, 1862-1866) ou l'ouvrage de J.-A. Barbier, *La sainte Vierge d'après les*

Pères (4 vol., Lyon-Paris, 1867); mais le plus souvent la réflexion théologique amène à des perspectives ou à des accentuations neuves du mystère de Marie, avec des conséquences pratiques pour la dévotion mariale.

1) Joachim *Ventura* (1792-1861), théatin, dans *La Madre di Dio, Madre degli uomini* (Naples, 1840, etc), veut donner un fondement théologique au sentiment commun des chrétiens que tous sont de vrais enfants de Marie, et que la Mère de Dieu est aussi notre mère (éd. 1851, préface, p. III). Il le trouve dans le texte de *Jean* 19, 26-27, qui confère à Marie le titre de Mère des hommes et de Mère de l'Église, non pas dans un sens accommodatice et hyperbolique, mais dans un sens littéral. Plus que sur les douleurs humaines de Marie au pied de la croix, Ventura insiste « sur le ministère sublime de corédemptrice du monde, que Marie soutenait sur le Calvaire » en pleine conformité avec la volonté du Père (p. VII, IX). Préoccupé de la perspective théologique, Ventura va jusqu'à attribuer à Marie la volonté de voir condamner et crucifier son Fils (2e partie, ch. 9-11). Nonobstant ces limites, l'œuvre de Ventura marque le renouveau de la théologie mariale.

2) Auguste *Nicolas* † 1885, dont *La Vierge Marie et le plan divin* (3 vol., Paris, 1855-1860; 8e éd., 1875) connut grand succès, étudie Marie dans le plan divin, dans l'Évangile, et dédie la troisième partie au culte de la Vierge : il en trace un exposé intéressant sous l'aspect liturgique et social (vg l'influence du culte marial sur la situation de la femme, livre 4, ch. 1).

> Puisque tous les mystères auxquels Marie a pris part ont pour objet le genre humain, « toutes les expressions de son culte comprennent l'humanité toute entière, et en ont une proportion universelle. De là une ampleur, une solennité, une sublimité incomparables dans ce culte; et en même temps une douceur, une naïveté, une grâce touchante, dont l'influence prenant les hommes dans ce qu'ils ont de plus *homme*, les unit au Christ, pour les porter à Dieu » (livre 4, ch. 5, 8e éd., t. 4, p. 435).

3) *Ludovico de Castelplanio* † 1874, franciscain, conçoit un grand ouvrage : *Maria nel consiglio dell'Eterno* (4 vol., Naples, 1872-1873), dans lequel il se propose de soutenir le culte marial contre les opinions protestantes, en donnant à la doctrine sur la Vierge une unité scientifique. Après avoir exposé le plan de Dieu dans sa préparation et dans son accomplissement, l'auteur établit que dans la réalisation de la rédemption Marie est « vivante et opérante avec le Christ dans l'Église » (3e p., ch. 1, n. 1) : il n'y a rien dans l'Église sans l'opération et l'influence de Marie, sans sa « médiation ministérielle ». Elle a mission d'édifier le corps mystique du Christ (n. 5). Malgré le langage triomphaliste et la prolixité selon le goût de l'époque, l'ouvrage de L. de Castelplanio est riche d'intuitions et propose expressément la doctrine et le culte marials dans la perspective ecclésiale.

4) M.-J. *Scheeben* † 1888 a renouvelé la mariologie en lui donnant une allure scientifique et en l'insérant comme « partie organique intégrante de la dogmatique et de la piété catholique ». Marie en effet n'est pas seulement rattachée au Christ par sa « maternité sponsale », mais aussi elle est l'idéal de l'Église et la mère spirituelle des hommes : « Sa collaboration constante avec le Christ dans toute son action miséricordieuse sur le corps mystique doit être regardée comme aussi normale que la collaboration constante du cœur avec la tête dans son influence sur la vie des autres membres » (M.-J. Scheeben, *Die Bräutliche Gottesmutter*, Fribourg-en-Brisgau, 1936; trad. A. Kerkvoorde, *La mère virginale du Sauveur*, Paris, 1953, p. 206). Mais Scheeben ne tire pas toutes les conséquences de ces principes dogmatiques. Son influence n'en sera pas moins importante (cf étude de C. Feckes, dans *Maria*, t. 3, p. 553-571).

4° Théologie et dévotion mariale selon Newman. — Dans l'Angleterre du 19e siècle, le mouvement unioniste montre un intérêt particulier pour la Vierge, qui conduira plusieurs théologiens anglicans à entrer dans l'Église catholique : parmi ces convertis, l'oratorien F.-W. Faber † 1863 (DS, t. 5, col. 3-13), auteur d'une dizaine d'ouvrages dans lesquels il vulgarise une piété tendre et dévotionnelle de type alphonsien. Quoiqu'il n'ait composé aucun traité sur la Vierge, Faber parle de la dévotion mariale dans presque tous ses écrits en la présentant comme « une des principales marques par où les catholiques se distinguent des protestants » et comme moyen pour connaître Jésus et atteindre la perfection : « Il est difficile de connaître Jésus, encore plus de l'aimer, si nous n'avons pas une grande dévotion pour sa sainte Mère » (*All for Jesus*, 1853; *Tout pour Jésus*, Paris, 1922, p. 159). Faber fait reposer la dévotion à Marie sur trois principes : « Jésus n'est pas venu sans elle; lorsqu'il fut venu, il voulut que ce fût par elle qu'on arrivât à lui; lorsqu'il quitta la terre, il voulut que Marie fût pour l'Église ce qu'elle avait été pour lui; et en effet il fait tout dans l'Église pour elle et rien sans elle » (*The Blessed Sacrament*, 1855; *Le Saint-Sacrement*, Paris, 1883, p. 193).

Puisque « l'amour de Marie est une partie intégrante de l'amour de Jésus », il faut apprendre à aimer Marie davantage : « Que cette dévotion croisse en nous comme la grâce, qu'elle s'y fortifie comme l'habitude de la vertu, qu'elle y augmente chaque jour en ferveur et en tendresse » (*Tout pour Jésus*, p. 160).

Ces expressions de la piété mariale catholique ne répondent guère au goût de E.-B. Pusey, le représentant le plus autorisé des ritualistes anglicans; dans son *Eirenicon* (1865), il voit le principal obstacle à l'union des deux Églises dans le culte marial. J.-H. Newman, converti au catholicisme en 1845, lui répond par sa fameuse *Letter to the Rev. E.-B. Pusey*, le meilleur document de la littérature mariale du siècle (dans *Certain Difficulties felt by Anglicans in catholic Teaching*, t. 2, Londres, 1910; trad., *Du culte de la S. Vierge dans l'Église catholique*, Paris, 1908, que nous citons *infra*). Il en appelle avant tout à la doctrine des Pères de « l'Église non divisée » et démontre qu'on ne peut pas établir logiquement une démarcation entre l'enseignement catholique et celui des Pères à l'égard de Marie. En la disant nouvelle Ève, mère des vivants, Theotokos, etc, les Pères ont posé les bases de sa dévotion. Pour lever les difficultés en ce domaine, Newman introduit « la distinction entre la foi et la dévotion » (p. 40), affirmant que « bien que la doctrine soit une et la même partout, les dévotions... sont spéciales à telle époque, à tel pays » (p. 149). Ce principe d'ordre culturel explique le fait que le culte de Marie ait entraîné parfois des abus : « Le même mouvement qui produit la maturité, amène aussi le déclin; et les choses qui ne comportent aucun abus, ont en elles bien peu de vie » (p. 133). Selon Newman, « il existe, à l'égard de la sainte Vierge, une dévotion saine, aussi bien qu'une dévotion artificielle » (p. 150). La vraie dévotion catholique se distingue de celle qui relègue Jésus dans l'ombre : « dans l'Église catholique, Marie s'est montrée non pas la rivale, mais

la servante de son Fils » (p. 139). C'est un fait historique « que les pays et les peuples qui ont perdu la foi à la divinité du Christ, sont précisément ceux qui ont délaissé la dévotion envers sa Mère. Ceux, au contraire, qui l'ont plus spécialement honorée, ont conservé l'orthodoxie » (p. 138). A travers les pages de sa Lettre à Pusey, Newman laisse paraître son admiration pour la grandeur de la Vierge et sa confiance en elle. Cette œuvre, par son style et la solidité de son argumentation, a fait tomber plusieurs objections contre le culte marial, tout en l'éclairant d'une nouvelle lumière.

Il y aurait grand intérêt à étendre aussi largement que possible les recherches sur le culte (liturgie, dévotions, pèlerinages, etc) et la spiritualité marials à l'époque que nous venons d'étudier, — ce qui ne peut se faire ici. On trouvera une esquisse commode et intéressante dans les tomes 4 et 5 de *Maria*. Le tome 4 présente des monographies sur les pays européens, de l'Irlande à la Roumanie, des pays Nordiques à l'Ukraine et à la Russie, de l'Espagne à la Pologne et à la Grèce. La fin du tome 4 et l'ensemble du tome 5 sont consacrés à l'Asie, l'Afrique, l'Amérique et l'Océanie; on peut en particulier signaler les articles sur le moyen Orient (Liban, Syrie, Palestine), sur l'extrême Orient (Inde, Chine, Japon), sur l'Amérique du nord (Canada, États-Unis) et les principaux pays de l'Amérique du sud (Argentine, Brésil, Chili, etc). Il conviendrait également de consulter les articles réservés aux congrégations religieuses (t. 2-3).

On peut ajouter à la bibliographie générale, col. 409, et à celle donnée en cours de chapitre les références suivantes : *Maria*, t. 3 *Culte et spiritualité marials de Bérulle à 1950*; Th. Koehler, *La storia della mariologia dal 1650 all'inizio del'900*, Fribourg, Suisse, 1974; V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine Fratrum B.M.V. de Monte Carmelo a medio saeculo* XVI *usque ad finem s.* XIX, Rome, 1960; I. Gallo, *Maria nella letteratura inglese del '600*, dans *Marianum*, t. 38, 1976, p. 115-190.

Notre Dame. Documents pontificaux (de Benoît XIV à Pie XII), Solesmes, 1957; A. de Lastic, *Mary and the Church according to Pope Leo* XIII, dans *Euntes docete*, t. 16, 1963, p. 365-413.

M. Dupuy, *L'Esprit Saint et Marie dans l'École française*, dans *Le Saint-Esprit et Marie*, t. 2, 1970, p. 19-35 (BSFEM, t. 26). — E. Janssens, *La doctrine mariale de Bossuet*, Liège, 1946. — C. Dillenschneider, *La mariologie de S. Alphonse de Liguori*, Fribourg, Suisse, 1931. — L. Govaert, *Kardinal Newmans Mariologie und sein persönlicher Werdegang*, Salzbourg, 1975.

DS : voir les notices déjà signalées et celles de L.-M. *Baudouin*, P.-J. de *Clorivière*, J. *Crasset*, G. *Gibieuf*, S. *Giraud*, J.-N. *Grou*, etc; art. *France*, t. 5, col. 944-945.

Stefano De Fiores.

V. LE 20e SIÈCLE

Le 20e siècle est une période contrastée. C'est l'apogée du mouvement marial surgi au 17e siècle, et resurgi au 19e, avec l'apparition de la rue du Bac (1830) à Paris et la définition de l'Immaculée Conception (1854). C'est aussi la fin de ce mouvement qui avait polarisé dans un sens « marial » une si grande part des énergies catholiques.

1. Apogée du mouvement marial. — Le 20e siècle est marqué notamment par l'essor des congrès marials nés en Italie (le premier à Livorno, en 1895). On en compte dès lors des centaines : régionaux, nationaux, internationaux. C'est au congrès de Lyon en 1900 que fut lancé le mouvement de pétitions pour la définition du dogme de l'Assomption. Le résultat des millions de signatures, consignées en deux gros volumes, atteste la pauvreté intellectuelle de cette tentative étriquée par le souci extrinsèque de promouvoir une glorification officielle de Marie par un acte formel du magistère infaillible. Le mouvement marial manifestait là une certaine usure : une disproportion entre la générosité qui l'animait, et la médiocrité ou l'artifice des réalisations.

En 1921, le cardinal Mercier patronna un autre projet : définir la médiation universelle de Marie. A cet effet il lança un mouvement d'études pour établir sur des fondements solides cette mariologie qui n'était trop souvent qu'une théologie du cœur. Ce mouvement, entretenu par les sociétés nationales d'études mariales, qui se fondèrent à partir de 1935, contribua progressivement à ramener solidité, sobriété, cohérence, éclairage historique dans un mouvement qui se caractérisait par l'invention indéfinie de nouvelles dévotions, de nouveaux titres, de nouveaux privilèges.

Certains slogans populaires, — *De Maria nunquam satis*, Enfant de Marie, enfant de paradis, Le vrai serviteur de Marie ne peut se damner, etc —, qui avaient pris l'allure de recettes magiques, après avoir eu un sens modeste et poétique, ont été ramenés par le labeur théologique à un sens exigeant et théologal (P. Hitz, *Maria Unser Heil. Ein Pastoral-mariologischer Versuch*, Limbourg, 1951).

Le zèle du mouvement marial fut officiellement assumé par Pie XII. Les dernières années de son pontificat furent jalonnées par de grandes manifestations collectives à l'échelle de l'Église universelle : définition de l'Assomption (1er novembre 1950); centenaire de la définition de l'Immaculée Conception, avec proclamation de la royauté de Marie (1954); centenaire de Lourdes, où Pie XII devait venir personnellement, le 15 août 1958. Ce qu'on connaît le moins, c'est son souci de rigueur et de sobriété. Au cours de son pontificat, il s'abstint progressivement d'employer le titre de médiatrice, qu'il remplaçait systématiquement lors des révisions des textes par des titres équivalents, notamment *sequestra*, qui signifie également un rôle d'intercession. Alors que les mariologues les plus engagés considéraient la corédemption comme un enseignement formel du magistère pontifical, Pie XII tint à faire préciser, par le canal de C. Balić, président du Congrès marial international, que cette question n'avait pas été tranchée par le Saint-Siège et qu'elle restait entièrement ouverte à la libre discussion des mariologues (1958).

Ce pontificat fut donc un temps de labeur fructueux où les exigences naissantes des mouvements biblique et patristique, ecclésiologique et Histoire-du-Salut, liturgique et missionnaire, œcuménique enfin, commencèrent à chercher leur ajustement avec le mouvement marial.

Cela ne se fit pas sans frictions, car il s'agissait de mouvements nés d'un besoin de compenser les excès de la Contre-Réforme dans le climat de laquelle le mouvement marial avait fleuri. Ces mouvements nouveaux, dont la convergence fit le concile de Vatican II, mettaient en question la polarisation mariocentrique, l'esprit de système et les artifices de construction. Mais ils apportaient un ressourcement et un renouvellement : notamment le mouvement biblique et le mouvement ecclésiologique.

2. Le concile Vatican II (1962-1965) fut un temps de prise de conscience et de transition. Fallait-il prolonger le mouvement marial selon la vitesse acquise? Ou procéder à une remise en ordre? Ce fut le temps d'un

débat sur « *La question mariale* » que catalysa un livre publié sous ce titre (R. Laurentin, Paris, 1963).

L'intégration du schéma sur la Vierge Marie à la *Constitution sur l'Église* (ch. 8 et dernier) fut décidée par un vote très passionné, très partagé (1114 voix contre 1074). Le schéma élaboré dans cette nouvelle perspective fut une retraduction de la doctrine classique des papes en termes bibliques, patristiques et liturgiques, une réintégration de Marie à sa place dans l'histoire du Salut et dans la Communion des saints. Paul VI a confirmé ces orientations du concile dans deux documents : l'un, doctrinal, *Signum magnum* (13 mai 1967), était un commentaire doctrinal, dans le sens de la mariologie classique, qu'il assume; — l'autre, pastoral, l'exhortation *Cultus marialis* (signée le 2 février 1974, publiée le 22 mars), confirme les orientations maîtresses du concile : que la dévotion envers Marie soit toute référée à la Trinité; qu'elle soit « christologique » et « pneumatologique », car Marie est toute relative au Christ et à l'Esprit Saint; qu'elle soit plus « ecclésiale », car Marie est aussi toute relative à l'Église, selon une référence active de service qui est celle de la Servante du Seigneur. Enfin, que cette piété soit « biblique, œcuménique et anthropologique ».

Cette exhortation, soucieuse d'intégrer la piété envers Marie au culte chrétien dans son ensemble, reste tributaire du vocabulaire mariologique, en parlant de *culte marial* : expression analogique, car il n'y a pas, en rigueur de termes, un culte *de Marie*, mais un culte *chrétien* où elle a sa place. En sacrifiant à ce vocabulaire, Paul VI a pris soin de le rectifier, avec insistance, du début à la fin, en disant notamment :

« Le culte marial est une très noble partie du culte sacré, *pars eximia efficitur sacri cultus* » (AAS, t. 66, 1974, p. 113; trad. franç., Éd. du Centurion, Paris, 1974, p. 111). « La dévotion à la Vierge Marie s'insère au centre du culte *unique* appelé à bon droit chrétien, car c'est du Christ qu'il tire son origine et son efficacité : *unius cultus qui iure meritoque christianus appellatur* »; etc (p. 115; cf 117, 167).

La situation post-conciliaire a parfois été présentée comme un « abandon » de la Vierge Marie par les catholiques. C'est là une dramatisation et une outrance.

Les dévotions particulières étaient depuis longtemps en perte de vitesse. En posant en règle que ces « pieux exercices » doivent être « convenablement référés à la liturgie et s'y rattacher » (Constitution *Sacrosanctum concilium*, n. 13), le concile a précipité la disparition de formes factices, mais provoqué le renouvellement de certaines dévotions (notamment le Rosaire) et le développement de certaines autres : au premier plan, des pèlerinages stimulés par les nouvelles possibilités de voyages et de communications.

Le concile a déclaré que la dévotion à l'égard de la Vierge doit être « avant tout liturgique » (Constitution *Lumen gentium*, n. 67).

3. **La réforme liturgique** post-conciliaire a remis ordre au foisonnement des fêtes particulières. Mais il a gardé à la Mère de Dieu sa place essentielle, notamment dans toutes les anaphores de la messe latine, qui perpétuent une tradition remontant au 4e siècle.

Trois fêtes ont été supprimées : la *Transfixion* du vendredi de la Passion (qui doublait la fête du 15 septembre), *Notre-Dame de la Merci* (24 septembre) et le *Saint Nom de Marie*. Selon G. M. Morreale (*Il culto di Maria nel nuovo calendario. Esame critico*, Caltanisetta, 1971, 32 p.), cette réforme aurait un caractère anti-marial. Sa critique a fait l'objet d'une réponse constructive et nuancée de G. Pasqualetti dans la revue *Notitiae* (éditée par la congrégation *Pro cultu divino*, t. 8, 1972, p. 41-50) et par Paul VI, de manière positive et allusive, dans l'exhortation *Cultus marialis* (1e partie).

Effectivement, à part les trois fêtes signalées, toutes les célébrations de Marie ont subsisté dans la nouvelle liturgie. Deux d'entre elles ont été plus explicitement référées au Christ dans leur titre : la *Purification de Marie* est devenue *Présentation du Seigneur* (2 février), et l'*Annonce à Marie* est devenue l'*Annonce du Seigneur* (25 mars). L'objet de ces fêtes n'a pas changé. La fête de la *Maternité divine* (11 octobre) a été transférée au 1er janvier qui reprend ainsi son antique caractère de célébration de la Vierge dans l'orbite de Noël.

Treize autres célébrations sont demeurées dans la liturgie, dont quatre au rang de mémoires obligatoires (*Marie Reine*, 22 août; *Les Douleurs de Marie*, 15 septembre; le *Rosaire*, 7 octobre; *Présentation de Marie*, 21 octobre); et quatre mémoires facultatives (*Lourdes*, 11 février; *Notre-Dame du Mont-Carmel*, 16 juillet; *Dédicace de la basilique Sainte-Marie-Majeure*, 5 août; *Cœur Immaculé de Marie*, samedi après la fête du Cœur de Jésus).

Le souci général a été de rendre à chaque fête ou célébration sa place et sa proportion dans le cadre de l'année liturgique, centrée sur Pâques.

Il y a des changements d'accent, dans la ligne du concile : on insiste moins sur les privilèges de Marie, davantage sur ses fonctions; moins sur sa royauté, davantage sur sa condition de servante : c'est le seul titre qu'elle se donne, selon l'Évangile (*Luc* 1, 38 et 48), dans la ligne de celui de Serviteur qui caractérise la mission du Christ lui-même; on met l'accent sur le caractère exemplaire de Marie plus que sur sa puissance, sur l'imitation plus que sur la dépendance à son égard.

Ces changements d'accent avaient été fortement proposés déjà par Thérèse de Lisieux † 1897, notamment dans le poème écrit la dernière année de sa vie : *Pourquoi j'aime Marie*. Elle y récusait discrètement et fortement une certaine image de la Vierge comme personnage exceptionnel, lointain, inimitable, pour la proposer ensuite comme modèle attirant de pauvreté, de simplicité, de service. Marie était pour elle plus Mère que Reine.

Ces nouvelles orientations, inspirées de l'Évangile, ont remédié à ce qui avait pu créer l'apparence ou la réalité d'un déséquilibre dans le culte de Marie, notamment ce qui présentait des analogies avec le culte des déesses ou risquait de glisser sur la pente de la magie et de la superstition. On peut s'interroger toutefois sur une perte d'intensité, de générosité, de conviction en ce domaine.

4. **Après le concile.** — L'après-concile est caractérisé par l'accélération de la mutation culturelle. De là, de nouveaux « mouvements » (ou courants spontanés qui se forment pour répondre aux besoins de la vie de l'Église). Les uns tentent de prolonger, au-delà du concile, la lucidité critique et les réformes, non sans risque de réduction. Les autres tentent de revenir aux valeurs instauratrices de la tradition. Presque tous ces mouvements ont un impact en ce qui concerne Marie, et c'est dans leur prolongement qu'on peut dessiner le profil de l'avenir.

1° Courants progressistes. — 1) Le courant de *démythologisation* a mis en question la réalité historique de la conception virginale.

Selon une récente enquête de J. P. Vandeth (dans la revue *Unité des chrétiens*, avril 1977), cette doctrine est admise par 84 % des orthodoxes, mais seulement 71,5 % des catholiques et 57,5 % des protestants. Nombre d'exégètes et de catéchètes catholiques y voient un symbole dont il suffirait de garder la signification. La réalité historique n'aurait pas d'importance. Ces remises en question s'expliquent par un brutal changement

des présupposés culturels. En quelques décennies, on est passé d'un goût parfois excessif pour les miracles et les privilèges à une répugnance pour tout ce qui arracherait Marie ou le Christ à la condition ordinaire, d'une culpabilisation de la sexualité à sa valorisation unilatérale et totalitaire, avec dépréciation de la virginité, etc. La crise actuelle en compense une autre. En ces derniers siècles, on s'attachait au prodige de la parthénogénèse, sans en considérer assez la signification, si forte dans les évangiles et chez les Pères des 4e-5e siècles. Les mises en question d'aujourd'hui ont eu le mérite de provoquer une réflexion nécessaire sur le sens méconnu.

Au-delà des préjugés passés ou présents, qui gauchissent tant d'argumentations, disons que le sens serait altéré si l'on en évacuait le substrat historique et biologique, affirmé, à contre-courant des idées de l'époque, par les évangiles et par les Pères apologistes des premiers siècles. A défaut de cette réalité, on réduirait le sens à des « discours vides, dont il faudrait dire non seulement qu'ils ne sont pas sérieux, mais qu'ils constituent un manque d'honnêteté », a écrit J. Ratzinger (*Einführung in das Christentum*, Munich, 1968, p. 229; trad. *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours, 1969, p. 195). Une certaine hypocrisie cléricale n'est que trop portée à vouloir sauver les apparences en dehors des réalités vécues, pour la chasteté comme pour la pauvreté et le renoncement aux formes du pouvoir de ce monde qui sont pourtant partie essentielle du défi de Dieu dans l'Évangile.

2) *Le mouvement féministe*, et plus largement les courants de promotion et de libération de la femme, rejettent « l'image de la Vierge telle qu'elle ressort d'une certaine littérature dévote », selon l'expression de Paul VI dans l'exhortation *Cultus marialis* (AAS, t. 66, 1974, p. 146; éd. franç. citée *supra*, p. 64). Ce que beaucoup de femmes critiquent ou récusent, c'est une figure maternelle écrasante à l'heure du soulèvement contre la mère, c'est un idéal de Vierge-Mère qui semble irréalisable et frustrant, c'est surtout un modèle de passivité, d'effacement, de silence, qui tendrait à maintenir les femmes dans la dépendance.

S'il est vrai que Matthieu présente Marie selon ce style de passivité (que rythme le refrain : « *Prends* l'enfant et sa mère »), Luc et Jean présentent au contraire Marie comme la personnalisation de son peuple, la Fille de Sion, un type de lucidité (*Luc* 1, 34; cf *Jean* 2, 3), d'élan, d'initiative (*Luc* 1, 39; cf *Jean* 2, 1-4), de liberté (*Luc* 1, 38), de créativité prophétique et charismatique éclatante dans le *Magnificat* (*Luc* 1, 46-56). L'évangile de Jean s'inscrit dans le même sens. Plus profondément, les deux derniers évangiles ne présentent pas Marie comme une femme à part de toutes les autres. Bien au contraire, ils la présentent en corrélation et en harmonie avec d'autres femmes qui ont pareillement un rôle charismatique d'initiative, d'anticipation, d'annonce du Salut : Élisabeth et la prophétesse Anne, chez *Luc* 1-2; la samaritaine, les sœurs de Lazare et Marie au tombeau, chez Jean. Le rejet d'images partiellement abusives, comme l'a reconnu Paul VI, conduit actuellement à une redécouverte de cette anthropologie dynamique de la femme (et de Marie) selon l'Évangile.

3) Le développement des nouvelles *sciences humaines*, psychanalyse, psychologie, sociologie, a contribué à développer critique, soupçon, réduction de certaines doctrines et images.

Les tentatives pour mieux articuler l'exigence propre à ces disciplines avec le domaine de la foi restent tâtonnantes et souvent insuffisantes, notamment en ce qui concerne Marie. Néanmoins le programme de « Recherche anthropologique sur le féminin dans la culture chrétienne en Italie », lancé par P. L. Pinkus à la faculté Marianum, sur la base du différentiel sémantique de C. E. Osgood, tend à préciser, de manière constructive, la distance qu'il y a entre l'enseignement officiel des clercs et ce qui est vécu ou assumé par le peuple. Déjà ces études ont commencé à porter des fruits dans le domaine catéchétique (B. Caterina, *Tentativi di applicazione del nuovo modello mariano del Vaticano II alla catechesi*, Rome, 1975). Ces méthodes peuvent donc être un instrument pour mieux évaluer le *ad modum recipientis*, si souvent ignoré ou méconnu, sous prétexte que la foi est mystère.

4) *Le mouvement pneumatologique* post-conciliaire a pris acte d'une critique lancée en 1951 par le pasteur L. Marchand (*Foi et vie*, t. 49, 1951, p. 509-521) : « La dévotion catholique de ces derniers siècles n'a-t-elle pas attribué à Marie des fonctions qui sont celles de l'Esprit Saint? Ne lui a-t-on pas fait occuper la place laissée vacante par le sous-développement pneumatologique? » En prenant cette critique au sérieux, Y. Congar (*Marie et l'Église chez les protestants*, dans *Études mariales*, 1952, p. 91) et surtout H. Mühlen (*Una mystica persona*, Munich, 1964) n'ont pas conduit à évacuer Marie pour mieux rendre sa place à l'Esprit Saint, mais à mieux situer la Vierge dans sa relation essentielle à l'Esprit Saint (R. Laurentin, *Esprit Saint et théologie mariale*, NRT, t. 89, 1967, p. 26-42, et Bulletins ultérieurs de la RSPT).

Le concile Vatican II a souligné cette relation de Marie à l'Esprit selon *Luc* 1, 35 et *Actes* 1, 14 (Constitution *Lumen gentium*, n. 59, et Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, n. 4).

Le langage du bienheureux Maximilien Kolbe † 1941, pour qui Marie « est en un certain sens l'incarnation de l'Esprit Saint », doit être interprété dans la même ligne. Ce qu'il entend signifier, c'est que Marie est une « Épiphanie » (manifestation), « transparence de l'Esprit », selon l'interprétation de H. Manteau-Bonamy (*La doctrine mariale du P. Kolbe*, Paris, 1975) et de F. Villepelée (*Le Bx P. Kolbe : l'Immaculée révèle l'Esprit Saint. Entretiens spirituels*, Paris, 1974). Le langage poétique et symbolique est ambigu et souvent au-delà de lui-même.

De ce point de vue pneumatologique, l'évolution du *renouveau charismatique* est significative.

Ce mouvement, né en janvier 1967, qu'on appela d'abord *Pentecôtisme catholique*, parce qu'il avait emprunté au Pentecôtisme l'expérience de l'effusion de l'Esprit et des charismes, a retrouvé de l'intérieur la Vierge Marie, par l'expérience même des charismes. Redécouverte significative, car l'expérience pentecôtiste, apparue dans les milieux protestants, était restée étrangère, voire hostile à la Vierge, dans la ligne de la Réforme. Le courant catholique l'a spontanément retrouvée avec force et fraîcheur, dans la ligne de *Luc* 1-2 et *Actes* 1-2, où l'évangéliste Luc situe Marie au point de départ de l'effusion de l'Esprit, à l'Annonciation, qu'il présente comme une proto-Pentecôte (1, 35 à comparer avec *Actes* 1, 8), et à la Pentecôte (*Actes*, 1, 14; R. Laurentin, *Pentecôtisme chez les catholiques*, Paris, 1974, ch. 10 : Marie prototype charismatique).

5) *Les mouvements de libération*, comme tous les courants d'action et d'engagement, ne sont pas enclins vers la Vierge Marie et tendraient à la déprécier comme objet d'une dévotion-refuge.

Pourtant, certains théologiens de la libération et non des moindres, notamment G. Gutierrez (*Spiritualité de la libération. Perspectives*, trad. franç., Bruxelles, 1974, p. 211) et J. Moltmann (*Die Sprache der Befreiung*, Munich, 1972, ch. 3), ont

perçu dans le *Magnificat* un lieu important de cette théologie. Et ils ont trouvé là une lumière pour rectifier des carences, excès et ambiguïtés de ce courant.

Dieu n'est pas partisan... Il aime tous les hommes. Il disperse les orgueilleux, pour qu'ils cessent d'être inhumains, et soient enfin des hommes. Il détrône les puissants pour qu'ils recouvrent leur humilité, et renvoie les riches, mains vides, pour les gagner au bien de leurs semblables... Les opprimés ne sont pas appelés à une revanche contre les puissants, mais à leur propre libération... Ils ne sont pas élevés afin de dominer ceux qui auparavant les dominaient... Dieu ne veut pas que les esclaves d'hier deviennent esclavagistes, et les a libérés pour abolir toute espèce d'esclavage (J. Moltmann, *op. cit. supra*, ch. 3 sur le *Magnificat*).

2° Courants de retour a la tradition. — D'autres courants ont un caractère de retour à la tradition et sont spontanément enclins vers la Vierge Marie.

1) Le courant qui remet en honneur *la religion populaire* revalorise les pèlerinages, les sanctuaires et les apparitions, où Marie occupe une si grande place.

Elles se sont multipliées depuis le 16e siècle (apparitions à la Guadalupe, à Mexico, 1531). Les plus connues du public de langue française font la longue suite qui commence avec la rue du Bac (cf *supra*, col. 468) et se termine au 20e siècle par Fatima (1917), Beauraing (1932) et Banneux (1933). Depuis lors aucune apparition n'a été approuvée.

A l'heure où l'Église, attentive aux exigences et au soupçon des sciences humaines, est plus méfiante que jamais à l'égard des phénomènes d'apparition, on a vu se développer, ces dernières années, des sanctuaires à divers degrés non reconnus ou récusés par l'Église (Kérizinen, Garabandal, San Damiano, Amsterdam, Palmar de Troya, etc; cf *Vraies et fausses apparitions dans l'Église*, Paris, 1973). Ce secteur que les théologiens laissaient à l'abandon ou traitaient de haut s'impose aujourd'hui à l'attention, pour une meilleure évaluation.

2) *La théologie de la fête* tend à revaloriser Marie qui fut l'objet de tant de fêtes et que l'Évangile même évoque dans un contexte festif : de la joyeuse annonce de l'Annonciation, à Cana et à la Pentecôte, en passant par la Visitation et Noël.

Harvey Cox, théologien baptiste, un des promoteurs de ces deux courants et l'initiateur du second, retrouve, par cette voie, un intérêt marqué pour la Vierge Marie : « Si Dieu est mort, Marie est vivante et bien vivante », écrit-il paradoxalement (*The Seduction of the Spirit*, New York, 1973, p. 177; trad. franç., Paris, 1976).

3) *L'esthétique théologique de H. Urs von Balthasar* a fait grande place à Marie. Et Paul VI rappelait aux théologiens du congrès mariologique international de 1975 l'importance propre de la *via pulchritudinis* : cette dimension de beauté, si oubliée par la théologie universitaire, qu'elle soit scolastique ou moderne.

VI. FONDEMENTS DOGMATIQUES DU RÔLE DE MARIE DANS LA VIE CHRÉTIENNE

Si tant de courants divers rencontrent la Mère de Jésus, de manière finalement positive, cela tient à ce qu'elle appartient formellement au principe et fondement du Salut : l'Incarnation et la Communion des saints.

1. Incarnation. — Marie introduit Dieu dans l'histoire humaine, dans la race des hommes, dans le peuple de Dieu. La naissance du Fils de Dieu *ex muliere* (*Gal.* 4, 4) atteste que ce mystère n'est pas idéologie ni abstraction, mais événement, réalité, naissance, et que le christianisme doit le rester. Cette femme a été un moyen central et primordial du Salut donné en Jésus-Christ.

Mais Dieu ne l'a pas choisie comme un simple moyen ou instrument de l'Incarnation. Il ne l'a pas traitée en femme-objet ou en simple *genitrix*, selon le schéma des dominations masculines. Il l'a choisie au nom d'une prédilection, par amour (*Luc* 1, 28-30), dans sa liberté, dans une participation active, comme partenaire du Salut. Si la naissance du Fils de Dieu est kénose, comme l'ont souligné l'apôtre Paul dans *Gal.* 4 et le protestantisme à sa suite, on ne saurait tout réduire à ce schéma. *Luc* 1 atteste que cette rencontre première et fondatrice du Verbe incarné avec l'humanité a été un mystère de foi, de communion et de partage (*Luc* 1, 38). Selon les deux évangiles de l'enfance (*Mt.* 1-2 et *Luc* 1-2), l'événement prototype de l'histoire du Salut se caractérise comme une nouvelle création selon l'Esprit, un renouveau de l'Alliance selon un mode nouveau et inouï. Selon Luc, c'est aussi, de la part de Marie, un consentement et une obéissance dans la foi.

En donnant corps au Verbe de Dieu, elle n'est pas seulement devenue le signe spécifique de son intégration physique et corporelle, personnelle et sociale, à l'humanité. Elle a contracté avec Jésus la relation inaugurale de communion qui est le prototype de toutes les autres. Aussi Luc a-t-il souligné que Marie est une personne sainte, aimée de Dieu, charismatique, prophétique et irradiée de la gloire que Dieu donne à ses élus (1, 42-44, 48). C'est dans cette ligne que l'Église catholique a progressivement discerné l'origine immaculée et la glorieuse Assomption de celle qui a été choisie pour être Mère du Fils de Dieu en personne.

Plus concrètement, le choix de Dieu est celui d'une Incarnation parmi les pauvres et dans la conscience même des pauvres, dont Marie est le type et l'interprète dans le *Magnificat* (*Luc* 1, 48-52).

L'Incarnation implique une rupture, un paradoxe choquant pour notre temps, comme pour les juifs et les païens du premier siècle : cette femme conçoit sans homme un homme qui n'épousera que l'humanité. On ne peut escamoter ce défi : un aspect parmi d'autres de la pauvreté, du *non sic* (cf *Luc* 22, 26) selon l'Évangile.

Bref, Marie joue, à l'origine du Salut, un rôle conscient et engagé qui est fondateur et exemplaire, car Dieu aime réaliser en germe, au début de ses œuvres, en le concentrant souvent en une personne (un fondateur par exemple), le prototype de la perfection qui sera réalisée plus largement et universellement au terme de l'œuvre. Ainsi Marie est-elle type de la foi et des vertus théologales, du don total et virginal de soi, de la patience, de la compassion (*Jean* 2, 4 et 19, 25-27), de l'obéissance, mais aussi de l'élan dynamique vers Dieu et vers les autres, de la rencontre, de l'ouverture aux dons imprévisibles de l'Esprit. Elle a frayé ainsi les voies à l'Église. Elle l'a devancée auprès du Christ naissant, auprès du Christ souffrant, auprès du Christ glorieux. Elle reste un exemple et une influence stimulante dans le corps du Christ.

2. Communion des saints. — Cet exemple nous est donné, non dans un passé aboli, dans une histoire lointaine comme celle de Confucius ou des « grands hommes » de l'antiquité, mais dans l'aujourd'hui du Christ. La communion des saints, où Marie est entrée la première avec lui et demeure par sa grâce, intègre l'Incarnation et la Rédemption. Car les actes de Dieu sur la terre (de son Agapè parmi les hommes)

ont une pérennité en la personne du Fils de Dieu qui les assume.

Incarnation et Communion des saints, ces deux lieux théologiques fondamentaux où nous trouvons la Vierge Marie n'en font qu'un en définitive, et impliquent la Rédemption avec la présence de Marie au Calvaire (*Jean* 19, 25-27). Ils ont valeur œcuménique. Sur ces bases, il y a des possibilités d'accentuation différente : le silence de Paul (qui ne personnalise pas l'allusion anonyme de *Gal.* 4) a inspiré non seulement la spiritualité protestante, mais celle de certains groupes catholiques peu enclins à une actualisation du rôle de Marie. La doctrine de Jean (2, 1-12 et 19, 25-27), remise en lumière par l'exégèse contemporaine, a des affinités avec la piété orthodoxe, où le titre de Theotokos (apparenté à la formule paradoxale de *Jean* 1, 13 : « Le Verbe s'est fait chair ») tient tant de place et dégage, à longueur de liturgie, une richesse symbolique inépuisable et infiniment variée.

L'évangéliste Luc, qui a mis en lumière la personnalité spirituelle et dynamique de Marie, a inspiré plus spécialement les catholiques, dont la ferveur ingénieuse et inventive n'a pas toujours su éviter les excès et les artifices, durant ces derniers siècles.

Par réaction, les protestants avaient ajouté à la sobriété paulinienne une crispation qui n'était pas le fait de Luther mais qu'accentuèrent, jusqu'à l'hostilité, les polémiques « mariales » du 17e siècle et le climat de guerre de religion où Marie était impliquée.

Ces querelles et excès sont aujourd'hui dépassés. Les protestants tendent à redécouvrir les mystères de l'Incarnation et de la Communion des saints. Ils ont largement retrouvé Marie *par* l'Écriture, tandis que les catholiques la retrouvaient *dans* l'Écriture. Cette situation pacifiée, comme la redécouverte actuelle du pluralisme qui avait été un fait évident des premiers siècles de l'Église, crée les meilleures conditions pour de nouveaux rapprochements œcuméniques où les valeurs et particularités des confessions communiant à l'essentiel pourraient jouer un rôle analogue à celui des « spiritualités » dans la chrétienté.

Prospective. Quel est l'avenir de Marie dans la spiritualité chrétienne? Il y a toujours eu en ce domaine, depuis l'origine, beaucoup de « demeures ». Si la discrétion a dominé chez les écrivains ecclésiastiques des premiers siècles, une ferveur populaire est attestée par les *Évangiles de l'enfance* qui remontent au milieu du 2e siècle, et qui ne fait que prolonger *Luc* 1, 39-57. Inversement, si une ferveur foisonnante a dominé en ces derniers siècles, saisissante est la sobriété d'un Jean de la Croix et de nombreux spirituels de l'époque moderne. On a dit comment Thérèse de Lisieux voit Marie dans la lumière du dépouillement évangélique. Il paraît normal que la piété envers Marie ait ses temps forts et ses temps de silence, qu'elle soit chez les uns « exaltation » (cf *Luc* 1, 47) enthousiaste et poétique, chez les autres dépouillement et pudeur.

L'avenir prochain peut évoluer selon deux options : 1) une mise en valeur discrète de la Mère de Jésus, à sa place, dans le corps du Christ et l'histoire du Salut. Le concile a choisi cette voie d'intégration. 2) Une mise en relief de Marie, notamment selon les aspects dynamiques de sa personnalité féminine, avec développement de nouvelles spiritualités où elle aurait la place d'un signe éclatant, selon l'image apocalyptique de la femme revêtue du soleil. De toute manière, cette femme est indissociablement liée à l'Église dont elle est le type, dont elle est un signe (*Apoc.* 12, 1; *Is.* 7, 14), et la lumière dont elle brille est celle du Soleil de justice.

René LAURENTIN.

2. MARIE D'AGREDA, franciscaine, † 1665. Voir MARIE DE JÉSUS D'AGREDA, *infra*, col. 508-513.

3. MARIE DES ANGES (bienheureuse), carmélite déchaussée, 1661-1717. — Marianna Fontanella di Baldissero naquit à Turin le 7 janvier 1661. Adolescente, elle perdit son père et passa une année chez les cisterciennes de Saluzzo. A son retour, elle écarte les demandes en mariage et, malgré l'opposition de sa mère, entre en 1676 chez les carmélites déchaussées de Santa Cristina à Turin, où elle fait profession le 26 décembre 1677. Maîtresse des novices en 1691, elle fut quatre fois élue prieure, de trois ans en trois ans à partir de 1694. A la suggestion de l'oratorien Sébastien Valfré † 1710, elle contribua en 1703 à la fondation du carmel de Moncalieri, près de Turin. Elle mourut à Turin le 16 décembre 1717 et fut béatifiée le 25 avril 1865.

Marie des Anges connut de lourdes épreuves spirituelles (tourments diaboliques et nuit de l'esprit), qu'elle supporta vaillamment dans une ascèse crucifiante et avec le soutien de la direction éclairée du carme Lorenzo Maria di San Michele † 1694. Elle reçut aussi des grâces et des charismes exceptionnels; on lui prête des extases, des miracles, le don de prophétie, des apparitions d'âmes du Purgatoire. Son influence au carmel et au dehors fut grande, y compris sur les événements politiques du royaume de Savoie.

Sa correspondauce avec ses directeurs et avec les carmélites de Moncalieri révèle sans doute le mieux la doctrine et la pédagogie spirituelle de Marie des Anges. Elle s'inspire largement de l'esprit thérésien (elle ne connaît guère les écrits sanjuanistes), notamment en ce qui concerne l'oraison et la contemplation : « L'oraison, la mortification et l'exercice de la présence de Dieu sont les premières lettres de l'alphabet » (spirituel). Elle insiste de préférence sur l'oraison de simple regard, comme l'ont bien montré les études de Giovanna della Croce.

Sur l'ordre de ses supérieurs, Marie des Anges a rédigé son autobiographie (jusqu'en 1689). On conserve également d'elle de nombreuses lettres, adressées à ses supérieurs, à ses directeurs spirituels (en particulier à Lorenzo) ainsi que les réponses de ces derniers, aux carmélites de Moncalieri, aux courtisans et princes régnants; également des *Relazioni* de faits intérieurs et quelques petits écrits spirituels. Les *Acta* des procès de béatification et les divers biographes en ont publié des extraits. Les mss de ces écrits et des copies se trouvent aux archives des carmes déchaussés à Rome et au carmel de Moncalieri.

Elia de Santa Teresa, *La diletta del Crocifisso. Vita di Maria degli Angioli* (Turin, 1729; Venise, 1735). — Sernin-Marie de Saint-André, *Vie et opuscules spirituels de Marie des Anges* (Paris, 1865; rééd., 1868, beaucoup plus documentée). — Anselmo di San Luigi, *Vita...* (Turin, 1865, 1866); *Compendio...* (1865), qui fut traduit en allemand (1866), en espagnol (1866) et en français (1867). — Giov. Bosco (S. Jean Bosco), *Vita della B. Maria...* (Turin, 1866, 1965; cf P. Stella, *Don Bosco..*, t. 2, Zurich, 1969, p. 480-482). — F. Labis, *Vie et opuscules...* (Tournai, 1866). — G. O'Neill, *Blessed Mary of the Angels. A Biography* (New York et Londres, 1909). — Benedetto di

Santa Teresa, *La beata Maria...* (Milan, 1935). — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 966-968.

Études sur l'expérience et la doctrine spirituelles de Maria : Giovanna della Croce, *El tema de la oración en el epistolario de Maria..*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 23, 1964, p. 442-467; *Maria von den Engeln*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 11, 1965, p. 181-212 (extraits de l'autobiographe et des *Relazioni*); *Die geistliche Lehre der sel. Maria..*, *ibidem*, t. 13-14, 1967-1968, p. 125-142.

Ermanno ANCILLI.

4. MARIE DE LA ANTIGUA, clarisse, 1566-1617. — Fille naturelle du portugais Baltasar Rodriguez et de Ana Rodriguez, de Badajoz en Estrémadure (Espagne), Maria naquit au village de Cazalla (Séville). Ses parents régularisèrent leur situation matrimoniale et entrèrent au service des dominicaines de Nuestra Señora de la Antigua, dont Maria adopta le nom, les religieuses l'ayant élevée. Ses parents étant passés au service des clarisses de Marchena, Maria y fut accueillie comme converse ou sœur du voile blanc et appliquée à la cuisine. Elle suivit le courant de distractions et de dissipation qui existait alors au couvent, mais Notre-Seigneur lui fit des grâces telles qu'elle brisa entièrement avec ce courant, se dégagea de toute vanité et s'abandonna complètement aux phénomènes mystiques dont elle était comblée. Ses compagnes accueillirent fort mal ce changement qui les condamnait et l'accablèrent de remontrances. Aussi Maria fut-elle obligée de se retirer, sur le conseil de son confesseur, chez les mercédaires déchaussées de Lora del Rio. Entrée le 19 juin 1617, elle y mourut le 22 septembre suivant. Les clarisses de Marchena enfin réformées recueillirent la dépouille de Maria en 1636. Les franciscains et les mercédaires entamèrent des informations devant l'Ordinaire de Séville sur les vertus et les miracles de Maria.

Son confesseur lui avait demandé d'écrire les lumières reçues dans l'oraison; elle en remplit de nombreux cahiers que les franciscains publièrent sous le titre *Desengaño de religiosos y almas que tratan de virtud* (Séville, 1678, 1690; Barcelone, 1697, 1720, 736 p. in-folio). L'ouvrage fut très lu dans les maisons religieuses et les monastères. Il est entremêlé de romances et de poésies, qui traduisent les sentiments de l'auteur à l'égard de Jésus et envers les âmes. Il rapporte les dons, révélations, prophéties, visions et songes mystiques dont Dieu la combla, et son attitude d'humble gratitude. L'idée prédominante est que les personnes d'oraison doivent se dégager entièrement des affections terrestres. Les biographes de Maria sont portés à la comparer à sainte Thérèse d'Avila.

Sébastien de Saint-Augustin, *Vida ejemplar, admirables virtudes y muerte prodigiosa de... Maria de la Antigua*, Madrid, 1677. — Balthasar de Los Rios, *Introducción a las obras de sor Maria de la Antigua*. — G. Vazquez Nuñez, *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966.

Ricardo SANLÉS.

5. MARIE DE LA CONCEPTION, carmélite déchaussée, 1802-1881. — Athénaïs d'Olivary naquit à Aix-en-Provence le 9 avril 1802. Ses parents, peu fortunés et très chrétiens, s'occupèrent eux-mêmes de l'éducation de leurs deux filles, dans une vie non exempte de privations. Athénaïs était plus attirée par le monde que par le travail intellectuel et la piété. Une mission prêchée à Aix par les missionnaires de France en 1820 fut le point de départ d'une conversion qui fut définitive lors du jubilé de 1826. Elle résolut d'entrer au carmel d'Aix mais, à cause de l'opposition de sa mère, ne put le faire qu'en 1832. Élue prieure en 1842, elle exerça cette charge durant vingt-quatre ans, dont trois ans au carmel d'Arles. En 1843, à la demande d'Emmanuel d'Alzon, fondateur des assomptionnistes, alors vicaire général de Nîmes, elle établit un carmel dans cette ville. En 1868, elle fonda un autre carmel à Vienne (Isère). Après de brefs séjours à Saint-Flour (1872) et aux Vans (1880), elle revint à Aix, où elle mourut le 14 mars 1881.

D'une grande sensibilité et d'un caractère énergique, elle vécut, dès sa conversion et durant la plus grande partie de sa vie au carmel, dans la sécheresse, les peines intérieures, la crainte de n'être pas pleinement pardonnée. Éclairée parfois de vives lumières et d'un attrait irrésistible de profonde union à Dieu, elle répétait : « Pourvu que Dieu soit glorifié et les âmes sauvées ». L'un de ses directeurs fut Jacques Ginoulhiac, alors vicaire général d'Aix, puis évêque de Grenoble et, en 1870, archevêque de Lyon (cf DS, t. 6, col. 395-397).

Elle composa, d'abord, à l'intention de sa communauté, trois séries de petits ouvrages qu'elle publia ensuite entre 1865 et 1881 : des *Mois* (de Marie, Joseph, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, Sacré-Cœur, Précieux Sang), des *Pensées* (sur la charge de prieure, de maîtresse des novices), des *Retraites* (de l'Ascension à la Pentecôte, pour la vêture, pour la profession, pour les tourières, sur le sacrifice du cœur, sur l'abandon). Cette dernière série parut en 1884; elle semble davantage un reflet de la vie spirituelle de la carmélite : « Dieu possédé par la foi ».

Ces ouvrages, de style facile et agréable, mais animés d'un sens spirituel très averti, eurent plusieurs éditions, jusqu'en 1923, et furent traduits en allemand et en anglais. Ils manifestent une piété simple et ferme, nourrie d'Écriture Sainte et de la doctrine de saint Jean de la Croix. Marie de la Conception oriente les âmes vers l'union à Dieu par la conversion du cœur, une vie de pure foi, un abandon total à l'amour de Dieu et à sa miséricorde.

Vie de la Révérende Mère Marie de la Conception, par les carmélites d'Aix, Aix, 1894; remaniée en 1900; 4e éd., 1923; on y trouve des extraits de ses souvenirs, de ses entretiens spirituels et de ses lettres.

MARIE DU CHRIST.

6. MARIE DE LA CROIX, carmélite déchaussée, 1563-1638. — Maria de Alfaro naquit à Grenade, le 8 septembre 1563. Elle entra chez les carmélites déchaussées de sa ville natale, Anne de Jésus y étant prieure (cf DS, t. 1, col. 673-675). Jean de la Croix lui remit l'habit et reçut sa profession le 19 octobre 1586. Elle fut maîtresse des novices. Appelée à la fondation d'Ubeda en 1595, elle y fut quatre fois prieure. Elle mourut au début de 1638.

Maria était une personne mortifiée, très affectionnée à l'office divin et qui recevait de Dieu des faveurs surnaturelles. On conserve d'elle, à Ubeda, cinq volumes manuscrits : le premier (plus de 300 pages) et le second (plus de 200) commentent quelques versets de l'épître aux Romains (11, 33-36); le troisième volume (plus de 100 pages) paraphrase le verset 4 du psaume 148 (« Laudate eum coeli coelorum »); le quatrième volume (plus de 170 pages) commente le premier verset du psaume 83 (« Quam dilecta tabernacula tua »). Le dernier est une autobiographie (elle s'arrête au 18 septembre 1634).

D'autres ouvrages ont péri : 6) *Poesias espirituales*; 7) *Cofre de dones*; 8) *Espejo del alma esposa*; 9) *Jardin o ramillete*

de varias o diversas flores (7, 8 et 9 commentaient l'« Omnis gloria ejus filiae regis ab intus » du psaume 44); 10) *Manojito de mirra* (sur la souffrance intérieure du Christ); 11) *Estampa viva y muestra clara de los amores de Jesucristo... con las almas* (sur le *ps.* 29); 12) *Suspiros del corazón enamorado de la celestial Jerusalén* (sur le *ps.* 136). Maria parle de ces traités dans son autobiographie (ch. 12; cf Silverio, p. 736-740); 13) *Vida de Catalina de Jesús* (Mendoza).

Manuel de San Geronimo, *Reforma de los descalzos del Carmen*, t. 5, Madrid, 1706, p. 572-612. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 1, Madrid, 1903, p. 299-300. — Gerardo de S. Juan de la Cruz, *Obras del... S. Juan de la Cruz*, t. 3, Tolède, 1914, p. 127. — Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo..*, t. 9, Burgos, 1940, p. 721-745. — Emeterio de Jesus Maria, *Ensayo sobre la lirica carmelitana*, dans *El Monte Carmelo*, t. 54, 1949, p. 58-59. — Valentin de la S. Familia, *Apuntes sobre la prosa carmelitana.., ibidem*, t. 55, 1949, p. 69-72. — Giovanna della Croce, *Der Karmel und seine mystische Schule*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 8, Vienne, 1962, p. 99-101.

Isaias Rodriguez.

7. MARIE DU DIVIN CŒUR (bienheureuse), religieuse, 1863-1899. — Maria Droste zu Vischering, née le 8 septembre 1863 à Münster en Westphalie, était fille du comte Clemens-Heidenreich, député au Reichstag, et de la comtesse Hélène de Galen, qui était nièce de l'évêque W. von Ketteler † 1877 (cf DS, t. 8, col. 1716-1717), sœur de l'évêque auxiliaire M. G. von Galen et tante du cardinal C. A. von Galen † 1946. Maria passa sa jeunesse au château de Darfeld près de Münster. On la considérait presque comme une enfant terrible, au cœur sensible et de très grande générosité, en même temps que très volontaire dans ses entreprises et entêtée. Le 21 novembre 1888, elle entre à Münster chez les sœurs du Bon Pasteur (fondées par sainte Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier † 1868; cf DS, t. 10, *infra*), détermination qui lui était apparue de plus en plus évidente depuis sa confirmation en 1875. Elle fait profession le 20 janvier 1891.

Son activité au service des jeunes filles pauvres et handicapées moralement s'exerça tout d'abord à Münster, puis à Porto au Portugal, où elle fut supérieure à partir de 1894 : elle transforma le couvent en un centre de charité et de vie spirituelle. A partir de 1896, elle est atteinte d'une paralysie croissante; elle reste cependant accessible à tous. Un attachement passionné au Cœur de Jésus est la source de cette énergie. Elle continue à manifester de hautes ambitions dans sa charge et beaucoup d'habileté dans son administration.

Sous l'effet d'une impulsion intérieure (4 juin 1897, 7 avril 1898, 7 décembre 1898), elle demanda par deux fois au pape de procéder à la consécration du monde au Cœur du Seigneur. Léon xiii, au matin de la mort de Maria, le 8 juin 1899, lui fait remettre le texte de l'encyclique *Annum sacrum*, et le 11 juin il procédait à la consécration. Paul vi la béatifia le 1er novembre 1975.

Les écrits de Maria (Autobiographie, nombreuses lettres), conservés à Münster, sont d'ordre mystique; quelques fragments ont été publiés par les biographes. Cf M. Gonzaga, *Gedanken und Aussprüche der Schwester Maria..*, 4e éd., Munich, 1920.

A. von Galen, *Biographie der Schwester..*, manuscrite. — L. Chasle, *Vie de sœur Marie du Divin Cœur, née Droste zu Vischering*, Paris, 1905, plusieurs rééd.; trad. allemande, *Schwester Maria vom göttlichen Herzen..*, Fribourg-en-Brisgau, 1907, plusieurs rééd.; trad. italienne, 2e éd., Turin, 1929. — M. L. Hanley, *Vita della serva di Dio..*, Rome, 1944. — J. Clausing, *Schwester Maria..*, Hildesheim, 1952. — LTK, t. 3, 1959, col. 577-578. — M. Bierbaum, *Maria..*, Fribourg-en-Brisgau, 1966. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 977-981. — *Maria Droste zu Vischering. Eine Dokumentation*, Rome-Munster, 1975, 48 pages.

Constantin Becker.

8. MARIE DE L'INCARNATION (bienheureuse), carmélite déchaussée, 1566-1618. — Barbe Avrillot, née le 1er février 1566, est parisienne de bonne souche : son père est conseiller du roi et maître ordinaire de la chambre des comptes. Élevée à l'abbaye de Longchamp, elle ressent l'attrait de la vie monastique; pour obéir à ses parents, elle épouse, en 1582, Pierre Acarie, maître des comptes. Épouse modèle d'un excellent mari, mais d'humeur contrariante, mère de six enfants, maîtresse de maison accomplie, elle se livre à des œuvres multiples vraiment remarquables. Le rayonnement de l'Hôtel Acarie est grand. Affable, gracieuse, « la belle Acarie » exerce un ascendant puissant. Son influence dépasse le cercle de sa famille et de ses relations : elle s'étend à la cour, au clergé. On vient la consulter, attiré par sa prudence et ses lumières surnaturelles. Elle a « en un degré hautement sublime ce qu'on appelle le discernement des esprits » (A. Duval). Des hommes éminents comme Étienne Binet, Pierre Coton, Pierre de Bérulle, André Duval la consultent dans des cas difficiles.

Sa vie intérieure est intense. Jeune femme, elle avait pris plaisir à la lecture des romans, mais un jour la sentence : « Trop est avare à qui Dieu ne suffit » est comme un trait qui la transforme et ne s'effacera plus, début d'une emprise divine extraordinaire. Les extases se multiplient; elle ne les comprend pas d'abord et souffre un cruel martyre. Elle trouve enfin (1592) des guides éclairés, Benoît de Canfeld (DS, t. 1, col. 1447), capucin, Richard Beaucousin (DS, t. 1, col. 1314-1315), chartreux, qui la rassurent, voyant en elle l'action de Dieu.

Cette haute oraison, loin de la détourner de son devoir d'état, l'aide à être une « femme forte », admirable dans les circonstances les plus difficiles. Son mari, ligueur opposé à l'accession au trône du roi protestant Henri iv, est condamné à l'exil et dépouillé de ses biens (1594). Barbe Acarie, par son énergie, sa sagacité, ses labeurs retrouve en partie le patrimoine confisqué. Non moins héroïque dans les maladies, toujours sereine parce que toujours unie à Dieu, elle étonne par sa patience et son amour des souffrances. Une jambe brisée par trois fois la laissera toujours infirme, sans ralentir son activité apostolique. On a pu dire que « de son temps, il ne se faisait rien de notable pour la gloire de Dieu qu'on ne lui en parlât ou qu'on en prît son avis » (A. Duval).

Mystique et sociale, Madame Acarie s'applique à soulager toutes les détresses. Elle s'emploie aussi à réformer plusieurs abbayes, contribue à l'établissement des ursulines, à celui de l'Oratoire (1611), et surtout introduit en France le Carmel de Thérèse d'Avila. La sainte lui a transmis en vision la volonté de Dieu. Le projet est examiné et approuvé par François de Sales, le futur cardinal de Bérulle, André Duval. Le 17 octobre 1604, six carmélites espagnoles, filles de sainte Thérèse, arrivent à Paris. Le 15 janvier 1605, un deuxième carmel est érigé à Pontoise dans le monastère préparé par les soins de Madame Acarie, et les fondations se succèdent avec son concours : Dijon

(fin 1605), Amiens (1606), Tours (1608), Rouen (1609).

Madame Acarie a préparé à la vie religieuse les premières novices, fondant pour cette œuvre la petite « congrégation Sainte-Geneviève ». La mort de son mari (17 novembre 1613) lui permet de réaliser son désir de jeunesse. Ses trois filles sont déjà carmélites. A son tour, elle entre le 12 février 1614 au carmel d'Amiens, choisi parce que le plus pauvre; elle devient sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse par docilité à l'appel intérieur. Transférée au carmel de Pontoise le 7 décembre 1616, elle ne veut être que « la dernière et la plus pauvre de toutes ». Ses sœurs admirent son obéissance et sa charité, tandis que son union à Dieu consommée transparaît en tout son être.

Elle meurt le 18 avril 1618. Les miracles se multiplient à son tombeau. A la demande de son fils aîné, grand vicaire de Rouen, dès 1622 les enquêtes juridiques sont ouvertes et le procès aboutit au décret de béatification en 1791. Ses restes, préservés pendant la Révolution, sont vénérés au carmel de Pontoise et son culte fait désirer que l'Église puisse l'invoquer parmi ses saints.

Marie de l'Incarnation écrivit « une infinité de lettres » (A. Duval, 1621, p. 384); fort peu sont connues. Elle composa un traité sur « la vie intérieure », mais elle le brûla (p. 402-403). Ses biographes (Duval, Hervé, Boucher) ont recueilli avec soin les textes qui purent être sauvés : quelques lettres et un petit traité spirituel, *Les vrays exercices de la bienheureuse Marie de l'Incarnation, composez par elle mesme. Très propres à toutes ames qui désirent ensuyvre sa bonne vie* (Paris, 1622; éd. 1623, 55 f.; 3e éd., 1624); Bruno de Jésus-Marie a reproduit et annoté la seconde édition à la fin de sa biographie (p. 727-750). Cette brochure comprend un Exercice pour la communion (destiné à sa fille Marie, également carmélite), des aspirations (pour elle-même), un autre écrit pour la communion, De l'excellence de notre âme et action de grâces des bienfaits reçus, Exercice pour remercier Dieu des grâces et bénéfices reçus. Ces textes soulèvent la question des sources de la doctrine de Marie de l'Incarnation (spiritualité thérésienne, bérullienne, rhéno-flamande); Bruno de Jésus-Marie tente d'y répondre, notamment dans l'introduction aux *Vrays exercices* (p. 717-725).

A. Duval, *La vie admirable de sœur Marie de l'Incarnation, religieuse converse en l'ordre de Notre Dame du Mont Carmel et fondatrice d'iceluy en France, appelée au monde La demoiselle Acarie* (Paris, 1621, etc). — M. Marin, *La vie de Marie de l'Incarnation..*, Paris, 1642, 1666. — D. Hervé, *La vie chrétienne de la vénérable sœur..*, Paris, 1666. — J.-B.-A. Boucher, *Vie de la bienheureuse Marie de l'Incarnation..*, Paris, 1800. — E. de Broglie, *La bienheureuse..*, coll. Les Saints, Paris, 1903. — H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux..*, t. 2, Paris, 1916, ch. 4 Madame Acarie et le Carmel, p. 193-262. — Bruno de Jésus-Marie, *La Belle Acarie. Bienheureuse Marie de l'Incarnation*, Paris, 1942 (très abondante bibliographie). — Philippe de la Trinité, *Rapport confidentiel: étude sur la Belle Acarie*, Paris, 1943. — L. C. Sheppard, *Barbe Acarie, Wife and Mystic*, Londres, 1953. — M. Paulus, *Barbe Acarie. Eine Dame der Pariser Gesellschaft des 16. Jahrhunderts*, Munich, 1949. — M. Marduel, *Madame Acarie et le Carmel français*, Le Puy, 1963.

DS, t. 2, col. 2043-2044 (sources); t. 3, col. 489-490 (dépouillement), 525 (« désoccupation »), 1124 (Benoît de Canfield), 1283 (discernement spirituel), 1857-1862 (Duval); t. 4, col. 2147-2148 (extase); t. 5, col. 913-916, 921-922, 947, 1368, 1370 (influence du cercle Acarie); t. 6, col. 76-78 (Gallemant).

MARIE-THÉRÈSE DE SAINT-JOSEPH.

9. MARIE DE L'INCARNATION, ursuline, 1599-1672. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources.* — 4. *Enseignement spirituel.* — 5. *Essai de synthèse.* — 6. *Influence.*

1. Vie. — Marie Guyart, en religion Marie de l'Incarnation, est à la fois la compatriote et la contemporaine de Descartes. Née à Tours au lendemain des luttes du 16e siècle, elle fut baptisée en l'église Saint-Saturnin le jour qui suivit sa naissance (28-29 octobre 1599); c'était la quatrième enfant de Florent Guyart, maître boulanger, et de Jeanne Michelet. Dès l'âge de sept ans elle a une vision prémonitoire de sa vie mystique : le Seigneur lui apparaît sous les traits du plus beau des enfants des hommes et lui demande en l'embrassant : « Voulez-vous être à moi? » (J., t. 2, p. 161; nous citons ainsi l'éd. par A. Jamet des *Écrits spirituels et historiques*, 4 vol.).

Plus grande, elle pense à la vie religieuse et désire être admise chez les bénédictines de Beaumont-les-Tours dont une tante éloignée est abbesse; mais ses parents, la voyant « d'une humeur gaie et agréable », ne la croient pas propre à la vie claustrale et la marient à moins de dix-sept ans à un maître ouvrier en soie, Claude Martin. Maîtresse d'elle-même, Marie se donne d'abord quelques libertés, lisant des romans « purement pour mon seul esprit de récréation »; puis elle en perd « l'affection et l'inclination » et prend goût à la retraite, « (quittant) la hantise des personnes de mon âge pour demeurer seule dans la maison à lire des livres de piété » (J., t. 2, p. 163).

Trois événements viennent bouleverser une vie qui avait déjà connu des difficultés domestiques. Un petit garçon naît au foyer le 2 avril 1619, c'est le futur Claude Martin, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur et éditeur des œuvres de sa mère. Claude Martin le père meurt en septembre ou au début d'octobre 1619, laissant son atelier au bord de la faillite. La jeune veuve prend courageusement la tête de la fabrique en détresse, s'employant à terminer les procès en cours et à rembourser les créanciers. Tandis qu'elle travaille activement à la liquidation, elle a, le 24 mars 1620, une première expérience mystique et une grâce de conversion :

« En un moment, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections me furent représentés en gros et en détail... Au même moment, je me vis toute plongée en du sang et mon esprit fut convaincu que ce sang était le Sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés » (J., t. 2, p. 182).

Elle renonce à se remarier, malgré les conseils de ses proches, leurs pressions même, et se livre toute à l'action de Dieu. Elle fait vœu de chasteté. Bientôt elle se met au service de son beau-frère Paul Buisson qui dirige une entreprise de transports par voie d'eau et de terre; elle se fait « la servante des servantes de la maison ». Mais, sa sœur attendant un premier enfant après quatorze années de vie conjugale, Marie est appelée à seconder son beau-frère dans la direction même de l'affaire; elle a « le soin de tout le négoce ». Elle prononce alors un vœu secret d'obéissance à son beau-frère et à sa sœur, à l'insu de ceux-ci.

C'est au milieu de ces occupations absorbantes que s'épanouit sa vie intérieure. Chez les feuillants de Tours, elle trouve un maître spirituel exigeant et autoritaire, mais lucide et averti, en la personne de Raymond de Saint-Bernard. Elle éprouvera longtemps le besoin de se sentir guidée par des hommes forts, sévères, austères, qui la mènent rudement en respectant l'action de Dieu; le sentiment n'a pas de place dans leur direction, mais une bonté virile qui se voile sous des dehors abrupts, et beaucoup de compréhension surnaturelle;

tels seront, après les feuillants, les jésuites Georges de la Haye à partir de 1633, et au Canada Jérôme Lalemant après 1645 (DS, t. 9, col. 120-122).

Ses mortifications revêtent un aspect excessif dans les premiers temps de son ascension mystique. Elle lit François de Sales. La réception de l'Eucharistie est un besoin; elle s'en approche « avec un désir extrême d'embrasser, de chérir et de caresser le Sacré Verbe Incarné, en attendant la parfaite consommation de l'union » (J., t. 1, p. 227).

Plusieurs grâces de choix et de très rudes épreuves la préparent aux événements centraux de sa vie mystique : une première manifestation de la Trinité à la Pentecôte 1625 (lundi 19 mai) qui la tient longtemps comme hors du temps : « Je ne pouvais sortir de l'application aux Trois divines Personnes » (J., t. 2, p. 237); puis une tendance, un désir véhément du mariage mystique avec le Verbe de Dieu, qui est consommé au cours d'une seconde manifestation trinitaire, deux ans plus tard, à la Pentecôte 1627; à la suite de quoi elle se trouve dans une « extase amoureuse », une « solitude intérieure » d'une extrême profondeur. « Hors de l'oraison actuelle, ce n'étaient qu'élans et transports ». Elle est « perdue dans cet océan d'amour » (t. 1, p. 219). L'état se prolonge : « J'ai été plus longtemps en cet état qu'en aucun autre » (t. 1, p. 210).

Le désir de la vie religieuse se fait plus intense, tandis que son fils grandit; on lui parle du Carmel, de la Visitation; elle pense plutôt aux feuillantines de Paris. Cependant les affaires de l'entreprise la mettent en rapport avec les ursulines récemment établies à Tours et la perspective d'une vie où contemplation et action trouvent un équilibre l'attire. La nouvelle prieure lui propose de l'accueillir sans dot. De la part de son beau-frère et de son vieux père, il y a une forte opposition; la perspective d'avoir à quitter son enfant lui brise le cœur. Son directeur et les supérieurs jugent cependant qu'elle peut et doit suivre sa vocation. Elle entre donc chez les ursulines le 25 janvier 1631, confiant le jeune Claude à sa sœur; le désespoir de l'enfant lui causa un tourment extrême. Le 17 mars 1631, à la veille de sa prise d'habit, elle eut une troisième révélation trinitaire : « Ici toutes les trois Personnes... m'absorbèrent en elles de sorte que je ne me voyais point dans l'une que je ne me visse dans les autres. Pour mieux dire, je me voyais dans l'Unité et dans la Trinité tout ensemble » (J., t. 1, p. 299). Elle se voit « comme un pur néant abîmé dans le Tout », et « néanmoins toute propre pour Lui qui est mon Tout »; la prise de possession de Dieu est totale et définitive : « (les trois Personnes) se donnent et communiquent pour posséder entièrement ton âme » (J., t. 2, p. 286). Les effets immédiats de cette troisième manifestation trinitaire furent un redoublement de faveurs divines et de joies, malgré les soucis que lui donne son fils et la souffrance de le voir désespéré. Elle aime l'office divin, jouissant d'une intelligence profonde de la Parole de Dieu qui lui est « esprit et vie dans une exubérance qui est indicible ».

Les épreuves ne tardent pas à revenir : l'éloignement de son directeur, une grande bourrasque intérieure qui la conduit aux portes du désespoir, un « abandonnement intérieur soudain » avec un assaut de tentations très pénibles. La purification dura plus de deux ans avec un bref répit au moment de la profession (25 janvier 1633).

A la fin de l'année, le 26 ou 27 décembre 1633, un « songe prophétique » lui dévoile un pays mystérieux plongé dans la brume, sur lequel se portent les regards de la Vierge Marie et de son Fils; la signification lui est donnée un an après; la vocation apostolique, latente depuis 1625, s'est transformée en appel impérieux. Tout de suite elle essaie de la réaliser, sans y parvenir. A Tours elle reçoit la charge de sous-maîtresse du noviciat; elle doit former les plus jeunes sœurs à l'enseignement du catéchisme. En 1639 enfin un concours de circonstances où elle n'a point de part la met en mesure de faire une fondation à Québec. Elle s'embarque avec une moniale de Tours et une autre de Dieppe en compagnie d'une jeune veuve d'Alençon, Marie-Madeleine de la Peltrie † 1671, fondatrice temporelle, aussi généreuse qu'originale. Quitter définitivement son fils et les siens est un très rude sacrifice : « Il me semblait que mes os se déboîtaient et qu'ils quittassent leur lieu » (O., p. 725; nous citons ainsi l'éd. par G. Oury de la *Correspondance*).

Le Canada est alors une terre vierge où le nombre des français ne dépasse pas deux cent cinquante colons; aux soucis et aux difficultés d'une implantation en un pays qui n'est « point fait », s'ajoutent les purifications intérieures, souffrances intenses durant cinq années, plus supportables ensuite jusqu'à l'Assomption de 1647. Il lui faut construire un couvent, travailler de concert avec J. Lalemant à la rédaction de constitutions nouvelles pour le monastère dont les éléments sont hétérogènes (les religieuses arrivent de divers couvents de la congrégation de Bordeaux et de celle de Paris), entretenir avec la France une correspondance assidue. La ruine des chrétientés de la Huronie à partir de 1649 lui cause un vrai martyre spirituel, en union avec celui des martyrs de sang. Dans la nuit du 30 au 31 décembre 1650, le monastère à peine terminé est détruit par un incendie; il n'était pas encore payé. Certains envisagent le rapatriement des religieuses; elle s'y oppose et entreprend de relever les bâtiments. Notre-Dame l'assiste sensiblement.

Depuis quelques années, son fils devenu bénédictin la presse d'écrire une relation de sa vie intérieure; elle y a consenti à son corps défendant; le cahier disparaît dans l'incendie; elle se croit quitte, mais Claude Martin renouvelle ses instances; au cours de la retraite du printemps 1653, elle a une illumination subite sur le développement de sa vie intime et en quelques heures elle trace le plan de son autobiographie, qui sera achevée en août 1654.

Marie de l'Incarnation, parvenue à la pleine maturité spirituelle, exerce une grande influence sur le couvent, la colonie, les jésuites de la Mission, ses correspondants de France, son fils principalement. De 1653 à 1663, la situation de la colonie demeure des plus critiques; la guerre iroquoise décime les français laissés sans secours de la métropole, elle-même déchirée par les luttes et les troubles de la Fronde. Puis ce sont pour l'ursuline les signes avant-coureurs de la vieillesse, des maladies très douloureuses, des infirmités. Elle s'est offerte en victime pour que la chrétienté puisse se maintenir au Canada; elle est parvenue à un état d'union très intime à Dieu, d'une simplicité telle qu'il lui est difficile d'en rendre compte. Elle meurt le 30 avril 1672 après une maladie où elle eut beaucoup à souffrir.

Ce qui frappe surtout en Marie de l'Incarnation, c'est l'équilibre, l'unité profonde réalisée au sein d'une existence apparemment tiraillée entre deux pôles opposés : la contemplation mystique et une action extérieure

intense; cet équilibre se vérifie au temps où elle est employée dans l'entreprise de son beau-frère, comme aux périodes les plus dispersantes de son supériorat à Québec. Marie de l'Incarnation fait preuve d'une grande faculté d'adaptation; elle est observatrice, sensible, d'un caractère vif et entreprenant, réalisateur et objectif; elle respire la vie et la joie. Sa grande propension à la tendresse humaine est comptée par elle au nombre des défauts; tendresse qui n'empêche pas l'ursuline de se montrer virile : elle se complaît dans le vocabulaire militaire. Son caractère expéditif s'épanouit en spontanéité, en vivacité pour le bien dès qu'elle voit qu'il est à réaliser; quand Dieu parle, elle se refuse à la réflexion pour appliquer des forces intactes, capables d'emporter les obstacles internes ou externes. Elle a fait le vœu du plus parfait et y demeure fidèle sans scrupule. Elle se révèle comme une nature d'une grande richesse, douée d'un sens très vif de la mesure et des proportions, capable de percevoir l'harmonie et la beauté des choses. Sans hésitation ni réserve de sa part, elle a mis avec humour ses dons humains au service de Dieu et des âmes.

2. **Œuvres.** — Nous présentons d'abord ses principales œuvres pour en donner quelque idée.

1) *Relation de 1633.* — Le carême de 1633 avait amené à Tours Georges de la Haye, recteur au collège des jésuites d'Orléans, pour les prédications à la cathédrale; la prieure des ursulines lui demanda de rencontrer Marie de l'Incarnation; celle-ci se sentit à l'aise à son égard (avec) « une entière ouverture dans son cœur à lui dire sans déguisement tout ce qui était en elle » (*Vie*, par Cl. Martin, p. 222). « Il m'obligea de lui écrire la conduite de Dieu dès mon enfance, et enfin tout ce qui s'était passé dans le cours des grâces qu'il avait plu à la divine Majesté me faire » (J., t. 2, p. 298). Le Vendredi saint, 25 mars 1633, anniversaire de sa prise d'habit, elle eut un grand « recueillement » : « Dans cette retraite de moi-même toutes les miséricordes que (Dieu) m'avait faites furent en un moment représentées à mon esprit, avec une très grande distinction » (J., t. 1, p. 327). C'est à la suite de cette lumière qu'elle se mit à la rédaction. L'original est perdu.

Claude Martin, qui l'eut en main, l'a traitée en pièce additionnelle à la Relation de 1654, en tirant « beaucoup de choses »; mais ses morceaux choisis, qui couvrent probablement la presque totalité de l'écrit, ne nous renseignent ni sur l'ordre ni sur la structure de l'original; l'essai de reconstitution de A. Jamet au tome 1er des *Écrits spirituels* demeure conjectural. Les développements concernant l'enfance de Marie Guyart font défaut; l'original les comportait sans doute. La finale a été remplacée par un écrit plus détaillé : la Relation complémentaire de 1636.

La Relation de 1633 était plus diffuse que celle de 1654; l'essentiel du récit portait sur les années 1620-1633; les faits étant encore proches, plusieurs traits apparaissent plus précis et plus contrastés; les lignes de la progression spirituelle ne sont pas aussi bien dégagées, mais le détail y gagne et la finesse de l'analyse psychologique est déjà aussi grande. Claude Martin en a publié environ soixante-dix fragments.

2) *Les Retraites.* — G. de la Haye ne résidait pas à Tours; le supérieur des ursulines (M. Forget) proposa à Marie de l'Incarnation de se faire guider par le jésuite Jacques Dinet : « (Il) me fit écrire plusieurs choses en telles occasions » (J., t. 2, p. 307), particulièrement au cours des retraites annuelles que les ursulines passaient dans la solitude. Le recueil publié par C. Martin contient 54 relations de méditations : une retraite de dix jours, une autre de huit (répartition arbitraire de l'éditeur). Marie de l'Incarnation lui avait écrit : « J'ai laissé quelques papiers à ma Révérende Mère Françoise de Saint-Bernard, qui sont mes oraisons des exercices de *dix* jours que l'obéissance m'obligea d'écrire » (O., p. 516). Dans son ensemble, la deuxième retraite semble refléter moins bien l'original que la première; les méditations sont plus écrites. Le plan de retraite a dû être fourni par J. Dinet avec de simples indications sur l'ordre des considérations à faire, chaque titre étant illustré d'une citation scripturaire. Les notations psychologiques de la retraitante ont plus d'intérêt pour nous que les considérations doctrinales; il faut traiter les *Retraites* comme un document autobiographique. Le texte publié par Claude Martin garde malgré les remaniements l'empreinte personnelle que lui avait donnée l'ursuline.

3) *Relation de 1654.* — Fruit de trois rédactions successives (la seconde ayant seulement été ébauchée), la Relation de 1654 est née d'une illumination subite qui survint à Marie de l'Incarnation au temps de sa retraite annuelle de 1653.

« J'eus des vues fort particulières touchant les états d'oraison et de grâce que la divine Majesté m'a communiqués depuis que j'ai l'usage de raison. Alors sans penser à quoi cela pourrait servir, je pris du papier et en écrivis sur l'heure un *Index* ou abrégé que je mis en mon portefeuille » (O., p. 515). « Lorsque je présentai mon *Index* à mon supérieur, ajoute-t-elle, et qu'il en eut fait la lecture, il me dit : Allez sur le champ m'écrire ces deux chapitres, savoir le 22 et le 25 (dans la rédaction définitive ce sont les chapitres 18 et 22). J'obéis sur l'heure et y mis ce qu'il me fut possible » (O., p. 516).

En envoyant à son fils la rédaction définitive qui ne respectait pas scrupuleusement les détails du plan mis au net en 1653, Marie de l'Incarnation lui écrivait : « Vous pensez peut-être qu'il y a peu d'écrits pour tant d'années de vie spirituelle pendant lesquelles sa divine Bonté m'a fait passer par beaucoup d'états et d'expériences » (O., p. 526); de fait, la Relation de 1654 est beaucoup plus ramassée que ne l'était celle de 1653. Marie de l'Incarnation invitait son fils à lui faire savoir s'il avait besoin d'éclaircissements : « Si vous avez des difficultés sur les matières ou sur la façon de m'expliquer, mandez-moi vos pensées et vos doutes en me désignant le lieu, et je tâcherai avec l'assistance du Saint-Esprit de vous satisfaire » (p. 526). Les éclaircissements n'ont peut-être pas tous été reproduits par Claude; ce qu'il en donne n'a pas une étendue considérable.

Ce qui distingue la Relation de 1654 des écrits antérieurs, c'est la part faite aux événements extérieurs : ils apparaissent clairement comme faisant partie des « voies de Dieu » sur elle, et donc comme intégrés au cheminement intérieur. « (J'y) parle de toutes mes aventures, c'est-à-dire non seulement de ce qui s'est passé dans l'intérieur, mais encore de l'histoire extérieure, savoir des états où j'ai passé dans le siècle et dans la Religion (= vie religieuse), des providences et conduites de Dieu sur moi, de mes actions, de mes emplois, comme je vous ai élevé, et généralement je fais un sommaire par lequel vous me pourrez entièrement connaître » (O., p. 516). L'ursuline voit toute sa vie entièrement finalisée par la vocation apostolique; il n'y a pas de dualisme dans son existence, tout y est « état d'oraison ».

L'autobiographie est en effet divisée en treize états d'oraison. Dans la langue spirituelle du temps, « état » désigne une situation profonde de l'âme vis-à-vis de

Dieu, à un moment donné de sa vie intérieure, en relation avec sa capacité d'agir; le mot évoque l'idée de permanence, de stabilité, d'équilibre provisoire. En 1653, dans l'*Index* elle avait annoncé 63 petits chapitres se répartissant en treize états d'oraison; la Relation définitive en comporte 68 (voir dans O., p. 517-521, une tentative de concordance). Dans l'esprit de l'ursuline, chaque état est caractérisé par une prédominance impliquant une modification et un approfondissement par rapport à l'état antérieur (par exemple, dans le 13e : « L'état que maintenant j'expérimente par rapport au passage sus-allégué, est une clarté tout extraordinaire dans les voies de l'Esprit suradorable du Verbe incarné »). Elle entend donc décrire le déroulement de sa vie, intérieure et extérieure, impliquée dans sa totalité au cœur de l'expérience mystique, cette dernière s'insérant dans la trame des faits extérieurs. Elle n'a d'autre enseignement à donner que son expérience, faite d'états successifs qui sont essentiellement la traduction des perceptions nouvelles de sa relation avec Dieu.

4) *Correspondance.* — Par l'ampleur de ce qui est parvenu jusqu'à nous, par la richesse du contenu, la correspondance de Marie de l'Incarnation doit figurer au nombre de ses œuvres majeures; le premier éditeur l'a bien senti; il l'a dit explicitement dans la préface de son édition :

« Le style des Lettres a quelque chose de particulier, et l'on convient que la plupart des Pères de l'Église et des auteurs profanes n'ont jamais mieux fait connaître leur esprit et leur génie que par cette façon d'écrire... Ils (y) parlent plus du cœur que de l'esprit, ils font voir la disposition et comme le visage de leur âme et ils se peignent eux-mêmes; ce seront aussi les Lettres de la Mère Marie de l'Incarnation qui la feront mieux connaître, qui découvriront les talents qu'elle avait reçus de la Nature et de la Grâce, et qui feront voir l'étendue et la solidité de son esprit, soit pour les affaires humaines et civiles, ou pour les choses divines et spirituelles ».

La fin que se proposa Claude dans l'édition de 1681 a donc été de révéler plus parfaitement la physionomie spirituelle et le caractère de sa mère. Il fit de sérieuses recherches auprès des correspondants de l'ursuline pour constituer son dossier; avec les 14 pièces originales découvertes au 19e et au 20e siècle, le nombre des lettres ou de fragments de lettres conservés s'élève à 281; l'étendue en est très variable, de 5 lignes (billets de direction) à 32 pages in-4° (lettre sur la mort de Marie de Saint-Joseph). Habituellement les lettres de l'ursuline sont longues et détaillées; les lettres à Jean de Bernières, qui furent vainement cherchées par Claude, avaient « de 15 à 16 pages, en sorte que chacune eût été capable de faire un livre ».

L'intérêt de la correspondance est capital; c'est la seule source sur la vie intérieure de l'ursuline de 1654 à 1672; Claude Martin voit dans les Lettres spirituelles « une seconde image de sa Vie. Toutes ses vertus y paraîtront avec éclat; l'on y verra la conduite de son oraison et les degrés par lesquels elle est montée à une contemplation si haute et si sublime... Quant à la doctrine, l'on verra qu'il y a peu de points dans la vie spirituelle et mystique qui ne s'y trouvent expliqués avec tant de clarté qu'il est évident qu'elle n'a rien écrit que ce qu'elle a fait, et ce que l'expérience lui a appris ». On y découvre aussi la chaleur de son cœur et la profondeur de ses affections. Quant aux lettres historiques, elles constituent une source narrative intéressante, bien qu'on n'y trouve que peu de faits qui ne soient connus par ailleurs.

Grâce aux lettres originales et aux copies non remaniées, on constate que l'édition imprimée laisse assez fidèlement apparaître les qualités de l'épistolière et donne une image satisfaisante de celle-ci. Marie de l'Incarnation compose de longues phrases quand elle doit expliquer ce qu'elle éprouve, analyser son comportement intérieur ou l'action de Dieu en elle; quand elle passe aux réalités quotidiennes, concrètes et tangibles, elle procède par phrases plus courtes, incisives, suggestives, dont la rapidité et la puissance d'évocation surprennent.

Elle n'a pas le souci ni le loisir de la composition; souvent elle répond point par point à un questionnaire de son correspondant; elle a l'esprit clair et ordonne naturellement toutes choses; chaque élément vient à sa place avec aisance et parfaite liberté. Lorsqu'elle répond à un correspondant, elle suit la pensée de son interlocuteur, apportant la lumière par touches brèves et rapides, s'arrêtant parfois pour reprendre une explication qu'elle juge insuffisante. Les fragments d'autobiographie intime voisinent avec les dissertations sur la théologie mystique et les conseils pratiques pour la vie d'oraison. La richesse et l'intérêt de la correspondance sont multiformes.

5) *Autres ouvrages et chronologie.* — Il s'en faut de beaucoup que tout ce qui est sorti de la plume de Marie soit parvenu jusqu'à nous; on dressera ici la liste complète des œuvres connues (conservées ou non), avant de donner des précisions sur les éditions et leur valeur respective.

a) Les premiers écrits connus sont des billets de direction, de brèves relations destinées à son confesseur, ou des exclamations jetées spontanément sur le papier : « Je prenais la plume et j'écrivais mes passions amoureuses pour évaporer la ferveur de l'esprit ». La plupart de ces papiers datent de la période 1625-1630; beaucoup ont été détruits avant le départ pour le Canada en 1639.

b) En 1629, Marie de l'Incarnation a dû composer une première relation spirituelle à l'intention d'Eustache de Saint-Paul (Asseline; DS, t. 4, col. 1701-1705) : « J'ai vu toutes les grâces que vous communique votre céleste Époux et je les approuve autant que je puis » (J., t. 1, p. 235).

c) La Relation de 1633 lui fut demandée à Pâques par G. de la Haye; elle fut composée rapidement entre le 25 mars et le 9 mai; Marie de l'Incarnation l'avait doublée d'une relation de ses défaillances et ingratitudes envers Dieu, détruite aussitôt par le jésuite.

d) Au cours des retraites annuelles de 1634 et 1635, elle mit par écrit ses relations d'oraison sur la demande de J. Dinet, qui lui réclama aussi d'autres écrits : « Je communiquais ce qui se passait en cela (à mon directeur) qui me fit écrire plusieurs choses et telles occasions » (J., t. 2, p. 307).

e) En 1636, G. de la Haye, désireux d'examiner à loisir sa vocation pour le Canada, lui demanda une relation complémentaire couvrant les années 1633-1636.

f) Sous-maîtresse du noviciat durant ces années, elle composa un certain nombre d'instructions, réunies plus tard en Catéchisme; de cette époque date une *Exposition succincte du Cantique des cantiques* et un *Commentaire des psaumes*; ce dernier est perdu.

g) A partir de 1635 commence la correspondance proprement dite qui prend une ampleur considérable à dater de son départ au Canada (1639); c'est son seul moyen de communiquer avec son fils, ses parents, ses sœurs en religion, ses amis et bienfaiteurs de France; plusieurs lettres furent adressées aux jésuites missionnaires en Huronie.

h) En 1642-1645, elle rédige des « Mémoires » en vue des futures Constitutions et Règlements des ursulines de Québec.

i) Noël 1645 : Élévation sur la double beauté du Fils de Dieu, envoyée à son fils.

j) 1649-1650 : Rédaction d'une Relation spirituelle de sa vie; cet écrit périt dans l'incendie du 30 décembre 1650.

k) 1652-1653 : sur l'ordre de J. Lalemant, reprise de la rédaction, qu'elle ne semble pas avoir poussée très loin.

l) Mai-juin 1652 : composition d'une petite biographie de Marie de Saint-Joseph, conservée dans sa correspondance.

m) Automne 1653 et printemps 1654 : composition de la Relation de 1654 dont l'*Index* avait été rédigé entre le 22 mai et le 1er juin 1653. En juin-juillet 1653, Marie de l'Incarnation rédige les 39 premiers chapitres de la Relation; en mai-juin-juillet 1654, elle l'achève. En août 1654 sur l'ordre de J. Lalemant, il semble que Marguerite de Saint-Athanase ait eu le temps d'en faire une copie destinée à rester à Québec dans les dossiers du directeur.

n) Mai-juillet 1656 : quelques éclaircissements et compléments à la Relation pour répondre aux questions et demandes de Claude Martin.

o) Hiver 1661-1662 : transcription d'un Catéchisme huron, de trois Catéchismes algonquins, des prières usuelles en algonquin, d'un fort Dictionnaire algonquin.

p) 1662-1663 : envoi de Mémoires à François Ducreux, jésuite, en vue de la publication prochaine d'une *Historia Canadensis* (parue à Paris en 1664).

La liste n'est certainement pas exhaustive; elle permet de prendre la mesure de l'activité littéraire de l'ursuline.

Comment et sous quelle forme les différents écrits qui ont subsisté, sont-ils parvenus jusqu'à nous? On possède quelques lettres autographes (13), quelques lettres retranscrites fidèlement à partir d'originaux (9 lettres et 4 billets), une copie de la Relation de 1654 dérivée manifestement de l'original (dit « manuscrit de Trois-Rivières »), les Constitutions et Règlements des ursulines de Québec attribuées à Jérôme Lalemant, mais dont elle est certainement co-auteur. Pour le problème des textes, voir J. Lonsagne, *Les écrits spirituels de Marie de l'Incarnation. Le problème des textes*, RAM, t. 44, 1968, p. 161-182.

Pour tout le reste, les éditions modernes sont tributaires des éditions réalisées par Claude Martin entre 1677 et 1684; sans le travail de ce dernier, nous ne connaîtrions que très imparfaitement Marie de l'Incarnation à travers les *Relations des Jésuites de la Nouvelle France* et les *Chroniques de l'Ordre des Ursulines* de la Mère de Pommereu (Paris, 1673).

6) *Les éditions.* — Sitôt qu'il eut appris la mort de sa mère (30 avril 1672; la nouvelle dut lui parvenir en France soit en juillet par les pêcheurs du Cap-Breton, soit en novembre par la flotte de l'été), Claude Martin se préoccupa d'écrire sa vie et de publier ses écrits; il hésita sur le parti à prendre : rédiger une biographie classique ou respecter le caractère des documents autobiographiques dont il disposait (essentiellement la Relation de 1654). « Plusieurs personnes de science et de piété » à qui il communiqua cette dernière lui conseillèrent de la publier « en la manière qu'elle était sortie de sa plume »; mais l'autobiographie ne couvrait que 54 ans de la vie de sa mère; même pour cette période, elle réclamait un certain nombre d'éclaircissements. Par ailleurs, Claude désirait faire en sorte que cette publication « en original » se rapprochât dans la mesure du possible d'une biographie exhaustive; il en est résulté une sorte de compromis.

La Relation de 1654, publiée intégralement, sert d'armature à l'ouvrage jusqu'en 1654; elle est divisée en livres et en chapitres; à la suite de chaque chapitre, des *Additions* assez développées complètent le récit en y insérant de nombreux fragments tirés d'autres écrits : notes spirituelles, lettres, textes divers, passages tirés des Relations de 1633 et 1636, Relations dont C. Martin découvrit l'existence grâce aux ursulines de Saint-Denis au cours de sa rédaction. La période postérieure à la Relation de 1654 est traitée rapidement en 80 pages selon le même procédé, sauf pour les quatre derniers chapitres; l'armature est fournie par quelques lettres spirituelles qui tiennent exactement le même rôle que les paragraphes de la Relation de 1654.

La *Vie de la V. M. Marie de l'Incarnation* fut achevée à l'été de 1675; elle parut à Paris au début de 1677. Le respect de l'« original » est relatif; selon les habitudes de l'époque, l'éditeur s'est employé à rajeunir le style en le « polissant »; il modifia certaines expressions qui lui paraissaient « moins claires et moins propres pour exprimer sa pensée ».

A la suite de cette *Vie*, il eut l'idée de rassembler les *Lettres*; le problème de l'édition se posait en termes plus simples; le recueil était prêt à la fin de 1680, il parut à Paris au début de 1681.

Les originaux ou copies d'originaux permettent de discerner l'importance relative des remaniements de l'éditeur; il lui arrive de découper en deux lettres distinctes un texte unique reçu de Québec afin d'en classer une partie dans les *Lettres spirituelles* et l'autre dans les *Lettres historiques*; pour obtenir de nouveaux ensembles cohérents, il a été amené à déplacer certains paragraphes; en certains cas (rares), il a refait une lettre à partir de plusieurs billets. Dans la majorité des cas, il respecte la composition, mais rédige à nouveau le texte qu'il a sous les yeux; les variantes sont nombreuses et ne se justifient pas toutes par la nécessité de rajeunir un texte écrit en une langue archaïsante.

Pour les Relations d'oraison des retraites de 1634-1635 (*Retraites de la M. Marie..*, Paris, 1682), Claude Martin fut moins bien inspiré; ces relations étaient des notes prises par l'ursuline pour son usage personnel et à l'intention de son directeur; l'éditeur, soucieux d'une utilisation *pratique*, traita ces notes en « matière de méditations »; il les compléta dans cette perspective :

« J'ai trouvé ces méditations vides et défectueuses en quelques endroits, soit que la Mère de l'Incarnation n'ait pas eu le temps de s'étendre, soit que son dessein fût seulement de faire des mémoires succincts de ses dispositions pour en faire le rapport à son directeur ou pour s'en renouveler à elle-même le ressouvenir dans les occasions. Je les ai remplies afin qu'il n'y ait rien où il n'y ait de la suite » (Préface). En appendice aux *Retraites*, il édita l'*Exposition succincte du Cantique des cantiques*.

En 1684 enfin, reprenant les notes laissées par sa mère pour ses Instructions sur le Catéchisme données aux jeunes religieuses de Tours, il publia *L'École sainte* dont le manuscrit était prêt dès l'automne 1682.

L'œuvre est presque autant la sienne que celle de sa mère : « Celle qui l'a composé... n'a eu dessein de travailler que pour de jeunes religieuses et pour des personnes simples qu'on lui avait données à instruire... J'ai fait en sorte néanmoins qu'en retranchant de certaines choses et en y ajoutant d'autres, l'ouvrage peut servir à toutes sortes de personnes » (curés, maîtres d'école, pères de famille, cf *Préface*).

Ainsi, sauf pour la Relation de 1654 (ms de Trois-Rivières), quelques lettres et les *Constitutions*, notre connaissance des écrits de Marie de l'Incarnation est étroitement tributaire des éditions de Cl. Martin. Certains écrits, la Relation de 1633 notamment, sont perdus dans leur teneur originale; ils ne sont parvenus que fragmentairement, à travers les choix d'un théologien circonspect, soucieux d'une expression parfaitement juste et orthodoxe, et qui a joint au texte de sa mère des commentaires où il exposait ses propres idées sur quelques sujets difficiles relatifs à l'oraison.

Au 19e siècle, R. Richaudeau réédite *L'École sainte* (Tournai, 1871) et les *Lettres* (Paris-Tournai, 1876). — En 1929, A. Jamet commence l'édition critique des *Écrits spirituels et historiques*; quatre tomes ont paru (Paris-Québec, 1929-1939) présentant l'ensemble des écrits spirituels et la correspondance

jusqu'en 1652. — Éd. complète de la *Correspondance* par G.-M. Oury (Abbaye Saint-Pierre, Solesmes, 1971). — Les *Constitutions et Règlements* de 1647, éd. G. Lapointe, Québec, 1974.

Éd. partielles et populaires : *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation*, par A. Jamet, 1931 (Relations spirituelles, choix de lettres); — *Marie de l'Incarnation*, par P. Renaudin, coll. Les Maîtres de la spiritualité, Paris, 1942 (Relation de 1654, choix de lettres); — *Marie de l'Incarnation. La Relation autobiographique de 1654*, par G.-M. Oury, Solesmes, 1976.

3. **Sources.** — Chez une personnalité comme celle de Marie de l'Incarnation, le discernement des sources est tâche délicate. Les lectures de formation durant sa jeunesse semblent pratiquement inexistantes. Quand elle aborda de manière sérieuse la littérature spirituelle et mystique, sa propre expérience est déjà commencée; les lectures peuvent enrichir et orienter une personnalité déjà formée, non lui donner la première empreinte. Marie tient celle-ci de la formation orale, mais antérieurement à son entrée dans les voies élevées, elle n'a pas reçu de direction spirituelle; ses premiers directeurs feuillants sont mal connus. Enfin, son œuvre écrite étant essentiellement autobiographique et épistolaire, il ne faut pas s'attendre à ce qu'elle renvoie ses lecteurs à une source ou cite un ouvrage autrement que par accident.

La meilleure méthode pour grouper les indices relatifs aux sources est peut-être d'étudier chronologiquement les influences qui ont pu jouer ou les auteurs dont elle parle occasionnellement. La période antérieure au mariage mystique est la plus importante à cet égard, car après 1627 ce qu'elle recevra de l'extérieur l'aidera surtout à interpréter ce qu'elle a vécu et ce qu'elle vit, sans l'enrichir à proprement parler.

Rien de bien caractéristique, semble-t-il, dans les prédications entendues au temps de son enfance ou de sa jeunesse; elle note cependant leur importance sur le développement de sa vie spirituelle; l'enseignement est le même que celui reçu par tout bon chrétien à l'époque : les capucins sont les meilleurs porte-parole de ces sources traditionnelles et communes. La prédication de l'oratorien P. Métezeau † 1632 l'a peut-être initiée à une forme dérivée de la spiritualité bérullienne : théologie de l'Incarnation, vœu de servitude à Marie.

Durant ses années de mariage et au début de son veuvage, elle lut beaucoup de livres de piété : probablement le jésuite É. Binet, peut-être sainte Gertrude, Louis de Grenade, Jean d'Avila et Louis du Pont. La forme que prit sa première expérience mystique (la vision du Sang) pourrait révéler l'influence des deux Catherines : Catherine de Sienne et Catherine de Gênes. Elle parle de la première dans sa correspondance; quant à la seconde, le vocabulaire utilisé par la Relation de 1633 (remaniée) semble parfois étonnamment proche de la traduction française effectuée par les chartreux de Bourgfontaine en 1598. Comme Catherine de Gênes, Marie de l'Incarnation est une sorte d'autodidacte de la grâce, indépendante des écoles. La source principale de sa vie intérieure se trouve dans le nouveau Testament et le Psautier.

Tout de suite après l'événement du 24 mars 1620, elle lut l'*Introduction à la vie dévote* et se mit sous la direction des feuillants : François de Saint-Bernard qui ne la connut jamais très bien, puis Raymond de Saint-Bernard; c'est le moment précis où l'école abstraite et le mysticisme nordique entrent dans une période de défaveur; les thèmes dionysiens sont en régression. Il y eut chez les feuillants des opposants à la mystique (cf *Lettre d'Agathon à Éraste*, 1642, par un feuillant anonyme); il n'est guère douteux cependant que Raymond ait influencé sa pénitente dans le sens des rhéno-flamands et de Benoît de Canfield (thèmes de l'annihilation et de la vie suréminente) par le moyen de son enseignement. Il lui mit entre les mains les œuvres de Thérèse d'Avila en 1627-1628, puis celles du pseudo-Denys; elle semble avoir lu saint Jean de la Croix en 1624, Eustache de Saint-Paul un peu plus tard; elle découvre aussi le *Cantique des cantiques*.

Quand elle entre chez les ursulines en 1631, elle se trouve en possession de l'essentiel de sa doctrine spirituelle; s'il lui manque quelque chose, c'est dans l'ordre de l'expression.

Les lectures de communauté faisaient une grande place à l'*Imitation* et à Louis de Grenade. Marie de l'Incarnation lit saint Bernard, principalement l'*Exposition sur le Cantique*, mais aussi la *Lettre d'or* de Guillaume de Saint-Thierry attribuée alors à Bernard.

L'influence de Bernières s'exerça pendant une vingtaine d'années entre 1639 et 1659 par le moyen de longues lettres (perdues) où les deux correspondants traitaient de l'oraison, évidemment de l'oraison de simplicité. Au Canada, elle fut en rapports étroits avec quatre des disciples jésuites de Louis Lallemant : Isaac Jogues, Paul Le Jeune, Paul Ragueneau, Antoine Daniel; d'autres jésuites canadiens avaient reçu sa marque : Jean de Brébeuf, Charles Garnier, Pierre Chastelain. J.-B. de Saint-Jure, ami de son fils, lui envoya de France tous ses ouvrages en 1652; elle tint ces livres en grande estime, mais ils ne constituent pas une source.

Les multiples influences ont joué différemment. Marie de l'Incarnation semble surtout tributaire de saint Bernard et de sainte Gertrude (mystique nuptiale), connus à travers les traductions françaises, des rhéno-flamands à travers Benoît de Canfield, des espagnols (Thérèse d'Avila et, à un degré moindre, Jean de la Croix) et de François de Sales. Ce qu'elle reçut par ailleurs se réduit à peu de choses et survint à une époque trop tardive pour avoir pu infléchir son expérience; elle se découvrit cependant en grande communion spirituelle avec Jean de Bernières.

4. **Enseignement spirituel.** — Marie de l'Incarnation a été amenée à donner beaucoup de conseils spirituels. A Québec, de nombreuses personnes s'adressaient à elle; plusieurs missionnaires jésuites se sont ouverts de manière très intime (A.-J. Poncet, P.-M. Chaumonot, Ch. Garnier notamment). C'est sa correspondance qui renseigne sur la direction qu'elle donnait soit à ses anciennes élèves, soit à des religieuses de Tours, soit surtout à son fils bénédictin. Un livre de F. Jetté a analysé la nature de cette direction (*La voie de la sainteté d'après Marie de l'Incarnation*, Ottawa, 1954). Marie de l'Incarnation ne pouvait « goûter une dévotion en l'air et qui n'aurait de fondement que dans l'imagination » (O., p. 374). « Dans l'apparence, écrit-elle, il y a des temps d'extase et de ravissement qui sembleraient être quelque chose de sublime; mais non, notre Jésus, sa sainte Mère et les saints Apôtres nous sont des témoins fidèles du contraire » (O., p. 343). Elle renvoie donc à l'imitation du Christ, à l'exemple des saints. Il faut donc imiter le Christ qui est notre « vie exemplaire » (O., p. 358) dans la

pureté du cœur, en obéissant aux principes mêmes qui ont inspiré sa propre action humano-divine et dont il a laissé le secret dans son enseignement à la fois si exigeant et si paradoxal. L'Évangile a été la norme constante et unique de la marche vers Dieu de l'ursuline; les lumières et expériences coïncident parfaitement avec l'enseignement reçu par la Parole de Dieu. Au risque de paraître se répéter au sujet des « divines maximes », elle insistera continuellement sur cette première vérité : « Est à remarquer que dans la voie que Notre Seigneur a toujours tenue sur moi pour ma conduite spirituelle, que le Saint-Esprit m'a toujours, depuis le commencement qu'il m'a appelée dans la vie intérieure jusqu'à cette heure, donné pour principe les maximes de l'Évangile » (J., t. 2, p. 424).

Le don effectif de soi-même et l'amour ne peuvent se passer d'actes extérieurs de conformité au Christ; ces actes en sont à la fois signes et effets; il est nécessaire qu'ils soient animés de l'intérieur, mais ils doivent se manifester au-dehors et s'extérioriser concrètement sous peine d'inconsistance. La pratique effective est seule garante contre l'illusion. A mesure que l'âme avance dans l'intimité avec Dieu, la « maxime évangélique » éclaire de nouvelles zones restées jusque-là dans l'ombre. Dans l'enseignement évangélique, elle discerne deux passages-clés, le Sermon sur la Montagne, le Discours après la Cène.

Ces principes qui sont ceux de sa propre conduite et qui lui servent de critères dans ses appréciations portées sur autrui, Marie de l'Incarnation les inculque fortement à ceux qui viennent à elle. Le point de départ de tout itinéraire vers Dieu consiste dans une résolution virile de se donner à lui, une disposition de générosité et de courage, « être impitoyable à soi-même » (O., p. 549), et c'est par le chemin de la contemplation, même pour ceux qui sont destinés à la vie active, que l'on avance dans l'intimité avec Dieu. Il est très important de se livrer sans réserve, totalement : le cœur et l'esprit ne pourront avoir de repos sans cela; il serait vain, sans cette disposition, de vouloir construire l'édifice de la perfection et de prétendre répondre à l'appel divin.

Une fois ce premier point acquis, il faut aller de l'avant, « courir sans relâche pour arriver au Roi des saints qui (nous) veut plus pour lui que (nous ne le voulons pour nous).., les saints ne le sont que dans leur opiniâtreté qui leur fait tout oublier... pour s'attacher à ce divin prototype » (O., p. 227). Une fidélité persévérante, tenace, qui ne se laisse décourager par rien. « Je ne puis comprendre comment une lumière peut demeurer un moment dans l'esprit sans que la volonté soit captivée » (O., p. 270). Pour assurer cette exécution courageuse de la volonté de Dieu, le plus sûr moyen est de ne perdre ni temps ni forces à discuter avec soi-même, mais d'emporter tout d'un premier assaut : « Depuis qu'une âme veut une chose, si elle est courageuse, c'est demi-fait... Pour prendre un chemin bien court il me semble que le retranchement des réflexions sur les choses qui sont capables de donner de la peine est absolument nécessaire » (O., p. 374). Elle confie que son expérience de trente années lui a enseigné que c'était là « le moyen le plus puissant pour faire de grands progrès dans la vie intérieure ». Il importe de « fortifier son âme contre une certaine humeur plaintive et contre de certaines tendresses sur soi-même » (O., p. 299).

Pour une utilisation rationnelle des forces de l'âme, il est bon de s'affermir « dans une maxime évangélique » avant de passer à la pratique des autres, mais il faut agir sans pitié pour la nature, dût-elle se plaindre et crier (O., p. 300).

La direction spirituelle aura pour but de diriger cet effort et de l'adapter à sa fin, ce que l'âme ne saurait faire seule. « Une âme qui n'a point de directeur peut difficilement éviter les pièges de l'ennemi; et quand elle les éviterait, je ne puis comprendre qu'elle puisse faire aucun progrès dans la vie spirituelle » (O., p. 920). Cette direction doit laisser l'âme très libre de répondre à Dieu, sans complications; en revanche, l'âme se tient vis-à-vis du directeur dans une disposition de grande confiance et d'ouverture totale, de soumission et d'obéissance parfaite.

Dans la pratique, c'est par la voie de l'amour que l'âme grandira : « Dieu ne m'a jamais conduite par un esprit de crainte, mais par celui de l'amour et de la confiance » (O., p. 826). Dieu s'étant révélé à elle comme l'Amour, elle ne voit pas d'autre moyen de lui apporter une réponse : « Il est si passionné (de l'âme) qu'il en veut faire les approches » (J., t. 2, p. 242). A son fils facilement craintif dans les débuts de sa vie religieuse, elle écrivait : « Hé! pourquoi ne vous familiarisez-vous pas avec un Dieu si bon et si amoureux... Il est notre Époux; en cette qualité, comme dit saint Bernard, il demande de nous un retour réciproque d'amour » (O., p. 295). Les défaillances alors ne sauraient arrêter l'âme ni même la retarder : « Le cœur attend avec une douce tranquillité la vue de son objet pour recommencer avec plus de fermeté ses entretiens avec son Bien-Aimé » (O., p. 295). L'âme est donc sollicitée par deux centres d'attraction qui ne sont pas opposés, bien au contraire : la « pratique des maximes de l'Évangile », la « douce familiarité avec Dieu » (O., p. 341). « Je n'aurais jamais cru que la vie la plus sublime consiste en cela si je n'en étais assurée par une voie que je ne puis écrire » (O., p. 343).

La familiarité n'est autre que la pratique de l'oraison du cœur pour laquelle les méthodes ne seront pas d'un grand secours. L'activité de l'entendement, normale chez les « personnes d'étude », ne doit pas offusquer la prière; il faut savoir lui imposer silence pour aller à la contemplation « simple et amoureuse » de Dieu qui se révèle.

Source d'une connaissance par connaturalité, l'amour est actif et agissant; il est aussi transformant, car si l'âme ne peut apporter que peu de choses, Dieu l'agrandit et assure sa croissance dans l'amour : « Les petits font de petits présents, mais un Dieu divinise ses enfants et leur donne des qualités conformes à cette haute dignité. C'est pour cela que je me plais plus à l'aimer qu'à me tant arrêter à considérer mes bassesses et mes indignités » (O., p. 271). Jour après jour, l'âme recommence à aimer « puisque les degrés de ce saint tourment sont de cette qualité de ne voir de parfait que ce qui est devant soi et défectueux ce qui est derrière » (O., p. 227).

La loi de la croissance de l'âme est donc le progrès indéfini, mais c'est Dieu qui le réalise, l'âme se préoccupant seulement d'aimer de cœur et d'effet en traduisant cet amour dans ses actes avec une générosité totale.

5. **Essai de synthèse.** — Ce qui rend particulièrement ardue la présentation d'une synthèse de la doctrine spirituelle de Marie de l'Incarnation, c'est

que son œuvre est essentiellement un témoignage de sa propre expérience, une description psychologique de sa montée vers Dieu. Le seul traité qu'elle ait jamais écrit est *L'École sainte* qui n'est qu'un Catéchisme, démarqué du Catéchisme romain; elle n'a jamais eu la pensée de composer des ouvrages systématiques où elle exposerait sa propre doctrine, à fortiori d'ouvrages synthétiques. Elle n'a pas voulu tracer un itinéraire spirituel type pour d'autres qu'elle-même; il ne semble même pas qu'elle ait conçu un ensemble doctrinal à partir de son expérience. Dès lors le mieux à faire est de relever quelques-unes de ses idées maîtresses; les tentatives de synthèse apparaîtront toujours plus ou moins arbitraires et insatisfaisantes.

1° On a parlé de description psychologique; il ne faut pas méconnaître pour autant tout ce que les écrits de l'ursuline contiennent de références objectives à la Trinité, à l'Incarnation, à la Rédemption; elle avait parfaitement conscience de rejoindre des réalités objectives transcendantes et non ses propres idées ou ses seuls états d'âme. Son sens du concret, du positif n'aurait pu se contenter d'une simple introspection sublimée. Elle a la conviction d'être sortie d'elle-même et d'avoir atteint d'une certaine manière une réalité transcendante bien plus réelle et objective, qui est objet de sa contemplation et qu'elle voit à l'œuvre en elle-même et dans le monde. Elle témoigne en faveur d'un autre qui est le Tout-Autre.

Le *sens de la transcendance* divine est partout présent chez Marie de l'Incarnation; elle a perçu avec acuité la grandeur et la majesté de Dieu, corrélativement à son propre néant, sòn inexistence; l'être des créatures comparé à l'infini de Dieu n'est rien. Mais elle se perçoit en relation étroite avec le Tout de Dieu, si elle est néant, elle est un néant propre au Tout.

Dieu est transcendant du fait de son infinie grandeur, mais aussi du fait de sa Beauté qui est au-dessus de toute beauté. Elle a découvert dans le Verbe Incarné le plus beau des enfants des hommes. Mais Dieu est perçu surtout comme Amour, celui qui est divinement épris de la créature. Le terme d'Époux, qui est donné en propre au Verbe, n'est pas choisi par hasard; il correspond à une réalité très profonde de l'expérience de Marie de l'Incarnation qui est de type sponsal. Le mariage lui a révélé cette dimension de l'amour et fourni un arsenal d'images parlantes auquel elle revient sans cesse; ce qui donne à croire qu'elle avait connu dans le mariage un bonheur relatif dans ses relations avec son mari. Elle n'a de cesse d'être admise à la qualité d'épouse; son impatience se traduit en des termes empruntés au vocabulaire charnel, et certaines pages sont d'un lyrisme inimitable; elle a noté que le *Cantique des cantiques* traduisait excellemment son expérience.

La précocité du mariage spirituel dans son itinéraire, qui a étonné parfois les historiens de la spiritualité, s'explique en partie par ce désir véhément de l'union et du don total, qui a été exaucé. Elle affirme fortement que cette union est sans véritable analogue créé; les mots lui manquent rapidement et elle recourt au vocabulaire de la théologie apophatique. Dieu est atteint dans le dépassement de toute connaissance créée; il est appréhendé par la seule foi qui semble à certains moments faire place à l'évidence tant est intense sa lumière, mais qui reprend ensuite son mode normal. Il serait inexact toutefois de faire de l'ursuline une pure héritière de la tradition du pseudo-Denys; les attributs divins renseignent positivement sur Dieu, et ses extases trinitaires lui ont donné une saisie positive des propriétés de chacune des Personnes divines.

Le Christ de l'Évangile est au centre de ses affections; il est le modèle à suivre et c'est lui qui a apporté au monde les maximes de l'Évangile si puissantes pour réaliser ce qu'elles énoncent, puisqu'elles sont « esprit et vie ». Marie de l'Incarnation a vécu la réalité de son nom de religion; elle se tourne sans cesse vers le « Sacré Verbe Incarné ». Le dépassement de l'humanité du Christ sera chez elle toujours relatif et, d'une certaine manière, provisoire; même si la contemplation des mystères et des grandeurs du Christ ne fixe plus son regard intérieur, malgré l'attrait qu'elle éprouve pour eux, elle sera jusqu'au terme de sa vie fidèle à la dévotion au Cœur Sacré du Verbe Incarné. « Je prends... un petit quart d'heure le soir pour présenter le Cœur du Fils de Dieu à son Père pour cette nouvelle Église, pour les ouvriers de l'Évangile, pour vous et pour mes amis » (O., p. 897). Le Christ est ainsi au centre de sa foi, et son union mystique au Verbe s'opère par la médiation de l'humanité du Christ, révélateur de la Trinité. Car sa contemplation fut toujours marquée par l'empreinte qu'a laissée dans sa vie spirituelle la triple manifestation trinitaire de 1625, 1627 et 1631 : « Oh! que cela est ineffable que le Père se contemplant engendre un autre lui-même qui est son Image et son Verbe; que cette génération ne cesse point; que ce Verbe soit égal à son Père en puissance, en grandeur, en majesté; et que le Père et le Verbe par leur amour mutuel et réciproque produisent cet Esprit d'Amour qui leur est pareillement égal en toutes choses » (J., t. 1, p. 204-205).

2° Le vocabulaire de Marie de l'Incarnation est très marqué par le dualisme de la nature et de la grâce; vis-à-vis de la nature, elle se montre d'un pessimisme peut-être excessif. Elle n'insiste guère sur la nécessité du renoncement au sensible; elle en a en effet franchi les étapes généreusement et sans s'attarder; elle est beaucoup plus explicite sur les formes les plus spirituelles du renoncement à toutes les « propriétés » de l'âme; elle va même jusqu'à prononcer le mot d'« adultère » spirituel. Sa conception très profonde de la nudité rejoint celle de saint Jean de la Croix. Les purifications passives lui semblent de la plus haute importance et infiniment plus efficaces que les autres; les purifications de l'esprit sont nécessaires pour le plein épanouissement de l'amour, sa libération de toutes les motivations encore entachées d'égoïsme; elle n'en parle pas en termes de « nuit », mais de « pauvreté ». Plus qu'une purification morale, la désappropriation dont Dieu a l'initiative aboutit à une refonte de l'être. Le terme de la transformation est la participation à la vie trinitaire, le partage effectif de la vie divine dans le mystère des Personnes et de la connaissance mutuelle qu'elles ont d'elles-mêmes. Les facultés de connaissance ont à traverser une sorte de purgatoire où elles déposent tout ce qu'elles ont de souillé; puis ce sont les facultés de volition. Les souffrances de ces purifications sont intenses, mais l'âme ne saurait vouloir autre chose.

Au terme, Marie de l'Incarnation ne fait pas entrevoir les perspectives d'un état où les souffrances n'auraient plus de place; elle décrit une union stable, profonde, inaltérable, qui coexiste avec de nouvelles souffrances à la fois purificatrices et rédemptrices. C'est plutôt une sorte d'harmonie de l'être uni intime-

ment à Dieu; c'est la vie de l'Esprit et dans l'Esprit, avant-goût de l'éternité. L'union à Dieu parfaite n'élimine donc pas les souffrances qui sont à la fois rédemptrices pour l'Église, rédemptrices et purificatrices pour l'âme appelée.

La contemplation décrite n'est pas seulement celle de l'intelligence, c'est surtout celle du cœur, de la volonté, de l'être qui tout entier est extasié au-delà des frontières de l'humain. C'est une expérience intégrale concernant l'être en ce qu'il a de plus intime, en son fond. A ce stade les distinctions entre contemplation et action n'ont plus beaucoup de sens.

L'*unité de l'action et de la contemplation* dans la vie de Marie de l'Incarnation s'est manifestée très tôt à un degré éminent : dès l'année 1625; la pénétration mutuelle est remarquable; il s'agit d'une « double application au-dedans et au-dehors » qui aurait presque pu faire croire, disait Claude Martin, à la présence en elle « de deux âmes » (*Vie*, p. 702).

Marie n'avait pas naturellement de véritable attrait pour les affaires extérieures, mais une grande affection pour les âmes et le zèle pour leur salut : « Il est vrai que la retraite est douce et qu'on ne traite jamais mieux avec Dieu que dans le silence... La vie mixte a son tracas, mais elle est animée de l'Esprit de Celui qui l'ordonne... Je ne me trouve jamais mieux en Dieu que lorsque je quitte mon repos pour son amour, afin de parler à quelque bon sauvage et de lui apprendre à faire quelque acte de chrétien » (O., p. 187).

En 1634 dans l'*Explication du Cantique*, elle en reste encore au *contemplata tradere*; le rayonnement apostolique est un simple débordement d'une vie trop intense, Dieu étant vu en tout et porté à tous. Il y a encore chez elle à ce moment une certaine dualité qui se vérifie au plus fort de la révolte des passions, au Canada en 1643. Mais l'unité est obtenue par l'effusion de la grâce éminente de l'esprit du Verbe Incarné : « Le R. P. Lalemant... me disait que je ne devais jamais refuser l'emploi dans les affaires temporelles, vu qu'elles ne me distrayaient point du grand commerce dont il plaisait à la divine Majesté m'honorer avec Elle » (O., p. 317). L'imbrication de la contemplation dans l'action est le fait « de l'esprit du Sacré Verbe Incarné ». « C'est cet esprit qui fait courir par terre et par mer les ouvriers de l'Évangile et qui les fait martyrs vivants avant que le fer et le feu les consument » (O., p. 376). L'Esprit emporte l'âme qui se trouve unie à Dieu dans une grande liberté intérieure. Au-dessus des temps de l'extase et du ravissement, il y a l'imitation du Christ qui consiste « en la pratique extérieure des maximes de l'Évangile et la familiarité intérieure par rapport à la vie intérieure de Jésus » (O., p. 343). Marie de l'Incarnation est contemplative dans l'action; elle apporte dans son apostolat un don d'oraison extraordinaire; même son étude de la langue indienne « est une oraison » (J., t. 2, p. 370). L'âme est ainsi possédée de Dieu (p. 464), non par l'effet d'une pure présence, mais par une « direction » constante, « dans une consommation de travaux qui portent à la ressemblance de Notre Seigneur » (O., p. 397). Et cette unité de l'action et de la contemplation, en laquelle l'ursuline réalise en plénitude sa vocation missionnaire, produit en elle une paix suréminente qui est la marque certaine de la profondeur de cette unité. L'âme jouit d'une totale liberté intérieure dans la paix des profondeurs.

Par son exemple l'ursuline prouve que la vie apostolique engagée dans les tâches les plus accaparantes et les plus distrayantes peut prendre appui dans la vie contemplative et alimenter la contemplation elle-même. Le cœur est fixé en Dieu, il adhère intérieurement à lui; il le contemple par la médiation même de l'action apostolique; le seul mélange qui fasse obstacle à la vie contemplative est le mélange de soi-même, l'impureté qui fait que le dedans n'appartient pas totalement à Dieu; Dieu s'emploie aux purifications nécessaires. Finalement la contemplation la plus parfaite se situe dans la communion aux souffrances du Christ :

> « Notre union n'est jamais plus éminente que dans les travaux soufferts à l'imitation et pour l'amour de Jésus-Christ qui était dans le temps de ses souffrances, et surtout au point de sa mort, dans le plus haut degré d'union et d'amour pour les hommes avec Dieu son Père... Dans l'union dont je parle qui est pourtant une suite (de l'union douce et amoureuse), il s'agit de donner sa vie dans une consommation de travaux qui portent à la ressemblance de Jésus-Christ. Ah! certes, il faut donner le prix à celle-là » (O., p. 397).

Si l'aventure de Marie de l'Incarnation est individuelle et ne peut être que telle, il faut noter le sentiment profond qu'elle a d'appartenir à l'Église. Elle est « fille de l'Église »; la pensée de l'Église est au premier plan de ses préoccupations; elle n'a qu'une visée, la croissance de l'Église du Fils de Dieu; sa vocation spécifique la porte à travailler à l'extension du Royaume dans une contrée particulière, mais elle ne s'y enferme pas et reste disponible jusqu'au dernier jour pour travailler ailleurs si Dieu en dispose ainsi. Les textes qui font clairement référence à l'Église sont très nombreux; on se trouve là en présence d'une constante; aucune trace d'individualisme. Marie de l'Incarnation est incapable de refermer sur elle-même le cercle de ses relations avec Dieu.

3° C'est ici que la pauvreté spirituelle, la désappropriation, la parfaite nudité d'esprit, nécessaires pour atteindre Dieu dans le mystère de sa transcendance, débouchent sur un état ultime que l'ursuline qualifie d'état de *victime*. A plusieurs reprises, ce terme est venu sous sa plume dans la Relation de 1654; à mesure de sa croissance dans l'âme, la pauvreté spirituelle réduit celle-ci à « un véritable état de victime et consommation continuelle » (J., t. 2, p. 451).

Le terme apparaît pour la première fois peu après les visions prophétiques relatives à sa vocation canadienne, après la Noël 1634 : « Lors, l'âme piquée dans les intérêts de l'Époux, le Sacré Verbe Incarné, par une amoureuse impatience, voulait que ses affaires fussent avancées et qu'elle fût victime, bien qu'il fallût donner mille vies » (J., t. 2, p. 323). Elle l'utilise à nouveau pour caractériser son désir intérieur, dans les récits des événements de 1647 et 1650; puis sept fois dans les chapitres conclusifs de la Relation de 1654 où elle tente de présenter une vue d'ensemble de son itinéraire mystique et de l'action de Dieu sur elle; elle se dit en un « état de victime continuel » (J., t. 2, p. 450). Victime livrée à l'Amour, au bon plaisir de la Justice divine; de l'idée de pauvreté, elle est passée à celle de pureté qui connote une séparation du profane et du terrestre : les deux idées convergent dans l'image de la victime où est exprimée la mort totale de l'âme à la vie inférieure, l'anéantissement de toute action propre, mais aussi la disposition de l'âme à s'offrir volontairement. Le terme suggère aussi la fécondité apostolique de l'âme ainsi livrée à Dieu. Qu'il en soit

bien ainsi, c'est ce que prouve l'illumination que Marie de l'Incarnation eut au cours de sa retraite annuelle en 1653, au moment où elle allait entreprendre la rédaction de la Relation de 1654 : « Après avoir fait ma prière par obéissance, je n'eus que deux vues : la première de m'offrir en holocauste à la divine Majesté pour être consumée en la façon qu'il le voudrait pour tout ce désolé pays » (O., p. 515). La fonction de victime s'identifie avec la vocation apostolique; la vie est donnée moyennant une mort, une crucifixion qui associe Marie de l'Incarnation de façon subordonnée aux souffrances de l'unique Rédempteur. Pas de lien apparent entre la notion de victime et la doctrine eucharistique; en revanche l'idée est mise en relation avec le salut des âmes, l'achèvement et l'accomplissement de l'histoire par la Rédemption universelle à la mesure du dessein divin sur le monde.

Le vocabulaire-sacrificiel, dont Marie use sobrement mais de façon significative, permet d'établir sa parenté avec le courant spirituel issu de l'École française où la réparation et l'holocauste vont tenir une place centrale.

6. **Influence.** — Le premier des docteurs de Sorbonne qui ait eu à examiner la *Vie de Marie de l'Incarnation* par Claude Martin à l'automne de 1675 fut Edme Pirot qui devait s'illustrer dans la querelle du quiétisme et apporter son concours à Bossuet (L. Cognet, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Paris, 1958, p. 220 svv; DTC, t. 12, 1935, col. 2127). Le dernier, Loisel, louait le livre en ces termes : « Il ne quitte pas les maximes générales pour des expériences particulières; il rapporte les causes et les effets des divers événements avec autant de fidélité que de circonspection, il contient des éclaircissements comme des rayons qui se répandent de leur source et se joignent utilement au corps de l'ouvrage »; c'était, en fait, un éloge de la présentation de Claude Martin. Celle-ci en effet, loin de soulever des difficultés, fut favorablement accueillie par tous.

Le bénédictin avait en vue, outre les ursulines, les membres de son ordre (après l'extrait du privilège, le libraire-éditeur donne la liste des « livres françois de dévotion à l'usage de l'ordre », p. 757); plusieurs moines de la congrégation de Saint-Maur en feront leur lecture de prédilection (L. Trochon, A. Texandier); un manuscrit en provenance de l'abbaye Saint-Corneille de Compiègne contient une retranscription *Des divers degrés d'oraison, tiré de la vie de la Mère de l'Incarnation, Ursuline* (Paris, B.N., ms fr. 24802, f. 69-94); Claude Martin lui-même constatait que l'ouvrage avait reçu l'approbation « dans l'ancienne France », tout en reconnaissant « que pour rendre l'ouvrage parfait, il falloit encore y travailler une année entière » (lettre du 29 mars 1678 à la supérieure des ursulines de Québec, dans *Bulletin de la Société archéologique de Touraine*, t. 35, 1968, p. 256).

Les esprits les plus divers et appartenant aux tendances les plus opposées se rejoignent en effet pour considérer l'ouvrage comme un « classique », à commencer par P. Nicole et le groupe des amis de Port-Royal (anti-mystiques), et, à l'opposé, le prémontré Michel La Ronde (*Pratique de l'oraison de foi*, Paris, 1684, p. 224; DS, t. 9, col. 305-306), Madame Guyon qui se réclame d'un passage de l'ursuline (*Les justifications*, t. 1, art. 32 Justice de Dieu, Cologne, 1720, p. 383-384) pour corroborer sa propre expérience; elle est, dit-elle, au nombre des auteurs « mystiques et autorisés » (voir aussi la lettre de M^me^ Guyon à D. de la Motte dans *Correspondance* de Bossuet, éd. Urbain-Levesque, t. 6, Paris, 1912, p. 534-535).

Lorsque Madame Cornuau consulte Bossuet, un peu avant juin 1695, au sujet de l'ursuline, celui-ci, qui vient de rédiger son *Ordonnance sur les états d'oraison* (16 avril), juge tout admirable, peut-être à cause de l'approbation donnée autrefois par E. Pirot (*Correspondance*, t. 7, 1913, p. 115); deux ans plus tard, dans son *Instruction sur les états d'oraison* (1697), il reprend au sujet de Marie de l'Incarnation le qualificatif, probablement dû à Jérôme Lalemant, de « Thérèse de nos jours et du Nouveau Monde »; il parle de sa *Vie* approuvée par les plus célèbres docteurs; il présente Claude Martin comme « un vénérable et savant religieux, fils de cette sainte veuve plus encore selon l'esprit que selon la chair » (livre 9, n. 3, p. 343). Il maintint ensuite ce jugement (cf J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, table). Bossuet reconnaissait donc Marie de l'Incarnation comme une autorité indiscutée; il le fait à nouveau en 1700 dans ses réponses à un questionnaire que lui adresse M^me^ de la Maisonfort (*Correspondance*, t. 12, 1920, p. 188-191).

Quant à Fénelon, au cours des années de la controverse sur le pur amour, il compulsa encore avec passion Marie de l'Incarnation, faisant copier plus de cent trente passages qu'il pensait pouvoir utiliser pour étayer sa propre doctrine (Paris, Bibl. de Saint-Sulpice, Fonds des mss Fénelon, pièces 6148-6190); il y revient au printemps 1698 dans une lettre à Bossuet sur le « sacrifice absolu du salut », qu'il renonça à envoyer (P. Dudon, RAM, t. 18, 1937, p. 71).

Cependant la suspicion qui s'étendit plus ou moins sur tous les auteurs mystiques à la suite de la controverse quiétiste fit tomber dans l'oubli la vie et les œuvres de l'ursuline. Au 19^e^ siècle, l'intérêt se porta sur la correspondance et le *Catéchisme* que Richaudeau réédite à l'intention des ursulines qu'il s'employait à unir en un ordre (M.-V. Bosschet, *Les origines de l'Union romaine de l'ordre de sainte Ursule*, Rome, 1951, p. 65 svv). La *Vie* continuait à être lue par quelques spirituels. P. Guéranger en faisait grand cas et l'on en trouve des citations dans les notes de Cécile Bruyère (*In spiritu et veritate*, Sainte-Cécile de Solesmes, 1966, p. 110-111).

Au 20^e^ siècle, c'est le tome 6 de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* (1922) de H. Bremond qui tire Marie de l'Incarnation de l'oubli. Depuis l'édition partielle des *Écrits* réalisée par Albert Jamet, les historiens de la spiritualité ne cessent de s'y référer et de multiplier les études sur son itinéraire spirituel et sur son enseignement.

M.-A. Jegou, *Essai bibliographique sur Marie de l'Incarnation*, Lille, 1971 (dactylographié).

Biographie. — Outre la *Vie* par Cl. Martin, qui est à la fois un recueil de textes et une biographie (1677) : F.-X. de Charlevoix, *La vie de la M. Marie..*, Paris, 1724, 1735, 1862; — G.-M. Oury, *Marie de l'Incarnation, 1599-1672*, 2 vol., Québec-Solesmes-Tours, coll. Mémoires de la Société archéologique de Touraine 58-59, 1973 (cette biographie critique dispense des précédentes biographies de vulgarisation); à compléter par G.-M. Oury, *Madame de la Peltrie*, Québec-Solesmes et Cahiers Percherons, 1974.

Études. — H. Bremond, t. 6, Paris, 1922, p. 3-176. — P. Renaudin, *Essai de psychologie religieuse*, Paris, 1935. — M.-T.-L. Penido, *La conscience religieuse. Essai systématique suivi d'illustrations*, Paris, 1935, p. 177-245. — H. Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie..*, Lyon, 1936. — F. Klein, *L'itinéraire mystique de la V. Marie..*, Rome, 1937. — J. Lebreton, *Tu solus sanctus*, Paris, 1948, p. 169-206.

F. Jetté, *La voie de la sainteté d'après Marie..*, Ottawa, 1954; DS, art. Fond de l'âme, t. 5, col. 661-666, et art. Extase, t. 4, col. 2144-2147. — M. A. G. L'Heureux, *The mystical*

Vocabulary of V.M. Marie... and its Problems, Washington, 1956. — A. Poisson, *La dévotion au Saint-Esprit illustrée par le témoignage de Marie..*, Paris, 1960. — A. Rayez, *Marie de l'Incarnation et le climat spirituel de la Nouvelle France*, dans *Revue d'histoire de l'Amérique française*, t. 16, 1962, p. 3-36.

A. Rétif, *Marie de l'Incarnation et la mission*, Tours, 1964. — S. Labelle, *L'esprit apostolique d'après Marie..*, Ottawa, 1968. — G. Thiry, *Marie de l'Incarnation, itinéraire spirituel*, Paris, 1973. — R. Michel, *Vivre dans l'Esprit, Marie de..*, Montréal, 1975. — G. Boucher, *Du centre à la croix. Marie de l'Incarnation... Symbolique spirituelle*, Sillery-Québec, 1976.

Thèses manuscrites ou polycopiées : M. Flinton, *A Study of the classical Elements in la Relation de 1654..*, Catholic Univ. of America (Washington), 1945. — B. Terrien, *L'aspect missionnaire de la spiritualité de Marie..*, Rome, Angelicum, 1956. — M.-J. McKiernan, *V. Mother of the Incarnation*, New Rochelle (New York), s d. — M. Hubert, *Une éminente réalisation de la vocation apostolique, Marie de..*, Rome, Regina mundi, 1957. — R. Gagnon, *Les visions intellectuelles, Thérèse d'Avila, Marie de l'Incarnation*, Rome, Angelicum, 1960.

E. van Doosselaere, *L'expérience de Dieu chez Marie..*, Ottawa, 1965. — J.-J. Streng, *Marie de l'Incarnation van Tours en Québec. De H. Schrift en de Liturgie en haar mystieke leven*, Rome, Grégorienne, 1966. — N. Routhier, *L'univers de Marie... Accueil au Dieu qui vient*, Montréal, Inst. sup. des sciences religieuses, 1967. — H. Saint-Pierre, *Le Catéchisme de Marie... et ses sources*, Ottawa, univ. Saint-Paul, 1967.

Parmi les nombreuses mentions faites dans le DS de Marie de l'Incarnation, retenons les développements principaux : t. 1, col. 1150, 1692-1693; — t. 2, col. 2036-2037 (Contemplation), 2660; — t. 3, col. 924-925 (Connaissance mystique de Dieu), 1455 (Divinisation); — t. 4, col. 253-258 (Écriture sainte), 1243-1244 (Esprit), 1381-1384 (État), 1611-1613 (Eucharistie et expérience mystique), 2144-2147, 2149, 2177 (Extase); — t. 7, col. 1128 (Humiliations), 1638 (Inaction), 1758 et 1762-1767 (Inhabitation).

Guy-Marie Oury.

10. MARIE DE JÉSUS, carmélite déchaussée, 1560-1640. — Fille d'Antonio Lopez Rivas et d'Elvira Martinez, Maria naquit à Tartanedo (Guadalajara), le 28 août 1560. Elle prit l'habit des carmélites déchaussées à Tolède le 12 août 1577 et fit profession le 15 septembre 1578. Elle fut huit fois maîtresse des novices et trois fois prieure. Elle fut appliquée en 1585 à la fondation du couvent de Cuerva et y passa quelques mois. Pendant son second priorat, elle fut faussement accusée; le provincial, Alonso de Jésus Maria (cf DS, t. 1, col. 356-357), la déposa (1600); devenu supérieur général, il la réhabilita. En 1624, elle fut élue prieure pour la dernière fois. Elle mourut le 13 septembre 1640.

Thérèse de Jésus, qui l'avait en haute estime, la consultait et l'appelait son « letradillo » (son « petit docteur »). La congrégation pour les causes des saints approuva l'héroïcité de ses vertus (22 juin 1972), la mettant au rang des modèles de la famille carmélitaine, pour sa vie exemplaire, la pratique de l'oraison, la dévotion à l'Humanité du Christ, notamment au Sacré-Cœur et au Très Précieux Sang, la compassion pour les pécheurs, le souci d'aider les mourants et les âmes du Purgatoire et de faire pénitence (AAS, t. 64, 1972, p. 698-702).

Maria a brûlé les cahiers, écrits sur l'ordre de ses confesseurs, dans lesquels elle consignait les grâces reçues de Dieu, mais on conserve quelques écrits qui reflètent sa vie spirituelle.

Joaquin de la Sagrada Familia a publié et annoté l'*Epistolario* de Maria (Tolède, 1919); il y a joint deux déclarations se rapportant à la prison de Jean de la Croix, une autre sur les vertus de Juan de los Santos, une déclaration au procès informatif de Martin Ramirez et des fragments du procès ordinaire de Miguel de la Fuente, enfin une poésie sur le testament spirituel de Thérèse de Jésus. — *Declaración en los procesos de beatificación... de S. Teresa*, 18 juillet 1595, publiée par Silverio de S. Teresa, *Procesos..*, t. 1, Burgos, 1934, p. 255-260.

Fr. de Acosta, *Vida prodigiosa... de Maria de Jesús*, Madrid, 1648. — Manuel de S. Jeronimo, *Reforma de los Descalzos... del Carmen*, t. 5, Madrid, 1706, p. 754-803. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 1, Madrid, 1903, p. 562-564. — *La sierva de Dios sor Maria de Jesús..*, Tolède, 1909. — *Marie de Jésus (Rivas)*, dans *Figures choisies de carmélites..*, Mangalore, 1913. — *Articulos para la causa de... Maria..*, Tolède, 1914. — Joaquin de la S. Familia, *Sor Maria de Jesús, carmelita descalza y « letradillo » de S. Teresa*, Tolède, 1919. — Serafino de S. Teresa, *Breve compendio della vita della Madre Maria..*, Milan, 1919. — Evaristo de la Virgen, *El letradillo de S. Teresa*, Tolède, 1926. — *Marie de Jésus (de Tolède)*, dans *Études carmélitaines*, t. 12, 1927, p. 8-48. — Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 9, Burgos, 1940, p. 779-823 (p. 818-819, notes de la retraite de 1636). — Julio Félix del Niño Jesus, *La correspondencia epistolar de S. Teresa en relación con la Madre Maria..*, dans *El Monte Carmelo*, t. 72, 1964, p. 149-183. — M. Webb, *Maria de Jesús*, dans *Mount Carmel*, t. 15, Oxford, 1967-1968, p. 208-218. — Revue *Nuestros venerables*, Tolède, n. spécial, juillet-août 1972. — Simeon de la S. Familia, *Maria de Jesús, el « letradillo » de S. Teresa*, dans *El Monte Carmelo*, t. 82, 1974, p. 267-316.

Isaias Rodriguez.

11. MARIE DE JÉSUS (D'AGREDA), franciscaine conceptioniste déchaussée, 1602-1665. — 1. *Vie.* — 2. *Personnalité spirituelle.* — 3. *La « Mistica Ciudad de Dios »*.

1. Vie. — Cette célèbre religieuse naquit à Agreda (Vieille-Castille) le 2 avril 1602; ses parents, Francisco Coronel et Catalina Arana, étaient tous deux « riches d'un excellent naturel et de bonnes mœurs ». Les sources biographiques majeures sont la relation autobiographique de Marie d'Agreda, la relation de José Jiménez Samaniego sur la vie de Marie, et les procès ordinaire et apostolique en vue de la béatification.

L'existence entière de Marie d'Agreda se déroula dans sa ville natale; à seize ans, elle prit l'habit des conceptionistes déchaussées dans la maison paternelle transformée en couvent, et elle ne sortit plus de la clôture jusqu'à sa mort. En 1620, elle fit sa profession religieuse. Ses premières années de vie conventuelle furent marquées de nombreuses tentations et par des difficultés extraordinaires, comme les phénomènes mystiques extérieurs qui attiraient la curiosité de l'entourage : elle demanda au Seigneur d'en être délivrée et elle l'obtint.

La seconde époque de sa vie commence lorsqu'elle est élue abbesse en 1627; elle a vingt-cinq ans. Elle sera réélue jusqu'à sa mort, à l'exception des trois années 1652-1655 à la suite de son recours au nonce Rospigliosi pour être exemptée de cette charge. Durant son gouvernement de trente-cinq ans, elle maintient avec prudence et par l'efficacité de son exemple la vie et l'observance régulières; elle fait prospérer les biens de la communauté, construit un nouveau couvent inauguré en 1633; en même temps elle augmente notablement les revenus, au point de pouvoir faire vivre trente-trois religieuses, au lieu des douze qu'elle dirigeait au début de son abbatiat.

Son intelligence sensible et son esprit élevé furent éclairés et dirigés par deux franciscains, théologiens savants et vertueux : Francisco Andrés de la Torre, de 1623 à 1647, et Andrés de Fuenmayor, de 1650 jusqu'à la mort de Marie. Fuenmayor lui survécut

vingt-quatre ans; il laissa quelques « *Deposiciones juradas* » et des témoignages pour le procès ordinaire : ils constituent une source primordiale et digne de foi sur la vie intérieure de Marie.

Trois faits historiques sont particulièrement significatifs de la vie féconde de Marie d'Agreda : la *Mística Ciudad de Dios*, son principal ouvrage commencé en 1637, sa correspondance avec Philippe IV d'Espagne inaugurée en 1643 et l'examen personnel que lui fit subir le tribunal de l'Inquisition en janvier 1650.

L'élaboration de la *Mística Ciudad* fut le tourment intime de son auteur, un champ de bataille théologique pour le 17e siècle et l'occasion de conflits pour nombre d'historiens de la mystique; nous en parlerons plus loin.

Les lettres échangées avec Philippe IV constituent un des épisodes les plus attrayants et suggestifs pour le lecteur et l'historien de cette période de l'histoire d'Espagne. On les a étudiées sous les aspects historique, politique et spirituel.

Marie, dans la copie des lettres conservées au couvent d'Agreda, dit l'origine et le motif de cette correspondance : « Le roi... passa en ce lieu et entra en notre couvent le 10 de juillet de 1643, et il me donna commandement de lui écrire; je lui obéis ». Que cherchait le monarque dans cette correspondance avec une moniale cloîtrée? On peut penser, tout simplement, que, les recours humains venant à lui manquer, il eut assez de foi et de piété, bien que de volonté faible, pour recourir à la protection du ciel dans les revers qui atteignaient la nation et ses royaumes.

L'examen du tribunal de l'Inquisition mérite d'être souligné. En 1635 s'ouvrit un procès sur ce qu'on disait de la moniale; on se borna alors à interroger divers témoins et informateurs. Mais en 1649 le procès reprit et Marie y prit part directement : le 18 janvier 1650 son interrogatoire commença au couvent d'Agreda et dura jusqu'au 29, à raison de six heures par jour sauf le dimanche. Les réponses de Marie satisfirent les qualificateurs du Saint-Office; ils approuvèrent la sainteté et la science de Marie, et l'inquisiteur général confirma leur approbation.

Dans sa dernière maladie, due à une fièvre et à un abcès à la poitrine, Marie fut assistée par José Jiménez Samaniego, provincial des franciscains et son premier biographe, et par le ministre général de l'ordre, Alonso Salizanes, qui passait par Agreda pour gagner le chapitre général de Santo Domingo de la Calzada. Marie mourut le 24 mai 1665, jour de la Pentecôte. Elle fut déclarée vénérable par décret de Clément X, qui introduisit sa cause de béatification peu après.

2. Personnalité spirituelle. — Les écrits de Marie, en particulier la *Mística Ciudad* (dans laquelle bien des enseignements et des données portent sa marque personnelle), son action, ses relations avec des personnes de toutes classes sociales, sa manière de pénétrer les problèmes individuels, sociaux et même politiques, révèlent une intelligence exceptionnelle que règlent une juste compréhension des choses, un grand bon sens et la sagesse. Outre ces dons naturels, il faut faire entrer en compte les faveurs et les communications mystiques avec leurs lumières de connaissance infuse et leur énergie efficace au niveau de l'agir. On découvre quelque chose de ces vertus et de ces dons dans l'activité féconde déployée par Marie, dans sa détermination de plaire à Dieu en tout et d'aider au salut des âmes, dans les grâces abondantes qu'elle reçut pour maintenir la maîtrise d'elle-même et pour sauvegarder la vie spirituelle à laquelle elle parvint par l'oraison, la mortification et le renoncement à elle-même. Sa vie et ses écrits laissent transparaître un esprit et un caractère vigoureux, une pensée originale, assez indépendants pour pouvoir agir droitement, toutes choses façonnées par la mortification intérieure et nourries dans une contemplation vivante et expérimentale.

3. La « Mistica Ciudad de Dios ». — Tout le processus de composition de cette œuvre si originale et singulière, si remplie de révélations privées, fut une douloureuse passion et une croix pour son auteur; son dernier confesseur Fuenmayor en décrit minutieusement les circonstances dans les questions 45e et 58e du procès ordinaire. Sur les instances continuelles du Seigneur, dit-il, et par obéissance à son premier confesseur, Marie écrivit d'abord l'histoire de la Vierge. Un confesseur occasionnel la lui fît brûler ainsi que d'autres papiers. De nouveau, le confesseur ordinaire lui donna ordre de récrire cette histoire; ce qui n'était pas encore réalisé lorsque Fuenmayor devint à son tour le confesseur de Marie. Il insiste sur les difficultés de tous ordres qui s'opposaient à l'achèvement de l'ouvrage : tribulations intérieures, maladies et occupations, contradictions extérieures, et celles de l'Ennemi de tout bien.

A la mort de Marie, d'autres difficultés surgirent. En effet, le procès sur les vertus en vue de la béatification demandait l'examen de la *Mística Ciudad*; l'évêque du diocèse avec un groupe de chanoines de son église cathédrale le commença l'année qui suivit la mort de Marie et rendit un jugement favorable en 1667. En même temps l'ouvrage était révisé par une commission de huit théologiens franciscains, révision qui servit de base à l'édition princeps de 1670. Plus tard, en 1674, il fut déféré à l'Inquisition espagnole, laquelle publiait son approbation en juillet 1686 après un long examen. Entre-temps, les adversaires de la *Mística Ciudad* avaient fait appel à l'Inquisition romaine. Ce tribunal suprême publia un décret prohibant la lecture de l'œuvre (1681), mais les rois d'Espagne obtinrent d'Innocent XI, puis d'Innocent XII que la publication de ce décret soit suspendue là où elle n'avait pas été faite.

Au milieu d'autres vicissitudes et pendant qu'une commission de trois cardinaux nommés par Innocent XII étudiait à Rome les livres de Marie d'Agreda, l'attaque et la censure (1696) les plus dures vinrent de la Sorbonne. Contre l'université parisienne, celles d'Alcala, Salamanque, Oviedo, Grenade, Saragosse, Toulouse, Vienne, Perpignan et Louvain donnèrent un avis favorable. En même temps paraissait une vague d'apologies et de défenses réfutant les allégations des docteurs de Sorbonne (cf J. Campos, *Para la historia externa de la Mística Ciudad de Dios*.., cité *infra*).

En 1700 moururent le roi Charles II, très favorable à la cause de Marie d'Agreda, et le pape Innocent XII; ils laissaient le procès inachevé. Par la suite, Benoît XIV s'intéressa beaucoup à la *Mística Ciudad*; il se réserva le jugement qui reconnaîtrait l'authenticité du texte de l'ouvrage conservé en huit tomes au couvent d'Agreda (7 mai 1757). Sous Clément XIV le procès de béatification fut repris, mais sans résultat positif. Les choses en restèrent là. Voir les documents dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*.., Rome, 1931, n. 1038-1045, p. 480-484.

Quant au contenu de la *Mística Ciudad*, son thème

est clair; il suit l'ordre de la vie de la Vierge Marie. L'ouvrage comprend trois parties, de la prédestination de la Vierge jusqu'à l'Incarnation (livres 1-2), de l'Incarnation à l'Ascension du Seigneur (liv. 3-6), de l'Ascension au couronnement de Marie au ciel (liv. 7-8). Chaque partie est précédée d'une introduction et, à partir du chapitre 16e du premier livre, une *Doctrina que me dio la Reina del cielo* donne un enseignement et une exhortation qui clôturent chaque chapitre. Le « sujet » de cette histoire est Marie, Cité mystique en laquelle Dieu habite et se complaît; il s'agit d'une « histoire divine », parce qu'elle veut mettre en lumière les « sacrements » ou mystères reçus d'En-Haut, compris par révélation divine, « miracle de la toute puissance et abîme de la grâce » (titre). L'ouvrage est écrit dans le but de donner « nouvelle lumière au monde, allégresse à l'Église et confiance aux mortels » (titre).

Le texte adopte le genre narratif; il ne s'agit pas d'un exposé doctrinal et théologique, même si l'on y trouve beaucoup de théologie et de doctrine spirituelle. Cette narration déborde le cadre de l'histoire et s'aventure dans le domaine transcendant le temps et l'espace : au plan éternel de Dieu touchant la prédestination de la Vierge, son rôle universel de « réparatrice de la faute d'Ève et médiatrice de la grâce » (titre).

Pour comprendre l'ouvrage, il faut, pensons-nous, l'aborder avec une disposition d'esprit favorable, avec une *simplicitas cordis* semblable à celle de l'auteur; de même nous pouvons donner crédit à ce que disent de Marie d'Agreda les témoins qui la connurent, elle et ses états mystiques, en particulier aux dépositions du dernier confesseur Fuenmayor. Notons en passant que le bienheureux Diego José de Cadiz (DS, t. 3, col. 875-878) et saint Antoine-Marie Claret (t. 2, col. 932-937) recommandaient la *Mistica Ciudad*.

La doctrine relative aux prérogatives et aux fonctions de la Mère de Dieu s'inspire de l'Écriture, en particulier de l'*Apocalypse* johannique. Parmi les enseignements de Marie d'Agreda sur l'Immaculée Conception, l'assomption, la corédemption, la médiation universelle, la royauté, sur le rôle de mère et de maîtresse que remplit la Vierge Mère envers l'Église, certains ont été par la suite confirmés dogmatiquement. Au siècle dernier, P. Guéranger, qui avait, certes, « quelque propension au mysticisme » (DS, t. 6, col. 1099), jugeait que, quand l'Église voudra développer l'édifice doctrinal en l'honneur de Marie, « elle ira en chercher les matériaux dans la *Cité mystique* » (cité par Ludovic de Besse, *Marie révélée à ses enfants*, Paris-Rome, 1906, p. 21).

On sait que Bossuet et Eusèbe Amort (DS, t. 1, col. 530-531) furent des adversaires décidés de la *Mistica Ciudad*; il leur arrive parfois de déformer les données et le sens des expressions de Marie d'Agreda. Une fois admis que le genre littéraire de la *Mistica Ciudad* ne relève pas des exigences de la critique historique et exégétique, nous pensons qu'il ne faut pas rejeter trop vite, comme fruits d'une imagination délirante ou purs reflets de légendes apocryphes, telles données ou tels détails qui peuvent être concevables, même s'ils ne sont pas prouvés : pourquoi ne pas comprendre certains d'entre eux en un sens figuré, symbolique, comme l'on fait dans le genre littéraire apocalyptique? Il faut tenir grand compte de l'objet singulier de l'ouvrage.

Sans aucun doute, il est parfois difficile de distinguer entre ce qui relève de la révélation privée et ce qui est le fruit d'un savoir. Il arrive que Marie d'Agreda dise ne pas pouvoir bien discerner l'un de l'autre. Mais elle est très consciente de la clarté plus ou moins grande des lumières qu'elle reçoit (cf livre 1, ch. 2, 14-15). L'Église n'a pas donné d'avis définitif sur l'œuvre majeure ni sur le procès de béatification de Marie d'Agreda. On sait qu'elle n'authentifie pas les révélations privées. Peut-être la *Mistica Ciudad* recèle-t-elle encore des fruits pour des temps plus opportuns. En tout cas, ses nombreuses éditions et traductions sont le signe de l'influence qu'elle a exercée pendant trois siècles en diffusant cette si singulière lecture des mystères de Marie. Mais la doctrine spirituelle de Marie d'Agreda n'a pas encore été étudiée d'une manière satisfaisante.

1. *Œuvres.* — 1) *Mistica Ciudad de Dios* : ms original, 8 tomes, au couvent d'Agreda; 1e éd., 3 vol., Madrid, 1670; dernière éd. espagnole, Madrid, 1970 (introd. et bibliographie). On connaît 168 éd. espagnoles et traductions diverses, et de nombreux extraits.

En français, par le récollet Thomas Croset, Marseille, 1695 (livre 1er seul); Bruxelles, 1715, etc; dernière éd., Saint-Cénéré, 1971. — En italien, Palerme, 1701; Milan, 1709; Anvers, 1714, etc. — En latin, Augsbourg-Dillingen, 1719.

2) *Cartas del Rey nuestro Señor para Sor María de Jesús y sus Respuestas* : ms, 2 vol., couvent d'Agreda. Éd. par Fr. Silvela, 2 vol., Madrid, 1885 (614 lettres); par C. Seco, coll. BAE 108, 2 vol., Madrid, 1958.

42 lettres ont d'abord été traduites par A. Germond de Lavigne d'après un ms de la Bibl. nat. de Paris (*La S. Marie d'Agréda et Philippe* IV... *Correspondance inédite..*, Paris, 1855). — *Cartas inéditas de la V.S. María..*, éd. J. Campos = 34 lettres (dans *Salmanticensis*, t. 16, 1969, p. 633-666; tiré à part); *Otras cartas inéditas..*, éd. J. Campos (dans *Archivo Ibero-Americano* = AIA, t. 119, 1970, p. 1-33; tiré à part; = 28 lettres venant des mss de la Bibl. nac. de Madrid, de la Real Academia de la Historia, de la cathédrale de Pampelune et d'archives particulières).

3) *Escala para subir a la perfección*, Barcelone, 1915; Madrid, s d; éd. C. Seco, citée *supra* dans BAE 108, t. 2, p. 386-436. — 4) *Ejercicio cotidiano en que el alma ocupa las oras del día*, éd. R. Buldu, Barcelone, 1879; trad. ital., Naples, 1882. — 5) *Exercicio cotidiano, y doctrina para hazer las obras con major perfección...* (ms, couvent d'Agreda; approbation datée de Séville, 7 avril 1737). — 6) *Ejercicios espirituales*, Palma de Majorque, 1676; douze autres éd. espagnoles; trad. ital., Milan, 1743.

7) *Leyes de la Esposa* : ms original autographe de 1647 au couvent d'Agreda. — *Leyes de la Esposa entre las hijas de Sión*, éd. Ed. Royo, Barcelone, s d. — *Leyes de la Esposa y ápices de su casto amor*, ms (copie, collection de E. Sancho Sala, Madrid). — *Leyes de la Esposa, conceptos y suspiros del corazón*, éd. Ed. Royo, Barcelone, s d (deux autres éd. espagnoles).

8) *Declaración al M.R.P. Pedro Manero* : ms de 28 cahiers au couvent d'Agreda; nombreuses copies (vg Madrid, Bibl. nac. 7618); sur la copie conservée à Paris (Bibl. nat., Catalogue de mss espagnols, n. 208), voir J.-M. Elizondo, dans *Estudios franciscanos*, t. 17, 1916, p. 204-226.

9) Relation autobiographique de Marie d'Agreda : ms au couvent d'Agreda; dans l'éd. de la *Mistica Ciudad* par Ed. Royo, t. 5, Barcelone, 1914, p. 18-101; dans BAE 108, éd. C. Seco, t. 2, p. 205 svv.

10) *Letania a la Madre de Dios, con altísimos elogios* : dans l'éd. par R. Buldu de l'*Ejercicio cotidiano* (*supra*, n. 4). — 11) 36 cahiers consignant les comptes de conscience de Marie d'Agreda à son directeur Fuenmayor (ms, au couvent des franciscains de Najera, Espagne).

2. *Bibliographies* sur Marie d'Agreda : J. A. Pérez-Rioja, *Proyección de la V. María..*, dans *Celtiberia*, t. 29, Soria, 1965, p. 77-122; — dans l'éd. de la *Mistica Ciudad*, Madrid, 1970, p. xc-cIv; — dans *Marianum*, t. 35, 1973, p. 99-100.

Vie et relations de Marie. — Outre les pièces publiées par

la congrégation des Rites (1730, 1737, 1747) : Fr. Manso y Zuñiga, *Relación de la S. M. María de Jesús*, dans *Documentos para la historia de México*, t. 1, Mexico, 1853, p. 58 svv. — *Causa formada por la Inquisición de España a Sor María de Agreda*, Logroño, 12 février 1650.

Antonio Maria da Vicenza, *Vita de la V... Maria di Gesú..*, Bologne, 1870. — J. Sanchez de Toca, *Felipe* IV *y S. María..*, Madrid, 1887. — J.-M. de Elizondo, *Sobre el milagroso suceso de la predicación de S. María... a los indios de Nuevo Méjico*, dans *Estudios franciscanos*, 1916, t. 16, p. 51-57; t. 17, p. 204-226; t. 18, 1917, p. 272-288. — J.-M. Pou y Marti, *El arzobispo Eleta y el termino de la causa de la V. María..*, AIA, t. 10, 1950, p. 425-460; t. 11, 1951, p. 455-473; t. 12, 1952, p. 347-365. — I. Omaechevarria, *Un ejemplo maravilloso de contemplación misionera..*, dans *Missionalia hispanica*, t. 10, 1953, p. 585-594; *La Madre Agreda entre los indios de Nuevo Méjico*, dans *Celtiberia*, t. 29, 1965, p. 7-22. — C. Seco Serrano, *Estudio preliminar a la edición de las Cartas de S. María... y de Felipe* IV, dans *Epistolario español*, t. 4, 2e éd., coll. BAE, Madrid, 1958. — L. Villasante, *S. María de Jesús... a través de su correspondencia epistolar con el Rey*, AIA, t. 23, 1965, p. 145-172, 683-699.

3. *La « Mistica Ciudad » et la controverse.* — Andrés de Fuenmayor, ses dépositions au procès diocésain, mss au couvent d'Agreda et au couvent des conceptionistes d'Estella. — J.-B. Bossuet, *Remarques sur... La mystique cité de Dieu* (1696), dans *Œuvres complètes*, éd. F. Lachat, t. 20, Paris, 1864, p. 620-622. — José de Falces, *Discursus apologeticus enervans sententiam doctorum..*, Salamanque, 1697. — Antonio Arbiol, *Marianum certamen parisiense in favorem Mysticae Civitatis Dei..*, Saragosse, 1698. — Pablo de Ecija, *Escudo apologético con que se rebaten los golpes de la censura de la doctrina de la M. María..*, Grenade, 1732. — E. Amort, *Controversia de revelationibus agredanis*, Augsbourg, 1749.

D.-M. Bringas, *Indice apologético de las razones que recomiendan la obra... « Mistica Ciudad de Dios »..*, Valence, 1834. — P. Guéranger, *Marie d'Agréda et la « Cité mystique de Dieu »*, série de 27 articles dans le journal *L'Univers*, 1858-1859. — Antonio Maria da Vicenza, *Della Mistica Città di Dio allegazione storico-apologetica*, Bologne, 1873.

Z. Royo, *Agredistas y antiagredistas*, Totana, 1929. — H. Lais, *E. Amort und seine Lehre über die Privatoffenbarungen*, Francfort/Main, 1941. — J. Campos, *Para la historia interna de la « Mistica Ciudad de Dios ». Fr. A. de Fuenmayor director espiritual de la Madre Agreda*, dans *Hispania*, t. 18, 1958, p. 210-236; *Para la historia externa de la « Mistica Ciudad... ». Fr. José de Falces..*, dans *Salmanticensis*, t. 6, 1959, p. 159-185; *La V. M. Agreda y su obra en Navarra*, dans *Analecta calasanctiana*, t. 14, 1965, p. 305-393. — J. Le Brun, *La spiritualité de Bossuet*, Paris, 1972, ch. 15, p. 629-642.

A. Martinez Monux, *María, signo de la creación... según la « Mistica Ciudad de Dios »*, extrait de thèse de la Grégorienne, Madrid, 1968.

Voir aussi les dictionnaires : *Kirchenlexikon*, t. 8, 1893, col. 740-751; — DTC, t. 1, 1902, col. 627-631; — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1966, col. 995-1002.

DS, t. 1, col. 342-343, 835 (Arbiol), 896 (Arriola), 1192 (Baij); t. 2, col. 810 (Chauchemer), 976 (Clorivière); t. 4, col. 76-77, 1433; t. 5, col. 944-945, 1417, 1644 (Crozet); t. 6, col. 592-593 (Gonzalez Mateo), 594 (Gonzalez de Torres), 1031 (Grenier); t. 10, col. 464, etc.

Julio Campos.

12. MARIE DE JÉSUS, fondatrice de la congrégation du Sauveur, † 1882. Voir Du Bourg (Marie), DS, t. 3, col. 1745-1747.

13. MARIE DE JÉSUS, fondatrice, 1818-1878. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Écrits et doctrine spirituelle.*

1. *Vie et fondation.* — Émilie d'Oultremont est née à Wégimont (province de Liège, Belgique) le 11 octobre 1818, au sein d'une famille profondément chrétienne de l'aristocratie belge. Elle y reçut une éducation solide, alliant fierté et simplicité, sensibilité et liberté. Les voyages et les multiples relations de ses parents contribuèrent à enrichir sa personnalité et à en faire une femme d'une étonnante ouverture, avec une intense vie spirituelle. Très jeune, elle eut un attrait très marqué pour l'Eucharistie et la Vierge Marie. Elle fut conquise par la spiritualité de saint Ignace de Loyola.

En 1837, elle épousa Victor d'Hooghvorst auquel « elle s'attacha autant qu'il lui était permis de s'attacher à une créature ». Son mari mourut en 1847, en la remerciant de « lui avoir appris à aimer Dieu ». Toute à Dieu et aux autres, elle s'occupa de l'éducation de ses quatre enfants, entoura ses parents jusqu'à leur mort et continua sa vie de bonnes œuvres, visites aux pauvres, etc, jouissant d'une grande estime à Liège. Depuis sa jeunesse, l'Esprit Saint lui donnait une vive perception de la « tendresse de Dieu envers le monde », révélée dans l'Incarnation, « tendresse souvent méconnue » suscitant en elle un grand désir de réparation. Pour mener une vie plus cachée et plus pauvre, elle décida, dans le courant de 1854, d'aller habiter Paris avec ses enfants. Cette résolution souleva de fortes protestations, mais rien ne put l'ébranler.

Le 8 décembre 1854, pendant la proclamation, à Rome, du dogme de l'Immaculée Conception, Émilie, dans une intense expérience spirituelle, comprit sa vocation : la Vierge Marie lui demandait de la « remplacer en quelque sorte sur la terre, en entourant et faisant entourer Jésus dans l'Eucharistie, de respect, d'adoration, de cette délicatesse d'amour qui se trouve dans le cœur de la Mère ».

Avec l'appui des jésuites Georges Petit † 1864 et Frédéric Studer † 1875, Émilie commença à Paris, le 21 novembre 1855, un embryon de vie religieuse, avec sept « postulantes ». A la fois mère de famille et fondatrice, elle sut unifier ses devoirs dans un amour passionné du Seigneur. C'est à Strasbourg, le 1er mai 1857, que fut fondée la Société de Marie Réparatrice, par la prise d'habit et le commencement du noviciat de la fondatrice et de ses dix premières compagnes, avec l'approbation et l'appui de André Raess, évêque de Strasbourg. Émilie reçut le nom de Marie de Jésus. Ses deux filles, Olympe † 1872 et Marguerite † 1867, la suivirent dans la congrégation. Leur mort fut une lourde épreuve pour leur mère.

Les fondations se succédèrent rapidement, en France, en Angleterre, à Rome, en Belgique, aux îles de la Réunion et Maurice, en Espagne. Dès la fin de 1859, sept religieuses partaient pour le Maduré, aux Indes. Cette Mission, acceptée avec un grand amour apostolique, devait être la source de difficultés et de souffrances pour Marie de Jésus et ses missionnaires. Difficultés qui aboutirent à ce qu'on a appelé « le schisme de la Mission des Indes » quand vingt religieuses se séparèrent de la congrégation, avec Marie de la Passion † 1904 (cf DS, t. 10, col. 521), et fondèrent les Franciscaines missionnaires de Marie. A la même époque, octobre 1876, en Espagne, un groupe de novices, dont sainte Raffaella Porras † 1925, quittèrent le noviciat de Cordoue, sous la conduite de leur directeur spirituel, Antonio Ortiz, et fondèrent les « Esclavas del Sagrado Corazón ». Marie de Jésus sut accepter toutes ces difficultés et souffrances avec sagesse et grand esprit de foi.

La maison généralice fut transférée à Rome, en 1871. Ce fut Paul Ginhac, jésuite († 1895; DS, t. 6, col. 393-395), qui aida la fondatrice à adapter les Constitutions de saint Ignace pour

sa famille religieuse. Ces Constitutions furent approuvées à l'essai en 1873, et définitivement par Léon XIII le 18 avril 1883. En décembre 1877, Marie de Jésus, malade, avait quitté Rome pour Bruxelles, mais elle mourut chez son fils, à Florence, le 22 février 1878.

Sa cause de béatification a été introduite en 1941. La congrégation de Marie Réparatrice compte actuellement environ 1800 membres, répartis en dix-sept pays d'Europe, d'Afrique et d'Amérique.

2. *Écrits et doctrine spirituelle.* — On a de Marie de Jésus des notes spirituelles, dont une autobiographie, une abondante correspondance (au moins 1356 lettres) et quelques conférences, reprises par des auditrices. Ces documents sont conservés à Rome. Ils ont été publiés, pour l'essentiel, dans trois recueils : *Choix de lettres* (Rome, 1970), *Écrits spirituels* (Rome, 1972), *Perspectives historiques* (Rome, 1974). Les composantes principales de l'esprit de la fondation se trouvent condensées dans la « Lettre sur l'esprit qui doit animer les religieuses de notre Société » (2 juillet 1862, dans *Choix de lettres*, n. 300).

La spiritualité de Marie de Jésus est christocentrique. Jésus est la grande révélation de la « tendresse de Dieu pour le monde ». L'Eucharistie, c'est « Jésus toujours avec nous », « s'offrant au Père, priant et intercédant pour nous, comme sur la croix ». Dans une profonde union à Marie et à son exemple, elle veut répondre à cet amour par une disponibilité « de tous les instants », « souple au plus léger mouvement de la grâce ».

Dans son amour passionné pour le Christ et l'Église, Marie de Jésus « voit le besoin de réparation spirituelle qu'éprouve ce siècle » et y répond en prenant les moyens qu'elle trouve les plus efficaces : — dans une vie de contemplation et d'adoration eucharistique, avec Marie, elle accueille cet amour de Dieu, cette œuvre de salut, au nom de l'Église, dans une profonde solidarité avec tous les hommes; — dans une action apostolique, intimement liée à sa contemplation, toujours avec Marie et comme elle, elle porte Jésus à ses frères, « brûlant de le leur faire connaître intimement dans sa vie toute d'amour pour nous ». Cette action apostolique, retraites, catéchèse aux adultes, enfants, handicapés, centres de spiritualité, etc, varie selon les besoins, pour conduire les hommes à l'Eucharistie. Cette mission est vécue en vraie communauté fraternelle.

Saint Ignace de Loyola a été le maître spirituel ou plutôt le « Père » de Marie de Jésus. Sa magnanimité au service du Seigneur trouvait un profond écho dans son cœur et sa spiritualité convenait à sa vocation. Tel est l'idéal que la fondatrice trace à ses filles et qu'elle a réalisé elle-même, à travers la dure épreuve de « la nuit de l'esprit » l'acheminant au « mariage spirituel ».

P. Suau, *La Mère Marie de Jésus*, Paris, 1905; 5e édition, 1963; trad. anglaise, espagnole, hollandaise; demeure la meilleure biographie. — *Émilie d'Oultremont, Baroness d'Hooghvorst..*, Londres, 1932. — R. Zeller, *Une mère dans le cloître, la baronne d'Hooghvorst*, Paris, 1937. — Marie de l'Adoration, *L'esprit marial dans la Société de Marie Réparatrice*, dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 491-506. — C. Couvreur, *Témoignage pour tous les temps. Vie, esprit, œuvre d'Émilie..*, Toulouse, 1967. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1006-1008. — *Summarium* et *Positio super introductione causae..*, Rome, 1938.

Renée Bloom.

14. MARIE DE JÉSUS, fondatrice, 1841-1884. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Marie Deluil-Martiny est née à Marseille le 28 mai 1841. Le temps n'est pas éloigné où Pie IX proclamera le dogme de l'Immaculée Conception (1854) et béatifiera Marguerite-Marie (1864; cf sa notice), celui aussi des apparitions de La Salette (1848) et de Lourdes (1858). Dès 1864, Marie Deluil-Martiny est membre très active de la « Garde d'honneur du Sacré-Cœur » que Marie du Sacré-Cœur, visitandine de Bourg-en-Bresse, vient de fonder (cf DS, t. 2, col. 1037-1039). Sa fervente vie spirituelle est de plus en plus exigeante et dépouillée (vœu de virginité perpétuelle, « abandon total et sans conditions » au Seigneur). Assistée par le jésuite Jean Calage (1805-1888), qui est son directeur de conscience, elle s'oriente vers la fondation de la Société des Filles du Cœur de Jésus. C'est au cours d'un pèlerinage à La Salette (1868) que le projet se précise. Sylvain Giraud (1830-1885; cf DS, t. 6, col. 402-407) lui développe l'idée du sacerdoce de la Vierge Marie selon la doctrine de Jean-Jacques Olier. Une autre rencontre décisive, celle de Mgr Oswald Van den Berghe, qui publie alors *Marie et le sacerdoce* (Paris-Bruxelles, 1872), permet l'ouverture de la première maison de la Société à Berghem-lez-Anvers (1873). La seconde, fondée à Aix-en-Provence (1877), sera transférée en 1879 à La Servianne (maison de famille dont Marie est héritière). La fondatrice mourra avant d'avoir vu son Institut déclaré de droit pontifical (1896) : elle fut assassinée par un anarchiste à La Servianne le 27 février 1884. Sa cause de béatification fut introduite en 1921.

2. *Spiritualité.* — La vie mystique de la fondatrice (cf R. Garrigou-Lagrange, art. cit. *infra*) comme la spiritualité de son Institut sont marquées par un double objectif : la dévotion réparatrice au Cœur du Christ et l'imitation de Marie exerçant son sacerdoce, debout au pied de la Croix.

Du « Principe et fondement » des *Exercices spirituels* de saint Ignace, Marie de Jésus déduit le but de son Institut : la gloire de Dieu, c'est de recevoir sans cesse l'oblation de son Fils et en elle celle de tous les hommes. Or, elle constate : « Jésus n'est pas offert... Il est là comme un trésor précieux dont les hommes ne font pas de cas ». Il nous faut vivre ce sacerdoce du peuple chrétien (voir DS, article Sacerdoce). La Vierge Marie nous sert de modèle, lorsqu'au pied de la Croix elle offre son Fils et s'offre avec lui et qu'elle joint son immolation à celle de son Fils. Au Calvaire, nous voyons deux autels : le cœur de Marie et le corps du Christ. Celui-ci immole sa chair; celle-là, son âme.

Voici le plan de l'œuvre tel qu'elle le soumet à son directeur (1869). Marie, après avoir procuré au monde son Fils, l'a offert d'une manière sanglante au Calvaire; mais, comme dit Olier (cf DS, t. 9, col. 681), quoique remplie de la plénitude du sacerdoce, elle n'en pouvait exercer que mystiquement les fonctions. Tous les jours, par les mains de saint Jean, elle renouvelait cette offrande. Voici venir le temps où les uns, les prêtres, exerceront ce sacerdoce en esprit et en vérité, et où les autres seront revêtus d'un sacerdoce mystique par leur union au sacerdoce de Jésus et par la continuelle offrande de son sang. Perpétuelle offrande, perpétuelle immolation, perpétuelle communion : telle est la respiration du prêtre, tel est l'idéal de ceux qui veulent

exercer leur sacerdoce baptismal (*Rom.* 12, 1). Les Filles du Cœur de Jésus seront vouées à l'adoration diurne du Saint-Sacrement et à l'intercession pour la sanctification des prêtres.

Après avoir hésité sur son vocabulaire, comme l'analyse R. Laurentin *(loco cit.)*, la fondatrice distingue « le caractère sacerdotal, qui fait le sacrificateur, domaine exclusif du prêtre, et l'esprit sacerdotal, qui fait la victime, les deux ne faisant qu'un dans le vrai prêtre ». Mais ce titre de *Virgo-Sacerdos*, repris en passant par Pie IX dans un bref du 25 août 1873, lui causera toujours quelque gêne et elle préférera ne plus en parler.

Cette spiritualité réparatrice, inspirée par la contemplation de la croix, doit être vécue dans la lumière pascale (cf Pie XII, encyclique *Haurietis aquas*, 15 mai 1956). Si Marie de Jésus est nécessairement tributaire du vocabulaire et de la problématique de son époque, elle n'en est pas prisonnière, pas plus que son Institut : la mission des Filles du Cœur de Jésus demeure en son fond celle que leur a tracée la fondatrice.

Marie de Jésus rédigea, à certaines périodes de sa vie, un *Journal spirituel*. Son biographe l'a utilisé. Il mériterait sans doute d'être connu intégralement. M. Dupré en a extrait des *Pensées* (Lille, 1901). Le biographe a publié aussi un important choix de *Lettres* (Paris, 1897; 4e éd., 1924; trad. allemande, Ratisbonne, 1913), adressées soit à des visitandines de Bourg, soit à des jésuites et à Van den Berghe, soit surtout à ses religieuses (lettres personnelles ou collectives). Une édition complète des écrits de la fondatrice permettrait de faire connaître une expérience spirituelle caractéristique de la fin du 19e siècle.

L. Laplace, *La mère Marie de Jésus*, Paris, 1894 (5e éd., 1926; trad. allemande, Innsbruck, 1907, 1921; italienne, Milan, 1925); *Vie abrégée*, Lyon, 1955. — E. Vandeur, *La sainte Messe et les écrits de la servante de Dieu, Marie de Jésus*, Namur, 1913, 1914; *Une fidèle garde d'honneur du Sacré-Cœur de Jésus, Marie de Jésus*, Namur, 1909. — A. Raimbert, *Guide de vocation religieuse*, t. 2, Paris, 1924, p. 280-290. — *La servante de Dieu, Marie de Jésus*, VS, t. 4, 1921, p. 460-461. — R. Garrigou-Lagrange, *La vie intérieure de mère Marie de Jésus*, VS, t. 42, 1935, p. 162-177 (trad. italienne, Milan, 1939). — R. Laurentin, *Marie, le sacerdoce et l'Église*, Paris, 1953, p. 442-462 (cf DS, t. 3, col. 786-788).

DHGE, art. *Filles du Cœur de Jésus*, t. 17, 1971, col. 19-20. — DS, art. RÉPARATION, SACERDOCE.

Jean LEPINTRE.

15. MARIE DE JÉSUS, carmélite déchaussée, 1851-1942. — Madeleine Dupont naquit à Alès le 18 janvier 1851. Elle entre au Carmel du faubourg Saint-Jacques à Paris le 16 avril 1872 et fait profession le 8 septembre 1873, après quelques hésitations de la part de la communauté. Peu après, elle est atteinte d'une maladie étrange apparentée à des états mystiques extraordinaires et qui dura plusieurs années. Rétablie, elle est envoyée en Angleterre avec huit autres carmélites pour une fondation à Notting-Hill (1878). Elle en devient la prieure en 1883 et restera en charge jusqu'à sa mort en 1942.

Marie de Jésus a travaillé à la révision de la traduction anglaise des constitutions des carmélites; sa révision ne fut pas acceptée par Rome, qui imposa en 1926 des constitutions générales à tous les carmels qui n'avaient pas encore des constitutions propres approuvées. Marie de Jésus a sa place dans l'histoire du Carmel à cause de ses nombreuses fondations : à l'appel des évêques anglais, elle fonda trente-trois carmels entre 1907 et 1938. Ce qui l'amena à jouer une sorte de rôle de mère générale en Angleterre, à rester en charge au-delà des six années prévues par le droit canon (sauf indult), à transférer fréquemment les sœurs d'un carmel à l'autre. Après la mort du cardinal Bourne (1935), quelques contestations amenèrent l'intervention romaine; Marie de Jésus se soumit à tout ce qui lui fut demandé.

Une biographie de Marie de Jésus a été réalisée par le carmel de Notting-Hill : *In the Silence of Mary. The Life of Mother Mary of Jesus, Carmelite..*, Londres, 1964.

MADELEINE DE SAINT-JOSEPH.

16. MARIE DE JÉSUS-CRUCIFIÉ, carmélite déchaussée, 1846-1878. — Marie Baouardy est née le 5 janvier 1846 à Abellin en Galilée, d'une famille originaire de Damas et du Mont Liban. Orpheline à trois ans, elle est recueillie par un oncle; à douze ans et demi, ayant résolu de consacrer à Dieu sa virginité, pour échapper aux pressions de sa famille, elle se place comme servante. Arrivée à Marseille, elle entre chez les sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition (1865); devant certains phénomènes extraordinaires (extases, stigmates), celles-ci l'orientent vers le carmel de Pau (mai 1867), où elle reçoit le nom de Marie de Jésus-Crucifié et prend l'habit le 27 juillet. En août 1870, elle participe à la fondation du carmel de Mangalore (Inde) et y fait profession de converse le 21 novembre 1871. A la suite de nouveaux phénomènes extraordinaires inexpliqués, elle dut revenir à Pau (fin 1872), où elle a pour directeur Pierre Estrate (supérieur général des Pères du Sacré-Cœur de Jésus de Bétharram), son futur biographe. Grâce à elle, les Pères obtiennent l'approbation de leur institut (1875-1877) et s'établissent en Terre sainte. Elle conçoit et réalise la fondation du carmel de Bethléem où elle arrive en 1875; elle amorce celle de Nazareth. Le 26 août 1878, elle meurt à Bethléem; en 1927, sa cause de béatification est introduite.

Marie est restée orientale de cœur, de mentalité, de culture. Aux yeux de ses contemporains, elle paraît d'une simplicité et d'une candeur enfantines, généreuse et d'une activité débordante, profondément humble et « obéissante jusqu'au miracle », brûlant d'amour pour Dieu, délicate et ingénieuse dans son amour du prochain, enfin très pénitente. On devine une imagination vive et une grande affectivité.

Son don de prophétie s'est manifesté par la connaissance des cœurs et le discernement des esprits, la connaissance d'événements futurs et imprévisibles. Aux phénomènes extraordinaires (extases, visions, transverbération, stigmates, lévitation), il faut joindre les vexations, obsessions et possessions diaboliques. Elle ignora longtemps ce que sa voie avait d'extraordinaire; après l'extase, elle ne gardait pas souvenir de cet état, sauf pour transmettre un message. Une étude approfondie de son psychisme et des influences reçues permettrait de discerner la nature de ces phénomènes et de dégager sa vraie physionomie spirituelle, l'héroïsme de ses vertus et la fécondité de sa mission d'amour et de souffrance.

A peu près illettrée, Marie de Jésus-Crucifié n'a pas laissé d'écrits, des lettres mises à part. On conserve des notes recueillies par des témoins, surtout des récits de visions, des prophéties, des conseils spirituels et des poèmes improvisés. La langue est malhabile, le style

décousu, mais la fraîcheur des sentiments, la nouveauté et le concret des images évoquent la poésie mystique de l'Orient. Tout est spontané et semble « donné » : pas de doctrine élaborée, rien de nouveau; tout est de la tradition spirituelle courante de l'Église, sauf la « dévotion extraordinaire au Saint-Esprit », où l'on peut parler d'un message à portée universelle.

Par ses dons charismatiques, elle a exercé une forte influence sur son entourage (conversions, progrès spirituel). L'attrait pour le merveilleux (ses prédictions se sont réalisées) a laissé quelque peu dans l'ombre des aspects plus profonds de sa vie spirituelle (la dévotion au Saint-Esprit, par exemple), par lesquels elle annonce certains caractères de la sainteté contemporaine, tels les thèmes espérance-abandon, humilité-petitesse qui rejoignent la spiritualité de Thérèse de l'Enfant-Jésus.

Ses principaux biographes ont abondamment utilisé et cité les notes prises par les carmélites de Pau et de Bethléem; les textes complets sont restés manuscrits; D. Buzy en a extrait des *Pensées* (Paris, 1922, 1923).

Vie manuscrite, anonyme, au carmel de Bayonne. — M.-E. Herbert, *Marie de Jésus-Crucifié*, 3e éd., Montpellier, 1898. — *Vie merveilleuse de sœur Marie...*, 3 vol., Montpellier, 1903. — P. Estrate † 1910, *Vie de sœur Marie de Jésus-Crucifié*, Paris, 1913, 1916. — D. Buzy, *Vie de sœur Marie...*, Paris, 1921, 1927 (abrégé, 1925). — B. Stolz, *Die Sendbotin des Hl. Geistes, Marjam von Abellin*, Bigge-Ruhr, 1929; Munich, 1958.

A. Saudreau, *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, p. 218, 302-303. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, Rome, 1967, col. 1011-1013. — Congrégation des Rites, *Positiones* de 1924, 1941 et 1944 (*vota* positifs de R. Garrigou-Lagrange et de A. Mager).

CARMEL DE MURET.

17. MARIE D'OIGNIES (bienheureuse), béguine, † 1213. Voir DS, t. 1, art. BÉGUINES, *passim*; t. 2, col. 1264, 2565; t. 5, col. 855; t. 7, col. 20; t. 8, col. 60-61.

18. MARIE D'OISTERWIJK, béguine, † 1547. — On appelle ainsi Marie van Hout, du nom d'un village, situé près de Tilburg (Brabant septentrional), où elle résida longtemps au béguinage de Bethléem; van Hout était son nom de famille, lequel était probablement l'abréviation d'Udenhout, village des environs. Le béguinage d'Oisterwijk réunit dans le second quart du 16e siècle un groupe de chrétiennes ferventes marquées par leur zèle apostolique et leurs grâces mystiques (cf J. Geldolphus de Rijckel, *Vita S. Beggae*, Louvain, 1631, p. 277). Pendant un certain temps Marie fut leur supérieure; elle surpassait ses compagnes par l'élévation de sa spiritualité et son autorité reconnue de tous.

Nicolas Eschius † 1578 (cf DS, t. 4, col. 1060-1066), natif d'Oisterwijk, directeur du béguinage de Diest, n'a pas manqué d'influencer Marie, sans qu'on puisse dire à quel moment et comment il la dirigea. Il est sûr qu'il faut le considérer comme un second fondateur du béguinage de Bethléem, « la maison des vierges », qui lui doit son essor matériel et spirituel, au moins après 1539 ou 1550 (cf Arnoldus Jans, *Het Leven van... Esschius*, éd. G. Ghybels, Louvain, 1713, p. 59-61).

Malgré sa vie retirée, sa condition modeste et son instruction rudimentaire, l'influence de Marie se fit sentir très tôt aussi bien sur ses compagnes qu'auprès du clergé, des religieux et des hommes du monde, qui venaient la consulter ou étaient en correspondance avec elle. Cet échange de lettres dut être particulièrement fréquent, puisque, pour la seule période de janvier à novembre 1531, dix-neuf lettres sont parvenues jusqu'à nous. Parmi ses correspondants il faut nommer avant tout les chartreux de Cologne (Kalckbrenner, cf DS, t. 8, col. 1653-1657, à partir de 1530, et J. J. Lanspergius, cf DS, t. 9, col. 230-238) et les jésuites de Cologne (Pierre Canisius, C. Vischaven, A. Adriaensens), qui l'appelaient « mater nostra » et la vénéraient hautement. Cette correspondance est précieuse par les informations qu'elle fournit sur sa doctrine et sa vie spirituelles et sur le genre de ses relations.

L'état de vie des béguines était très précaire. Pour y remédier et pour jouir de leur influence bénéfique, les chartreux de Cologne proposèrent de subvenir à l'entretien de Marie et de deux de ses compagnes, si elles consentaient à s'établir à Cologne. Elles y étaient certainement en 1545. La mort de Marie, malade depuis longtemps, survint à Cologne le 30 septembre 1547.

Son zèle s'exerça aussi par ses écrits, que le plus souvent Kalckbrenner éditait pour elle. Nous connaissons d'elle : *Der rechte wech zo der Evangelischer volkomenheit, durch eynen erluchten frundt gotz, noch im leben* (Cologne, 1531) et *Dat Paradijs der lieffhavender sielen vol inniger oiffingen des geistz* (Cologne, 1532; en néerlandais, Bois-le-duc, 1535; ce texte néerlandais se trouve aussi dans le ms 3004 de la Bibl. royale de Bruxelles). Des lettres ont été publiées par Kettenmeyer et Oehl. Son *De novem gradibus simplicitatis* semble perdu, comme aussi les traductions latines de ses œuvres par Kalckbrenner, dont nous ne connaissons même pas les titres.

La doctrine spirituelle contenue dans les œuvres de Marie et sa spiritualité ont été analysées par Möllmann, Kettenmeyer et Lampen (cf *infra*).

C'est à tort qu'on lui attribue parfois *Die Evangelische perle (La perle évangélique)*. Dans sa liste des béguines d'Oisterwijk Geldolphus de Ryckel cite en premier lieu Marie d'Oisterwijk et en dernier lieu l'auteur anonyme de la *Perle*. De plus, Marie est décédée le 30 septembre 1547, tandis qu'Eschius certifie que l'auteur de la *Perle* est morte le 28 janvier 1540, à 77 ans.

J. P. W. A. Smit, *Het Begijnhof van Oisterwijk*, dans *Bossche Bijdragen*, t. 3, 1920, p. 40-55. — A. Möllmann, *Maria von Osterwijk und ihre Schrift « Der rechte Weg zur evangelischen Vollkommenheit »*, ZAM, t. 2, 1927, p. 319-333. — J. B. Kettenmeyer, *Uit de briefwisseling van eene Brabantsche mystieke uit de 16e eeuw*, OGE, t. 1, 1927, p. 278-293, 370-395; *Aus einer groszen Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Kölner Kartäuse in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, dans *Die Kartäuserkirche in Köln. Festschrift...*, 1928, p. 351; *Maria von Oisterwijk († 1547) und die Kölner Kartause*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, n. 124, 1929, p. 1-33. — Wilhelm Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters, 1100-1550*, Munich, 1931, p. 682-720. — Willibrord Lampen, *Maria van Oisterwijk, tertiaris van S. Franciscus*, dans *Bijdragen*, t. 26, 1957, p. 219-238. — E. Moebs-Bayer, *Maria van Oisterwijk een begaafde vrouw. Mystieke kring in Middeleeuws Brabant*, dans *Het Nieuwsblad van het Zuiden*, 4 juillet 1961.

Albert AMPE.

19. MARIE DE LA PASSION, fondatrice, 1839-1904. — 1. *Biographie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Spiritualité.*

1. *Biographie.* — Hélène de Chappotin, née à Nantes le 21 mai 1839 d'une famille d'ancienne noblesse, reçut une éducation profondément chrétienne. A dix-sept ans, à la clôture d'une retraite, Dieu lui dévoile son amour dans une illumination soudaine qui éclairera toute sa vie. Peu après elle comprend que le don d'elle-même dans la vie religieuse peut seul répondre à cette grâce; la mort de sa mère entrave sa vocation. Cependant, en décembre 1860, attirée par la pauvreté et la simplicité franciscaines, elle entre au monastère des clarisses de Nantes. Elle y entend le 23 janvier 1861 l'appel mystique à s'offrir pour l'Église et son Chef, avec le nom de « Marie Victime de Jésus Crucifié ». Peu après, gravement malade, elle doit quitter le cloître où tout répondait à ses attraits. En mai 1864, elle réalise enfin son désir de vie religieuse en entrant dans la Société de Marie Réparatrice, sur le conseil de son confesseur, malgré son attrait pour la vie franciscaine. Voir *supra*, col. 513-515.

Après neuf mois de noviciat, l'obédience pour la mission du Maduré lui ouvre des horizons apostoliques. Supérieure locale après ses vœux temporaires, elle devient provinciale en 1867. Ses dons de gouvernement, l'intensité de sa vie spirituelle suscitent l'essor des œuvres et un renouveau de ferveur. Mais les tensions internes qui existaient dans la mission provoquent de graves malentendus et, en juin 1876, en face de conditions qu'elles jugent contraires à leur conscience, vingt réparatrices de l'Inde, parmi lesquelles Marie de la Passion, se séparent de la congrégation. Le vicaire apostolique de Coïmbatour, Joseph Bardou, qui les a accueillies à Ootacamund (Nilghéries), envoie en novembre suivant Marie de la Passion à Rome pour éclaircir leur position. Le 6 janvier 1877, Pie IX autorise les vingt religieuses à fonder l'Institut des Missionnaires de Marie spécifiquement destiné à l'activité missionnaire. Bientôt élue supérieure du nouvel Institut, Marie de la Passion établit un noviciat en Bretagne; les vocations se présentent nombreuses, mais des oppositions persistantes entravent le développement de l'œuvre. Pour en assurer l'avenir, Marie de la Passion vient à Rome en juin 1882; elle rédige les constitutions de l'Institut, fonde une maison et, par une rencontre providentielle, retrouve la voie franciscaine sous la direction des frères mineurs. L'affiliation de l'Institut à l'ordre franciscain sera ratifiée officiellement en 1885. Mais les préventions dont la fondatrice est l'objet se sont ranimées, provoquant sa déposition de la charge de supérieure générale en mars 1883; réhabilitée un an plus tard, après un examen ordonné par le Saint-Siège, elle sera réélue en juillet 1884. Cette épreuve est d'autant plus douloureuse qu'elle lui vient de l'Église; mais dans le silence et la prière s'opère la maturation de sa spiritualité.

A partir de 1885, l'Institut, dont les constitutions reçoivent l'approbation définitive en 1896, se développe avec une étonnante rapidité en Europe, Asie, Afrique, Amérique. Marie de la Passion ne peut se refuser aux appels de l'Église, surtout en faveur des plus délaissés, mais c'est au prix d'une lutte quotidienne qu'elle réalise ces fondations dans la plus extrême pauvreté. Soucieuse avant tout de la formation spirituelle de ses religieuses, elle les invite sans cesse à la sainteté; le martyre de sept d'entre elles au Chansi (Chine), en 1900, lui semble le sceau du ciel sur son œuvre. Ame catholique, elle fait siens tous les intérêts de l'Église, participe à l'action sociale de son époque, recueille l'Œuvre de Saint-Pierre-Apôtre. Malgré une santé délabrée, elle s'épuise dans le labeur et les voyages; elle meurt à San Remo, le 15 novembre 1904. Sa cause de béatification a été commencée en 1918.

La fondatrice laissait plus de 2 000 religieuses et 86 maisons; l'Institut compte aujourd'hui plus de 9 000 religieuses, de 67 nationalités, réparties en 46 provinces et 767 communautés/fraternités.

2. *Écrits.* — Marie de la Passion a publié, à Vanves, sous divers pseudonymes, des œuvres hagiographiques : *Vie de saint Louis d'Anjou* (1894), de *saint Pascal Baylon* (1898), de *Saint Antoine de Padoue* (1899), du *Bx Jean de Triora* (1900); de *Mère Marie-Hermine de Jésus et de ses compagnes* (Rome, 1902), ainsi que des récits missionnaires. Mais ses écrits les plus caractéristiques sont ceux destinés à son Institut (*Constitutions, Coutumiers*, rédigés à partir de 1884 2, vol., 1904, 1906), qui en appliquent l'esprit dans la vie quotidienne et les divers emplois; parmi ceux-ci les plus importants sont ceux de la maîtresse des novices et de la provinciale; *Méditations liturgiques et franciscaines*, inspirées de l'*Année liturgique* de Pr. Guéranger, mais où la fondatrice, à partir de son expérience, se montre « maîtresse de spiritualité missionnaire » (Goyau); *Bernardin Dal Vago, Ministre général O.F.M., et l'Institut des F.M.M.*, rédigé en 1897, publié en 1909, qui fait revivre les rapports de Marie de la Passion avec l'ordre franciscain.

La correspondance inédite de Marie de la Passion forme un volumineux recueil, en partie publié à l'usage privé : *Journal d'une Mère à ses filles* (1896-1904); *Lettres circulaires et officielles* (1877-1904); *Lettres à Marie de Sainte-Cécile* (1884-1895). Ses *Notes spirituelles* inédites, adressées à son confesseur, Raphaël Delarbre (1843-1924; DS, t. 3, col. 120-121), révèlent la profondeur de son oraison mystique; des extraits en ont été imprimés pour l'usage privé.

3. *Spiritualité.* — Fruit d'une découverte progressive dans la disponibilité à l'Esprit, au long d'un chemin souvent obscur, la spiritualité de Marie de la Passion est une synthèse vitale, dont les divers éléments ne peuvent se dissocier; sa vision intuitive ramène tout à l'unité de Dieu vérité-amour, dont le mystère trinitaire est l'objet privilégié de sa contemplation. Mais cet amour se révèle à travers l'anéantissement de l'Incarnation et de la Rédemption, et c'est dans l'union à ces mystères qu'elle vit l'*offrande en victime*, fondement essentiel de la vocation qu'elle a transmise à son Institut; mais à cette orientation, assez fréquente en son siècle, s'intègrent les autres aspects qui lui donnent son caractère original, où se reflètent dans un harmonieux équilibre l'âme contemplative de la fondatrice, et son tempérament énergique, lucide, réaliste. L'offrande des Franciscaines missionnaires de Marie est vécue dans une dimension ecclésiale d'universelle charité qui les associe non seulement aux souffrances de l'Église mais à son élan *missionnaire*, surtout là où il faut « creuser le sillon ». Cette vocation militante leur demande d'allier au dynamisme de l'action l'abandon et la disponibilité sans limite, à l'imitation de Marie dont elles cherchent à continuer la mission. Cette orientation *mariale* est au centre de la spiritualité de Marie de la Passion, elle en éclaire tous les aspects. Marie est la « voie spéciale » de ses missionnaires « dans l'humilité de Nazareth »; son *Ecce* résume leur donation, qui s'actualise dans l'adoration et l'apostolat : comme Marie, leur action est de manifester Jésus, et l'*adoration eucharistique*, en union au Sacrifice rédempteur, est la source irradiante de leur vie missionnaire. Cette vocation est vécue dans l'esprit

évangélique de simplicité, de pauvreté, de charité que François d'Assise a voulu renouveler dans l'Église. Aussi l'adoption *franciscaine* est-elle pour Marie de la Passion beaucoup plus qu'un lien juridique, l'accomplissement d'un plan de Dieu sur son Institut, suscité, écrit-elle en 1903, « pour des fins qui, vastes déjà, ne nous sont pas encore entièrement connues ».

On conserve aux archives de l'Institut les écrits personnels de la fondatrice, sa correspondance et les textes concernant son gouvernement.

La Très Révérende Mère Marie de la Passion, publié par l'Institut des F.M.M., Vanves, 1914; 2e éd., 2 vol., 1929. — M.-B. Hygonet, *Une grande âme, une grande œuvre..*, Vanves, 1922; trad. espagnole, Pampelune, 1926. — Carlo Salotti, *Suor Maria Assunta Pallotta*, Rome, 1925; trad. française, Bruxelles, 1930. — Georges Goyau, *Une fondatrice d'Institut Missionnaire..*, Paris, 1935; trad. anglaise, Londres, 1936. — L. Dané, *Le T. R. Père Raphaël Delarbre d'Aurillac, franciscain*, Vanves, 1936. — Claire Le Fort, *Les dimensions de l'amour*, Vanves, 1963. — Mariangela Della Valle, *Vivrai il tuo nome*, Rome, 1965. — Agnès Willmann, *Everywhere people waiting*, Quincy, 1973. — *Annales des Franciscaines Missionnaires de Marie*, Vanves, 1886-1963.

Anne-Marie Foujols.

20. MARIE DE LA PROVIDENCE (bienheureuse), fondatrice, 1825-1871. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. *Vie et fondation.* — Issue d'une famille lilloise d'origine flamande, Eugénie Smet naît le 25 mars 1825, à Lille, où se passe son enfance et se développe sa dévotion aux âmes du purgatoire. Elle fait sa première communion à dix ans et reçoit son éducation chez les Dames du Sacré-Cœur (1836-1843), où elle est marquée, à quatorze ans, par la découverte de la Providence paternelle de Dieu et, à dix-sept ans, par les Exercices spirituels du jésuite Louis Sellier † 1854, qui inaugurent sa « conversion à la vie parfaite ». De 1843 à 1856, dans une chaude atmosphère familiale, à Loos-lez-Lille, elle s'adonne avec un dynamisme inventif à des activités multiples, surtout de caractère missionnaire, s'efforçant de répondre à toutes les sollicitations, ce qui la fera surnommer « la mine d'or de Lille ». En 1852, elle contracte une « alliance avec la Providence » et fait vœu de chasteté.

Les 1er et 2 novembre 1853, elle perçoit l'appel à fonder tour à tour une association de prière pour les défunts et une « communauté entièrement consacrée au soulagement de l'Église souffrante par la pratique des œuvres de zèle et de charité que recommande l'Église militante ». Pour confirmer cette action, elle demande cinq signes « difficiles » (dont l'approbation du pape sur son premier projet, avant celle de l'évêque) : ils se réalisent en vingt-trois mois et selon l'ordre requis. Au fort des difficultés (sa vie est en danger), elle est encouragée par des paroles intérieures et par Jean-M. Vianney avec lequel elle correspond (1855-1859) par l'intermédiaire de Joseph Toccanier (1822-1883), missionnaire d'Ars.

Sollicitée par J.-B. Largentier, vicaire de Saint-Merry à Paris (le « prêtre inconnu » requis par le cinquième signe) qui a réuni quelques personnes en vue d'un projet similaire, elle se joint au groupe de la rue Saint-Martin (19 janvier 1856), dont il lui est demandé de prendre la direction; trois seulement de ses membres se révèlent aptes à la vie religieuse. La tentation de tout abandonner est surmontée à l'église Notre-Dame des Victoires. Dès la première semaine de son arrivée, elle se ménage l'appui inconditionnel de l'archevêque de Paris, Marie-Dominique Sibour † 1857, de la vicomtesse Jurien de La Gravière (1811-1878), l'aide spirituelle du dominicain Louis Aussant (1816-1856), appuis qui vont tous bientôt lui faire défaut. Séparée d'avec J.-B. Largentier, elle s'installe rue de la Barouillère (1er juillet 1856). Dès le lendemain, elle est sollicitée pour soigner une malade sans ressources; c'est le début des soins gratuits des pauvres à domicile, œuvre principale de l'Institut naissant, à l'origine de toutes ses autres activités.

Dans le but de faire rayonner l'esprit de sa famille religieuse et de développer son action, elle fonde une Association (1859) avec divers degrés d'engagement. Elle adopte alors la spiritualité ignatienne de façon très complète (Règles et Constitutions de la Compagnie de Jésus à peine remaniées, traditions et coutumier), note qu'accentue encore la direction des jésuites Hippolyte Basuiau (de 1859 à 1865) et Pierre Olivaint (de 1866 à 1871). Il s'ensuit la stabilisation et l'essor de l'Institut, surtout à partir de la fondation (1867) de la troisième maison à Shang-Hai (en vue de la formation de vierges chinoises) et l'approbation de la Société par le Saint-Siège (11 août 1869).

La vie rayonnante de la fondatrice, en dépit d'une santé fort déficiente et de peines purificatrices, se partage entre la formation de ses sœurs, l'enracinement de son Institut, le soutien de nombreuses personnes qui sollicitent ses conseils. Avant d'avoir eu le temps de développer l'Agrégation séculière qu'elle vient de fonder (1870), elle meurt le 7 février 1871, au milieu de souffrances qui lui font endurer « comme un purgatoire qui consomme sa vocation » (Pie XII). Elle fut béatifiée le 27 mai 1957.

A l'exception d'une *Histoire de la Société* (inachevée) et d'une correspondance relativement importante (1300 lettres ou billets) « pleins de vie », Marie de la Providence n'a pas laissé de traités spirituels, sinon des notes de conférences et des « mots » à l'occasion de prises d'habit et de vœux. On possède d'elle cependant un journal spirituel, écrit au jour le jour de 1859 à 1870 (qui risque de méprendre sur sa vraie personnalité). Le tout est conservé aux archives de l'Institut à Paris.

Sa correspondance avec J. Toccanier a paru dans les *Annales d'Ars* (1902-1903); des extraits de ses écrits, dans *Feuillets spirituels Marie de la Providence*, 1960-1967.

2. *Doctrine spirituelle.* — La doctrine spirituelle de Marie de la Providence n'est pas à chercher dans ses écrits, mais au travers de sa personnalité séduisante, tout en contrastes, et au travers de ses œuvres.

Son originalité propre consiste à avoir assumé le mystère de l'Église dans son universalité, en liant de manière intrinsèque l'aide à l'Église souffrante au service actif de l'Église militante, avec un sens très vif de la communion des saints et de cette solidarité qui unit, dans la foi, les vivants aux défunts.

La spiritualité ignatienne répondait à son projet à la fois christocentrique et ecclésial : « faire connaître et aimer Notre-Seigneur », lui « donner des âmes », en travaillant « de toutes ses forces » à la croissance et à l'édification du Royaume, « des profondeurs du Purgatoire aux dernières limites de la terre ».

A la différence de mystiques antérieurs, telle Catherine de Gênes, Marie de la Providence a voulu que l'aide aux âmes du purgatoire, ces « amis de Dieu », s'exprime spécialement dans le service des pauvres, ces autres « membres souffrants du Christ », et plus largement en s'adonnant aux « œuvres de miséricorde

spirituelles et corporelles » et « à tout bien quel qu'il soit ». Ainsi peut-elle être « providence de la Providence », dont, en un regard de foi, elle perçoit l'action amoureuse à travers tout, et vivre ainsi en une continuelle action de grâces.

Dans la ligne christocentrique propre au 19e siècle, elle met l'accent sur l'abandon à la Providence, à travers la lecture des signes et la docilité à l'Esprit, la tendresse du Cœur de Jésus et l'amour de la Croix, Marie invoquée sous le nom de Notre Dame de la Providence, sur la charité fraternelle, surtout sur l'amour de Dieu, ce feu purifiant et unitif qui la brûle, et qu'elle a soif de communiquer « jusqu'aux extrémités du monde ».

Actes du Procès de béatification et de canonisation; voir aussi Pie XII, Discours de béatification, AAS, t. 49, 1957, p. 169-171, 361-364, 371-376; trad. dans *Documentation, catholique*, t. 54, 1957, col. 783-786.

Fr. Blot, *Les Auxiliatrices du Purgatoire* (Paris, 1863; 5e éd., 1874). — (Marie de S. François de Borgia), *Notice sur la R. M. Marie de la Providence...* (Paris, 1872; 7e éd., Lille, 1917; adapt. allemande, Innsbruck, 1894; ital., Sienne, 1895). — G. Fullerton, *The Life of Mère Marie de la Providence, foundress...* (Londres, 1875; 4e éd., 1904). — *Der thätige Liebesblick in's Jenseits..*, 2e éd., Vienne, 1876. — *Le Bienheureux J.-M. Vianney, curé d'Ars, et la Société des Auxiliatrices* (Paris, 1905, 1911).

Auguste Hamon, *Les Auxiliatrices des âmes du Purgatoire* (2 vol., Paris, 1919-1921; adaptation anglaise par C. C. Morewood, Londres, 1927). — (Mère Camille Costanzo), *La R. M. Marie de la Providence* (Paris, 1928; la même année, trad. anglaise, Londres, et italienne, Rome). — G. Bernoville, *La Société des Auxiliatrices des âmes du Purgatoire* (Paris, 1938). — M. René-Bazin, *Celle qui vécut son nom, Marie de la Providence* (Paris, 1948, 1956; trad. anglaise, 1948; allemande, Vienne, 1950; italienne, avec préface de Mgr G. B. Montini, Brescia, 1955). — F. Charmot, *Les Auxiliatrices du Purgatoire* (Lyon, 1956).

On peut aussi consulter la revue *Échanges*, en particulier le numéro d'août 1957, consacré à la bienheureuse, et les *Feuillets spirituels* de Marie de la Providence (1960-1967).

En 1960, Marie de Sales (Ch. de Seyssel) a présenté une thèse à l'Institut Regina mundi, à Rome, sur l'*Itinéraire spirituel de la Bse Marie de la Providence*; elle comprend 1) une étude préliminaire sur les sources et la bibliographie critique des parutions concernant la fondatrice; 2) l'exposé de l'itinéraire spirituel; 3) des appendices historiques. Ce texte est ronéoté. Depuis lors, on a également ronéoté (1967) la *Correspondance* de Marie de la Providence à sa mère et celle à son père.

Chantal de Seyssel.

21. MARIE DE SAINT-ALBERT, carmélite déchaussée, 1568-1640. — Maria Sobrino y Morillas naquit à Valladolid, le 18 décembre 1568. Avec sa sœur Cecilia, elle prit l'habit des carmélites déchaussées, en sa ville natale, le 17 janvier 1588; elles firent profession le 2 février 1589. Maria fut à diverses reprises maîtresse des novices, sous-prieure et prieure. Elle mourut le 9 juillet 1640. Elle eut un don notable pour la poésie.

Elle exprime sa vie spirituelle dans ses écrits.

1) *Autobiografía* (fragments), ms chez les carmélites de Valladolid; des extraits furent publiés par Silverio (p. 889-891) et B. Alonso (p. 52-57). — 2) *Poesías*, ms à Valladolid; quelques-unes ont été publiées par Gerardo de San Juan de la Cruz (*Obras del místico doctor S. Juan de la Cruz*, t. 3, Tolède, 1914, p. 140-141) et N. Alonso Cortés (*Noticias de una corte literaria*, p. 162), B. Alonso (p. 79-112) et Emeterio (p. 71-80). — 3) *Declaración acerca de la vida y virtudes de San Juan de la Cruz*, 14 février 1615 (Madrid, Bibl. nac., ms 12738, p. 1041-1044). — 4) *Relación de la vida de fr. Diego de San José y de fr. Sebastián de San Cirilo*, frères de Maria (*ibidem*, ms 8693). — 5) Les autres écrits, mis à part quelques lettres (cf B. Alonso, p. 44-46), se sont perdus (p. 49-50).

P. de San José, *Relación biográfica de María de S. Alberto y Cecilia..*, ms aux archives du carmel, Valladolid. — Manuel de S. Jeronimo, *Reforma de los descalzos... del Carmen*, t. 5, Madrid, 1706, p. 803-809. — Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 9, Burgos, 1940, p. 876-894. — B. Alonso Cortés, *Dos monjas vallisoletanas poetisas*, Valladolid, 1944. — Emeterio de Jesus Maria, *Ensayo sobre la lírica carmelitana*, dans *El Monte Carmelo*, t. 54, 1949, p. 69-80. — Giovanna della Croce, *Der Karmel und seine mystische Schule*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 8, 1962, p. 101-104. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1416-1417.

Sur Cecilia del Nacimiento, voir DS, t. 2, col. 374-375. — Emeterio de J. M., dans *El Monte Carmelo*, t. 50, 1946, p. 109-305. — J. M. Diaz-Ceron, éditeur des *Obras completas. Notas críticas y estudio de su vida mística*, Madrid, 1971.

Isaias Rodriguez.

22. MARIE DE SAINT-JEAN MARTIN, ursuline, † 1965. Voir *infra*, Martin (Marie de Saint-Jean).

23. MARIE DE SAINT-JOSEPH, carmélite déchaussée, 1548-1603. — Maria naquit en 1548.

Sur son lieu de naissance et le nom de ses parents, il y a discordance. Selon les uns, elle est née à Tolède de Sebastian Salazar et de Maria de Torres; selon d'autres, elle serait née à Molina de Aragon et fille de Pedro Valesco et de Maria de Salazar; d'autres enfin (Villiers, Serrano y Sanz ou José de San Juan de la Cruz, dans *El Monte Carmelo*, t. 7, 1906, p. 466-468) la confondent avec Maria de San José (d'Avila), sœur de Julian de Avila, l'une des premières carmélites d'Avila, ou avec Maria de San José (Gracian ou Dantisco), sœur de Jeronimo Gracian.

Maria connut sainte Thérèse à Tolède en 1562 et le 9 mai 1570 elle prit l'habit des carmélites à Malagon; elle fit profession le 11 juin 1571. En 1575, elle accompagna sainte Thérèse pour la fondation de Beas et celle de Séville, où elle resta comme prieure. Durant ce priorat on accusa auprès de l'Inquisition les déchaussées de Séville et en 1578 Maria fut destituée et emprisonnée. En juin 1579, elle fut rétablie dans sa charge et en 1580 réélue à l'unanimité. En décembre 1584, elle fonda le couvent de Lisbonne, dont elle fut prieure jusqu'en 1590 (et de 1596 à 1600). Elle lutta avec Anne de Jésus contre Nicolas Doria dans la question des constitutions des carmélites déchaussées et se trouva mêlée à la pénible affaire de Jeronimo Gracian (cf DS, t. 8, col. 920-928). Tout cela fut cause de suites amères. Sur ordre du supérieur général des carmes déchaussés, elle fut en 1603 transférée au couvent de Talavera de la Reina (Tolède), puis à celui de Cuerva, où elle mourut le 19 octobre 1603.

Maria de San José est une des plus célèbres religieuses parmi les premières carmélites déchaussées. Dans son *Ramillete de mirra*, elle raconte ses persécutions. Elle fut très aimée par sainte Thérèse, qui lui écrivit souvent. En contrepartie (Silverio, *Historia*, t. 8, p. 443), « aucune plume féminine de la Réforme n'a écrit au sujet de la sainte avec autant d'émotion et de sympathie... que Maria en son admirable *Libro de recreaciones* ». Elle écrivait excellemment en prose et ne manquait pas d'inspiration en poésie.

1) *Libro de recreaciones* (ms non autographe, Madrid, Bibl. nac. 3508; édité par Eduardo de S. Teresa dans *El Monte*

Carmelo, 1909). Le *Libro*, avec les trois écrits suivants et de nombreuses poésies, a été publié à Burgos en 1913 par Silverio de S. Teresa, selon le texte préparé pour l'édition par Eduardo. — 2) *Ramillete de mirra* (autographe, Madrid, Bibl. nac. 2176; copie du 17e siècle, ms 3537 et au Teresianum, Rome). Extraits édités par V. de la Fuente, *Escritos de S. Teresa*, t. 1, Madrid, 1908, p. 261-264, 555-561; t. 2, 1909, p. 442-444; le reste par Serrano y Sanz, *Apuntes..*, t. 2, p. 334-343. — 3) *Epistola consolatoria a las monjas carmelitas descalzas*, 1593. — 4) *Avisos y máximas para gobernar religiosas*. Le texte parut d'abord en français (*Discours pour servir d'instruction aux prieures pour le gouvernement..*, Paris, 1620) et ensuite dans l'édition française des *Lettres* de sainte Thérèse, enfin, en castillan, à Valence, en 1800.

5) *Poesias* : trois poésies autographes, Madrid, Bibl. nac. 2176; deux publiées par Serrano y Sanz (*Antología*, t. 1, p. 59-78) et par V. de la Fuente (*Escritos*, t. 2, p. 444-449); Belchior en a édité beaucoup d'autres dans sa *Chronica*. — 6) *Declaración en el proceso de beatificación... de S. Teresa*, 15 août 1595 (Silverio de S. Teresa, *Procesos..*, t. 1, Burgos, 1934, p. 487-508). — 7) *Instruction des novices. Dialogue entre deux religieuses nommées Grâce et Juste, touchant l'oraison et mortification en laquelle ils doivent être institués* (Paris, 1616; trad. anglaise, New Jersey, 1969), publiée avec *La discipline claustrale* de Jean de Jésus-Marie le calagurritain (cf DS, t. 8, col. 577). Sur cette *Instruction*, récemment identifiée, voir Simeon, cité *infra*, *Ephemerides carmeliticae*, t. 15.

Les écrits 1 à 7 (le dernier en castillan), cités ci-dessus, sont édités par Simeon de la S. Familia, *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, Burgos, 1966, p. 153-635. D'autres écrits, des lettres par exemple, ont été publiés par A. Donazar (*Principio y fin de una Reforma*, Bogota, 1968, p. 401-406, 423-426), Silverio (*Historia*, t. 4, p. 307-309) et Belchior (*Chronica*, p. 296-297, 357-358), ou encore des déclarations (Silverio, t. 4, p. 257-263, et t. 6, p. 382-386).

Le *Libro de recreaciones*, d'après le prologue, se divisait en cinq parties; la cinquième manque et la quatrième est incomplète. Le texte actuel comprend neuf récréations d'allure historique, autobiographique ou spirituelle. La huitième concerne la vie de sainte Thérèse. La septième parle de l'oraison; elle lui assigne comme maître l'Esprit Saint et la divise en préparation, lecture, méditation, contemplation, action de grâces, demande, épilogue. Elle en parle plus longuement dans l'*Instruction des novices* (ch. 7-13).

Dans les *Avisos y máximas*, Maria souligne l'importance de l'amour et du service chez les supérieures : elles doivent gagner le cœur des religieuses, savoir pardonner, écouter et faire confiance. « Le vrai modèle, c'est le Bon Pasteur. Quel amour pour ses brebis! Quelles peines pour une seule qui s'égare! Quels soins pour les défendre, les préserver des maladies, les panser et les pourvoir de bons pâturages » (n. 18). Pour les religieuses, les moyens de se décharger au spirituel sont l'affection pour leur prieure, leur confiance en elle (n. 47) et les récréations (n. 48). Aux confesseurs sont consacrés les n. 57-65.

Belchior de S. Anna, *Chronica de carmelitas descalzos... de Portugal*, t. 1, Lisbonne, 1657, *passim*. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 2, Madrid, 1905, p. 333-350; *Antología de poetisas líricas*, t. 1, Madrid, 1915, p. 57-78. — Eduardo de S. Teresa, Introduction au *Libro de recreaciones*, dans *El Monte Carmelo*, t. 10, 1909, p. 9-17. — Crisogono de Jesus, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930, p. 133-135. — Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 3, Burgos, 1936, p. 762-840, etc. — Emeterio de Jesus M., *Ensayo sobre la lirica carmelitana*, dans *El Monte Carmelo*, t. 54, 1949, p. 39-58. — Valentin de la S. Familia, *Apuntes sobre la prosa carmelitana..*, *ibidem*, t. 55, 1949, p. 66-69. — E. A. Peers, *Studies of spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 60-64.

Simeon de la S. Familia, *Prima Instructio novitiarum Carmeli teresiani, opus hucusque ignotum Mariae a S. Joseph (Salazar)*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 15, 1964, p. 130-154. — Alberto de la Virgen, *Historia de la Reforma teresiana*, Madrid, 1968, p. 123-124. — E. Llamas Martinez, *S. Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, 1972, p. 53-219.

Isaias Rodriguez.

24. MARIE DE SAINT-JOSEPH, augustine, † 1687. — Maria de San José naquit à Puebla de los Angeles, au Mexique, de parents espagnols, Juan Diaz Yañez Mendieta et Isabel Ruiz; « ils n'étaient pas riches, mais très vertueux » (A. de Villerino). Dès l'enfance, Maria était très portée vers la solitude; elle s'adonnait aux exercices et aux œuvres de piété avec un sérieux peu ordinaire. Désireuse de plus d'obscurité et de pénitence, elle demanda à l'évêque de Puebla, M. Fernandez de la Santa Cruz, l'autorisation d'entrer dans un groupe de « repenties », puis chez les augustines récollettes de Santa Monica, où elle fit profession. Elle se distingua par sa fidélité et sa piété, sa dévotion à la Passion, sa patience dans les épreuves et la maladie, par sa sainte vie. Villerino multiplie d'ailleurs et outrepasse les louanges. Elle mourut en odeur de sainteté le 29 juillet 1687.

Maria de San José écrivit des relations sur sa vie par ordre de ses confesseurs, en particulier, semble-t-il, de Manuel Barros. Ces relations ont servi au dominicain Sébastien de Santander pour rédiger sa *Vida*, d'où furent extraits des *Estaciones*. Cet opuscule est écrit dans un langage édifiant et exhortatoire; il n'en manifeste pas moins des signes de prédilection divine et des faveurs extraordinaires. Les interventions mariales semblent prépondérantes : la Vierge expliquait sa mission de corédemptrice. Aussi les *Estaciones* invitent-elles à la dévotion mariale en suivant la voie de solitude, de mortification, de patience et de souffrance, en union avec la passion de Jésus-Christ.

A. de Villerino, *Esclarecido solar de las religiosas reformadas de N. P. S. Agustín*, t. 3, Madrid, 1694, p. 29 svv. — S. de Santander, *Vida de la V. M. María de San José..*, Mexico, 1723; extrait : *Estaciones que la Soberana Emperatriz de los cielos, María Santísima, anduvo y enseñó a la V. M. María de San José..*, Puebla de los Angeles, 1743. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana*, t. 7, El Escorial, 1925, p. 182-184.

Teófilo Aparicio López.

25. MARIE DE SAINT-PIERRE, carmélite déchaussée, 1816-1848. — Perrine Eluère est née le 4 octobre 1816 à Rennes, dans une famille de modestes artisans. Sans culture, orpheline de mère à douze ans, elle fut formée spirituellement par Panager, curé de Saint-Étienne de Rennes. Entrée au carmel de Tours en 1839, elle fit profession le 8 juin 1841 sous le nom de Marie de Saint-Pierre. Elle mourut le 8 juillet 1848, après avoir exercé presque toujours la charge de portière.

Elle fut attirée d'abord par la contemplation de l'Enfant Jésus et de la Sainte Famille. A partir de 1843, elle reçut des lumières sur la sainteté du Nom de Dieu et de Jésus, et la nécessité de réparer blasphèmes et profanations. En 1845, elle comprit que ce serait imiter le geste de Véronique essuyant la Face de Jésus. Un an avant sa mort, elle entre plus profondément dans le mystère de la maternité divine et la contemplation de Jésus reposant sur le sein de sa Mère. Elle y discerne l'abaissement du Verbe et la puissance miséricordieuse de Marie. Mais c'est bien sa dévotion à la

Sainte Face pour la réparation des blasphèmes et la profanation du dimanche qui est le trait marquant de sa physionomie spirituelle et de son apostolat. Elle la concrétise en exercices qu'elle s'efforce de faire adopter au carmel d'abord, puis à l'extérieur.

D'un tempérament enjoué, douée d'imagination et de sens pratique, elle n'a rien d'une exaltée ou d'une visionnaire. Elle souffrit de la réserve manifestée par sa prieure, et surtout du refus opposé par François Morlot, archevêque de Tours (de 1843 à 1857), à sa demande d'érection d'une « œuvre de Réparation » dans le diocèse, tandis que Louis Parisis, évêque de Langres, l'autorisait dans le sien en 1847.

Après la mort de la carmélite, son projet fut réalisé à Tours par Léon Dupont « le saint homme de Tours » (1797-1876), qui, après ses rencontres avec la sœur, concentra sa dévotion sur l'effigie de la Sainte Face et en devint l'apôtre. Sa maison, transformée en oratoire, devint le siège de la confrérie (1876), puis de l'archiconfrérie (1885) de la Sainte Face. La famille Martin de Lisieux fut agrégée à l'archiconfrérie en 1885. La fondatrice du carmel de Lisieux, Geneviève de Sainte-Thérèse † 1891, avait adopté la dévotion de Marie de Saint-Pierre. Thérèse y fut initiée par sa sœur Agnès et l'adopta, tout en lui donnant un tour personnel.

L'appel de Marie de Saint-Pierre fut entendu encore de Théodelinde Dubouché (1809-1863) et fut au point de départ de la fondation de l'Adoration réparatrice (DS, t. 3, col. 1743-1745).

Dans l'état actuel des recherches, il est difficile de préciser les influences spirituelles qui ont pu donner naissance à la dévotion à la Sainte Face chez Marie de Saint-Pierre.

Aucun écrit de Marie de Saint-Pierre n'a été publié dans son intégralité. De son vivant, quelques feuillets contenant des prières réparatrices composées par elle furent imprimées. Un « Abrégé des faits concernant l'Œuvre de la Réparation », anonyme et manuscrit, circula discrètement.

Fr. Morlot interdit de communiquer ces écrits, qui sont conservés au carmel de Tours (mesure levée par un de ses successeurs, en 1875, Charles Colet). La défense s'explique par la circonspection du prélat devant toute manifestation mystique, par les applications faites par la carmélite à la situation politique et au choix de certaines images.

Les autographes sont aujourd'hui à la congrégation des Rites; des copies en existent : vie par elle-même, billets relatant des grâces reçues et des lettres.

L. Paquelin, *Vie de sœur Marie de Saint-Pierre* (Tours, 1879). — P.-D. Janvier, *Vie de la sœur Saint-Pierre.., écrite par elle-même, mise en ordre et complétée* (Tours, 1881, 1884). — V. Mercier, *Vie de la mère Thérèse de Saint-Joseph, prieure de Tours* (Paris, 1892). — D. Bonnaud, *Sœur Marie de Saint-Pierre* (Paris, 1934). — M. Emmanuel, *Life of Sister Marie de Saint-Pierre* (Londres, 1938). — L. van den Bossche, *Le message de sœur Marie...* (Tours, 1954). — E. B. Scallan, *Golden Arrow. Autobiography of Sister Mary of St. Peter* (New York, 1954).

DS, art. Dupont (Léon) et Sainte Face, t. 3, col. 1831-1833, et t. 5, col. 26-33, avec leurs bibliographies. — On peut ajouter P.-D. Janvier, *La dévotion à la Sainte Face* (Tours, 1898); H. Chrétien, *Le saint homme de Tours* (Paris, 1949); Fernando de Santa Inès, *La Santa Faz*, Buenos Aires, 1949, p. 43-50; G. Lefebvre, articles dans *La voix du Précieux Sang*, Mont-Saint-Aubert (Belgique), 1949, n. 2-4; L. Barbé, *La Sainte Face*, dans *Vie thérésienne*, octobre 1970, p. 205-216; M. Lavorel, *La réparation. Sœur Marie de Saint-Pierre, sa vie, son message, son influence*, dans *Annales de la Salette*, décembre 1971 à décembre 1973 (10 articles); *Annales de la Sainte Face*, Oratoire de la Sainte Face, Tours.

Sœur Saint-Pierre et sainte Thérèse. Messagères de la Face du Christ (Tours, 1949). — D. Sheridan, *The whole World will love me. Life of Ste Thérèse of Child Jesus and the Holy Face*, New York, 1954, p. 181-186, 210-215. — Joanna a Cruce, *Das Jesuslein im Theresianischen Karmel*, Wil (Suisse), 1965, p. 179-192. — *Dein Antlitz Leuchte über uns*, Altötting, 1970, p. 45-57, 66-68. — Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus, *Correspondance*, t. 1, Paris, 1972, p. 489-498.

Louis Barbé.

26. MARIE DU SAINT-SACREMENT, carmélite déchaussée, 1861-1939. — Le 27 mars 1861 Marie-Ernestine de Saint-Phalle naît à Nevers dans une famille profondément chrétienne et fortunée, mais bientôt son père meurt accidentellement. Elle fait de brillantes études, sans négliger la vie spirituelle. Très tôt, Marie entend l'appel du Seigneur et y répond en faisant à quinze ans vœu de virginité. En 1883, elle entre au carmel de l'Incarnation, à Paris; elle prend le nom de Marie du Saint-Sacrement et fait profession le 3 février 1885. Plongée dans la lecture des Pères du désert, elle aurait voulu imiter leur austérité. Elle était maîtresse des novices et en rapport avec M. M. Polit † 1932, futur archevêque de Quito (Équateur), lorsque fut décidée la traduction complète des œuvres de sainte Thérèse de Jésus. Avant que ne fut achevée la traduction des lettres, Marie ressentit l'attrait des missions. Appuyée par le cardinal D. Mercier, elle partit pour Hanoï (1909), puis Mangalore (Inde, 1911), où elle fut prieure (1912-1915), et de là pour Bangalore (1932). Son éloignement d'Europe ne lui fit pas interrompre son œuvre. Elle écrivit pour les pauvres gens qu'elle côtoyait et fit bénéficier le public de ses recherches sur la famille et la spiritualité de sainte Thérèse; elle entreprit enfin la traduction des œuvres de saint Jean de la Croix. Elle reprenait l'épistolaire de sainte Thérèse lorsqu'elle mourut le 9 août 1939.

Sa vie spirituelle et intellectuelle fut marquée du sceau de sa grande énergie et de sa ténacité, mais aussi du manque d'affection ressenti pendant son enfance : elle eut beaucoup d'amis et d'admirateurs, elle ne sut pas désarmer ses adversaires. Ses traductions sont renommées par leur rigueur et leur justesse. Expérimentant les chemins que Thérèse et Jean de la Croix décrivaient, possédant parfaitement l'espagnol du 16e siècle, elle n'élude aucune des difficultés de textes parfois obscurs. Peut-être à cause de son public s'est-elle un peu éloignée du style parlé de sainte Thérèse. Notes et appendices présentent les dernières recherches et les documents récemment découverts; les introductions exposent les points qui prêtent à discussion, spécialement ceux de critique littéraire : elle soutient âprement la paternité sanjuaniste des deux *Cantiques* et des deux *Vive flamme*. Marie du Saint-Sacrement a laissé de nombreuses œuvres, imprimées ou inédites.

1° *Traductions de l'espagnol.* — 1) Thérèse d'Avila : *Manière de visiter les couvents de religieuses* (Paris, 1900); *Œuvres complètes*, trad. des carmélites du premier monastère de Paris avec la collaboration de M. M. Polit (6 vol., Paris, 1907-1910), rééd. sans introduction ni notes (4 vol., 1922-1926); rééd. du *Chemin de la perfection* (Québec, 1958); *Lettres* (2 vol., Paris, 1938-1939; publication interrompue par les événements); — 2) Jean de la Croix : *Œuvres* (4 vol., Bar-le-Duc, 1933-1937), comprenant les deux *Cantiques* et les deux *Vive flamme d'amour*.

2° *De l'italien.* — *La cabane de la miséricorde. Scènes de la vie indienne* (Mangalore, 1914), par Alexandre Camisa, missionnaire jésuite (1868-1955); — *De la perfection consommée*, de sainte Catherine de Sienne (Paris, 1925).

3° *Traductions inédites.* — De l'espagnol : 1) *Lettres* de sainte Thérèse (à partir du 28 août 1577); 2) *Traité de la transformation de l'âme en Dieu*, par Cécile de la Nativité, carmélite de Valladolid (1570-1646; cf DS, t. 2, col. 375); 3) *L'oraison selon saint Jean de la Croix, saint Thomas et*

saint Denys, d'après Joseph de Jésus-Marie Quiroga († 1628; cf DS, t. 3, col. 414-415; t. 8, col. 1354-1359); publication annoncée mais n'a pas paru; 4) *Les précautions de saint Jean de la Croix* commentées par le carme Luc de Saint-Joseph († 1936; cf DS, t. 9, col. 1125), traduites d'après l'édition anglaise.

4° *Ouvrages d'histoire.* — *Figures choisies de carmélites*, parmi les premières compagnes de Thérèse d'Avila (Mangalore, 1913; une deuxième série annoncée n'a pas paru); *Les parents de sainte Thérèse* (Trichinopoly, 1914); *La jeunesse de sainte Thérèse et sa famille* (Paris, 1939), rééd. aménagée du précédent.

5° *Écrits spirituels.* — *Retraite* (de dix jours) *sous la conduite de sainte Thérèse* (Paris, 1926; trad. anglaise, Londres, 1929, et Bangalore, 1957); *Retraite sous la conduite de saint Jean de la Croix* (Paris, 1927; trad. anglaise, Londres, 1930, et Bangalore, 1970; espagnole, Madrid, 1965). Dans la première *Retraite*, chaque méditation, qui donne exclusivement des textes de la sainte, est suivie, en guise de lectures, de traits de sa vie, tirés des documents; dans la seconde, sur l'union divine, les lectures offrent des traits de la vie du saint ou des extraits des écrits de Thérèse de l'Enfant-Jésus et d'Élisabeth de la Trinité.

THÉRÈSE DE JÉSUS.

27. MARIE DE SAINTE-EUPHRASIE

(PELLETIER; **sainte**), 1796-1868. — Rose-Virginie Pelletier, en religion Marie de Sainte-Euphrasie, naît le 31 juillet 1796 dans l'île de Noirmoutier, où son père est médecin; sa famille paternelle, originaire de Soullans en Vendée, est chrétienne. Après le décès de son père en 1806 et celui de sa mère en 1813, elle est pensionnaire à Tours durant quatre ans. Elle entre chez les sœurs de Notre-Dame de Charité, à Tours, le 20 octobre 1814. Cet ordre, fondé par saint Jean Eudes (DS, t. 8, col. 489), se voue par un quatrième vœu « au salut des filles et femmes pénitentes ». Le Refuge de Tours, fondé en 1714, fermé durant la Révolution, n'était rouvert que depuis 1811. Marie de Sainte-Euphrasie fait profession en 1817; elle est élue supérieure en 1825 (avec dispense, n'ayant pas l'âge requis pour le supériorat). Sa première initiative est de fonder les Sœurs Madeleines, offrant ainsi aux anciennes pénitentes la possibilité d'une vie religieuse authentique, alliant la prière et le travail.

En 1829, plusieurs prêtres d'Angers lui proposent la fondation d'une maison dans leur ville. Elle accepte, nomme cinq sœurs de la communauté de Tours pour le nouveau monastère et passe personnellement deux mois à Angers pour établir la maison. Cette nouvelle maison doit subvenir à ses propres besoins comme monastère autonome. Deux ans plus tard, la maison d'Angers est menacée de fermeture par suite de grosses difficultés matérielles. A Tours, Marie a terminé son mandat de supérieure. L'évêque d'Angers obtient de son confrère de Tours le retour de Marie à Angers comme supérieure. Sous son impulsion et avec le concours de bienfaiteurs, la situation se redresse, la vie s'organise et les vocations affluent; les demandes de fondation aussi. Dès 1833, avec des moyens très limités, commencent les maisons du Mans, de Poitiers, de Grenoble, puis celle de Metz.

L'idée vint alors d'organiser la maison d'Angers en généralat, avec noviciat unique et la possibilité pour les monastères de se soutenir mutuellement en personnes et en biens : ainsi les facilités d'extension et d'efficience se trouveraient accrues. Après diverses consultations et des semaines de prière, la proposition du généralat est soumise à Rome (1833); elle est approuvée par Grégoire XVI en 1835. La congrégation du Bon Pasteur d'Angers est née, séparée de l'ancienne souche de Notre-Dame de Charité, par son statut juridique et aussi par l'opposition de nombreux monastères de cet ordre à la nouvelle fondation.

L'institut de Marie de Sainte-Euphrasie prospère : trente maisons en 1840, surtout en France; il s'étend à l'Italie, la Belgique, l'Allemagne, l'Angleterre, les États-Unis (1842), l'Algérie (1843), les Indes (1854), l'Égypte, le Chili (1855), l'Australie (1863), grâce à de nombreuses vocations et malgré de multiples difficultés. Il est reconnu par le gouvernement impérial en 1852, et divisé en provinces par décret de Pie IX en 1855.

Souffrant depuis plus de vingt ans d'une tumeur cancéreuse, Marie de Sainte-Euphrasie meurt à Angers le 24 avril 1868, laissant cent dix maisons. La cause de sa béatification fut introduite en 1897; elle fut canonisée en 1940.

La fondatrice apparaît avant tout comme une femme d'action. Elle ne laisse aucun écrit de spiritualité ou de pédagogie. Les seuls documents authentiques sont ses quelque quinze cents lettres, dont la majeure partie est adressée à ses sœurs et aux communautés. Le livre des *Entretiens et Instructions* (Poitiers, 1885; Angers, 1907) rassemble par thèmes des notes prises par les novices lors des instructions et des causeries. S'il reflète fidèlement la pensée de la fondatrice, il ne rend pas le ton enjoué et familier de la « mère ».

Celle-ci anime la maison générale et toutes ses maisons des cinq continents; elle y insuffle la même pédagogie radicalement optimiste; elle reconnaît en tout être l'enfant de Dieu, aimé de lui, unique, toujours susceptible de rénovation car il a en lui-même le ressort de son redressement. D'où une confiance, un respect et un « amour de charité » que rien ne rebute. Elle veille à l'instruction de ses pénitentes, ce qui n'est pas le fait de tous à l'époque; elle instaure dans les maisons un style de vie de travail, de relations personnelles et de fêtes.

Marie de Sainte-Euphrasie est une « femme de Dieu » qui garde une intense intériorité au milieu de ses activités. Formée à l'école de Jean Eudes et des grands auteurs spirituels du 17e siècle français, elle vit la spiritualité de saint Paul. Vivre, c'est pour elle « laisser se former Jésus en nous », c'est « laisser s'accomplir en nous les mystères de Jésus », et particulièrement de Jésus Rédempteur, du Bon Pasteur. D'où son amour de l'Eucharistie, de l'Église, sa passion du « salut des âmes ». A la suite du Christ, il s'agit pour elle d'abandonner toute volonté de puissance et de possession pour « faire la volonté de Dieu », laquelle est que tous le connaissent et trouvent en lui leur achèvement.

Marie-Euphrasie est présente à son temps, aux événements comme aux idées; elle correspond avec des personnalités très diverses, elle adopte des moyens nouveaux, elle cherche de toutes les manières la collaboration des laïcs. Les besoins du 19e siècle étaient immenses et elle accueillait toutes les bonnes volontés. C'est pour avoir vécu pleinement sa consécration religieuse et le service de la jeunesse en détresse morale, pour avoir su faire partager son but et ses moyens d'action par tant de sœurs différentes par l'âge, la mentalité et la nationalité, que Marie de Sainte-Euphrasie reste un grand nom de l'histoire de la rééducation en France et dans l'Église.

Ch. Portais, *La V. M. Marie de Sainte-Euphrasie Pelletier..*, 2 vol., Paris-Angers, 1893; rééd. 1898; trad. espagnole, Santiago du Chili, 1897. — H. Pasquier, *Vie de la R. M. Marie de..*, 2 vol., Paris, 1894; *La V. M. Marie... Vie populaire*, Arras-Paris, 1901. — A. M. Clarke, *Life of R. M. Mary of St. Euphrasia..*, Londres, 1895. — F. et S. Lecoq, *Recueil de guérisons et faveurs attribuées à la V. M. Marie..*, Angers, 1915. — Ch. Saudreau, *Grâces de fidélité*, Angers, 1929.

H. Joly, *La B. M. Pelletier*, coll. Les saints, Paris, 1933. — *La Bienheureuse de l'Anjou, vie populaire..*, reprise de la

Vie populaire de H. Pasquier, Angers, 1934. — É. Georges, *S. Marie-Euphrasie Pelletier*, Paris, 1942. — M. L. Hanley, *S. Maria Eufrasia P..*, Rome, 1944. — G. Bernoville, *S. Marie-Euphrasie Pelletier*, Paris, 1945 (nouv. éd. *Une apôtre de l'enfance délaissée..*, 1950). — D. Pezzoli, *S. Marie-Euphrasie P.., Lettres et entretiens*, Namur, 1964. — M.-D. Poinsenet, *Rien n'est impossible à l'Amour*, Paris-Fribourg (Suisse), 1968.

Bibliotheca sanctorum, t. 8, 1967, col. 1141-1144. — DS, t. 1, col. 1696; t. 5, col. 988; t. 6, col. 184.

Odile LAUGIER.

28. MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE, tertiaire carmélite, † 1677. Voir PETYT (Marie).

29. MARIE DE SAINTE-THÉRÈSE, carmélite déchaussée, 1640-1717. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Marie de la Rose naquit, le 25 mars 1640, à Lesparre (Médoc), ville marquée par la Réforme catholique. Elle bénéficia d'une éducation profondément chrétienne. Bientôt elle suivit à Bordeaux la femme d'un conseiller au parlement, Monin, comme compagne de sa fille. Après quelques années, elle demanda son admission au second monastère des carmélites de Bordeaux. Comme elle désirait absolument être sœur du voile blanc (converse) et ne l'obtenait pas, elle renonça pour un temps à entrer. Elle fut soutenue dans cette épreuve par le feuillant bordelais Arnault. Elle put rentrer bientôt au carmel, où elle fit profession en 1664. Jusqu'à sa mort, le 25 août 1717, elle demeura fidèle à son état de converse. Elle s'occupa activement des travaux de la maison, en étroite collaboration avec Madeleine du Saint-Sacrement (cf DS, t. 10, col. 60-61). Toutes deux marquèrent profondément la spiritualité du monastère et méritèrent de prendre place parmi les tenants de l'école mystique bordelaise.

2. *Écrits et doctrine spirituelle.* — Le carmel de Bordeaux était en relations étroites avec Maur de l'Enfant-Jésus, carme de la réforme de Touraine (cf DS, t. 10, *infra*), disciple de Jean de Saint-Samson, imprégné autant de la pensée de saint Jean de la Croix que des tendances de l'école rhéno-flamande. Il était alors retiré à l'ermitage de Lormont, près de Bordeaux, avec son disciple, l'abbé Charles de Brion. Converti par la lecture de sainte Thérèse, Brion s'était mis à l'école de Maur; ordonné prêtre, il assurera l'aumônerie de l'hôpital de la Manufacture de Bordeaux. Sous l'influence de Brion, qui devient son directeur, Marie de Sainte-Thérèse apprend à connaître la mystique abstraite et devient elle-même auteur spirituel. Sa correspondance, que publiera Brion, constitue un témoignage intéressant sur la vie mystique bordelaise. Outre les lettres imprimées, il existe, manuscrit, un volume important de correspondance entre Marie et une carmélite de la rue Chapon, à Paris (cf Vial, cité *infra*).

Dans cette correspondance, d'après Vial, c'est une théologie du cœur qui est proposée. On insiste sur l'union d'amour du fond intime de l'âme avec Dieu, qui en est le centre et l'époux, ceci par la médiation de Jésus-Christ. En second lieu, une telle introversion en Dieu n'est présentée comme possible « que par une sortie de soi et une désappropriation » (p. 300); c'est tout le sens de la mortification et des épreuves au travers desquelles on essaiera de « conduire l'âme à un état d'abandon et de pauvreté intérieure identiques à l'esprit d'enfance » *(ibidem)*. Enfin, la correspondance insiste sur la place qu'il convient de donner à la confession et à la communion. Tout au long des lettres, on ne rencontre « ni l'abandon de l'effort moral, ni sous-estime de l'espérance, ni suppression de la crainte, ni renoncement aux vertus, pas plus que l'idée d'anéantissement réel par fusion en Dieu, ni la perspective d'un dédain pour tout ce qui touche à l'humanité du Christ » (p. 315). La théorie spirituelle est résolument centrée sur Dieu et elle accorde une grande importance au détachement et à l'acquiescement au bon plaisir divin. Il n'y a rien qui s'apparente au quiétisme. Marie de Sainte-Thérèse comme Brion paraissent bien être demeurés fidèles à Jean de Saint-Samson et à Maur.

La publication de la *Vie* de Marie, suivie de celle de ses lettres, souleva des polémiques : la *Vie* fut mise à l'Index en 1725, comme entachée de quiétisme. Dans le climat de suspicion de l'époque, on craignait sans doute le risque d'inculquer aux personnes moins avancées les dispositions de passivité convenant à la vie unitive. « La question se pose de savoir si le spirituel bordelais (Brion), pré-quiétiste attardé, puisqu'à l'époque de Fénelon et de Madame Guyon il ne fait que refléter fidèlement les perspectives de Jean de Saint-Samson et de Maur de l'Enfant-Jésus, n'a pas été aussi malchanceux que Surin et Malaval » (F. Vial, p. 316), et, avec lui, Marie de Sainte-Thérèse, sa dirigée.

Lettres spirituelles de Marie de Sainte-Thérèse.., où l'on verra l'éminence d'une grâce qui sait s'accommoder à la portée de divers esprits et dire à un chacun ce qui lui convient pour le porter à Dieu (éd. Ch. de Brion, 2 vol., Paris, 1720). — Recueil manuscrit de lettres de Brion et de Marie à une novice du carmel de la rue Chapon, à Paris (18 mars 1700 à 29 mars 1703), conservé à la bibliothèque de Saint-Sulpice, à Issy-les-Moulineaux. — Marie a composé un *Traité des états passifs* (paru à Paris, vers 1720) et, peut-être, une *Exposition sur le Cantique des cantiques*, qui serait restée manuscrite (cf Villiers et Vial, p. 294); l'un et l'autre ouvrages restent introuvables.

Les principaux éléments de la vie de la carmélite se trouvent dans sa notice nécrologique (archives du carmel de Bordeaux). — Ch. de Brion, *La vie de la très sublime contemplative sœur Marie.., où l'on voit la conduite que Dieu a tenue sur elle pour l'élever à la plus parfaite union et à la plus sublime contemplation*, Paris, 1720.

C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1750 (1927), col. 356. — A. Saudreau, *L'état mystique*, Paris, 1921, p. 120-121. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 6, Paris, 1922, p. 435-439. — R. Darricau, *De la cour de Louis* XIV *à l'ermitage de Lormont : l'abbé de Brion (1647-1728)*, dans *Revue historique de Bordeaux..*, nouv. série, t. 4, 1955, p. 89-109 (rectifie et complète DS, t. 1, col. 1960-1961). — M. de Certeau, *Le Père Maur de l'Enfant-Jésus*, RAM, t. 35, 1959, p. 266-303. — Fr. Vial, *Une correspondance inédite de l'abbé de Brion (1700-1703)*, RAM, t. 47, 1971, p. 291-316.

Raymond DARRICAU.

30. MARIE DE LA TRINITÉ, carmélite déchaussée, 1601-1643. — Marie Mignard est née le 23 janvier 1601 à Dijon, de Jean Mignard, procureur au parlement, et de Marcelline Josserand, chrétiens pieux et charitables. Elle entre à quinze ans au carmel de Dijon (fondé en 1605) et y fait profession le 14 juin 1617. En 1619, elle fait partie du groupe des fondatrices du carmel de Beaune, où elle est sous-prieure en 1625. Assistante clairvoyante et dévouée d'Élisabeth de Quatrebarbes, maîtresse des novices, elle se voit chargée en 1630 de la formation religieuse de la jeune Marguerite du Saint-Sacrement. En 1635, elle succède à mère Élisabeth, prieure. Quand elle sort de charge en 1642, elle a la révélation de sa fin prochaine et

meurt le 17 décembre 1643, laissant une réputation d'éminente sainteté.

Le Seigneur l'avait préparée pour être le guide sûr, éclairé et vigilant de sa « petite fille », Marguerite. Pénétrée dès l'âge de cinq ans de la présence continuelle de Dieu, Marie est instruite intérieurement des mystères de la foi en même temps qu'éclairée sur ses moindres imperfections. Jacques Gallemant († 1630; cf DS, t. 6, col. 75-79), supérieur du carmel qui la confesse pendant son séjour à Dijon, lui permet la communion quasi quotidienne et parle d'elle comme d'une autre sainte Gertrude. Au carmel, on s'étonne qu'elle puisse avoir, si jeune, une si haute oraison et on lui ordonne de s'appliquer à la considération de la Passion du Christ. Elle lutte pendant un an pour s'y rendre, acquérant ainsi la liberté d'esprit et le discernement nécessaires à sa tâche délicate. « D'un naturel fort sage et judicieux mais pourtant doux et affable, elle tirait les cœurs de tous ceux qui la voyaient, — puissante, forte et courageuse en tout ce qu'elle entreprenait; stable, constante et toujours elle-même au milieu même des plus grandes souffrances ».

Il ne reste rien d'elle qu'un carnet de cantiques pour la récréation de la communauté, quelques lettres et feuillets épars; mais on lui doit l'inspiration de la plus grande partie du *Mémoire* sur Marguerite du Saint-Sacrement et quelques feuillets des *Entretiens sur la Sainte Famille*.

Mère Élisabeth a écrit la *Vie*, restée manuscrite, de Marie de la Trinité. L'oratorien Joseph Parisot l'a utilisée en y ajoutant son apport personnel : *Recueil historique de ce qui s'est passé en la mère Marie de la Trinité...* (Lyon, 1667, anonyme). Les vies les plus importantes de Marguerite du Saint-Sacrement (cf DS, t. 10, col. 344), en particulier celles de D. Amelote et de J. Roland-Gosselin, parlent abondamment de Marie de la Trinité.

Celle-ci ne doit pas être confondue avec Marie de la Trinité d'Hannivel (1579-1647), première professe du Carmel de France, fondatrice en dernier lieu des deux couvents de Troyes, ni avec Marie de la Trinité Sevin (cf notice suivante).

C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Rome, 1927, col. 357-358. — J. Roland-Gosselin, *Le carmel de Beaune, 1619-1660*, Rabat, 1969, table.

Hélène de la Croix.

31. MARIE DE LA TRINITÉ, carmélite déchaussée, 1570/1-1656. — Née à Paris en 1570 (ou 1571), Marie de Sevin appartenait à une famille favorable à la Ligue. Élevée dans une austère piété, ayant perçu très tôt l'appel de Dieu, elle accepta néanmoins le mariage avec le baron du Coudray, qui mourut après un an et quelques mois d'union. Revenue à ses désirs de vie religieuse, la jeune veuve fréquentait chez Madame Acarie et fit connaissance avec R. Beaucousin, puis Bérulle, à l'époque où l'on songeait à l'implantation en France des carmélites déchaussées (cf *supra*, col. 486). Elle s'adonnait à l'oraison et à des pratiques de charité et de pénitence parfois héroïques, tout en lisant les œuvres de sainte Thérèse (1601).

Admise à Paris, le 21 novembre 1604, parmi les premières novices d'Anne de Jésus, elle fit profession le 24 décembre 1605, sous le nom de Marie de la Trinité. Sous-prieure au carmel d'Amiens (1606) et à celui de Rouen (1609), dont elle fut bientôt prieure, ainsi qu'à Pontoise, elle fonde le monastère de Dieppe en 1615. Durant son priorat à Bordeaux, elle ouvre le carmel de Saintes (1617) et le second de Bordeaux (1618). Tandis qu'elle se trouvait prieure à Toulouse, ce fut le tour de Narbonne (1620), Lectoure (1623), Agen (1628) et Auch (1630). Demeurant désormais dans ce monastère qu'elle gouverna plusieurs fois, elle fonde encore Pamiers (1648) et meurt le 26 décembre 1656.

La principale source documentaire est une compilation manuscrite des écrits de Marie réalisée par Étienne d'Aignan du Sendat, vicaire général d'Auch (1608-1682) et son confident. Ce texte fut publié en 1930 (Paris, 380 p. in-8°), sans aucune annotation et sans que nous sachions comment du Sendat a procédé ni de quels papiers de Marie il disposait. Les livres 1, 2 et 9 (le dernier) ont une portée autobiographique et narrative certaine; les autres constituent des aspirations ou élévations ordinairement adressées à Dieu. Elles sont fortement personnalisées et les confidences n'y manquent pas, mais elles se situent sur un registre objectif qui admet des propos quelque peu doctrinaux sur les attributs divins, la justice de Dieu et sa miséricorde, la rédemption, l'eucharistie, etc.

Cette œuvre mériterait une analyse approfondie, en dépit des incertitudes sur les circonstances de son élaboration. Elle renseigne sur les événements majeurs de l'existence de Marie, ses exercices ascétiques, son apostolat, ses fondations, sa vie de prière et ses expériences mystiques (qui comportent une assez large part de visions et de songes prémonitoires); on peut souligner en outre sa pratique constante de la communion fréquente.

S'agissant de ses lectures, elle nomme saint Augustin, Louis de Grenade et la vie des saints. Elle mentionne avec insistance sainte Thérèse, mais non pas saint Jean de la Croix. Ayant subi très fortement l'emprise de Bérulle comme directeur de conscience, supérieur et auteur spirituel, elle a toujours pris son parti dans les conflits dont il fut l'occasion. Elle a été influencée par la spiritualité thérésienne et par un bérullisme imbu de celle-ci. C'est ce dont témoignent les autres sections de l'ouvrage. L'allure en est parfois scolaire, mais sans technicité proprement dite; les nombreuses citations scripturaires ne sont pas distinguées du texte et elles témoignent d'une connaissance de la Bible réelle et bien assimilée. Pour juger avec équité certaines considérations doctrinales, il faudrait tenir compte de la mentalité sociologique et théologique du temps, mais aussi de passages complémentaires avec lesquels il y aurait lieu d'établir une harmonie. La valeur et la profondeur de l'expérience spirituelle de Marie de la Trinité ne sauraient être mises en doute, même si plusieurs relations de révélations privées et certaines interprétations providentielles trahissent de la crédulité.

« *Mère sainte* », *fondatrice du Carmel d'Auch, 1570-1656. Vie et écrits*, Paris, 1930. — *Chroniques de l'Ordre des carmélites de France*, t. 4, Troyes, 1861, p. 528-536. — Ferdinand de Sainte-Thérèse, *Ménologe du Carmel*, t. 2, Lille, 1879, p. 116-118. — *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des carmélites déchaussées*, t. 2, Reims, 1894, p. 548-552. — H. Marquet, *La Mère-Sainte, fondatrice du Carmel d'Auch*, dans *Revue de Gascogne*, Auch, t. 12, 1871, p. 451-463; t. 13, 1872, p. 101-111, 215-226, 326-334; t. 14, 1873, p. 97-111, 149-164 (utilise à peu près uniquement le manuscrit de du Sendat). — H. Casterède, *Tricentenaire du Carmel d'Auch*, dans *Le bourdon de la cathédrale*, bulletin paroissial, Auch, 1930, n. 25-27. — P. de Bérulle, *Correspondance*, éd. Jean Dagens, Paris, t. 1, 1937, p. 251; t. 2, 1937, p. 339-345; t. 3, 1939, p. 124-125, 421-422. — Bruno de Jésus-Marie, *La belle Acarie*, Paris, 1942, p. 261-265; consulter la bibliographie. — Anne de Saint-Barthélemy, *Lettres et écrits spirituels*, éd. Pierre Serouet, Paris, 1964, p. 23*, 24*, 32*,

130*, 149. — Madeleine de Saint-Joseph, *Lettres spirituelles*, éd. P. Serouet, Paris, 1965, p. 349 svv, 363.

Henri DE GENSAC.

32. MARIE DE VALENCE, laïque, † 1648. Voir TEYSSONNIER (Marie).

33. MARIE DES VALLÉES, laïque, † 1656. Voir DS, t. 3, col. 1136; t. 8, col. 488, 490; t. 9, col. 457, 512.

1. MARIE (CHARLES), augustin, 17e-18e siècles. — Membre de la province de Saint-Guillaume, dite Communauté de Bourges, Charles Marie vécut à Lamballe vers 1665-1669. Envoyé au couvent de Bar-le-Duc en 1669, il fut nommé prieur en 1679. Plus tard il vécut à Amiens, où il fut prédicateur à la cathédrale. Missionnaire apostolique et royal, il a rédigé plusieurs séries de sermons restés manuscrits. Le *Premier Advent, sur les quatre Évangiles de ce saint temps. Le portrait de l'Homme-Dieu selon ses principales relations avec le genre humain, distinguées par les quatre différentes venues en ce monde.., contre les hérétiques tant anciens que modernes...* (1692). L'auteur y défend la divinité du Christ et la présence réelle dans l'Eucharistie contre les protestants et aussi les quiétistes. L'ouvrage contient des sermons pour chaque jour (sauf le samedi) et quelques panégyriques. *Le Premier Carême, autrement homélies... sur tous les Évangiles du S. Carême et fêtes de Pâques* (1692), ainsi que les *Dominicales, autrement Discours réguliers sur tous les Évangiles des dimanches* (1693) font partie de cette série. Un deuxième cycle (1696) comporte un *Second Advent. Le saint homme Job, autrement le portrait naturel de l'homme pur et simple, par antithèse à l'Homme-Dieu de notre premier Advent, sur le plan des quatre différentes figures du saint homme Job* et un *Second Carême, autrement les différens degrez ou progrez de la perfection chrétienne...* En 1695 il avait déjà rédigé deux volumes de panégyriques : *Le Triomphe auguste de la sainteté fondé et sur le désarmement de la nature desreglée et sur les victoires ineffables de la grâce et sur les trophées de la gloire..*; à noter que le tome 2 contient trois octaves : pour les fêtes du Saint-Sacrement et de l'Assomption (p. 45-120, 145-210) et pour la commémoration des défunts (p. 260-313).

En 1700-1703, pour stimuler l'éducation chrétienne, il composa (en 4 volumes), en latin versifié, l'*Homo heroicus*, dans lequel il magnifie le Christ, préfiguré dans l'ancien Testament, vivant dans l'Église.

Toutes ces œuvres sont conservées à la bibliothèque municipale d'Amiens. Voir E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 21, 1971, p. 599-600.

Eelcko YPMA.

2. MARIE (PIERRE), jésuite, 1600-1645. — Né le 15 décembre 1600 à Rouen, Pierre Marie entra au noviciat des jésuites à Paris le 22 janvier 1617. Après trois ans de philosophie à La Flèche et cinq ans de régence à Blois, puis à Rouen (1621-1626), il commença sa théologie à Paris et fut bientôt orienté vers la prédication tout en achevant ses études à La Flèche (prêtre en 1628). Formé à l'« école du cœur » pendant son troisième an sous la conduite de Louis Lallemant (Rouen, 1629-1630), il était professeur de rhétorique, puis préfet des classes et prédicateur au collège d'Alençon lorsqu'il publia son premier ouvrage spirituel. A partir de 1632, il fut prédicateur à temps plein à Vannes, La Flèche et, en 1635, à la maison professe de Paris, où il fit profession le 7 septembre 1636. C'est à la fin du carême qu'il donnait à la cathédrale de Bourges en 1645 qu'il fut terrassé le vendredi saint; il mourut le 21 avril.

La sainte solitude ou Les entretiens solitaires de l'âme (Paris, 1631) est comme un écho des méditations de l'auteur pendant sa grande retraite. L'ouvrage fut réédité (1635, 1636, 1654 = 5e éd., 1663, 1664, 1675), traduit en flamand (Anvers, 1657) et en italien (Rome, 1638). L'œuvre comprit finalement trois parties : 1) « la plus haute manière de traiter avec Dieu »; 2) « les puissantes raisons pour se donner à Dieu »; 3) « les conduites de Dieu dans les voies du juste et dans la pratique de la science des saints ». En 1638, Marie publia un livre plus important : *Les voyes de Dieu dans la saincte solitude pour la réduction des pécheurs... ou abrégé général de la vie chrestienne..*, qui n'eut pas la même audience. Mais *La science du crucifix en forme de méditation* (Paris, 1642), où Marie fit passer toute sa piété en des contemplations affectives nourries d'Écriture sainte, connut longtemps un grand succès. Les éditions se multiplièrent, revues, corrigées et augmentées (notamment à partir de 1783 par le jésuite Nicolas Gasté). En 1790, J.-N. Grou (DS, t. 6, col. 1066) reprit cette édition de Gasté sous le titre de *La Science pratique du crucifix dans l'usage des sacrements*, en accentuant d'une note plus doctrinale les fruits de la rédemption par la Croix. Sous cette forme, l'ouvrage, revu notamment en 1865 par A.-A. Cadrès, eut de nombreuses éditions et traductions jusqu'en 1927.

Sommervogel, t. 2, col. 506, n. 11-12; t. 3, col. 1254-1255; t. 5, col. 575-577. — A.-A. Cadrès, *Le P. J.-N. Grou*, Paris, 1866, p. 166. — J. Simonin, *Bibliothèque douaisienne de la Compagnie de Jésus*, Douai, 1890, p. 218. — F. Danchin, *Les imprimés lillois*, t. 1, Lille, 1926, p. 125. — A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels..*, t. 1, Paris, 1927, p. 392. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 355, 388. — Archives romaines S.J., *Catalogi*, mss.

Hugues BEYLARD.

1. MARIE-AIMÉE DE JÉSUS, carmélite déchaussée, 1839-1874. — Dorothée Quoniam naquit en Normandie le 14 janvier 1839 au bourg du Rozel, non loin de Cherbourg. Sa mère, fileuse de métier, enseigna à sa fille la pratique de l'oraison. La famille s'installa à Paris, mais l'enfant resta bientôt orpheline (1849). Les Filles de la Charité la recueillirent; Dorothée y développa sa vie intérieure et exerça sur ses compagnes une profonde influence. Le 27 août 1859 elle entra au carmel de l'avenue de Saxe, à Paris, sous le nom de Marie-Aimée de Jésus. Le jésuite Pierre Gamard (1803-1889), théologien, sera son guide spirituel. Le 18 avril 1861 elle prononça ses vœux perpétuels.

Déjà au cours de son noviciat, Marie-Aimée fut favorisée de grâces exceptionnelles, telle la blessure d'amour (cf DS, t. 1, col. 1724-1729). Pendant la retraite préparatoire à sa profession, il lui est révélé quelque chose des beautés de l'âme du Christ, « ce chef-d'œuvre de la puissance de Dieu », dont elle continuera à scruter les merveilles. Introduite dans la « nuit obscure de l'esprit » au lendemain de sa profession, elle s'attache à Dieu par un « pacte de fidélité », marqué de pénibles épreuves extérieures et intérieures. L'année 1863 voit la fin de ce purgatoire mystique et l'entrée dans une union à Dieu plus profonde, en

même temps que le commencement de son œuvre littéraire. Le 24 juin 1863 paraissait la *Vie de Jésus* de Renan. Profondément bouleversée, notre carmélite, dont l'instruction est rudimentaire, trace, dans l'intention de venger son Époux, les premiers mots de saint Jean : « Au commencement était le Verbe... et le Verbe était Dieu ». Dans une sorte de « transport » elle continue à écrire, page après page, « essayant de prouver la divinité de Jésus-Christ par les paroles de la sainte Écriture » (*Vie*, t. 1, 1911, p. 313). Après diverses péripéties et les autorisations obtenues, elle composa ce qui devint *Notre-Seigneur Jésus-Christ, étudié dans le saint Évangile. Sa vie dans l'âme fidèle*, qui resta manuscrit jusqu'en 1909.

En ces « contemplations évangéliques » on trouve la présentation, sous la lumière du Saint-Esprit, des grands mystères du salut, depuis l'Incarnation et Bethléem, en passant par Nazareth et la solitude du Christ au désert, jusqu'à sa vie glorieuse. A la contemplation des mystères du Christ sont jointes des applications, d'une grande richesse spirituelle, exposées avec une étonnante précision doctrinale. La partie la plus originale est assurément celle qui concerne l'Ame du Christ.

« Jamais, écrit-elle en mars 1861, je n'avais pensé à ce chef-d'œuvre de mon Dieu, à cette beauté première après la Divinité. Mon Bien-aimé me fit connaître son Ame sainte en elle-même, puis comme animant, dirigeant et ennoblissant ses actes par la pureté de ses intentions, la simplicité de ses vues, la perfection de ses dispositions, la grandeur de son amour, son union à Dieu, sa tendance continuelle vers Lui, son adhésion au Saint-Esprit, sa fidélité à accomplir de moment en moment le divin vouloir, enfin par tout ce qui étant sanctifiant devient l'essence de la sainteté » (notes inédites).

Six chapitres du tome 1 sont consacrés à ce sujet et trois autres au Cœur du Verbe Incarné. L'ouvrage est « d'une contemplative et pour des âmes contemplatives » (F. Catherinet, cité *infra*, p. 493).

Grâces mystiques, souffrances et contradictions accompagnèrent Marie-Aimée jusqu'à sa mort, le 4 mai 1874. Sa *Vie*, écrite par une de ses novices (notre carmélite avait été maîtresse des novices pendant ses cinq dernières années), est un tissu de textes autobiographiques, accompagné, en appendice, de lettres, de notes de retraite et de brèves compositions spirituelles. Jean Chollet, alors évêque de Verdun, l'a fait précéder d'une substantielle étude doctrinale de l'expérience mystique de Marie-Aimée (p. XXI-LVIII).

Notre-Seigneur Jésus-Christ.., avec une préface (p. XI-XXXII) de B. Charlier, vicaire général de Namur, parut à Namur en 6 volumes en 1909; les volumes furent réédités séparément; rééd. complètes : Namur, 1914, 1922; Paris, 1947, 1973, 1974-1976 (sous le titre *Jésus-Christ est le Fils de Dieu*). Cf F. Catherinet, dans *Ami du clergé*, 2 août 1923, p. 493-494.

Sœur Marie-Aimée de Jésus.., d'après ses notes, 2 vol., Namur, 1911, avec introduction de J. Chollet; Paris, 1923; Créteil, 1956, sous le titre primitif *Une page du grand livre de la Miséricorde de Dieu, Sœur...*

Suor Maria Amata di Gesù, carmelitana scalza, Milan, 1961. — *De la rue du Bouloy à Créteil, 1664-1964*, Paris, 1964. — Th. Quoniam, *Un défi à l'amour. Sœur Marie-Aimée de Jésus*, Paris, 1972. — E. Mura, *Sœur Marie-Aimée de Jésus*, dans *Esprit et Vie (Ami du clergé)*, 29 novembre 1973, p. 700-708; *Vers les sommets par la contemplation du Christ. Sœur..*, Créteil, 1974; Paris, 1976.

CARMEL DE CRÉTEIL.

2. MARIE-ANGÉLIQUE DE JÉSUS, carmélite déchaussée, 1893-1919. — Yvonne Bisiaux naquit le 30 janvier 1893 à Rosny-sous-Bois, près de Paris. Sa mère, d'origine allemande, était convertie du protestantisme. Elle favorisa les aptitudes peu communes de sa fille unique pour la musique. Yvonne fut reçue au Conservatoire national à dix ans et demi et devint une pianiste remarquable. Formée, en même temps, à une piété profonde, elle eut très tôt une vie d'intimité avec le Christ. Dès l'âge de douze ans, elle pensait déjà au Carmel, mais la perspective de devenir une célébrité musicale éclipsa quelque temps ce projet, en même temps que l'opposition irréductible de sa mère. Sa vocation ayant été par la suite confirmée par son directeur, le spiritain J.-B. Pascal, elle entra le 2 février 1914, à sa majorité et à l'insu de ses parents, au carmel de Pontoise, où elle prit le nom de Marie-Angélique de Jésus. Elle y mourut le 3 mars 1919.

Sa vie religieuse, traversée d'épreuves purificatrices, extérieures et intérieures, se ramène à une donation radicale de soi au Seigneur dans une oraison amoureuse et filiale.

Le supérieur du carmel pourra témoigner du grand équilibre naturel et surnaturel de Marie-Angélique : « En voulant éprouver son esprit, je l'ai trouvée admirable d'humilité et d'obéissance, preuve du caractère divin des grâces extraordinaires dont Dieu la favorisait ». Paul-Marie de la Croix a porté sur elle ce jugement : « Incarner à vingt-cinq ans l'esprit d'un ordre, être un modèle de recueillement, une âme d'oraison qui s'épanouit en âme de joie est un fait assez rare pour mériter d'être proposé à notre admiration et donné en exemple ».

Marie-Angélique éprouva le besoin de faire contrôler les lumières et les paroles intérieures dont elle était favorisée. Elle les nota; au carmel, on lui demanda le récit de sa vie spirituelle. Ses écrits se ramènent à deux relations (qui vont jusqu'au 2 août 1917), connues sous le nom d'*Autobiographie*, à un cahier d'oraison, à des notes de retraite, et aussi à quelques lettres. Ces textes sont imprégnés de l'esprit carmélitain : ils respirent la sérénité intérieure et en quelque sorte la plénitude de la joie.

Sœur Marie-Angélique, carmélite déchaussée. Notes autobiographiques (Pontoise, 1922; trad. allemande, *Sponsa Christi. Schwester Maria Angelika von Jesus*, Vienne, 1926); 2e éd., plus complète : *Flamme de joie. Marie-Angélique de Jésus, du Carmel de Pontoise*, 1949, p. 65-206 *Autobiographie* (trad. italienne, *Fiamma di gioia. Maria-Angelica di Gesù*, Milan, 1961). Ajouter : É. Rimaud, *Routes de musique et de silence, d'après des écrits inédits de Marie-Angélique de Jésus* (Toulouse, 1964).

Élie Maire, *Rubis d'Orient. Une Noëliste de banlieue* (Paris, 1930; Yvonne fut une ardente Noëliste); *Trois filles de chez nous* (Paris, 1947). — Paul-Marie de la Croix, *Montée d'une âme d'oraison* (Paris, 1946). — J. Lebreton, *Flamme de joie*, VS, t. 81, 1949, p. 405-415. — O. Schneider, *Im Anfang war das Herz. Vom Geheimnis des Karmel*, Salzbourg, 1951, p. 283-290. — F. Gutton, *Hermana Maria-Angélica de Jesús* (Séville, 1955). — R.-L. Oechslin, *Qui est celle qui monte du désert? En lisant le Journal spirituel..*, VS, t. 96, 1957, p. 603-629.

MARIE-THÉRÈSE DE SAINT-JOSEPH.

3. MARIE-ANNE DE JÉSUS (bienheureuse), mercédaire, 1565-1624. — Mariana naquit le 17 janvier 1565 à Madrid, dans la paroisse de Santiago, le jour de San Mariano. Son père, Luis Navarro, était pelletier au service de la famille royale d'Espagne et

membre des corporations madrilènes; sa mère s'appelait Juana Romero. Devenu veuf, son père se remaria; de ses deux épouses il eut de nombreux enfants, pour qui Mariana fut une seconde mère. Son enfance et sa jeunesse furent celles d'une chrétienne réfléchie, pieuse et fréquentant raisonnablement le monde. Elle fut fiancée à un hidalgo et certains lui ont attribué d'innocentes galanteries avec son compatriote Lope de Vega.

Vers vingt-deux ans, elle résolut de se donner entièrement à Dieu, elle rompit ses fiançailles, coupa sa chevelure et même se serait défiguré le visage. Dès lors, elle mena une vie pénitente, guidée par le franciscain Antonio del Espiritu Santo et surtout le mercédaire Juan del Santisimo Sacramento; ce dernier lui demanda d'écrire sa biographie.

Si l'on excepte les années 1601-1606 où la cour espagnole, que suivait sa famille, vécut à Valladolid, Mariana resta constamment à Madrid, y donnant un splendide exemple de vertus héroïques. En 1613, elle prit l'habit des tertiaires de la Merci et elle exerçait sa charité envers tous; elle mourut en odeur de sainteté au couvent de Santa Barbara, le 17 avril 1624. Durant sa vie et à sa mort, tous l'appelaient « la sainte ».

Dès 1624, on commença son procès de béatification; des gens de toute condition y témoignèrent. Mariana prodigua à son peuple des miracles et des faveurs incontestables. Elle avait contribué de façon décisive à la canonisation de saint Isidore le laboureur. Le conseil municipal de Madrid érigea une statue de Mariana à la Puerta de Alcala et fit placer son portrait dans la salle municipale et hâter sa béatification. Celle-ci eut lieu en 1783. Le corps de Mariana est demeuré intact (il est vénéré dans l'église des religieuses mercédaires à Madrid); des spécialistes ont encore constaté le fait en 1966. La dévotion envers la bienheureuse reste grande et on lui attribue toujours des miracles.

On a prêté à Mariana beaucoup d'écrits. Nous ne mentionnons que ceux retenus par la congrégation des Rites. 1) L'*Autobiografia*, écrite par ordre de son directeur spirituel, a été insérée dans les biographies de Mariana publiées par Juan de la Presentacion, J. Gilabert Castra et Elias Gomez; 2) *Sentencias espirituales* ou *Poema a las virtudes* et 3) *Tercetos a la humildad*, qui renferment une remarquable doctrine spirituelle en vers; ces écrits ont été, eux aussi, publiés par les biographes.

Ces ouvrages sont dépourvus de valeur littéraire, mais leur doctrine est solide, tout autant que la physionomie spirituelle et humaine de leur auteur est attachante. L'importance historique de Mariana n'a pas encore été mise en valeur : sur le plan social elle marqua son temps de son empreinte et elle réalisa un travail apostolique tout à fait exceptionnel.

Juan de la Presentacion, *La Corona de Madrid*, Madrid, 1673. — Pedro del Salvador, *La Azucena de Madrid*, Madrid, 1764. — J. Gilabert Castro, *Vida de la beata Mariana de Jesús*, Madrid, 1924. — M. L. Rios, *Biografia de la beata Mariana de Jesús*, Santiago du Chili, 1924. — F. Sordini-Lanfranchi, *Vita della Maria Anna di Gesù*, Rome, 1934. — F. C. Sainz de Robles, *Beata Mariana de Jesús. La estrella de Madrid*, Madrid, 1947. — E. Gomez Dominguez, *La Madre Mariana. Aportaciones a la biografia de una madrileña*, Madrid, 1965. — V. Ignelzi, *Maria Anna di Gesù*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1032-1033. — G. Placer, *Bibliografia mercedaria*, t. 2, Madrid, 1968, p. 162-163. — E. Gomez, *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1418.

Elias Gómez Dominguez.

4. MARIE-ANNE DE JÉSUS PAREDES (sainte), † 1645. Voir DS, t. 1, col. 1702; t. 4, col. 1198.

5. MARIE-ANNE DE SAINT-JOSEPH, augustine, 1568-1638. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Mariana de San José naquit le 5 août 1568 à Alba de Tormes (Salamanque), ville où mourut Thérèse d'Avila. A huit ans, elle perdit son père, Juan de Manzanedo, majordome du duc d'Albe, et sa mère, Maria de Maldonado. Adoptée par deux tantes, augustines (une de ses sœurs aînées le fut également), elle entra en leur monastère de Ciudad Rodrigo en 1586; elle devint prieure en 1598.

C'était le temps où le provincial des augustins de Castille, Augustin Antolinez (1554-1626; cf DS, t. 1, col. 724), promouvait une vie religieuse de plus stricte observance. En 1603, Mariana fut prieure du nouveau monastère d'Eibar (Guipuzcoa); elle y instaura la réforme et ses religieuses devinrent des augustines récollettes, sous la direction d'Antolinez, considéré comme le second fondateur après Alonso de Orozco (1500-1591; cf DS, t. 1, col. 392-395). Bientôt Mariana fut appliquée aux fondations de Medina del Campo (1604), Valladolid (1606; elle y fut en relations spirituelles avec Luis de la Puente † 1624 et Mariana de Escobar † 1633; cf DS, t. 9, col. 265-276, et t. 4, col. 1083-1086) et Palencia (1610), puis, à l'invitation de la reine d'Espagne, à la réforme du monastère de Santa Isabel, à Madrid (1610), enfin à la nouvelle construction du monastère de l'Incarnation (1611 svv). C'est là qu'elle mourut le 15 avril 1638.

2. *Écrits spirituels.* — Mariana rédigea son autobiographie, sur l'ordre de son confesseur Jeronimo Pérez. A la mort de ce dernier (1636), elle se fit rendre les manuscrits et les brûla. Avec ceux qui échappèrent au feu, Luis Muñoz composa une *Vida*, en utilisant aussi les relations fournies par les religieuses de l'Incarnation, notamment par Isabel de la Cruz. Cette *Vida* fut publiée à Madrid en 1645. Le cinquième et dernier livre comprend un exposé de Mariana sur trois chapitres du *Cantique des cantiques*. Muñoz composa aussi un abrégé de la *Vida*, qui fut publié dans l'*Esclarecido Solar* d'Alonso de Villerino (t. 1, Madrid, 1689; rééd., 1865, 1916).

La *Vida* illustre de traits l'histoire de la réforme des augustines. Elle insiste surtout sur les épreuves et les souffrances physiques et morales que la réformatrice supporta en union étroite avec la Passion. Elle raconte aussi (mais il est difficile d'en pouvoir toujours contrôler l'authenticité) les phénomènes extraordinaires (dons de prophétie, miracles, relations avec les âmes du Purgatoire, etc) et les grâces surnaturelles exceptionnelles dont Mariana fut favorisée. Ces relations aident à comprendre comment une âme peut s'avancer dans les voies spirituelles, et certains auteurs rapprochent volontiers Mariana de Thérèse d'Avila.

Mariana publia elle-même des *Exercicios espirituales y repartimiento de todas las horas* (Madrid, 1627). C'est une sorte de « journée chrétienne » qui contient des exercices pratiques de piété pour chaque heure et chaque jour de la semaine dans l'intention de favoriser la présence de Dieu continuelle. G. de Santiago Vela a publié (*Archivo histórico agustiniano*, t. 16) une série de *cartas* (1628 à 1634) de Mariana, en les accompagnant d'une longue introduction; elles sont adressées à Maria Bautista de San Agustin.

A. de Villerino, *Esclarecido Solar de las religiosas recoletas..*,

t. 1, Madrid, 1689, p. 302 svv. — T. Minguella, *Compendio de la vida y virtudes de la M. Mariana..*, Madrid, 1916. — J. Garcia de Armesto, *Guia histórico-descriptiva de la real capilla y monasterio de la Encarnación..*, Madrid, 1916. — C. M. Abad, *Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente*, Comillas, 1957, p. 493-501. — Sur la réforme des augustines, voir DIP, t. 1, 1974, col. 237-239 (Agostiniane recolette) et 683-685 (Antolinez).

Teófilo Aparicio López.

6. MARIE-ANNE DE SAINT-SIMÉON, augustine, 1569-1631. — Mariana naquit à Denia (Alicante) le 24 novembre 1569; son père, Conrado Simeon, était un commerçant et un marin, natif de Raguse. Elle fut élevée chrétiennement et encore petite manifesta un grand attrait pour les œuvres de piété; elle refusa le mariage et entra en 1605 chez les augustines récollettes de Denia, de fondation récente; elle y fit profession le 15 février 1606. Elle participa à la fondation du couvent d'Almansa et en fut la première prieure (elle dut y revenir ensuite pour consolider la réforme). L'évêque de Murcie lui demanda une fondation dans sa propre ville (1616). Elle y mourut le 25 février 1631. Son procès de béatification est ouvert.

José Carrasco, jésuite, rassembla tous les papiers de Mariana, notamment ses relations spirituelles, rédigées à l'intention de son confesseur, tous les souvenirs que l'on conservait d'elle et les renseignements fournis par Alonso de Villerino; il publia *La Phenix de Murcia. Vida, virtudes y prodigios de la V. M. Mariana de San Simeón..*, à Madrid, en 1746. Il y inséra des écrits originaux de Mariana qui éclairent sa mentalité ascétique et spirituelle. Mariana souligne avant tout le thème de la Passion *(Puntos de la sagrada Pasión para meditar)* et donne des points d'oraison sur l'Incarnation pour aider les religieuses durant leur contemplation.

Les augustines de Murcie conservent encore un manuscrit en vers composé par Mariana, *Espejo de una religiosa perfecta.* Antonio Panés a publié, à la suite de Carrasco, des *Avisos espirituales* adressés par Mariana au franciscain Juan Jiménez (*Crónica de la provincia de San Juan Bautista*, Valence, 1666).

E. Esteban, *La sierva de Dios sor Mariana de San Simeón..*, Murcie, 1921. — A. de Villerino, *Esclarecido Solar de las religiosas recoletas..*, t. 2, Madrid, 1691, p. 491 svv; t. 3, p. 177 svv. — J. Jordan, *Historia de la provincia de la Corona de Aragón*, t. 2, Valence, 1704, p. 697 svv. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana..*, t. 7, El Escorial, 1927, p. 267-269.

Teófilo Aparicio López.

7. MARIE-ANTOINE DE LAVAUR, capucin, 1825-1907. — 1. *Vie et écrits.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie et écrits.* — François-Léon Clergue naît à Lavaur, près de Castres, le 24 décembre 1825, dans une famille très chrétienne. Il étudie aux séminaires de Toulouse, est ordonné prêtre le 22 septembre 1850, et nommé vicaire à Saint-Gaudens. Avant son ordination il se livrait déjà à un apostolat populaire. Il fut admis au noviciat des capucins de Marseille le 3 juin 1855, sous le nom de Marie-Antoine. En 1857, il est chargé de construire le couvent de Toulouse, tout en se livrant aux missions populaires en France et à l'étranger, ou en prêchant à des auditoires cultivés. Ayant été l'un des confidents de Bernadette Soubirous, il est, dès 1860, l'un des premiers organisateurs de pèlerinages à Lourdes. En 1894, il est élu définiteur provincial, puis délégué au chapitre général à Rome en 1897. Protecteur des pauvres, il organise à Toulouse le « pain de saint Antoine », par lequel les dévots du saint s'engagent à donner une aumône pour les pauvres. Quand Marie-Antoine meurt à Toulouse le 8 février 1907, on le vénère. En 1928, est ouvert son procès de béatification et le 28 mai 1941 ses écrits étaient approuvés.

Marie-Antoine a beaucoup écrit; cette production est d'inégale valeur. Furent déposés à la postulation, à Rome, 78 ouvrages ou brochures, 53 tracts, 112 fascicules manuscrits, 495 lettres à sa famille, 919 lettres spirituelles et de direction, 546 lettres diverses. D'autres publications semblent perdues. Relèvent de la spiritualité 11 écrits sur Lourdes, 6 sur d'autres pèlerinages marials, 7 recueils de cantiques, 5 sur le tiers ordre franciscain, 11 sur la vie spirituelle ou la dévotion, 9 sur saint Antoine de Padoue, 6 sur d'autres saints et 2 écrits autobiographiques.

Marie-Antoine parle en écrivant : il apostrophe sans cesse son lecteur, mêle français et latin sans traduire, cultive le symbole, actualise les événements bibliques, utilise les récits historiques ou légendaires comme transitions entre des considérations doctrinales et leur application morale ou ascétique; il se répète souvent mais avec des variantes qui révèlent le travail continu de la réflexion et de l'expérience.

On peut signaler ici : *Le lis immaculé ou manuel du pèlerin de Lourdes. Histoire, dogme, symbolisme. Neuvaine préparatoire, Prières et cantiques* (Toulouse, 1873; plusieurs rééd.; trad. espagnole, Barcelone, 1888) : p. 10-18 enquête auprès de Bernadette et de sa sœur Marie. — *Le pieux pèlerin sanctifié sur le calvaire de Bétharram. Chemin de croix prêché aux pèlerins* (Toulouse, 1883, 36 p.). — *Petites pages d'or ou trésors de la vie chrétienne, des missions et du Tiers-Ordre*, Tournai, 1890 et 1895; reprise d'opuscules antérieurs et de tracts, ou première partie d'un ouvrage annoncé et inachevé : *Trésors de la vie chrétienne et religieuse. — L'amour n'est pas aimé! Cris de détresse* (Poitiers, 1894; 3e éd., Paris, 1922). L'introduction fait état des problèmes politiques et religieux du temps, puis annonce que le remède est de connaître, aimer, imiter Jésus-Christ. Cet écrit de culture populaire est l'un des plus structurés de Marie-Antoine. — *La sainte amitié* (Ligugé, 1897). — *La piété rendue facile. Souvenir de mission et de retraite* (Poitiers, 1899, 48 p.). L'opuscule donne « conseils, maximes et méthodes » pour maintenir les fruits de la mission ou de la retraite (trad. italienne, *La pietà resa facile..*, Rome, 1899). — *Manuel séraphique du Tiers-Ordre de saint François* (Paris, 1889; rééd. complétées et aménagées). — *Méthode facile pour entendre la sainte Messe*, sInd; remaniée et reprise dans plusieurs autres écrits. — *Lettres à sa famille* (Paris, 1913 et 1915). — *Choix de discours* (Toulouse, 1928). — *Mes souvenirs* (Paris, 1930).

2. *Spiritualité.* — Dans l'œuvre de Marie-Antoine il est difficile d'isoler une spiritualité d'un ensemble où tout va vers la restauration d'une France chrétienne par le retour à une tradition religieuse antérieure au protestantisme, lequel est rendu responsable de la déchristianisation du 19e siècle, par l'intermédiaire de Voltaire et de la franc-maçonnerie. Très influencé par la situation politique et religieuse, notre capucin résume son apostolat dans « la lutte suprême entre le Bien et le Mal » (*Sainte amitié*, p. 5), contre « la société qui s'appelle moderne, c'est-à-dire antichrétienne » (*Petites pages*, p. 142, 182).

Marie-Antoine est profondément antisémite, antimaçonnique et nationaliste. Ces sentiments colorent sa religion, et quand, en apôtre populaire, il aborde les problèmes politiques et sociaux, il proclame une sorte de « religionisme » et de cléricalisme simplistes. Pourtant, lorsqu'il propose le choix entre le Bien et le Mal, on ne peut s'empêcher d'évoquer, très sommairement, les deux Cités augustiniennes ou les deux

Étendards ignatiens. Marie-Antoine reconnaît cependant que « toutes les découvertes nouvelles, tout ce mouvement immense et mystérieux qui agite le monde prépare cette grande unité (entre les hommes de la terre) » (*Piété facile*, p. 15), à la « condition préalable et indispensable... que tous les prêtres du Christ aiment le peuple et l'ouvrier d'une amitié que j'appellerai *séraphique* » (*Sainte amitié*, p. 45).

Dans cette perspective d'ensemble s'inscrivent les éléments spirituels de la vie chrétienne que Marie-Antoine prêche à temps et à contretemps. D'après les *Petites pages* (p. 35), le chrétien qui veut avancer dans le bien doit s'imposer un règlement de vie, qui comprendra le devoir d'état, la messe et la méditation quotidienne, la confession de quinzaine, la communion deux ou trois fois la semaine. « Ce n'est pas dans de longues prières que consiste la dévotion, mais dans l'accomplissement parfait de la volonté de Dieu » (p. 84). L'ascèse de Marie-Antoine rejette le péché véniel de propos délibéré et réagit contre le laisser-aller ambiant.

Marie-Antoine enseigne sans se lasser la « prière mentale » ou méditation *(Manuel de Lourdes; La piété facile; L'amour n'est pas aimé)* orientée vers la prière affective ou le « repos de l'âme ». On trouve, dans *L'amour n'est pas aimé* (ch. 2, § 3), par exemple, les « moyens de croître dans l'amour de Jésus-Christ » : contempler sans cesse la beauté de Jésus-Christ, et sa bonté, surtout dans la crèche, sur la croix et dans l'eucharistie; demander instamment cet amour; « penser toujours à Jésus, parler toujours de Jésus, agir toujours pour Jésus ».

La « méthode admirable pour entendre la messe », qu'il enseigne à tous, semble être le fruit de l'expérience personnelle de Marie-Antoine : « Le prêtre et les assistants étant, eux aussi, comme Jésus, sacrificateurs et victimes, doivent s'offrir à leur tour ». Aussi recommande-t-il la pratique des fins du sacrifice : adoration, action de grâces (cf DS, t. 2, col. 1227-1228), supplication, expiation, chaque acte liturgique de la messe étant rattaché à un épisode de la vie et de la passion de Jésus. Ajoutons que notre capucin accorde une grande importance à la pratique du chemin de la croix comme forme concrète de la méditation sur le Christ.

L'enseignement de Marie-Antoine n'échappe pas à une certaine surcharge. Il serait intéressant de dégager ce qui vient de son expérience et ce qu'il a reçu d'une tradition de piété antérieure ou contemporaine.

Apollinaire de Valence, *Bibliotheca capuccinorum provinciae Aquitaniae*, Rome, 1894, p. 88-91, 169. — Irénée d'Aulon, *Histoire des capucins de la province de France*, t. 3, Rome, 1905, p. 64-109; *Bibliographie des capucins de la province de Toulouse*, Toulouse, 1928, p. 47-53. — *Analecta ordinis capuccinorum*, t. 23, 1907, p. 186-189; t. 49, 1933, p. 77; t. 52, 1942, p. 34-39; t. 61, 1945, p. 59; t. 64, 1948, p. 176. — J. Périlié, *Vie populaire du P. Marie-Antoine*, Toulouse, 1907 et 1928; *Vie abrégée..*, 1946. — Ernest-M. de Beaulieu, *Vie du P..*, Toulouse, 1909, 1928, 1937; adaptation anglaise, *The Life of P..*, par G. Van der Becken, Chicago, 1959. — Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana capuccinorum*, Rome, 1910, p. 50.— H. Clergue, *The Saint of Toulouse. A Study of a great religious Personality*, Londres, 1931. — Agathange de Paris, *Le retour du P. Marie-A. en son couvent..*, dans *Voix franciscaine*, t. 41, 1935, p. 347-352. — B. Gossens, *P. Maria-Antonius. Ein Franziskusleben unserer Zeit*, Francfort, 1941. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 92-93. — M. Dufaur, *Le P. Marie-A., routier du Seigneur*, Paris, 1954. — J. Smetana, *The Saint of Toulouse*, dans *Round Table of Franciscan Research*, t. 24, 1957, p. 22-27. — *Een Kruisvaarder van Lourdes*, dans *Franciscaans Standaard*, t. 59, 1957, p. 230-237. — Federico da Baselga, *Il P. Maria-Antonio di Lavaur*, dans *L'Italia francescana*, t. 33, 1958, p. 11-21. — R. Laurentin, *Lourdes. Documents authentiques*, t. 6, Paris, 1961, p. 351-352; *Lourdes. Histoire authentique*, t. 2, 3 et 6, 1962-1964, tables. — Actes du Procès de béatification.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

8. MARIE-ANTOINETTE DE JÉSUS, carmélite déchaussée, 1700-1760. — Maria Antonia naquit à El Penedo (Pontevedra), le 4 octobre 1700, de Manuel Pereira et de Maria de Campo. Elle était de constitution maladive. Vers douze ans elle perdit son père. Elle se maria à Juan Antonio Valverde le 19 mars 1722 et eut deux fils, Sebastian (1723) et Leonor (1727). Elle se sentit appelée à la vie religieuse; après avoir pris conseil de plusieurs directeurs, elle sollicita l'autorisation de son mari. Il finit par la lui accorder et il se détermina à suivre son exemple. Ils revêtirent l'habit carmélitain à Alcala de Henares, le 15 mars 1733. Leurs deux enfants se firent par la suite dominicains. Maria Antonia et son mari firent profession le 19 mars 1734. Maria Antonia fut désignée en 1748, avec d'autres carmélites, pour établir une fondation à Saint-Jacques de Compostelle, inaugurée le 16 octobre. La construction du couvent demanda quelque dix ans. Maria Antonia fut deux fois prieure; elle mourut le 10 mars 1760, après une longue vie de vertus et de souffrances, où l'extraordinaire abonde. Dès 1761 on entreprit le procès informatif en vue de sa béatification, sous la direction de José de Jésus Maria (DS, t. 8, col. 1360); il fut achevé en février 1762, mais il n'alla pas plus loin.

Maria Antonia, sur l'ordre de ses confesseurs, écrivit une *Autobiografía* et un *Edificio espiritual*, qui furent soumis à un examen rigoureux.

1) L'original de l'*Autobiografía* ainsi qu'une copie se trouvent chez les carmélites de Compostelle; 99 chapitres (sur 231) ont été publiés en 1877 (2 vol., Compostelle). Une première rédaction avait été brûlée par Maria Antonia à la demande d'un confesseur.

2) L'*Edificio espiritual* fut composé à Compostelle en 1756-1757; l'original se trouve chez les carmélites. La seconde partie a été publiée par M. Capon Fernandez (Compostelle, 1954) et par Isidoro de San José (Barcelone, 1961). La première partie traite de la perfection extérieure; celle-ci consiste dans la pratique des vœux et des vertus religieuses : humilité, connaissance de soi, abnégation, charité fraternelle, mortification, vœux et vertus de pauvreté, chasteté et obéissance, observance des règles, droiture dans l'élection des supérieurs, docilité envers les guides spirituels, nécessité des vertus dans la vie d'oraison. La deuxième partie est un traité de l'oraison : elle doit irriguer les vertus pour qu'elles croissent et atteignent à la perfection; cette étude envisage l'oraison au long des étapes de la vie spirituelle (purgative, illuminative, unitive) sous les diverses formes de l'oraison discursive, de la contemplation acquise, de la contemplation infuse et du mariage spirituel.

3) On conserve environ deux cents *lettres* de Maria Antonia à Compostelle. — 4) D'après une lettre du 21 novembre 1729, Maria Antonia écrivit aussi des *Elogios del amor divino*, mais elle les détruisit (cf Evaristo, t. 1, p. xxi).

Isidoro de San José a étudié la doctrine spirituelle de Maria Antonia et en a exposé certaines parties :

perfection chrétienne, oraison, mystique, nuits passives. Il a relevé une forte influence doctrinale de Thérèse de Jésus et de Jean de la Croix, mais aussi l'apport personnel et l'expérience de Maria Antonia.

P. B. Casal, *Memoria de la V.M. María Antonia de Jesús, fundadora del convento... de Santiago*, Santiago, 1870 (cf éd. de Capon, p. xv-xxxix). — Crisogono de Jesus, *La escuela mística carmelitana*, Avila, 1930, p. 212-214. — Evaristo de la Virgen, *La monjita del Penedo*, 2 vol., Santiago, 1931, et Madrid, 1948; *Compendio histórico de la vida... de María..*, Santiago, 1948. — Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 11, Burgos, 1943, p. 506-535. — Damaso de la Presentacion, *Flores del Carmelo*, t. 1, Madrid, 1948, p. 431-437. — Isidoro de San José, *Una gran escritora mística experimental del siglo 18, la V.M. María Antonia de Jesús. Su vida y su doctrina*, Madrid, 1961; en grande partie publié dans *Revista de espiritualidad*, t. 19, 1960, p. 163-190, 447-479; voir l'introduction à l'éd. de l'*Edificio*, p. 1-55, avec la bibliographie. — Procès informatif; documents au carmel de Compostelle.

Isaias Rodriguez.

9. MARIE-BONAVENTURE, frère mineur, 1853-1932. — Né à Segré (Maine-et-Loire) le 9 avril 1853, Pierre Denis entra chez les franciscains de la province d'Aquitaine (Saint-Louis) le 4 octobre 1870 à Branday (Gironde); il y fit sa profession le 6 octobre 1874. Le 18 décembre 1875, il était ordonné prêtre à Bordeaux. Il fut secrétaire du délégué apostolique en Syrie, sans doute à titre privé et pour peu de temps (entre 1888 et 1892). A la division de la province Saint-Louis (1892), il opta pour la « province de France » (Paris). Il mourut à Tours, le 12 février 1932.

Pierre Denis publia (toujours sous le nom de Marie-Bonaventure) dans la *Revue franciscaine (Bulletin mensuel du tiers ordre)* : 1) une série d'articles intitulée *Marialogie franciscaine* (1882-1891). Il s'agit plus d'une christologie que d'une mariologie, basée sur une utilisation à dominante « spirituelle ». Ce travail est resté inachevé. — 2) *Le Pape*, étude scripturaire, théologique et spirituelle sur la primauté, envisagée comme « la pierre vivante sur laquelle l'Église... doit être bâtie pour durer éternellement » (*ibidem*, 1887). — 3) Il édita son principal ouvrage *L'Eucharistie et le mystère du Christ d'après l'Écriture et la tradition. Élévations et considérations*, à Paris, en 1897 (720 pages); c'est un exposé doctrinal et spirituel du sacrement et du sacrifice eucharistiques, fortement charpenté d'après l'Écriture, les Pères et les théologiens. — 4) Enfin, à l'occasion de la réunification des branches de l'observance franciscaine, il brossait, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* (t. 79, 1899, 4 articles), un *Aperçu historique sur l'ordre des frères mineurs* (tirage à part, Lille, 1899 et 1900).

D'après les archives franciscaines de Toulouse, Marie-Bonaventure fut quelque temps rattaché aux couvents de Bordeaux (1886-1890), de Saint-Palais (1892, 1894), de Saint-Brieuc (1895). Voir l'*Elenchus* de la province Saint-Louis (1874, 1892) et de celle de France (1906, 1912), et le *Nécrologe* de la province d'Aquitaine. Consulter aussi les *Biografias* d'Augustin Arce (couvent Saint-Sauveur, Jérusalem).

Hugues Dedieu.

10. MARIE-CATHERINE DE SAINT-AUGUSTIN, religieuse hospitalière, 1632-1668. — Marie-Catherine, fille de Jacques Simon de Longpré et de Françoise Jourdan, est née le 3 mai 1632 à Saint-Sauveur-le-Vicomte, en Normandie. Passionnée de mortifications et d'humiliations dès sa plus tendre enfance, Catherine entra chez les hospitalières de Bayeux le 7 octobre 1644. N'ayant pas encore l'âge de la profession, elle s'offrit pour le Canada et vainquit l'opposition de son père. Elle fit la profession en voyage, à Nantes, et aborda à Québec, le 19 août 1648. L'état de la colonie était précaire, les Iroquois menaçants; la santé de Catherine était mauvaise; elle refusa d'être rapatriée. Aimable et très régulière, elle se vit confier d'importants offices dans l'hôtel-Dieu. En 1668, on songeait à l'élire supérieure, mais elle tomba malade et mourut de phtisie le 8 mai. Au contraire de Marie de l'Incarnation († 1672; cf DS, t. 10, col. 487), sa vie intérieure demeura secrète de son vivant. Le jésuite Paul Ragueneau, son ancien directeur, publia en 1671 sa *Vie*, rédigée d'après les écrits de la religieuse, aujourd'hui perdus *(Journal spirituel, Mémoires, lettres)*. C'est alors qu'on découvrit le drame intérieur de la jeune hospitalière, simple, fidèle aux yeux de tous, mais tourmentée par des obsessions sataniques conduisant jusqu'aux portes du désespoir. Catherine avait soutenu la lutte avec un courage sans exemple, adoptant pour guide le martyr Jean de Brébeuf † 1649 (DS, t. 8, col. 304-309), dont l'expérience spirituelle avait quelque similitude avec la sienne. La biographie suscita du scandale chez les jansénistes, mais les témoins de sa vie furent d'accord pour louer sa vertu.

Fr. de Montmorency-Laval, vicaire apostolique, écrivit : « Elle a beaucoup fait et beaucoup souffert avec une fidélité inviolable et un courage qui était au-dessus du commun. Sa charité pour le prochain était capable de tout embrasser pour difficile qu'il fût. Je n'ay pas besoin de choses extraordinaires qui se sont passées en elle pour être convaincu de sa sainteté; ses véritables vertus me la font parfaitement connoître » (lettre à la supérieure de l'hôtel-Dieu, 1668). L'ursuline Marie de l'Incarnation ajoutait : « Ce n'est pas par manque de fidélité ni de soumission qu'elle a tenu tout cela secret, mais par l'ordre qu'elle en avait de ses directeurs, pour la nature de la chose qui eût été capable de donner de la fraieur » (lettre au P. Poncet, 25 octobre 1670; *Correspondance*, éd. G. Oury, Solesmes, 1971, p. 911).

P. Ragueneau, *La vie de Mère Catherine de Saint-Augustin* (Paris, 1671; Québec, 1923; trad. italienne, Naples, 1752). — L. Hudon, *Vie de Mère Marie-Catherine...* (Montréal, 1907, 1925). — L. Groulx, *Une petite québecoise devant l'histoire, Mère Catherine...* (Québec, 1953; conférence). — M. Ponet-Bordeaux, *Catherine de Longpré...* (Paris, 1957). — M.-E. Chabot, notice dans *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 1, Toronto-Québec, 1967, col. 622-624. — J. Heynemand, *Catherine de Saint-Augustin. Son itinéraire spirituel*, (thèse, Rome, Univ. Grégorienne, 1967).

M.-H. Juchereau, *Les Annales de l'Hôtel-Dieu de Québec, 1636-1716*, éd. A. Jamet, Québec-Montréal, 1939.

Lucien Campeau.

11. MARIE-COLETTE DU SACRÉ-CŒUR, clarisse colettine, 1857-1905. — Marie-Augustine Duchet, née à Paris le 13 mars 1857, fréquenta à Besançon l'école des sœurs de Charité et l'ouvroir des religieuses du Sacré-Cœur. De bonne heure elle se confia à la direction spirituelle du Père Gratien, capucin. Décidée à se faire religieuse, après plusieurs tentatives infructueuses, elle fit profession, le 8 décembre 1882, au monastère des clarisses de Besançon, qui venait de s'ouvrir. De tempérament actif et enjoué, elle fut bientôt visitée par toutes sortes de souffrances, corporelles et spirituelles, qui ne la quittèrent plus jusqu'à sa mort, le 6 janvier 1905.

Une partie des textes écrits par Marie-Colette, sur l'ordre de ses supérieurs, nous est connue. Les clarisses

de Besançon conservent ses lettres adressées à ses supérieurs, à son confesseur et à un religieux ami du monastère : trente-quatre cahiers autobiographiques, notes de retraites et de direction, journal spirituel (1886 à 1898); enfin, quelques petits traités de vie spirituelle : *Montagne de la contemplation*, *Des vœux religieux*, *Montagne de la perfection*.

On a insisté sur la parenté entre la clarisse bisontine et sainte Marguerite-Marie. De fait, le vocabulaire victimal est abondant et l'intention explicite d'accepter et de vouloir une vie de souffrances pour réparer les péchés, spécialement ceux des personnes consacrées : « Je voudrais avoir des millions de cœurs pour aimer Jésus au Saint-Sacrement et des millions de vies à sacrifier pour réparer » (décembre 1896, p. 282).

Cette vocation réparatrice s'enracine dans un sens aigu de la sainteté de Dieu. La vie de Marie-Colette est une aspiration constante à une purification qui permette à la vie divine de s'épanouir : habitation de la Sainte Trinité dans l'intime de l'âme, Jésus nous « animant des dispositions » qui sont les siennes, action intérieure du Saint-Esprit. La part du chrétien est de « se livrer sans réserve » à Dieu dans une attitude d' « indifférence » (au sens ignatien), d'imitation de Jésus et surtout d' « abandon ». Marie-Colette a reconnu que là était sa « voie » (lettre à l'abbé J. Saglio, 19 décembre 1904, p. 363).

Certaines de ses expressions font penser à Thérèse de Lisieux ou à Charles de Foucauld (cf DS, t. 5, col. 733-735) : « Je sentais que je devais m'abandonner à notre Seigneur comme un petit enfant à sa mère... Je me suis livrée à son bon plaisir, comme une chose qui ne peut avoir de mouvement que par la personne à qui elle appartient » (8 décembre 1896). « Vous voyez mon désir, ô mon Dieu, faites de moi tout ce qu'il vous plaira, je m'abandonne à vous pour tout; je ne demande que la grâce de profiter de tout pour avancer dans l'humilité et dans votre amour » (1882).

Sans parler des phénomènes préternaturels qui abondent dans sa vie (paroles intérieures, rêves, visions, extases et peut-être stigmates et mariage spirituel), Marie-Colette fut privilégiée d'une présence habituelle de Dieu, qui lui fit voir, comprendre et sentir « ce qui regarde les choses du Bon Dieu » (15 février 1893).

J.-J. Navatel, *Une contemplative au 20e siècle, Marie-Colette du Sacré-Cœur, d'après ses notes spirituelles*, Paris, 1921; comptes rendus : RAM, t. 3, 1922, p. 93-94; *L'Ami du clergé*, t. 38, 1921, p. 462-463; VS, t. 6, 1922, p. 72-73; le dossier concernant la publication de l'ouvrage est aux archives S.J. de Lyon et chez les clarisses de Besançon. — Les « Traités spirituels » annoncés n'ont pas été publiés.

Étienne LEDEUR.

12. MARIE-CRUCIFIÉE DE LA CONCEPTION, bénédictine, 1645-1699. — Sœur de Giuseppe Maria Tomasi (1649-1713) et seconde de huit enfants, Isabella naquit le 29 mai 1645 à Agrigente (Sicile). Dès l'enfance, elle fut favorisée de dons d'oraison et d'union à Dieu. Après avoir eu comme la révélation de « l'essence même de Dieu », elle se sentit poussée à se donner entièrement à son service et au service du prochain, en particulier des pauvres (*Autobiographie*, f. 340v). En 1659, elle entra au monastère bénédictin de Palma de Montechiaro; trois de ses sœurs et leur mère y entrèrent aussi. Le jour de sa profession (Pentecôte 1662), elle eut une nouvelle vision « intellectuelle », qui aviva le sentiment de « son néant au regard de Dieu et de l'extrême respect qu'elle devait au prochain » (Turano, *Vita*, p. 82).

Sa véritable expérience mystique commença en sa vingtième année et dura trois ans. Pour obéir à son confesseur, elle en a laissé une relation que Turano a publiée, *Trattato mistico della divina unione*. Cette expérience se développe en trois « paliers » : amour, contact et possession; chacun comporte trois « degrés », qui approchent de Dieu toujours davantage et sont couronnés par la vision, la jouissance de Dieu dans l'au-delà. Cette expérience est comprise comme une relation nuptiale entre l'âme et Dieu.

La base de cette spiritualité est l'humilité vécue jusqu'à la plus intime connaissance et tout ensemble le mépris de soi, unie à une volonté de souffrir en communion avec la passion du Christ : « Faciamus hic tria tabernacula, tibi unum, cruci alterum, humilitati alterum » (Turano, p. 544). A cette purification active, le Seigneur adjoignit la purification passive de la nuit des sens et de l'esprit. Maria se préparait ainsi au jour où elle perçut l'invitation « Egredere » et, à travers l'ouverture du Cœur du Christ, prit son vol pour ainsi dire « jusqu'aux portes de la divine essence » (*Autobiographie*, f. 313v-314).

Cette expérience mystique s'accompagnait de dons exceptionnels (prophétie, discernement des esprits, extases). Maria était cependant toujours prête à accueillir le prochain, à prendre part aux épreuves de l'Église (guerres entre pays chrétiens, polémiques jansénistes ou quiétistes, vicissitudes sociales et politiques de la Sicile). « Je pleure, moi aussi, les malheureux désastres de notre royaume si misérablement tombé dans les suites du péché » (*Scelta di lettere*, let. 42, éd. 1704, p. 123). Par ailleurs, elle entretenait une abondante correspondance avec des prêtres et des religieux qu'elle stimulait à la perfection de leur état. C'est ainsi que, réconfortée par la Vierge qu'elle invoquait sous les titres de *Prodigium Domini*, *Festivitas coeli*, *Divini amoris favilla*, Maria Crocifissa termina sa vie le 16 octobre 1699. Sa cause de béatification a été introduite.

Les écrits de Maria Crocifissa sont conservés, manuscrits, à la Biblioteca Casatanense, à Rome, mss 4917-4921; certains ont été publiés par G. Turano. — 1) L'autobiographie, sous le titre de *Vita di suor Maria Crocifissa menata nel secolo*, ms 4918, f. 334-353; — 2) *Visioni e scritti spirituali e alcune lettere*, mss 4917-4920; — 3) *Brevi meditazioni su i 15 misteri del SS. Rosario*, ms 4917, f. 211v-216 (Turano, *Vita*, p. 468-474); — 4) *Devoto esercizio di particolari virtù in onore delle cinque piaghe di N. Signore*, ms 4941 (Turano, p. 450-452); — 5) *Trattato mistico de la divina unione* (Turano, p. 100-144); — 6) *Lettere spirituali a diversi*, ms 4941 (114 lettres furent publiées en édition distincte, *Scelta..*; les mss de la correspondance du cardinal Tomasi avec sa sœur se trouvent aux Archives des théatins à Rome et au monastère de Palma.

Dans la spiritualité de Maria Crocifissa on discerne l'influence ignatienne (son confesseur, Fortunato Alotto, était jésuite; à Palma on faisait les *Exercices spirituels* de saint Ignace et on lisait les œuvres d'A. Rodriguez), l'influence franciscaine (de saint François Maria apprit l'amour des pauvres), l'influence carmélitaine (Maria se dit « l'esclave de la séraphique Mère qui durant tant d'années lui a formé le cœur »; *Scelta di lettere*, let. 56, p. 170). Néanmoins sa spiritualité garde sa physionomie propre. En ses écrits vibrent l'attrait et la soif du divin, exprimés sous forme d'images et d'allégories

brillantes, d'où jaillissent des vers enflammés, qui font écho aux cantiques de Jean de la Croix.

Ristretto della Vita della V.S. Maria.., dans le *Summarium* du procès de béatification; éd. italienne à part, Palerme, 1793. — G. Turano, *Vita e virtù della V..*, Agrigente, 1704, et Venise, 1709 (contient les écrits de Maria signalés plus haut); *Scelta di lettere spirituali della V..*, Agrigente, 1704, et Venise, 1711. — S. Locatelli, *La V.S. Maria... e il Scicento italiano*, dans *Regnum Dei*, t. 10, 1954, p. 205-218; t. 11, 1955, p. 3-26; t. 13, 1957, p. 39-77, 234-252. — F. Andreu, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1053-1055.

Sur son frère théatin et leur famille, voir DS, notice du Bx Giuseppe M. Tomasi, t. 8, col. 1414-1416.

Francisco ANDREU.

13. MARIE-CRUCIFIÉE DE JÉSUS, co-fondatrice, 1713-1787. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Faustina Geltrude Costantini naquit à Tarquinia (Italie), le 18 août 1713; elle reçut son éducation chez les « Maestre Pie di S. Lucia Filippini ». Elle entra chez les bénédictines de S. Lucia in Tarquinia, où elle fit profession le 22 novembre 1733. Vers 1737 elle choisit saint Paul de la Croix comme directeur spirituel; il le resta jusqu'à sa mort en 1775; dans une très grande harmonie d'esprit, Maria devint une précieuse collaboratrice pour le fondateur des passionistes. Le 3 mai 1771, avec l'autorisation du Saint-Siège, en compagnie de dix autres jeunes filles, elle revêtit à Tarquinia l'habit des religieuses passionistes. Après avoir été maîtresse des novices et supérieure, elle mourut à Tarquinia le 16 novembres 1787. Sa cause de béatification a été introduite en 1974.

Si Paul de la Croix est le vrai fondateur des religieuses passionistes, Maria en est bien la co-fondatrice : à cause d'elle, ses frères s'intéressèrent à la fondation du monastère de Tarquinia; elle insista auprès du saint pour qu'il réalisât cette fondation et elle forma les premières religieuses dans l'esprit propre des passionistes. Paul de la Croix lui donna lui-même implicitement le titre de co-fondatrice (*Positio*, p. XXVIII-XXIX et 215).

2. *Spiritualité.* — Chez Maria Crocifissa l'esprit de mortification, de sacrifice et de pénitence est éclatant, dès l'enfance et l'adolescence, comme le rapportent ses biographes et la *Positio*. Malade, elle ne relâchait pas ses austères pénitences. « Devenue religieuse, il me vint un ardent désir de pouvoir souffrir en moi-même tout le douloureux martyre de mon très aimable Rédempteur » (lettre de 1783, *Positio*, p. 323). Elle fut en butte aux incompréhensions, aux calomnies et aux reproches; elle souffrit beaucoup dans son corps et devint aveugle; à tout cela, s'adjoignirent les persécutions du démon. Les épreuves de l'esprit furent plus cruelles encore : elle vécut plusieurs années « dans l'aridité, la désolation, l'affliction, secouée et harassée par de violentes tempêtes, à la manière d'un pauvre naufragé » (*Positio*, p. 310, 316, 317). « En résignation paisible à la volonté de Dieu », elle écrivait à son directeur : « Je continue à vivre en d'obscures et pénibles ténèbres, avec une crainte extrême de mon salut éternel... Souvent il m'arrive de vraies appréhensions spirituelles, de vrais dégoûts qui me réduisent à l'agonie » (*Positio*, p. 318).

Ces épreuves s'accompagnaient de grâces mystiques, dont témoigne son directeur (*Positio*, p. 289) : contemplation infuse, extases, rapts, paroles intérieures, visions; elle expérimenta l'inhabitation de la Sainte-Trinité dans l'union transformante et la transverbération du cœur (p. 298-300).

Positio super introductione causae et super virtutibus, Vatican, 1964; elle comprend plusieurs abrégés de la vie de Maria et de l'histoire des religieuses passionistes, des lettres de Paul de la Croix à Maria, la déposition de celle-ci au procès de béatification du fondateur, etc; dans l'édition des *Lettere di S. Paolo della Croce*, Amedeo a publié 32 lettres de Paolo à Maria.

Luca di S. Giuseppe, *Vita della M. Maria Crocifissa di Gesù*, Civitavecchia, 1878. — Louis-Thérèse de Jésus, *Vie..*, Paris, 1890. — Amedeo, *M. C. di G.*, Rome, 1923. — J. G. Arintero, *María Crucificada de Jesús*, dans *La vida sobrenatural*, t. 4, 1924, p. 129-140. — Gioacchino de Sanctis, *Biografia della M. M. C.*, Paliano, 1949. — E. Zoffoli, *S. Paolo della Croce*, t. 1, Rome, 1963, p. 1353-1358. — J. Pastor, *María Crucificada de Jesús..*, Madrid, 1967. — J. Mead, *The Life of M. Mary Crucified of Jesus*, New York, 1971.

Gaetano RAPONI.

14. MARIE DIOMIRA DU VERBE INCARNÉ, capucine, † 1768. Voir DIOMIRA, DS, t. 3, col. 995-997.

15. MARIE-DOLORÈS, religieuse, 1866-1928. — Née le 16 décembre 1866 à Rovigo, en Vénétie, Maria Inglese y vécut et y mourut le 29 décembre 1928. Dès 1883, étant couturière, elle vit en songe « le monde en ruines ». Tertiaire des servites à partir de 1891, elle fut témoin, en 1895, du mouvement des yeux d'une image de l'Addolorata, exposée dans l'église San Michele. En 1899 s'imposa à son esprit l'idée de la réparation mariale. Elle se proposa, en y stimulant aussi d'autres personnes, de s'adonner à la réparation des péchés avec et par Marie (premier samedi du mois, communion réparatrice, heure de réparation, méditation sur les douleurs de la Vierge, offrande des actions et des souffrances, etc). Elle prendra par la suite le nom de Maria-Dolorès.

En 1911, elle entra dans l'Institut des servantes de Marie de Rovigo (fondé en 1900 par Elisa Andreoli, 1861-1935; DIP, t. 1, col. 626-627), qui s'appelèrent désormais « servantes de Marie réparatrices ». En 1916, elle lança un périodique de propagande, *La paginetta della riparazione* (qui devint en 1922 *Lega mariana riparatrice*, en 1943 *La riparazione a Maria*, et en 1974 *Riparazione mariana*). L'œuvre de réparation mariale fut approuvée par Pie X (15 mars 1904) et Pie XI (6 juin et 19 juillet 1927). Marie-Dolorès fut supérieure et vicaire générale de la congrégation (1920-1928). Sa cause de béatification a été commencée en 1956.

Elle publia divers articles dans *La figlia di Maria* (Rome, 1900-1905) et dans *La paginetta..*, et une brochure *Quant'è buona Maria* (Rovigo, 1899; 18e éd., 1954). Restent inédits : *Quanto è buona Maria SS.ma* (histoire de l'œuvre, éléments d'itinéraire spirituel et données biographiques); *Epistolario* (67 lettres et écrits divers).

Ces écrits intéressent la piété et la dévotion plus que la doctrine. Ils montrent Marie-Dolorès captivée par la Vierge qui, selon ses propres paroles, « lui avait dérobé le cœur ». On la voit soucieuse non seulement de s'offrir chaque jour en hostie de réparation, mais aussi de découvrir d'autres chrétiennes, promptes à offrir à la Vierge des Douleurs, et par elle au Christ, amende honorable pour tous les péchés du monde. Ayant fait l'expérience de la souffrance, elle souligne la valeur de la croix, qui permet de ressembler à la Mère du Crucifié, de s'unir à lui et de coopérer avec lui au plan du salut.

Origini e sviluppo dell'Opera della riparazione mariana, dans *L'Osservatore romano*, 28 janvier 1943. — G. Roschini, *La riparazione mariana*, 2e éd., Rovigo, 1943. — *I primi cinquant'anni delle suore Serve di Maria riparatrici*, Rome, 1951. — Fernando da Riese, *L'ha chiesto la Madre! Dottrina della*

riparazione mariana, Rovigo, 1954; *Maria Dolores. Biografia*, Rovigo, 1954. — G. Roschini, *Con Maria e per Maria. Cenni biografici della... suor Maria Dolores Inglese*, Rome, 1955. — Fernando da Riese, *I messaggi di suor Maria Dolores*, Rovigo, 1967; *I « perché » della riparazione*, Rovigo, 1968; *La via regia della riparazione*, Rovigo, 1970; *La settimana riparatrice*, Rovigo, 1972. — *Informatio beatificationis... servae Dei Mariae Dolores Inglese*, Rome, 1972.

FERNANDO DA RIESE PIO X.

16. MARIE-DOMINIQUE MAZZARELLO (sainte), † 1881; fonda, avec saint Jean Bosco, les filles de Marie-Auxiliatrice. Voir DS, t. 8, col. 293.

17. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, carme déchaux, 1894-1967. — 1. *Vie.* — 2. *Institut Notre-Dame de Vie.* — 3. *Écrits.*

1. *Vie.* — Né le 2 décembre 1894 au Gua dans le Rouergue, Henri Grialou appartenait à une famille d'origine rurale, profondément chrétienne. Attiré par le sacerdoce, il entre au petit séminaire de Villefranche-de-Rouergue, puis, en 1911, au grand séminaire de Rodez. Il lit alors l'autobiographie de Thérèse de Lisieux et s'en pénètre profondément. Après la guerre de 1914-1918, il retourne au séminaire et il est ordonné prêtre à Rodez le 4 février 1922.

« La lecture d'un *Abrégé de la vie de saint Jean de la Croix* lui avait donné de découvrir sa vocation de façon impérative. C'était dans la nuit du 13 au 14 décembre 1920, anniversaire de la mort du saint ». Il entre au carmel d'Avon, près de Fontainebleau, le 24 février 1922 et fait sa profession le 11 mars 1923. Durant le noviciat, il s'imprègne de la doctrine de sainte Thérèse d'Avila. A Lille, où il réside de 1924 à 1928, il prend la direction du bulletin « Le Carmel » (qui deviendra une revue). Dans l'ambiance de la canonisation de Thérèse de Lisieux (1925), de la proclamation de saint Jean de la Croix docteur de l'Église (1926), la préparation de nombreux triduums qu'il prêche en ces occasions l'enrichit d'une familiarité peu commune avec leur enseignement. Dès 1928, il est successivement prieur de trois monastères dans le midi de la France avant d'être élu définiteur général au chapitre de 1937. Hormis la période de la seconde guerre mondiale, il réside comme tel à Rome jusqu'au chapitre de 1955; il est ensuite élu trois fois supérieur de la province d'Avignon-Aquitaine. En 1948, Pie XII l'avait nommé visiteur des carmélites déchaussées de France; en 1953, il entreprit d'organiser leurs fédérations de monastères conformément aux instructions de la constitution *Sponsa Christi*. Vicaire général de l'ordre en 1954, il mène à bien l'établissement des fédérations, innovation alors discutée. A partir de 1961, il réside à l'Institut de Notre-Dame de Vie qu'il avait fondé en 1932 à Venasque (Vaucluse). C'est là où il meurt le 27 mars 1967.

2. *L'Institut Notre-Dame de Vie.* — Cet Institut séculier carmélitain est « la grande œuvre » de Marie-Eugène : « Je crois bien que c'est elle qui doit prendre en quelque sorte comme la quintessence de mon âme » (*Testament* spirituel).

Cet Institut, qui exige les trois vœux, 1) est essentiellement, de manière indissoluble, *contemplatif et actif.* Contemplatif : les membres passent deux ans dans un centre de solitude pour une formation profonde à la vie d'oraison. Les Constitutions exigent deux heures d'oraison quotidienne, quarante-cinq jours de solitude par an, une année complète tous les douze ans. Actif : l'Institut demande de vivre en plein monde pour témoigner de Dieu de manière personnelle et vécue à travers les activités professionnelles les plus variées. 2) Sa *spiritualité* est celle des carmes déchaux, à l'école de Thérèse d'Avila, de Jean de la Croix, de Thérèse de Lisieux. Cette appartenance au Carmel est la substance de la vocation de ses membres.

3) *Physionomie originale.* Les trois branches (sacerdotale, féminine, masculine laïque) sont autonomes, mais ne forment qu'un seul Institut. Le groupement féminin, commencé en 1932, fut reconnu de droit pontifical en 1962. La co-fondatrice, Mlle Pila, acheva la réalisation du dessein de Marie-Eugène : le 21 novembre 1973, un décret du Saint-Siège reconnaissait l'Institut Notre-Dame de Vie comme un seul Institut séculier à trois branches. 4) *Extension.* L'Institut groupe actuellement des membres de seize nationalités. La branche féminine, de beaucoup la plus développée, est implantée, avec centres de solitude, en France, en Allemagne, au Canada, au Mexique, aux Philippines. Elle est présente en Australie, Belgique, Espagne, Italie et au Japon.

3. *Écrits.* — Articles échelonnés dans la revue *Carmel* de 1925, n. 5, à 1965, n. 4. — *La vie mariale au Carmel*, en collaboration avec Louis de Sainte-Thérèse, 1943 (traduit en espagnol et en italien). — *Les oraisons des débutants*, 1944 (traduit en espagnol et en japonais).

Je veux voir Dieu (Paris, 1949, 1951; traduit en allemand, 1953, en anglais, 1953 et 1963, en espagnol, 1951, et en italien, 1953 et 1955. *Je suis fille de l'Église* (Paris, 1951; traduit en anglais, 1955 et 1963, en espagnol, 1952, et en italien, 1954 et 1960; les deux réunis en un seul volume, *Je veux voir Dieu* (Paris, 1957, 1963 et 1973; en espagnol, 1969).

Ces deux livres développent des conférences sur la spiritualité du Carmel données à un public cultivé. Le fil conducteur en est le *Livre des Demeures* de Thérèse d'Avila. L'enseignement de la réformatrice est complété par celui de Jean de la Croix et de Thérèse de Lisieux. L'originalité de chacun d'eux est mise en lumière. L'auteur ne néglige pas les données de la psychologie moderne et recourt aux communications présentées dans les congrès de psychologie religieuse des *Études carmélitaines* (1931-1939).

Je veux voir Dieu débute par une importante introduction à la vie spirituelle ou première partie *(Perspectives)*. Dans une seconde partie *(Premières étapes)* l'auteur expose les lois de la croissance de l'âme qui a pris la décision de se mettre en marche pour « voir Dieu ». Ces étapes correspondent aux trois premières *Demeures* et « constituent la phase de la vie spirituelle caractérisée par la prédominance de l'activité des vertus avec leurs modes humains ». C'est l'ascèse. Suit une nouvelle introduction, ou troisième partie *(Vie mystique et contemplation)*, cette fois aux quatre *Demeures* supérieures, qui expose d'avance toutes les notions qui permettront d'interpréter en connaissance de cause les descriptions thérésiennes de l'âme qui progresse vers les sommets.

Je suis fille de l'Église prolonge et achève la description de l'itinéraire thérésien. Thérèse n'est parvenue aux sommets de la vie mystique qu'après avoir découvert l'Église et lui avoir tout sacrifié. La première (ou quatrième) partie *(Jusqu'à l'union de volonté)* étudie les nuits actives et passives des sens, la sécheresse contemplative, l'union de volonté. La seconde (ou cinquième) partie *(Sainteté pour l'Église)* parle des faveurs extraordinaires dont Dieu peut gratifier l'âme parvenue aux états mystiques, de la nuit de l'esprit

et de ses effets, des fiançailles et du mariage spirituels, de l'union transformante : toute livrée à l'amour divin, l'âme participe à l'amour même que Dieu porte aux âmes; elle devient un parfait instrument de l'Esprit Saint.

On trouve dans ces livres les mêmes qualités : la sûreté de la doctrine et la clarté d'expression qui permettent de dégager d'un « ensemble abondant, un peu touffu » selon l'expression d'un critique, les grandes lignes d'une synthèse générale. La science de l'oraison est non seulement enseignée, mais le désir et le goût en sont donnés. Sans chercher à répondre à toutes les questions des théologiens, beaucoup d'âmes contemplatives y ont trouvé les lumières qu'elles attendaient.

De nombreuses conférences et la correspondance n'ont pas encore été publiées. Un numéro spécial de la revue *Carmel* (mars 1968, 136 p.) a été consacré à Marie-Eugène (écrivain spirituel, conseiller du Carmel, fondateur, etc). Parmi les nombreuses notices nécrologiques qui ont paru, on peut retenir en particulier celle de G. Huber (publiée en flamand, en italien, en français). Voir aussi *Vie thérésienne*, t. 9, 1969, p. 115-118, et *Archivum bibliographicum carmelitanum*, n. 13, 1971, p. 106*-108*; DIP, t. 4, 1977, col. 1424-1426 (V. Macca); R. Règue, *Père Marie-Eugène de l'E.-J., maître spirituel pour notre temps*, Venasque, 1978.

Raymonde Règue.

18. MARIE-EUGÉNIE DE JÉSUS (bienheureuse), fondatrice, 1817-1898. — 1. *Vie et œuvre.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie et œuvre.* — Née à Metz, le 26 août 1817, Anne-Eugénie Milleret appartient à une famille ancienne et fortunée où la foi est très faible. A douze ans, sa première communion est l'occasion d'une expérience spirituelle étonnante, une véritable rencontre de Jésus-Christ et la grâce fondamentale de sa vie. La ruine de son père, les mésentente et séparation de ses parents, puis la mort de sa mère (1832) la laissent désemparée. Elle a quinze ans et elle est confiée à des amis. Doutes, solitude intérieure, désespoir l'accablent et sa foi sombre. A dix-neuf ans, elle entend Lacordaire à Notre-Dame de Paris : elle retrouve la foi. Un appel s'éveille à tout donner. Sur le conseil de Lacordaire, pendant un an, elle approfondit sa culture religieuse et découvre l'Église. Elle se passionne pour les idées de Lamennais et rêve d'une transformation profonde de la société sous l'action de l'Évangile.

En 1837, elle rencontre l'abbé Marie-Théodore Combalot (1797-1873), qui avait été un fervent mennaisien; depuis des années, il cherche à fonder une congrégation sous le vocable de Notre-Dame de l'Assomption, dont les membres allieraient la contemplation et l'éducation. C'est par l'éducation de la femme qu'on rénovera la société, et en particulier la classe bourgeoise, alors la plus déchristianisée. Dans ce projet de vie religieuse, Anne-Eugénie perçoit la réponse du Seigneur. Combalot la fait admettre à titre exceptionnel chez les visitandines de la Côte Saint-André (Dauphiné), pour une sorte de noviciat. Après cette année de préparation, elle se retrouve à Paris avec quelques jeunes filles : la première communauté de l'Assomption est née.

Combalot n'a pas les qualités requises pour mener l'œuvre; une rupture, douloureuse mais libératrice, s'impose. Exceptionnellement intelligente et cultivée, Marie-Eugénie exerce sur ses contemporains une profonde influence. D'éminentes personnalités viennent la consulter. Entre elle et Emmanuel d'Alzon (1810-1880), fondateur des Pères de l'Assomption (cf DS, t. 1, col. 411-421), s'établit une longue amitié de quarante ans. L'œuvre correspond à des besoins si réels qu'elle dépasse bientôt les frontières de la France et de l'Europe. Avec ses sœurs, elle se consacre à l'éducation en tâchant d'y faire entrer les méthodes intelligentes nouvelles, visant à former des femmes libres, ouvertes, adultes dans leur foi. Elle ne cache pas son scandale devant les conditions sociales de son époque.

Sa vision tendue vers l'avenir ne fut pas toujours comprise : Marie-Eugénie eut à souffrir jusqu'à l'agonie de la part d'hommes de l'Église. Son vœu le plus cher pour sa congrégation est la fermeté dans la foi et un grand amour de l'Église. Ce sens ecclésial lui fait adopter le bréviaire romain, qui est la prière de louange de l'Église universelle. La célébration eucharistique prolongée par l'adoration fait de l'Eucharistie le centre de la vie de l'Assomption. Une vie fraternelle simple et pauvre, communauté de prière et de partage, en soutient le dynamisme apostolique.

Marie-Eugénie meurt le 10 mars 1898, laissant une congrégation de plus d'un millier de sœurs. Paul VI l'a béatifiée le 9 février 1975. Les religieuses de l'Assomption sont environ 1800 de 43 nationalités, vivant en 195 communautés implantées dans 30 pays de 4 continents. Elles allient la contemplation à l'éducation dans des secteurs très variés : enseignement, catéchèse, aumônerie de collèges, maisons de prière, foyers de jeunes, animation féminine, alphabétisation, partage de la vie de leurs frères les plus pauvres.

2. *Spiritualité.* — La spiritualité de Marie-Eugénie se dégage principalement de ses quatre cents *Instructions de chapitre*, de ses *Notes intimes*, et des *Lettres* écrites à ses directeurs spirituels, particulièrement à d'Alzon.

Sa spiritualité est essentiellement christocentrique. Jésus-Christ dans son mystère d'Incarnation et d'Eucharistie fut la grande passion de sa vie. Le Christ adorateur du Père la fascine; jamais elle n'a oublié la grâce de sa première communion : « J'ai été saisie de l'infinie grandeur de Dieu et de mon extrême petitesse », avec la joie de pouvoir « lui rendre, par Celui que je venais de recevoir, un hommage que j'étais incapable de lui rendre moi-même » (*Les origines de l'Assomption*, t. 1, p. 37). Toute l'existence de Jésus est tendue vers le Père dans un acte d'adoration; la fondatrice saisit que la vie religieuse consiste à rejoindre dans notre existence humaine cette orientation profonde du cœur du Christ. Rendre à Dieu la véritable adoration, c'est aider Jésus à continuer son incarnation mystique dans l'Église et dans chacun des membres de l'Église. « Mon regard est tout en Jésus-Christ et à l'extension de son Règne » (lettre à Lacordaire en 1841, *ibidem*, p. 499), selon l'esprit de la Vierge Marie, l'adoratrice en esprit et en vérité, dans son mystère de l'Assomption.

Écrits de Marie-Eugénie de Jésus, 1836-1896, 40 vol. dactylographiés; le 2e vol. est un recueil de *Notes intimes*; les autres volumes contiennent plus de 12600 lettres (Archives de la maison généralice, Paris). — *Instructions de chapitre* (1872-1889), 7 vol. imprimés, Paris, 1900. — R. Fontenelle, *Articles produits pour la cause..*, Paris, 1934. — Congrégation des Rites, *Positiones*. — Paul VI, Homélie pour la béatification, 9 février 1975, dans *La documentation catholique*, 2 mars 1975, p. 201-204, et AAS, 31 mars, p. 188-193.

La spiritualité de l'Assomption d'après les écrits de Marie-Eugénie de Jésus, Val Notre-Dame, Belgique, 1947. — J. Lafrance, *Un regard tout en Jésus-Christ. Essai sur la spiritualité de M.-E.*, Paris, 1976.

Une religieuse de l'Assomption, *Les origines de l'Assomption*, 4 vol., Tours, 1898-1903. — P. Thureau-Dangin, *Une fonda-*

trice de congrégation religieuse dans la France contemporaine, Paris, 1899. — *L'esprit de l'Assomption dans l'éducation et l'enseignement*, Tournai, 1910. — G. Breton, *Une fondatrice... au 19e siècle, Mère Marie-Eugénie de Jésus*, Saint-Étienne, 1922. — L. Lovat, *The Life of M. Eugénie Milleret de Brou*, Londres, 1925. — L. de Acosta, *Una gran educadore del siglo* XIX, Barcelone, 1931. — M. Patrizi, *Una grande educatrice. M. Maria Eugenia di Gesù*, Isola del Liri, 1935. — C. C. Martindale, *The Foundress of the Sisters of the Assumption*, Londres, 1936. — G. Bernoville, *Les religieuses de l'Assomption*, 2 vol., Paris, 1948. — M. Poinsenet, *Feu vert au bout d'un siècle. Mère Marie-Eugénie..*, Paris, 1971.

Thérèse DONNET.

19. MARIE-EUSTELLE, laïque, † 1842. Voir HARPAIN (Marie-Eustelle), DS, t. 7, col. 80-81.

20. MARIE-JEANNE BONOMO (bienheureuse), bénédictine, † 1670. Voir BONOMO, DS, t. 1, col. 1860.

21. MARIE-JOSEPH DE BOLLÈNE, frère mineur, 1841-1917. — Félix Bonot est né à Bollène (Vaucluse) dans une famille chrétienne, en 1841. Il fait ses études classiques au petit séminaire d'Avignon, puis chez les jésuites. Il entre ensuite chez les mineurs récollets de la province Saint-Bernardin (Lyon), réinstallés depuis peu à Avignon, où il prend le nom de Marie-Joseph de Bollène. Envoyé au couvent de Caen pour y faire sa théologie, il est ordonné prêtre (à Romans, Drôme) le 19 septembre 1863. Un peu plus tard, il est maître des novices, puis gardien du couvent de Bourg-Saint-Andéol (Ardèche), dont il achève la construction. En 1873, il est gardien du couvent d'Avignon (il le sera à plusieurs reprises); par la suite, dans sa province religieuse, il est définiteur et custode (1885), avec le titre de commissaire général pour les couvents du sud-est. En 1880 et 1903, en raison des lois contre les congrégations, il fut expulsé de son couvent mais n'en continua pas moins ses activités de prédicateur et surtout de directeur spirituel en la paroisse Saint-Didier d'Avignon, où il mourut le 25 mars 1917.

Marie-Joseph a publié le fruit de ses méditations et de son expérience sacerdotale. 1) *Le guide des âmes consacrées à Dieu* (2 vol., Lille-Paris, 1895, 384 et 367 pages) présente, avec méthode et clarté, la doctrine sur les principaux points de la vie religieuse, l'action de Dieu sur les âmes et enfin, sous forme de tableaux synoptiques, un résumé pour soutenir la réflexion et indiquer la pratique adaptée à chaque considération. — 2) Dans *Le guide du chrétien* (2 vol., Lille-Paris, 1903, 338 et 335 pages), l'auteur, selon la même méthode, s'inspire de l'Écriture, des Pères, de ses réflexions et de son expérience, analyse les aspects essentiels de l'existence chrétienne en fonction des besoins de l'époque. Aussi a-t-on pu écrire que Marie-Joseph fut un conseiller sûr et prudent autant que surnaturel.

Marie-Joseph publia aussi quelques sermons de circonstance et une brochure, *Notre-Dame de la Salette. Récit de l'apparition. Neuvaine* (Abbeville, 1904).

Archives de la province de Saint-Bernardin. — Article nécrologique dans *L'Union séraphique*, t. 11, 1917, p. 166-168.

Pierre PÉANO.

22. MARIE-JOSEPH DU SACRÉ-CŒUR, carme déchaux, 1847-1932. — Gustave-Eugène Houssoit, né en 1847 à Colombey-les-Belles, près de Toul, fit ses études secondaires au collège Turgot à Paris et ses études supérieures à l'École centrale. Entré au noviciat des carmes déchaux, il fit profession à Montélimar en 1873. Les expulsions de religieux en 1880 l'amenèrent en Terre sainte où il fut ordonné prêtre à Jérusalem en 1881. Revenu en France, il enseigna les sciences naturelles dans son ordre. Envoyé en 1896 en Irak, il devint professeur puis directeur au collège secondaire de Bagdad. Dès 1902, il est affecté au couvent du Mont-Carmel, où il exerce un ministère apprécié auprès des communautés religieuses. En 1907, il assure l'aumônerie des carmélites de Fontainebleau exilées à Corioule, au diocèse de Namur. Il y écrit la biographie de la fondatrice, Élisabeth Doussot.

En 1911, il fonde le périodique *Le Carmel* et les *Études carmélitaines*, qu'il dirigera jusqu'en 1932. En 1920, il est envoyé au couvent du Petit-Castelet, près de Tarascon. En 1932, il rejoint Avon, près de Fontainebleau, où il meurt le 27 octobre 1932, après avoir donné l'exemple d'un travail acharné et d'un attachement aux traditions, même les moins historiquement fondées, de son ordre.

Son zèle mal éclairé pour la sauvegarde des traditions carmélitaines lui valurent de la part de Louis Saltet l'épithète de « génie de l'inexactitude ».

Dans *Le Père Doussot, dominicain, et la Mère Élisabeth, carmélite* (Paris, 1913), Marie-Joseph raconta l'histoire de la venue à la foi d'un frère et d'une sœur dans une famille de bourgeoisie voltairienne sous Louis-Philippe et celle de leur vocation religieuse (cf DS, t. 4, col. 578-580). La psychologie trop simple de l'auteur se trouve affrontée à deux caractères dont l'enfance explique les contradictions. Pour lui, tout est grâce : la sainteté des projets excuse les excès des comportements.

Au crédit des *Études carmélitaines*, il est permis d'inscrire, outre la publication de textes inédits comme l'*Histoire de la mission des carmes déchaussés en Hollande* (cf notice de Louis de Sainte-Thérèse, DS, t. 9, col. 1062-1063), des traductions d'ouvrages anciens comme les *Éclaircissements sur les termes et propositions de théologie mystique de saint Jean de la Croix* (Alcala, 1631), par Nicolas de Jésus-Marie (cf DS, t. 2, col. 2669-2672). Quand s'éleva la controverse sur la contemplation acquise (cf DS, t. 2, col. 2178) et sur l'appel général à la contemplation, Marie-Joseph vola au secours des carmes espagnols malmenés par les dominicains. Un aspect moins crispé du bouillant auteur se fait jour dans sa *Récréation carmélitaine* (Tarascon, s d, 14 pages), où il rappelle les enseignements de sainte Thérèse sur l'humilité et l'abandon.

Élisée de la Nativité, *Le P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur*, dans *Carmel*, décembre 1932, p. 66-72; *Analecta ordinis..*, 1932, p. 249-251; (Élisée Alford), *Annales brèves des carmes déchaux de France*, 3e partie, Avon, 1973, p. 36-39.

L. Saltet, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1911, p. 24-47, 85-99, 120-138, 435-449; — Marie-Joseph, *Études carmélitaines, historiques et critiques*, t. 1, 1911, p. 1-23.

Élisée ALFORD.

23. MARIE-LOUISE DE JÉSUS (M.-L. Trichet), co-fondatrice des filles de la Sagesse, † 1759. Voir DS, t. 9, col. 1076-1077.

24. MARIE-LOYOLA (Élisabeth Giles), religieuse, 1845-1930. — Élisabeth Giles naquit à Londres en 1845, de parents protestants. Devenue orpheline en 1854, elle fut avec une sœur plus jeune adoptée par un oncle devenu catholique. Il les laissa

libres de choisir elles-mêmes leur manière de vivre et toutes deux, la même année, se firent catholiques. A quatorze ans, Élisabeth fut envoyée au pensionnat des Dames anglaises (Institut de la B. Vierge Marie fondé par Mary Ward † 1645) à Bar Convent, à York. Elle y resta jusqu'à la fin de ses études (1863). Trois ans plus tard, au cours d'un voyage, alors qu'elle priait dans l'église d'un village près de Wiesbaden, elle eut la conviction d'être appelée à la vie religieuse; elle décida de se joindre à l'institut de la B. Vierge Marie.

Entrée en 1866 à Bar Convent, elle reçut l'habit l'année suivante et prit le nom de Mary Loyola; elle fit ses vœux définitifs en 1869. Elle enseigna la littérature anglaise et la religion au couvent, en devint la directrice et se fit remarquer par son souci de la formation des élèves. En 1885, elle fut nommée supérieure et remplit cette charge à deux reprises. A partir de 1897, elle fut maîtresse des novices pendant vingt-cinq ans. A côté de ces occupations et de la rédaction de ses nombreux écrits, elle déploya une vaste activité sociale et caritative.

Par ses écrits, généralement publiés sous le nom de Mary Loyola, elle exerça une vaste influence qui s'étendit au-delà des pays de langue anglaise grâce aux traductions dans les principales langues européennes et même en japonais. Bien qu'elle n'ait commencé à publier qu'à 51 ans, elle édita plus de vingt-cinq ouvrages et nombre de brochures et d'articles. Ses sujets préférés furent la prière, la dévotion au Saint-Sacrement et la communion des enfants qu'elle contribua puissamment à répandre. Sa correspondance avec ses anciennes élèves et ses lecteurs est considérable. En 1923, elle se fractura le col du fémur et en demeura boiteuse jusqu'à sa mort survenue le 18 décembre 1930.

Tous les ouvrages de Mary Loyola ont été publiés à Londres et édités par les soins du jésuite H. Thurston. La plus grande partie parut chez Burns and Oates. — *First Communion*, 1896. — *Questions on First Communion*, 1896. — *Mass for First Communion*, 1896. — *Confession and Communion*, 1898. — *The Child of God*, 1899. — *The Soldier of Christ*, 1900. — En 1901 : *Coram Sanctissimo*, *First Confession*, *Forgive us our Trespasses*, *First Confession Book for Little ones*, *A Simple Confession Book*, *A Simple Confirmation Book*. — *Hail Full of Grace*, 1902. — *A Simple Communion Book*, 1903. — En 1904 : *Welcome! Before Communion and after* et *Feasts of Mother Church*. — *Credo, a Simple Explanation of Catholic Doctrine*, 1905. — *Jesus of Nazareth, a Life of Christ for Children*, 1906. — En 1907 : *Home for Good (a Book for Girls)* et *Holy Mass*. — *Heavenwards*, 1910. — *The Children's Charter*, 1911. — *The Prayer Book for Children*, s d. — *Blessed are they that Mourn*, 1917. — *The King of the Golden City*, s d. — *With the Church*, 2 vol., 1924-1927. — *Trust*, 1928. — Son dernier article, *Send Me*, fut écrit deux semaines avant sa mort et parut dans la revue de l'école.

J. F. Fallon, *Mother Mary Loyola*, dans *America*, 24 janvier, 1931, p. 389-390.

Mary Edmund Arrowsmith.

25. MARIE-MADELEINE (sainte). — 1. *Données évangéliques.* — 2. *Écrits apocryphes, gnostiques et manichéens.* — 3. *Pères de l'Église.* — 4. *Moyen âge.* — 5. *Époque moderne.*

Cet article ne traite pas du culte de Marie-Madeleine ni du thème de l'action et de la contemplation (cf art. Marthe et Marie).

1. Données évangéliques. — Marie-Madeleine est ainsi nommée en *Luc* 8, 2 parmi les femmes qui suivent Jésus depuis la Galilée. On la retrouve dans les récits de la Passion et de la Résurrection. Son identité avec Marie de Béthanie et la pécheresse de *Luc* 7, 36-50 est depuis toujours discutée.

Augustin Calmet faisait sagement remarquer : « Si la chose était de nature à pouvoir être parfaitement éclaircie, elle devrait l'être à présent, puisque tant d'habiles personnages l'ont traitée ». Le recours aux Pères de l'Église ne peut dirimer le débat : « Il n'y a... guère d'autre tradition parmi eux que celle de la perplexité » (A. Lemonnyer, RSR, t. 18, 1928, p. 105-117 et 112, n. 10; cf H. Thurston, *St. Mary Magdalen. Fact and Legend. Studies*, dans *Irish quarterly Review*, t. 23, 1934, p. 112). La diversité des opinions et de leurs motivations est extrême. Ce n'est pas le lieu d'en discourir. Mais, étant donné la force et la durée de la tradition spirituelle favorable à l'unité, au moins en Occident, il est légitime de présenter l'ensemble des textes évangéliques qui en constituent la source.

1° La pécheresse (*Luc* 7, 36-50). — Invité chez un pharisien, Jésus demeure l'ami des pécheurs, lui qui est la Sagesse de Dieu (7, 34-35). Sa parole révèle la puissance de l'amour et la grâce du pardon à l'homme trop préoccupé de soi et peu conscient de son médiocre amour. L'attitude de Simon se caractérise par une triple inaction, tandis que la pécheresse multiplie les gestes de repentir et d'amour : loin d'être pour Jésus une cause de scandale, ceux-ci manifestent une profonde contrition; d'elle-même elle dénoue sa chevelure (cf le rituel de *Nomb.* 5, 11-31) et vénère les pieds du Maître avec une intense émotion. « L'onction des pieds est un geste extraordinaire, signe d'un amour d'une intensité exceptionnelle » (A. Feuillet, dans *Revue thomiste*, t. 75, 1975, p. 372, cité *infra*). Le pharisien doute du caractère prophétique de Jésus, car celui-ci se laisse toucher par une pécheresse au détriment de sa propre pureté. Mais Jésus connaît le cœur de cette pénitente et, délicatesse suprême, il ne lui révèle la connaissance de ses péchés qu'au moment de les lui pardonner.

Ce texte fonde-t-il la nécessité de la contrition parfaite pour la rémission des péchés et son antériorité par rapport à elle? Oui, sans doute, sans oublier que cette contrition est elle-même le fruit de la grâce prévenante du Dieu de pardon (cf S. Légasse, cité *infra*, p. 149; Fr. Suarez, *De gratia Dei*, lib. 8, c. 10, dans *Opera omnia*, t. 9, Paris, 1858, p. 355-363). La péricope souligne l'importance de la foi dans le salut du pécheur, message si utile dans « la maison du pharisien ». « Tandis qu'elle s'en va en paix, elle porte en elle le royaume de Dieu » (A. Valensin et J. Huby, *Évangile selon S. Luc*, Paris, 1941, p. 151).

G. M. Perrella, *La parabola dei due debitori (Lc. 7, 36-50) e la dottrina della contrizione perfetta*, dans *Divus Thomas*, t. 42, 1939, p. 553-558. — P. Joüon, *La pécheresse de Galilée et la parabole des deux débiteurs..*, RSR, t. 29, 1939, p. 615-619. — C. Spicq, *Agapè*, t. 1, Paris, 1958, p. 120-137. — J. Winandy, *Simon et la pécheresse*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 47, 1962, p. 38-46. — J. Delobel, *L'onction par la pécheresse. La composition littéraire..*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 42, 1966, p. 415-475, et t. 45, 1969, p. 180-183. — G. Bouwman, *La pécheresse hospitalière.., ibidem*, p. 172-179. — S. Légasse, *Jésus et les prostituées*, dans *Revue théologique de Louvain*, t. 7, 1976, p. 137-154.

2° Disciple de Jésus. — En *Luc* 8, 1-3, Marie, appelée la « Magdaléenne », est la première nommée des femmes qui assurent la subsistance de Jésus et des Douze. Ces femmes sont étroitement associées à la vie du Maître, elles sont « avec lui », ce qui est le propre de la vocation apostolique (*Marc* 3, 14). Mais leur pré-

sence est un acte permanent de reconnaissance envers celui qui les a « guéries d'esprits mauvais et de maladies ». Marie-Madeleine est privilégiée, puisqu'elle a été libérée de sept démons (cf *Luc* 11, 24-26). « Le passé n'est mentionné que dans la mesure où il est vaincu par Jésus, et où l'être racheté se trouve désormais intimement lié à lui » (H. Gollwitzer, *La joie de Dieu*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 85).

Peut-on assimiler Marie-Madeleine à la pécheresse de la péricope précédente? La possession démoniaque n'est pas, de soi, synonyme de péché, mais en *Jean* 8, 46-49, l'équivalence est établie entre être pécheur et avoir un démon.

Marie-Madeleine se retrouve dans les récits de la Passion et peut-être avant, si son identification à Marie de Béthanie était un problème résolu. Sans rouvrir le dossier, il est permis de faire remarquer que les arguments tirés de la différence des deux tempéraments paraissent bien ténus : Marie de Béthanie, comme la pécheresse de Luc et Marie de Magdala, semble se complaire aux pieds de Jésus et peut connaître en même temps de grands élans d'amour. Par ailleurs, il reste difficile d'interpréter *Jean* 11, 2 comme une allusion à la seule onction de Béthanie racontée au chapitre 12. Sans résoudre tous les problèmes, l'unification des Maries donne une cohérence certaine aux récits de la Passion. La relation entre l'onction et la mort apparaît plus étroite, si la femme qui pose un geste prophétique de grande portée, souligné par Jésus (*Marc* 14, 3-9; *Mt.* 26, 6-13; *Jean* 12, 1-8), est assimilée à celle qui est présente au pied de la croix et au tombeau.

Marc et Matthieu signalent la présence de Marie-Madeleine à quelque distance de la croix et la mettent en tête des femmes qui ont suivi et servi Jésus depuis la Galilée (*Marc* 15, 40-41; *Mt.* 27, 55-56). *Jean* 19, 25 la place au pied de la croix à côté de Marie et de la femme de Clopas. Les synoptiques la mentionnent au sépulcre regardant où l'on dépose le corps (*Marc* 15, 47; *Mt.* 27, 61; *Luc* 23, 55 et 24, 10). « Elles furent, pour l'Église postérieure, les témoins de la réalité de cet ensevelissement et les garantes d'une connaissance exacte de l'emplacement du tombeau de Jésus » (L. Schenke, *Le tombeau vide..*, p. 17). Comparée à l'attitude des apôtres au cours de la Passion (*Mt.* 26, 56), la présence des femmes au Calvaire témoigne d'une fidélité sans faille et d'une communion persévérante aux épreuves du Christ. Ce sont elles qui accomplissent la parole de Jésus aux disciples : « Vous êtes, vous, ceux qui sont demeurés constamment avec moi dans mes épreuves » (*Luc* 22, 28).

A. Legault, *An application of the Form-Critique Method to the anointings in Galilee (Lc. 7, 36-50) and Bethany (Mt. 26, 6-13; Mc. 14, 3-9; John 12, 1-8)*, dans *Catholic biblical Quarterly*, t. 16, 1954, p. 131-141. — J. N. Sanders, « *Those whom Jesus loved* » *(John* XI, *5)*, dans *New Testament Studies*, t. 1, 1954-1955, p. 29-41. — J. K. Elliot, *The anointing of Jesus*, dans *The Expository Times*, t. 85, 1973-1974, p. 105-107. — R. Holst, *The one Anointing of Jesus..*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 95, 1976, p. 435-446.

3° Apôtre des apôtres (*Mt.* 28, 1-10; *Marc* 16, 1-11; *Luc* 24, 1-11; *Jean* 20, 1-18). — Les évangiles de Pâques notent la présence de Marie-Madeleine au tombeau. Marc et Luc soulignent le côté négatif de son attitude et de celle de ses compagnes : perplexité, crainte devant le vide du tombeau. Marc achève son évangile par leur étonnant silence, tandis que Matthieu met en relief leur grande joie et leur hâte à remplir leur mission et décrit une rapide apparition de Jésus : « et elles de s'approcher et d'étreindre ses pieds en se prosternant devant lui » (*Mt.* 28, 9), détail qui permet de rendre compte de la réaction de Jésus en *Jean* 20, 17. La finale de Marc a retenu que Jésus est d'abord apparu à Marie de Magdala dont il avait chassé sept démons, ce qui laisse croire à l'importance de l'épisode pour l'Église primitive.

Le texte le plus intéressant pour notre propos est celui de Jean. A deux reprises, Marie quitte le tombeau pour aller trouver les disciples : la première fois, elle le fait d'elle-même, pour annoncer la disparition du Seigneur; la seconde fois, elle est envoyée en mission pour révéler la présence du Ressuscité auprès du Père et de ses frères. Son amour pour le Christ apparaît dans toute son intensité : ses pleurs, mentionnés quatre fois, révèlent la profondeur du vide qu'elle ressent et l'épaisseur de son ignorance du mystère. Elle est si préoccupée de retrouver le corps qu'elle est incapable de reconnaître le Vivant. Sa foi ne s'éveille qu'à l'écoute de son nom : « Marie ». Un retournement total s'opère, elle retrouve son Maître avec le désir de ne plus le quitter. Mais Jésus l'invite à dépasser l'ordre du sensible pour devenir l'annonciatrice du mystère pascal. « La relation de Marie-Madeleine à son Seigneur subit ici une véritable mutation, une transfiguration dans le feu de l'Esprit : Marie est appelée à le rejoindre là où il va, auprès du Père et dans l'Église, avec les frères » (O. Clément, dans *Communion*, Taizé, n. 4, mai 1974, p. 36). Pour E. C. Hoskyns, par sa présence au Calvaire et par son titre de « femme », elle participe à la maternité de la Vierge à l'égard du nouvel Israël; aux yeux de Jean, la scène du jardin n'irait pas sans rappeler le récit du Paradis (*Genesis 1-3 and St John's Gospel*, dans *Journal of theological Studies*, t. 21, 1920, p. 210-218).

Sur Marie-Madeleine au tombeau on trouvera une abondante bibliographie dans L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart, 1968 (trad. française, *Le tombeau vide et l'annonce de la Résurrection*, Paris, 1970), et dans les Actes du symposium international (Rome, 1970) sur la Résurrection, *Resurrexit*, Rome, 1974. — On peut retenir ou ajouter : J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification*, Londres, 1838; éd. 1908, p. 216-217. — Le n. 21 (nouv. série) des *Assemblées du Seigneur*, Bruges-Paris, 1969. — W. Trilling, *L'annonce du Christ dans les évangiles synoptiques*, Paris, 1971, p. 211-242. — A. Paul, *Parcours évangélique*, Paris, 1973, p. 127-132.

Sur le problème de l'unité ou de la pluralité des Maries, consulter les mises au point périodiques. — A. Calmet, *Dissertation sur les trois Maries*, dans *Commentaire de l'Évangile de S. Luc*, Paris, 1726, p. 403-410. — J. B. Mayor, *A Dictionary of the Bible* (Hastings), t. 3, 1906, p. 284-286. — H. Lesêtre, *Dictionnaire de la Bible*, t. 4, 1908, col. 814-817. — Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig, 1920, p. 330-332, n. 33. — J. Sickenberger, *Ist die Magdalenen-Frage wirklichunlösbar?*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 17, 1926, p. 63-74. — L. Fonck, *Cena Bethanica*, dans *Verbum Domini*, t. 8, 1928, p. 65-74, 97-105. — F. C. Burkitt, *Mary Magdalene and Mary, sister of Martha*, dans *Expository Times*, t. 42, 1930-1931, p. 157-159. — P. Bruin, *War Maria Magdalena eine Sünderin?*, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 110, 1962, p. 222-226. — B. Kipper, dans *Enciclopedia de la Biblia*, t. 4, 1965, col.1315-1318. — A. Feuillet, *Les deux onctions faites sur Jésus, et Marie-Madeleine*, dans *Revue thomiste*, t. 75, 1975, p. 357-394.

2. Écrits apocryphes, gnostiques et manichéens. — 1° Parmi les apocryphes, l'*Évangile de Pierre* (2e siècle) tend à atténuer le rôle des femmes au tombeau. Il fait silence sur leur mission auprès des apôtres, « à l'exception de Marie-Magdeleine, trop connue par la tradition », qu'il qualifie de « disciple

du Seigneur », μαθήτρια, terme rare (L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*, Paris, 1930, p. 318; SC 201, p. 62, n. 50).

2° Dans les milieux gnostiques, Marie-Madeleine joue un rôle considérable. Dès le second siècle sans doute, un évangile lui est consacré, l'Évangile de Marie. Elle encourage les apôtres à mettre en pratique les paroles du Sauveur, et leur rappelle la présence permanente de sa grâce. Pierre lui demande de leur faire connaître ses paroles. Elle raconte alors une longue vision du Christ qui lui dit : « Bénie sois-tu, puisque tu n'as pas hésité à ma vue ». Devant André et Pierre, sceptiques, Lévi prend sa défense : « Si le Sauveur l'a rendue digne, qui sommes-nous pour la rejeter? Le Sauveur l'a certainement très bien connue. C'est pourquoi il l'aima plus que nous » (9, 12 à 18, 14). Marie-Madeleine apparaît ainsi « comme la médiatrice et la messagère de l'enseignement gnostique... Elle se tient très clairement ici au-dessus des apôtres » (Till, cité *infra*, p. 26).

Pour l'*Évangile selon Philippe* (3e-4e siècles), elle est la plus importante des trois femmes « qui marchaient toujours avec le Seigneur, Marie sa Mère, et sa sœur et Madeleine, qui est appelée sa compagne. Car Marie est sa sœur, sa mère et sa compagne » (n. 32). Elle est « le prototype du parfait réuni au Soter dans un baiser » (Ménard, p. 150; cf R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom*, Cambridge, 1975, p. 333).

Dans la pensée gnostique, la destinée de l'être est de recouvrer l'unité androgyne primitive de *Gen.* 1, 27; ce qui explique la curieuse réaction de Jésus dans l'*Évangile selon Thomas* (n. 114; 2e-3e siècles).

Marie-Madeleine joue également un rôle éminent dans la *Pistis Sophia* (3e siècle).

« Sur un nombre de 46 questions, 39 reviennent exclusivement à Marie-Madeleine » (Leisegang, p. 249). Interlocutrice privilégiée du Seigneur, elle est « la bienheureuse », « l'héritière de la lumière », « la pneumatique et pure Marie », qui interroge Jésus avec fermeté et assurance et à laquelle il répond avec grande joie. Elle se prosterne à ses pieds, les adore et les baise. Jésus proclame : « Marie la Madeleine et Jean le Vierge seront supérieurs à tous les disciples » (éd. Amélineau, p. 118). Celse parle de « disciples de Mariamme » (Origène, *Contre Celse* 5, 62, SC 147, 1969, p. 168, n. 4); « les Ophites disent que leurs doctrines ont été enseignées à Mariamme par Jacques» (cf Hippolyte, *Réfutation*, 5, 7, PG 16, 3126), mais pour J. Carcopino, il s'agirait de la Vierge Marie (*De Pythagore aux Apôtres*, Paris, 1956, p. 139 et 165).

Dans les *Actes de Philippe* (4e-5e siècles), Marie reçoit du Christ la mission d'encourager l'apôtre dans son ministère et de l'accompagner dans ses voyages.

A quoi tient cette place suréminente de Marie-Madeleine dans le gnosticisme? Est-elle due à un but de propagande auprès des femmes (R. Kasser, p. 120, n. 1; cf SC 200, p. 186, n. 1) ou à « un placage chrétien sur un motif préchrétien », le couple sauveur Jésus-Marie-Madeleine étant identique au couple Simon-Hélène de la tradition simonienne (Leisegang, p. 83-84; R. Murray, *Symbols of Church*, p. 333)? De toute façon, il est facile de repérer les données évangéliques qui en forment le point de départ plus ou moins proche. Les pages d'É. Cothenet sur Marie dans les écrits gnostiques seraient à revoir en ce sens (*Maria*, t. 6, Paris, 1961, p. 85-87). La présence de Marthe à côté de Marie-Madeleine laisse supposer que les deux sont reconnues comme sœurs. Mais les listes de femmes sont loin de concorder et parfois on parle de trois sœurs, comme dans la *Lettre des Apôtres* (2e siècle; n. 10-11, éd. C. Schmidt, TU 43, p. 38-41).

E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, textes en allemand, 3e éd., 2 vol., Tübingen, 1959-1964; éd. anglaise par R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha*, 2 vol., Londres, 1973-1975. — W. C. Till, *Die gnostischen Schriften des Koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, TU 60, Berlin, 1955. — R. M. Grant (éd.), *Gnosticism. An Anthology*, Londres, 1961. — R. McL. Wilson, *The New Testament in the Gnostic Gospel of Mary*, dans *New Testament Studies*, t. 3, 1956-1957, p. 236-243. — H. C. Puech, *Les nouveaux écrits gnostiques*, dans *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, Boston, 1950, p. 91-154 (surtout p. 114, n. 3).

H.-M. Schenke, *Das Evangelium nach Philippus*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 84, 1959, col. 1-26. — J.-É. Ménard, *L'Évangile selon Philippe*, Paris, 1967. — R.-M. Grant, *The Mystery of Marriage in the Gospel of Philip*, dans *Vigiliae christianae*, t. 15, 1961, p. 129-140. — *L'Évangile selon Thomas*, texte copte établi et traduit par A. Guillaumont, etc, Paris, 1959. — R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas*, Neuchâtel, 1961. — J.-É. Ménard, *L'Évangile de Thomas*, Leyde, 1975. — Πίστις Σοφία *(Pistis-Sophia), ouvrage gnostique de Valentin*, traduit du copte avec introduction par É. Amélineau, Paris, 1895. — C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, TU 8, Leipzig, 1892; *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, TU 43, Leipzig, 1919. — H. Leisegang, *La gnose*, Paris, 1971. — Pour les *Actes de Philippe*, voir R. A. Lipsius et M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, t. 3, Leipzig, 1903, p. 1-98.

3° Des écrits manichéens retenons l'admirable psaume d'Héraclide, commentaire poétique de *Jean* 20.

« Marie, Marie, connais-moi : ne me touche pas. Retiens les larmes de tes yeux et connais que je suis ton Maître. Seulement ne me touche pas, car je n'ai pas encore vu la face de mon Père ». Jésus lui donne la mission de rassembler les apôtres, « ces orphelins errants ». « Rabbi, mon Maître, j'accomplirai ton commandement avec joie, de tout mon cœur... Gloire et victoire à l'âme de la bienheureuse Marie » (Allbery, p. 187; cf p. 192, lignes 20-21, et p. 194, ligne 19 : « Il choisit Marie, l'Esprit de sagesse »). D'après le contexte, la doxologie finale s'adresse à Marie-Madeleine et aussi, semble-t-il, celle de nombreux psaumes.

Voir C. R. C. Allbery, *A manichaean Psalm-Book*, 2e partie, Stuttgart, 1938; T. Säve-Söderbergh, *Studies in the coptic manichaean Psalm-Book*, Uppsala, 1949, p. 28-31.

3. **Les Pères de l'Église.** — « L'intérêt que les Pères de l'Église ont porté à la Madeleine est presque aussi ancien que la littérature chrétienne » (V. Saxer, *Dossier vézelien*, p. 181). Beaucoup parlent de la pécheresse sans nécessairement l'identifier à Marie-Madeleine. Parfois les données évangéliques sont inextricablement mélangées, si bien qu'il sera tenu compte des textes pour leur intérêt spirituel et non pour résoudre dans un sens ou dans l'autre le problème de l'unité ou de la pluralité des Maries.

1° Au troisième siècle, l'ensemble des auteurs chrétiens, à l'exception d'Hippolyte, ne font que des allusions à Marie-Madeleine ou se bornent à des réflexions marginales.

Clément d'Alexandrie, *Le pédagogue* 2, 61-63, SC 108, 1965, p. 124-128. — Tertullien, *Adversus Praxean* 25, 2, CCL 2, p. 1195-1196; *Adversus Marcionem* IV, 19, 1 et 43, 1, CCL 1, p. 591 et 661. — Origène, *Homélies sur le Cantique* 1, 4 et 2, 2, SC 37, 1966, p. 80-82 et 106-108; *Homélies sur Luc*, fragm. 60, SC 87, 1962, p. 506; *In Matthaeum* 141, cf 77, PG 13, 1795, 1721-1726.

En revanche, le *Commentaire* d'Hippolyte de Rome († vers 236) *sur le Cantique* est important pour notre sujet. On y découvre des idées qui seront continuelle-

ment reprises par la tradition : les femmes au tombeau (ici Marthe et Marie) sont le type de la synagogue. Elles sont qualifiées d'apôtres des apôtres, envoyées par le Christ.

« Pour que les apôtres (= les femmes) ne doutent pas des anges, le Christ lui-même leur apparaît afin que les femmes soient les apôtres du Christ et compensent par leur obéissance la faute de l'ancienne Ève... Ève est devenue apôtre... Pour qu'elles n'apparaissent pas mensongères mais porteuses de la vérité, le Christ se montra aux apôtres et leur dit : « C'est bien moi qui suis apparu à ces femmes et qui ai voulu vous les envoyer comme apôtres ». « Maintenant, conclut Hippolyte, ces faits prouvent que désormais il se soumet la synagogue et que l'Église est glorifiée » (*De Cantico* 24-25, CSCO 264, 1965, p. 43-49; voir aussi, peut-être d'un pseudo-Hippolyte, SC 27, p. 186, et SC 187, p. 390-392).

J. Daniélou, *La typologie de la femme dans l'ancien Testament*, VS, t. 80, 1949, p. 491-510. — G. Jouassard, *Études mariales*, Paris, 1954, p. 43.

2° En Orient aux IVe-Ve siècles. — 1) *Éphrem* † 373 commente à plusieurs reprises l'évangile de la pécheresse. Il admire la « suprême et honnête impudence » de cette femme admirable. Il imagine un long dialogue entre elle et le marchand de parfums, qui l'interroge sur son amant. Sans lui livrer les secrets de son cœur, elle avoue avoir été saisie par la beauté du Sauveur, par sa miséricorde envers les pécheurs. Persuadée que Dieu est apparu, elle l'adjure de lui donner du parfum à n'importe quel prix. « Tu es la fille du Père et la consanguine des saints », lui dit le marchand qui lui demande de prier pour lui. Devant le Christ, elle confesse : « Je suis une petite brebis errante de ton troupeau; fais-moi entrer à ta suite dans ta bergerie, ô mon Sauveur. Je suis ta colombe ». Elle est, conclut Éphrem, plus audacieuse que les anges pour s'approcher de Dieu. Aux auditeurs à l'imiter (*Sermo in mulierem peccatricem*, dans *Opera omnia graeca*, t. 2, Rome, 1743, p. 297-306, avec son doublet, au style fleuri, t. 3, 1746, p. 385-395; cf *Parénèse* 4, dans éd. syriaque, t. 3, 1743, p. 387-412).

Dans une autre homélie, Éphrem met en scène Satan, qui veut détourner Marie-Madeleine de rencontrer le Seigneur (*Hymni et sermones*, éd. Th.-J. Lamy, t. 1, Malines, 1882, col. 313-337; cf *Sermo de Domino nostro* 13-16, CSCO 271, 1966, p. 13-15; *Sermo 2 in Hebdomadam sanctam*, éd. Lamy, t. 2, 1886, col. 359-371).

En commentant les évangiles de la résurrection, Éphrem voit en Marie la figure de l'Église, mais l'identité de nom entre Madeleine et la Vierge Marie produit une certaine confusion et l'on ne sait plus très bien parfois de qui il parle (*Sermo ad nocturnum Resurrectionis* 2; *Hymne de la crucifixion* 5, éd. Lamy, t. 1, col. 533, 683; *Comm. du Diatessaron* 21, 27, SC 121, 1966, p. 389). Sur cette confusion, voir R. Murray, *Symbols of Church*, p. 146-148, 329-335 : « Je suggère que la tradition syriaque, à partir des idées judéo-chrétiennes, dont beaucoup avaient reçu une expression inacceptable chez les gnostiques, purifia graduellement ses croyances à l'aide de la typologie, jusqu'à ce que le partage du nom de Marie par Notre-Dame et Madeleine en vint à avoir une signification purement symbolique et tout à fait innocente » (p. 334-335). Il devient un titre fonctionnel, symbole de l'Église. Cf A. Merk, *Die Marien und salbenden Frauen bei Ephraem*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 47, 1923, p. 494-496.

2) Sans être prolixes, les *Pères grecs* mettent à l'honneur les femmes de l'Évangile. *Jean Chrysostome* † 407 remarque que la pécheresse vient chercher auprès du Christ non la santé du corps, mais la guérison de l'âme (*Hom. in Mt.* 80, 1, PG 58, 724d). *Sévérien de Gabala* († après 408), auteur possible d'une homélie pseudo-chrysostomienne *In meretricem et pharisaeum*, souligne qu'elle ne demande pas les miettes, comme la chananéenne, « mais elle saisit le pain de vie lui-même en entier ». Elle n'élève pas la voix, « mais voyant que comme Dieu il connaissait tout, elle tint sa bouche silencieuse et parla avec son cœur à celui qui connaît les cœurs ». Il compare la maison du pharisien à un baptistère, φωτιστήριον. C'est en réponse à un appel que cette femme, « la prostituée fidèle », va trouver celui qui l'enflamme d'un tel amour (PG 59, 531-533).

Commentant *Jean* 11, 2, *Cyrille d'Alexandrie* † 444 écrit : « Beaucoup de choses sont arrivées au Christ par Marie en images. L'évangéliste se souvient du parfum non parce que c'est arrivé, mais pour montrer que Marie avait une telle soif du Christ, qu'elle essuya ses pieds avec ses propres cheveux, cherchant à obtenir la bénédiction spirituelle de sa chair sainte » (*In Joannem* 7, PG 74, 37b). *Amphiloque* († vers 403) conclut ainsi une homélie sur la pécheresse : « Proclamons donc bienheureuse la femme qui a recouvert les maux d'Ève, la pécheresse, la prostituée, cause des biens, dont le juge lui-même prit la défense : par ses larmes, elle a triomphé de la plainte du jugement » (PG 39, 88c; cf pseudo-Basile d'Ancyre, *De virginitate* 52, PG 30, 776a).

Le parallèle avec Ève est plus développé encore dans les textes sur la passion et la résurrection. Pour *Grégoire de Nysse* († vers 395), la femme a été la première témoin de la résurrection pour réparer la ruine de la désobéissance d'Ève. Source du mal en étant ministre du serpent auprès d'Adam, elle devient principe de la foi auprès des hommes, ἀρχηγὸς τῆς πίστεως (*Contre Eunome* 12, PG 45, 892b). Pour *Cyrille d'Alexandrie*, « il était nécessaire que par la voix du Juge suprême l'antique malédiction soit abolie : le Christ notre Sauveur essuie les larmes de toutes les femmes en Marie leur représentante, ἀπαρχή ». En Marie, c'est la femme qui est couronnée d'un double honneur : celui de voir le Christ changer les pleurs en joie et celui d'annoncer aux apôtres sa résurrection (*In Joannem* 12, PG 74, 692ab, 697). Dans le même sens *Proclus* † 446/7 insiste sur le rôle des femmes envoyées aux apôtres; il y voit une interversion de l'ordre normal et en profite pour inviter ses auditeurs à honorer la femme (*Homélie sur l'Ascension*, PG 62, 727-730; texte syriaque édité par J.-M. Sauget dans *Le Muséon*, t. 82, 1969, p. 5-33). Marie, enfin, figure l'Église « quand, levée de grand matin, elle cherchait l'époux au tombeau, comme dans une chambre nuptiale » (*Astérius le sophiste*, † vers 341; M. Richard, *Asterii Sophistae Commentariorum in Psalmos..*, Oslo, 1956, p. 54).

Eusèbe de Césarée († vers 340), *Quaestiones evangelicae*, PG 22, 937-957. — Grégoire de Nazianze † 389/90, *La Passion du Christ*, SC 149, 1969, p. 284-328; *Oratio* 45, 24, PG 36, 657a. — Tite de Bostra, † vers 378, *Lukas-scholien*, TU 21, 1901, p. 172. — Théodore de Mopsueste † 428, *Comment. in evang. Johannis* 7, CSCO 116, 1940, p. 244-253. — Hésychius de Jérusalem † 431, *Collectio difficultatum* 50, PG 93, 1433-1437.

3° En Occident aux IVe-Ve siècles. — 1) Chez *Hilaire* de Poitiers † 367, *Optat de Milève* (?) † 392, *Ambroise* de Milan † 397, on retrouve, développées, les idées d'Hippolyte : les myrophores sont le type de l'Église et au matin de Pâques elles réparent l'œuvre de mort du Paradis (Hilaire, *Tract. in ps.* 132, 5; *In Matthaeum* 33, 9, PL 9, 748b, 1076b).

« Comme l'épouse du Cantique, l'Église, dans la personne de la Madeleine, part à la recherche du Christ. Si elle le retrouve

ressuscité, c'est dans un acte de foi. Bien plus, de ces retrouvailles naît une nouvelle génération de fidèles, si bien qu'à sa suite le Christ ne veut pas seulement entraîner au paradis Marie, la nouvelle Ève, mais qu'il en rouvre aussi les portes à la première Ève » (V. Saxer, *Un sermon médiéval sur la Madeleine.., attribuable à Optat de Milève*, dans *Revue bénédictine*, t. 80, 1970, p. 30; cf PLS, t. 4, 1, col. 665-667).

Dans son *De Isaac et anima* (5, 43), Ambroise médite sur la rencontre de Pâques, en suivant de près Hippolyte : Jésus aime être tenu par la foi. « Et même s'il dit " Ne me touche pas ", toi tiens-le. Tiens-le donc, toi aussi, comme le tenait Marie. Nous te tenons, va au Père, mais ne laisse pas Ève, de peur qu'elle ne retombe à nouveau; emmène-la avec toi, qu'elle ne soit plus errante mais qu'elle tienne l'arbre de vie » (CSEL 32, 1, 1897, p. 667-668; cf *De Spiritu sancto* 3, 74, PL 16, 793-794). La pécheresse pénitente dispense un enseignement « à tous ceux qui veulent mériter le pardon » : amour, humilité, bonne conduite. Les pieds du Christ représentent les pécheurs dans l'Église : « Que Marie répande sur moi son parfum précieux, et qu'elle m'en oigne, et qu'elle m'essuie de façon à enlever mon péché » (*De paenitentia* II, 8, 67-69 et 7, 62, SC 179, 1971, p. 177, 173). N'est-ce pas attribuer une puissance de rédemption universelle à tout acte de pénitence? Ambroise applique à la pécheresse le mot de saint Paul : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (*Rom.* 5, 20; *Traité sur l'Évangile de Luc* 6, 12-35, SC 45, 1956, p. 232-241).

En 10, 155, Ambroise remarque la faiblesse de la foi de Marie-Madeleine au tombeau : « Aussi est-elle envoyée à de plus forts, dont l'exemple lui apprendra à croire, pour qu'ils lui prêchent la résurrection » (SC 52, 1958, p. 207-208).

Jérôme † 420 au contraire exalte la promptitude et la grandeur de la foi de celle qui « a reçu le nom de « munie de tours » et qui a mérité la première, avant les apôtres, de voir le Christ ressuscité » (*Lettre* 127, 5, trad. J. Labourt, t. 7, Paris, 1961, p. 141; cf Chromace d'Aquilée † 407/8, *Sermon* 11, SC 154, 1969, p. 212-222; Maxime de Turin † 408/23, *Homilia* 56, et *Expositiones evangeliorum* 2 et 13, PL 57, 359-362, 809a, 820ab).

2) *Augustin* † 430 parle comme Éphrem de la « pieuse impudence » de la pécheresse : « Elle s'approche du Seigneur impure, pour repartir pure, elle s'en approche malade, pour repartir saine, elle s'en approche pénitente pour repartir confessante » (*Sermo* 99, 1-2, PL 38, 595-596). Le premier, semble-t-il, il compare la résurrection spirituelle de Marie à celle de Lazare (*Tract. in Joannem* 49, 3, et 7, 19, CCL 36, 421 et 78; *Enarr. in ps.* 66, 8, et 125, 5, CCL 39, 866, et CCL 40, 1848-1849; cf Paulin de Nole † 431, *Epist.* 23, 31-42, PL 61, 277-284). Très joliment, il interprète le double retournement de Marie en *Jean* 20 : « Alors retournée de corps, elle pensait à ce qu'il n'était pas, maintenant le cœur retourné, elle reconnaît ce qu'il était » (*In Joannem* 121, 2, CCL 36, 665). A propos du « Noli me tangere », Augustin réfléchit longuement sur la nécessité de la foi. Marie-Madeleine « semble représenter la personne même de l'Église, qui a cru en Jésus-Christ lorsqu'il fut remonté vers son Père » (*Sermon* 243, 2, et 245, 4, PL 38, 1144, 1153, cf *S.* 5, 7, PL 38, 58ac; *Enarr. in ps.* 21, 2, CCL 38, 122).

3) *Pierre Chrysologue* † 450 chante la même mélodie dans une tonalité qui lui est propre.

Les femmes sont plus ardentes que les apôtres : « La femme devient annonciatrice de la résurrection, elle qui fut médiatrice de la mort; et celle qui avait présenté à l'homme la nouvelle d'une si grande ruine, présente elle-même aux hommes l'annonce d'un grand salut, pour compenser par l'annonce de la foi ce qu'elle avait enlevé par l'annonce de la perfidie » (*Sermon* 79, PL 52, 423ab; cf *Sermon* 74-77, 80, 82 sur la résurrection, et 93-95 sur *Luc* 7, PL 52, 408-420, 424-427, 430-432, 460-469).

4° Aux VI^e-VIII^e siècles. — 1) L'*Orient* s'intéresse toujours autant à la pécheresse anonyme et à la messagère de la résurrection. Retenons, de *Sévère d'Antioche* † 538 l'homélie 118 sur la pécheresse (PO 26, 357-374) et l'homélie 77 sur la résurrection (PO 16, 794-862, éditée sous le nom de Grégoire de Nysse, PG 46, 628-652) : « Il voulait que la femme devînt pour les hommes une messagère de joie, elle qui avait été pour Adam unè cause d'affliction » (PO 16, 808). Le Christ, jardinier, « redressait dans le jardin du sépulcre, comme au paradis, la femme qui avait trompé, par perfidie, Adam le premier jardinier » (824).

Très proche, l'homélie de *Jean de Thessalonique* (7^e siècle) est, elle aussi, un bel exemple d'harmonisation des évangiles : comme Sévère, il fait venir quatre fois Marie-Madeleine au tombeau. Si la première fois elle doute, à la dernière visite « elle se réjouit et exulte de l'événement » (Hom. *In mulieres quae unguenta attulerunt*, PG 59, 637-644).

Grégoire d'Antioche † 593 souligne la force et la foi des femmes au tombeau. Jésus leur apparaît et leur dit : « Soyez les premières didascales des didascales. Que Pierre... apprenne que je peux choisir même des femmes comme apôtres » (*Oratio in mulieres unguentiferas* 7-11, PG 88, 1856-1864).

Romanos le mélode, 6^e siècle, chante la pécheresse et les témoins de la résurrection, les myrophores (*Hymne* 21 et 40, SC 114, 1965, p. 20 et SC 128, p. 380-420) : « Il faisait noir, mais l'amour l'éclairait... Va rassembler mes disciples.., éveille-les tous comme d'un sommeil, afin qu'ils viennent à ma rencontre et qu'ils allument des torches ». Marie, qui a reçu la même gloire que Moïse, est comparée à la colombe du déluge car elle annonce la destruction de la mort par la résurrection (p. 385-387, 401, 403-405).

Modeste de Jérusalem † 634 parle du martyre de Marie-Madeleine : « On dit qu'elle parut aux bourreaux comme un cristal pur, à cause de sa très grande virginité et pureté ». Chef des femmes-disciples, elle fut saluée du nom de Marie, porté par la Mère du Sauveur. Cette manière de traiter Marie à l'égal des disciples n'est pas sans rappeler les écrits gnostiques (d'après Photius, *Bibliotheca* 275, PG 104, 244; *Ad Amphilohium* 158, PG 101, 833-836). Cf Philoxène de Mabboug † 523, *Lettre à Patricius* 114, PO 30, p. 859; Léonce de Constantinople, 6^e s., *Hom.* 1, 3, SC 187, 1972, p. 370-372.

2) *En Occident* les témoignages se font plus rares, mais avec *Grégoire le Grand* † 604 la pécheresse sort de son anonymat pour être identifiée à Marie-Madeleine. Le pape la donne plusieurs fois en exemple aux pécheurs. Il exalte son amour qui, avec la grâce du Christ, transforme le péché en offrande à Dieu : Marie a brûlé en elle l'amour de la chair au feu de l'amour divin. Il connaît également le parallélisme avec Ève, où il voit une admirable disposition de la piété de Dieu et contemple en Marie l'image des gentils convertis (*Hom. in Ezechielem* I, 8, 2 et II, 8, 21, CCL 142, 102 et 352; *Hom. in Evangelia* 25 et 33, PL 76, 1189-1196, 1239-1246; *Epistolae* 7, 25, PL 77, 877-878).

A sa suite *Bède* † 735 magnifie la dévotion exemplaire de cette femme, figure de l'Église. Retenons le symbolisme des deux femmes qui vont au tombeau : « Elles désignent les deux peuples de fidèles, les juifs et les païens, qui d'une seule et même ardeur désirent la passion et la résurrection de leur Sauveur partout où

son Église est répandue dans le monde » (*Hom.* 2, 7, CCL 122, 227). La double onction sur les pieds et la tête figure l'Église célébrant ici-bas le mystère de l'Incarnation et contemplant plus tard la gloire de l'humanité du Christ et l'éternité de sa divinité (*In Lucam* 3, 28, CCL 120, 167; *In Marcum* 4, 14 et 16, CCL 120, 606-607, 643; *In Matthaeum* 4, 26, PL 92, 111b; *In Joannem* 20, 918c, 920b; *Hom.* 2, 4, 10, CCL 122, 209-211, 251).

4. **Le moyen âge.** — 1° En Orient la figure de Marie-Madeleine continue d'être exaltée, témoins les synaxaires arabe, jacobite et éthiopien qui parlent de son apostolat de diaconesse après l'Ascension et des nombreuses souffrances subies de la part des juifs (PO 17, p. 694, et t. 7, p. 434).

Les chroniqueurs byzantins la font même monter à Rome, où elle accuse les juifs et Pilate d'avoir condamné Jésus, ce qui provoque la colère de l'empereur contre les juifs et le châtiment de Pilate : Constantin Manassès (12e siècle), *Compendium chronicum*, PG 127, 294ab; Michel Glykas (12e s.), *Annales* 3, PG 158, 441c; Nicéphore Calliste († vers 1335) qualifie Madeleine « la plus célèbre » des femmes (*Hist. ecclésiastique* 1, 33, et 2, 10, PG 145, 729d et 781d) et « sainte myrophore égale aux apôtres » (homélie sur la Madeleine, PG 147, 539-576). Cf copie médiévale des *Actes de Pilate*, M. R. James, *The apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, p. 117.

Les homélies de *Philagathos de Cérami* (12e s.) exaltent « l'apôtre des apôtres », l'évangéliste christophore, magnifient son courage, sa joie et sa foi. Elle fut la plus ardente de toutes les disciples. Son nom de Madeleine signifie la « magnifique », μεγαλυνομένη (660b). « Imitons nous aussi ces femmes myrophores et bienheureuses » (*Hom.* 29-31, 33, 34, PG 132, 617-648, 660-681). De tels accents provoquèrent des réactions : *Euthyme Zigabène* (12e s.) trouva absurde de considérer Madeleine plus fervente que la mère de Dieu (*Comment. in Matthaeum* 27, PG 129, 737d).

Photius † 897, *Ad Amphilochium* 218, PG 101, 989a. — Isho'dad de Merv (9e s.), *Comment. in Jn. 20*, dans *Horae semiticae* 5, Cambridge, 1911, p. 279-284. — Théophylacte de Bulgarie († vers 1108), *Enarratio in Evang. Joannis* 20 PG 124, 289c.

2° En Occident, Marie-Madeleine connaît un accroissement de dévotion au moyen âge, grâce en grande partie au culte qui s'est développé à Vézelay et en Provence.

« Trois aspects du personnage de la Madeleine ont frappé les esprits au moyen âge, ceux de la pécheresse convertie, de l'âme contemplative, de la femme mêlée au mystère de Pâques. Ils se trouvent quelquefois proposés séparément, mais d'habitude ils sont si intimement fondus dans une même réalité vivante, que l'un évoque l'autre, la pécheresse éplorée aux pieds de Jésus préfigurant la myrophore éperdue de douleur à la recherche du Christ, les deux pénétrées du même amour total qui prédispose aux grâces mystiques » (V. Saxer, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident*, p. 348-349).

1) *Raban Maur* † 856 se fait l'écho d'une tradition déjà longue en évoquant le mystère de l'Église à propos de Madeleine, dont le nom *turris* « signifie mystiquement la foi et la piété de la sainte Église, qui par sa prédication répand dans l'univers l'odeur de la connaissance du Christ » (*De universo* 4, PL 111, 84d; *Comment. in Matthaeum* 8, PL 107, 1101a). Marie-Madeleine est comparée à Ève : *Hom. in Evangelia* 2, 12, 16, 20-21, 25, PL 110, 137-140, 160-163, 171-173, 182-185, 189-192, etc; cf Paschase Radbert † 865, *Expositio in Matthaeum* 12, 26 et 28, PL 120, 875-884 et 976-986.

Odon de Cluny † 942 compose une hymne à Marie-Madeleine et prononce une homélie (PL 133, 514-515, 713-721) qui « est un des signes de l'éveil de la piété magdalénienne » (V. Saxer, *Dossier vézelien*, p. 182) : il exalte la grandeur de son amour, développe le parallèle avec Ève et la comparaison avec la Vierge, *stella maris* : « La première, elle annonça au monde la splendeur de la résurrection du Seigneur » (721b).

Geoffroy de Vendôme († vers 1130) invite les pécheurs à imiter l'amour pénitent de Marie-Madeleine : « Sa prière guérit le péché, elle ouvre la porte à quiconque fait vraiment pénitence, aucun pécheur n'est exclu » (*Sermo* 9, PL 157, 270-274; cf Anselme de Cantorbéry, PL 158, 1010-1012 : prière; Haymon d'Auxerre † 865/6, *Hom.* 64, 66, 70, 77, PL 118, 361a, 394c, 445-455, 478-482).

2) *Rupert de Deutz* † 1129/30 reprend les thèmes traditionnels en les marquant de son empreinte. Marie-Madeleine fut pécheresse non pour la mort éternelle, mais pour la gloire de Dieu et le témoignage du Christ juste et justifiant (*De operibus Spiritus Sancti* 2, 29, SC 131, 1967, p. 290-292). Sa conversion (cf *In Matthaeum* 10, PL 168, 1536-1537) est une véritable résurrection, qui la prépare à devenir l'annonciatrice de la résurrection du Christ. Rupert aime développer la typologie de l'Église des Gentils : « Et jusqu'aujourd'hui, bien plus jusqu'à la fin des temps, l'Église n'a pas manqué de venir selon l'exemple de Marie, ressuscitant de la première résurrection des âmes, annonçant dès maintenant aux ignorants la seconde résurrection, celle des corps dans l'avenir » (*In Joannis evang.* 10, 14, CCM 9, 546, 761-762, 767).

3) Pour *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148, « Marie-Madeleine est le type de ceux que la simple foi tient encore à distance » (J.-M. Déchanet, SC 82, 1962, p. 22, n. 1). Dans sa *Brevis commentatio in Cantica* (9-11), les trois onctions sur les pieds en souvenir des péchés, sur la tête en souvenir des bienfaits et sur le corps tout entier du Christ et de l'Église, caractérisent les trois parfums de componction, de dévotion et de compassion (PL 184, 415-417).

Saint *Bernard* † 1153 s'appuie sur le récit des onctions pour prêcher sur les différents baisers donnés au Christ (*Sermo 3 in Cantica*). Il contemple la pécheresse pardonnée : « Au contact de la pécheresse, le Juste a donné la justice, il ne l'a pas perdue » (*Sermo 22 in Cantica* 9, *Opera*, éd. J. Leclercq, t. 1, Rome, 1957, p. 135; *Sermo 4 in Dedic. Ecclesiae* 3, t. 5, p. 384-385).

Il souligne son manque de foi en la résurrection : « Ses yeux ne furent point en repos jusqu'à ce qu'ils fussent rassasiés par la vue de l'objet de son amour, parce qu'elle ne trouvait point sa consolation en la foi et qu'elle ne croyait point à la promesse de Dieu » (*Sermo 28 in Cantica* 8, t. 1, p. 197; *Sermo 3 Dom. 6 post Pentecosten* 4, t. 5, p. 211).

Son disciple, *Nicolas de Clairvaux* († vers 1176), s'intéresse au triple parfum, en compilant des extraits authentiques de son maître (PL 185, 213-220, et PL 144, 660-666). *Pierre le Mangeur* († vers 1178) insiste sur le parallèle avec la Vierge (*Sermo* 69, PL 171, 677-678).

Au 12e siècle paraît la *Vie de la Bse Marie-Madeleine et de sa sœur Ste Marthe*, que É. Faillon attribuait à Raban Maur (V. Saxer, *La « vie de Ste Marie-Madeleine », œuvre claravallienne du 12e siècle*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 408-421). Cette vie atteste la popularité de la sainte, la dévotion qu'elle inspire, le développement de sa légende (p. 421). Elle rassemble en un tout cohérent les données traditionnelles, avec beaucoup de véhémence (*O beata peccatrix, et ardentissima amatrix, O mira contemplatrix et devotissima ministratrix*). Notons le fameux récit du voyage

et du séjour en Provence (ch. 35 svv, PL 112, 1431-1508).

Pour *Pierre de Celle* † 1183 Marie-Madeleine est un exemple pour toute femme pécheresse (*De conscientia*, éd. J. Leclercq dans *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946, p. 224).

Dans les cinq sermons (60-64, PL 202, 822-839) qu'il lui consacre, il voit l'Esprit créateur venir remplir de grâce celle qui verse des larmes de pénitence (*Sermo* 60).

Pécheresse, elle a ruiné sa vie de fond en comble; « en femme sage elle réédifie sa maison depuis la plante des pieds de l'humanité du Christ jusqu'à la tête de la divinité » (828c). Il chante sa médiation dans l'Église : « Elle est très puissante auprès du juge, très pieuse pour exaucer la prière des malheureux, très efficace pour retirer le pauvre du fumier » (*S.* 61, 829b). « Elle est rebaptisée dans le fleuve de ses larmes » (*S.* 64, 837d).

4) L'influence de Marie-Madeleine pénitente sur la spiritualité s'intensifie. Dès le début du 13e siècle on mentionne à Paris l'église de Sainte-Madeleine. Charles VIII y érige la confrérie de Sainte-Madeleine à la fin du 15e siècle (A. Krieger, *La Madeleine*, Paris, 1937, p. 27, 29-32).

En 1267 *saint Louis* écrit à Vézelay à l'occasion d'une translation de reliques : « Il nous a paru convenable que des reliques du Rédempteur fussent ainsi placées auprès des reliques de cette très sainte femme qui l'a chéri d'un amour si ardent qu'elle mérita en échange de recevoir de lui le large pardon de ses péchés, de celle-là même dont il accepta si familièrement qu'elle le touchât » (L. Carolus-Barré, dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, t. 2, Paris, 1965, p. 1109)

D'après les *Fioretti* (14e siècle) les frères croient « voir la Magdeleine aux pieds de Jésus-Christ » en regardant « Frère ». Jacqueline baiser tendrement les pieds de François agonisant (*François d'Assise. Documents*, Paris, 1968, p. 1370).

N'est-il pas significatif que le Fils de Dieu révèle à sainte *Brigitte* † 1373 : « Il y a trois saints qui m'ont agréé par-dessus les autres : sainte Marie ma Mère, saint Jean-Baptiste et sainte Marie-Magdeleine » (*Les révélations célestes et divines de Ste Brigitte de Suède*, liv. 4, ch. 108, tr. J. Ferraige, Lyon, 1652, p. 327) et que Marie-Madeleine se retrouve près de Jean l'Évangéliste dans une vision de *Colette de Corbie* † 1447 (E. Sainte-Marie Perrin, *La belle vie de Ste Colette de Corbie*, Paris, 1921, p. 89)?

V. Saxer, éd. d'un *Sermo in sollemnitate sancte Marie Magdalene* (anonyme du 11e s.), dans *Mélanges M. Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 385-401. — J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle*, t. 1, Paris, 1975, p. 216-218. — Raoul Ardent † 1200, *Homélie* 1, 25, PL 155, 1397-1401. — Honorius Augustodunensis (12e s.), *Speculum Ecclesiae*, PL 172, 979-982. — Pierre le Vénérable † 1156, *Sermon à la louange du S. Sépulcre*, PL 189, 976d; *Hymne à Marie-Madeleine*, 1019. — Godefroy d'Admont † 1165, *Hom. festivales* 35, PL 174, 795-801. — Julien de Vézelay († vers 1160), *Sermon* 23, SC 193, 1972, p. 512. — Wolbéron † 1167, *Comment. in Canticum* 1, PL 195, 1021. — Étienne de Tournai † 1203, *Epist.* 159, PL 211, 448b. — Jacques de Vitry † 1244, deux sermons sur la pécheresse et un sur Madeleine au tombeau (*Sermones*, Anvers, 1575).

5) *Bonaventure* † 1274 : « Avant la Passion Marie croyait que le Christ était Dieu, elle l'aimait cependant très fortement dans la chair. Et c'est pourquoi, lors de la Passion, elle conçut une si grande douleur que son esprit absorbé ne pensait qu'à son humanité et à sa mort : elle ne se souvenait plus des œuvres de majesté, mais des peines de son humanité » (*In Joannem* 20, p. 511; cf *Collationes in Joannem* 12, 44, *Opera omnia*, t. 6, Quaracchi, 1893, p. 504-511, 593-594; *In Lucam* 7-8 et 24, t. 7, 1895, p. 182-189 et 590; *Lignum vitae* 8, t. 8, 1898, p. 80; *De festivitatibus pueri Jesu* 1, t. 8, p. 90). Dans un premier sermon sur Marie-Madeleine, la pécheresse est un exemple de discipline, de pénitence et de dévotion totales. Un second sermon analyse la nature de son amour et un troisième décrit la plénitude de sa dévotion, l'amertume de sa componction et la perfection de sa vertu (t. 9, 1901, p. 554-562).

Albert le Grand † 1280, *In Lucam* 7-8, *Opera*, éd. P. Jammy, t. 10, Lyon, 1651, p. 245-257; *In Joannem* 11, 19-20, t. 11, p. 204-205, 314-320. — Guillaume Peyraut (13e s.), *Sermons* 69 et 70, dans Guillaume d'Auvergne, *Sermones in epistolas et evangelia*, Munich, 1643, pars 3, p. 203-210. — Jacques de Voragine † 1298, *La légende dorée*, t. 1, Paris, 1967, p. 456-468.

Denys le Chartreux † 1471 consacre un commentaire d'évangile et six sermons à la fête de la sainte :

« Ayons toujours spécialement en honneur, en mémoire et dilection, la très sainte Marie-Madeleine. Après Marie la Christophore, elle est, je crois, la plus haute parmi les saints; invoquons-la chaque jour et imitons-la pour notre salut » (*Opera omnia*, t. 32, Tournai, 1906, p. 249-267). Dans son récit de la Passion, Madeleine accompagne la Vierge chez Caïphe et sur le chemin de la Croix. En entendant Pierre renier son Maître, elle s'écrie : « O Jésus, jamais je ne te renierai » (t. 31, p. 517; texte inspiré du *Dialogus Mariae et Anselmi de Passione* du pseudo-Anselme, PL 159, 271-290).

Avec Denys, nous pouvons conclure l'hommage que le moyen âge a rendu à la Madeleine : « Telle fut cette très haute disciple du Christ : remplie au départ de sept démons, elle fut menée par la grâce du Christ à une si grande sainteté de vie, elle excella dans les vertus de la contemplation à un point tel que durant ses trente années de séjour dans un horrible et très vaste désert, elle entendit la très douce mélodie des habitants du ciel » (*Sermo 3 Dom. 2 Adventus*, t. 29, 1905, p. 55; cf *Enarratio in cap. 7 Lucae* 19, t. 11, 1900, p. 550-558; *Enarr. in cap. 20 Joannis* 47, t. 12, 1901, p. 599-606). Voir Fidèle de Ros, *Le Planctus Mariae, du pseudo-Anselme... à Louis de Grenade*, RAM, t. 25, 1949, p. 270-283.

Dans le *Mystère de la Passion* (1486) de Jean Michel cinq épisodes de 666 vers sont consacrés à la vie mondaine de Madeleine. Cf O. Jodogne, *Marie-Madeleine pécheresse dans les passions médiévales. Des sources de Jean Michel*, dans *Scrinium Lovaniense*, Mélanges E. Van Cauwenbergh, Louvain, 1961, p. 272-284, et G. Cohen, *Le personnage de Marie-Madeleine dans le drame religieux français du moyen âge*, dans *Convivium*, t. 24, 1956, p. 141-153.

J. Szövérfly a analysé 160 hymnes latines du moyen âge consacrées à Marie-Madeleine : « *Peccatrix quondam femina* ». *A Survey of the Mary Magdalen Hymns*, dans *Traditio*, t. 19, 1963, p. 79-146. Voir aussi *Poésie latine chrétienne du moyen âge*, éd. H. Spitzmüller, Bruges, 1971, p. 480-483, 752-755. — H. M. Garth, *Saint Mary Magdalene in mediaeval Literature*, coll. Johns Hopkins University Studies, Baltimore, 1950. — P. Antin, *Ore lambere* (hymne à Ste Madeleine), dans *Ephemerides liturgicae*, t. 75, 1961, p. 21-24. — W. Aus der Fuenten, *Maria Magdalena in der Lyrik des Mittelalters*, Düsseldorf, 1966. — B.-D. Berger, *Le drame liturgique de Pâques. Liturgie et théâtre*, Paris, 1976.

5. **Époque moderne.** — Sur les discussions suscitées par l'opinion de *Lefèvre d'Étaples* † 1536 favorable à la distinction des Maries et poursuivies pendant deux siècles, voir A. Hufstader, *Lefèvre d'Étaples and the Magdalen*, dans *Studies in the Renaissance*, t. 16, 1969, p. 31-60, et J.-P. Massaut, *Critique et tradition à la veille de la Réforme en France*, Paris, 1974, p. 61-70, 81-96, 115-116.

1° Thérèse d'Avila † 1582 signale que la sainte a joué un rôle dans le réveil de sa vie spirituelle et remar-

que d'une manière originale que si Marie-Madeleine n'a pas été martyrisée, c'est à cause du martyre enduré en voyant mourir le Christ (*Vie* 9; *Château de l'âme*, 7e demeure, ch. 4, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1952, p. 88-89, 1058). Le *Libro de la conversión de la Magdalena* (Barcelone, 1588) de l'augustin espagnol P. *Malon de Chaide* est une œuvre littéraire et mystique célèbre qui a été présentée *supra*, col. 181-183. Pour *François de Sales* † 1622 la virginité de Marie-Madeleine n'est pas « essentielle mais réparée » et donc plus favorable à l'humilité (*Les vrays entretiens spirituels* 19, dans *Œuvres*, t. 6, Annecy, 1895, p. 363). Il note l'influence de la Vierge : « Sainte Magdeleine, qui estoit comme un chaudron noirci de mille sortes d'immondicités et le receptacle de l'immondicité mesme, fut par apres enroollée sous l'estendart de la pureté de Nostre Dame » (*Sermon 46 pour la fête de sainte Marie-Madeleine*, t. 10, 1898, p. 50, 78-98; cf lettre 277, t. 13, 1904, p. 19).

Pour réconforter Henriette de France, jeune reine d'Angleterre, Pierre de *Bérulle* † 1629 lui propose en exemple « l'humble et fervente disciple de Jésus », le chef-d'œuvre de la grâce, fidèle et constante dans son amour jusqu'au pied de la croix. Après la Vierge, Madeleine « a recueilli de la croix de Jésus plus d'amour et de douleur que pas une âme, ni alors, ni après » (éd. Migne, col. 553). Ce « vrai traité de vie mystique » (A. Schmitt, p. 7), — « un des plus beaux livres, peut-être le plus beau, qui ait été écrit en l'honneur de l'illustre pénitente » (A. Molien, t. 1, p. 134) —, s'achève par cette prière : « O humble pénitente! O âme solitaire! O divine amante et aimée de Jésus, faites par vos prières et par votre puissance en son amour que je sois blessé par cet amour » (éd. Migne, col. 588).

P. de Bérulle, *Élévations à JCNS sur la conduite de son esprit et de sa grâce vers sainte Madeleine*, Paris, 1627 (*Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 531-596; cf *Opuscules de piété*, n. 100, col. 1109-1111, et lettre 159, col. 1495). — *Sainte Madeleine. Textes de Bérulle, Coëffeteau et Bossuet*, présentés par A. Schmitt, Paris, 1958. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 3, Paris, 1921, p. 100-108. — A. Molien, *Le cardinal de Bérulle*, Paris, 1947, t. 1, p. 233-237; t. 2, p. 259-263.

« Marie-Madeleine a été l'héroïne préférée du 17e siècle » (R. Toinet, *Quelques recherches autour des poèmes héroïques-épiques français du 17e siècle*, t. 1, Tulle, 1899, p. 110). Avec Bremond signalons encore : Charles de Saint-Paul Vialart † 1644, *Tableau de la Madeleine en l'état de parfaite amante de Jésus* (Paris, 1628), et J. Desmarets de Saint-Sorlin † 1676, *Marie-Madeleine ou le triomphe de la grâce*, poème (Paris, 1669). Pour les humanistes du 17e siècle, la Madeleine reste par excellence « la sainte du pur amour et de la quiétude mystique » (Bremond, t. 1, p. 383-384), par exemple chez Claude Maillard † 1655, *La Magdelaine convertie ou les saillies de l'ame esprise de l'amour de Dieu* (Bruxelles, 1646) ou encore chez Louis Chardon † 1651 dans *La croix de Jésus* (Paris, 1647 et 1937, 3e partie, ch. 30-31 et *passim*). Sur la dévotion de la Contre-Réforme voir aussi H.-J. Martin, *Livre. Pouvoirs et société à Paris au 17e siècle*, t. 1, Genève, 1969, p. 153.

2° Les prédicateurs s'associent aux poètes, mais parfois sans grand talent. Bremond évoque « tout ce fatras », « tant de magdaliades » (t. 1, p. 384)!

Louis de Grenade † 1588, deux sermons, *Œuvres complètes*, t. 7, Paris, 1864, p. 444-488; cf *Méditations sur les mystères*, 10, 4 et 21, 2, t. 13, p. 337-347 et 453-472. Laurent de Brindes † 1619, neuf homélies sur *Luc* 7 : *Opera omnia*, t. 4, Padoue, 1936, p. 469-483; t. 5/3, 1940, p. 129-159; t. 6, 1941, p. 590-606; t. 10/1, 1954, p. 527-544; cf Homélie de Pâques, t. 5/3, p. 414-416. Migne *(Orateurs sacrés)* a rassemblé 40 sermons ou panégyriques consacrés la plupart du temps à l'amour pénitent de la Madeleine (vg Jean Lejeune, Claude la Colombière, Louis Maimbourg, Bossuet, Bourdaloue, Massillon, etc).

Si Bossuet a consacré en 1662 trois sermons à la pénitence à partir de Marie-Madeleine (*Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 4, Paris, 1892, p. 198-255), il a aussi composé un opuscule spirituel sur *L'amour de Madeleine* (éd. A. Schmitt, *loco cit.*, p. 123-138).

Profondément nourrie de la tradition patristique, la notice de l'*Année liturgique* pour la fête du 22 juillet (préparée dans l'esprit de Pr. Guéranger par L. Fromage en 1893) redonne toute sa dimension ecclésiale à Marie-Madeleine, figure de l'Église des Gentils, nouvelle Ève, alors que les développements des derniers siècles insistaient trop exclusivement sur la conversion de la pécheresse (*Temps après la Pentecôte*, t. 4, Paris-Poitiers, 1893, p. 196-213).

Pour relancer le pèlerinage de Saint-Maximin et de la Sainte-Baume, H.-D. Lacordaire publie en 1859 une vie de Sainte Marie-Madeleine, devenue célèbre. Une phrase nous en donne le ton : « Tout en pleurant et sans attendre une parole qui l'encourage et qui n'est pas dite, Marie laisse tomber ses cheveux autour de sa tête, et, faisant de leurs tresses magnifiques un instrument de sa pénitence, elle essuie de leur soie humiliée les larmes qu'elle répand » (*Sainte Marie-Madeleine*, Paris, 1860, p. 85).

Dix ans plus tôt, É. Faillon publiait deux gros volumes pour fonder historiquement la légende médiévale de la venue en Provence : *Monuments inédits sur l'apostolat de Ste Marie-Madeleine en Provence*, Paris, 1848 (dossier aux Archives de Saint-Sulpice). Une ardente polémique s'ensuivit; voir *Vies des saints et des bienheureux*, t. 7, Paris, 1949, p. 542-543, et surtout les travaux récents de V. Saxer, dégagés de toute passion partisane (avec la bibliographie sur le culte) : *Le culte de Marie-Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, Paris, 1959; *Le dossier vézelien de Marie-Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267. Contribution à l'histoire du culte de la sainte à Vézelay à l'apogée du moyen âge*, Bruxelles, 1975; *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1099-1104; A. Van Lantschoot, *Marie-Madeleine en Provence (Une recension turque de la légende)*, dans *Le Muséon*, t. 71, 1958, p. 87-96.

Conclusion. — « Dic nobis, Maria, quid vidisti in via? » A chaque aube pascale, dans la joie du *Victimae paschali laudes*, l'Église pose cette question à Marie-Madeleine et celle-ci ne cesse de lui répondre tout au long des siècles. De nos jours encore, hommes de lettres et théologiens scrutent le mystère de sa personnalité pour en exprimer la « beauté vraiment monumentale » (P. Claudel, dans l'introduction à *Dominicaines de Béthanie. Les grands convertis*, Paris, 1953, p. 9). Avec A.-M. Besnard, nous contemplons ses « larmes affectives », « une attitude de fond qui est brisement du cœur parce qu'on mesure enfin tout ce qui a transpercé l'amour de par notre faute » (dans G. Mathey, *Laisse-moi me retourner et te voir*, Paris, 1975, p. 62). Pour D. Barsotti, comme pour R. Zeller et R.-L. Bruckberger, elle est le type de l'épouse infidèle, en qui « l'humanité reçoit l'engagement de fiançailles solennelles » (R.-L. Bruckberger, *Marie-Madeleine*, Paris, 1952, p. 173). « Dans l'élan de Magdeleine vers Jésus éclatent l'anxiété et l'attente de toute l'humanité qui appelle son Sauveur » (D. Barsotti, *Vie mystique et mystère liturgique*, Paris, 1954, p. 366).

Elle est la femme que le Ressuscité envoie en mission auprès des apôtres et, par là, elle est le type privilégié

et éminent du service charismatique au sein du peuple de Dieu (J. Dournes, *Du prophète à l'apôtre, Marie de Magdala*, dans *Spiritus*, n. 28, 1966, p. 246-257). Après Pâques son histoire nous échappe : « Elle s'est fondue dans la lumière du Christ » (D. Vorreux, *Sainte Marie-Madeleine. Quelle est donc cette femme?*, Paris, 1963, p. 23). Si la légende prend le relais de l'histoire, n'est-ce pas en définitive pour rappeler que Marie-Madeleine doit se rendre partout où se trouvent rassemblés des frères du Christ et leur révéler la radieuse présence du Ressuscité? « Surrexit Christus spes mea : praecedet suos in Galilaeam ».

B. Valuy, *Sainte Marie-Madeleine et les autres amis du Sauveur, apôtres de Provence. Histoire ascétique*, Lyon, 1867. — C. Chabaneau, *Sainte Marie-Madeleine dans la littérature provençale. Recueil de textes*, Montpellier, 1887. — Exupère de Prats-de-Mollo, *Sainte Madeleine dans l'Évangile*, 3 vol., Tournai, 1888. — M.-J. Ollivier, *Marie-Madeleine*, dans *Revue thomiste*, t. 2, 1894, p. 586-613, repris dans *Les amitiés de Jésus*, Paris, 1895, p. 214-245. — Auguste Lefranc, *Marie de Magdala*, Paris, 1912. — R. Zeller, *Le silence de l'amour, Marie de Magdala*, Paris, 1953 (illustrations). — F.-G. Slaughter, *La Magdaléenne*, Paris, 1953 (*The Galileans*, traduction et adaptation de Doringe). — C. Curty, *L'Évangile selon Marie de Magdala ou Le cantique à l'épouse*, poème, Paris, 1973. — M. de la Chapelle, *Marie-Madeleine et l'espérance pascale*, VS, t. 128, 1974, p. 266-275.

Sur l'iconographie de Marie-Madeleine on trouvera les bibliographies les plus à jour dans les ouvrages de V. Saxer, déjà cités, et dans l'art. de M. Anstett-Janssen, paru dans le *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1974, col. 516-541.

Paul-Marie Guillaume.

26. MARIE-MADELEINE MARTINENGO (bienheureuse), capucine, 1687-1737.

— Margherita Martinengo naquit à Brescia le 5 octobre 1687. Après la mort de sa mère, elle fut élevée dans les monastères degli Angeli et dello Spirito Santo de Brescia. Malgré l'opposition de son père, elle entra, le 8 septembre 1705, chez les capucines de la Madonna della Neve, et fut appelée Maria-Maddalena. Elle se distingua par sa haute contemplation et ses pénitences extraordinaires. Elle reçut des charismes exceptionnels, mais fut en butte aux contradictions et aux persécutions, soumise à de terribles épreuves intérieures et à des tentations de désespoir. Elle fut maîtresse des novices (1723-1725, 1727-1729, 1731-1732) et abbesse (1732-1734, 1736-1737); elle exerça un apostolat fécond auprès des visiteurs. Elle mourut le 27 juillet 1737 et fut béatifiée par Léon XIII le 3 juin 1900.

Maria-Maddalena a laissé de nombreux écrits, dont une partie a été publiée. 1) Une *Autobiografia* (143 pages), écrite par ordre de son confesseur en 1725, éd. G. M. Pugnetti, Brescia, 1964. — 2) Des *Avvertimenti spirituali et esortatorii per acquistare una profondissima humiltà, dati da una capuccina alle sue novizie* (100 p., composés en 1724); publiés sous le titre : *Raccolta di documenti ovvero Avvertimenti spirituali ed esortatorii per osservare perfettamente le Regole..*, Venise, 1779, 1781; on y trouve aussi une relation faite au théatin Salvino, son confesseur, sur la retraite de 1715 (p. 186-211), deux lettres (p. 212-215) et trois dialogues spirituels (p. 217-256). — 3) Les *Massime spirituali composte dal V. P. Fra Giovanni di S. Samsone carmelitano* (cf DS, t. 8, col. 703-710), édité sous le titre : *Lumi per i superiori scritti dalla B. M. M. Martinengo*, Treviglio, 1926; ce sont des réflexions sur treize *Massime spirituali*. — 4) *Spiegazione delle Costituzioni cappuccine* (141 pages). — 5) *Miscellanea* (241 pages). — 6) *Trattato sull'umiltà* (28 pages). — 7) 170 *lettere*, en partie dispersées. — 8) Des *Poesie*.

Il n'existe pas d'étude sur la doctrine spirituelle de Maria-Maddalena. On peut cependant entériner les constatations faites par Metodio da Nembro (cité *infra*, p. 449). Cette doctrine est « fondamentalement une vision christocentrique, basée sur le Christ souffrant »; elle ne néglige pas cependant la considération des autres mystères (Incarnation, Eucharistie, etc). La médiation et la présence de la Vierge sont soulignées tout au long du cheminement spirituel, qu'il s'agisse de purification des sens et de l'esprit ou d'union et de transformation en Dieu. L'expérience mystique se résout en amour, souffrance et action; par « action », il faut entendre l'engagement quotidien dans « l'exercice de toutes les vertus », y compris la mortification; cette expérience comporte un tel sentiment d'humilité qu'il équivaut à une « vraie mort mystique » qui permet de se sentir « rempli de Dieu et de le posséder ».

Bonaventura da Coccaglio, *Vita della Ven. M. M. Martinengo, monaca cappuccina*, Brescia, 1794. — Ludovico da Livorno, *Vita..*, Rome, 1899. — Antonino-M. da Bergamo, *Vita..*, Milan, 1900. — Angélique de Montpellier, *Vie..*, Clermont-Ferrand, 1901. — Ladislas de Vannes, *Vie..*, Paris, 1901. — F. von Scala, *Die selige Maria..*, Innsbruck, 1961.

F. Roncallo-Parolini, *Dissertazione intorno al male, morte ed aghi di ferro ritrovati nel cadavere di M. M..*, Brescia, 1746. — Benedetto da Alatri, *L'Eucarestia e la Vergine. Studio e commento sopra la rivelazione fatta alla B. M. M..*, Rome, 1904. — Isidoro da Milano, *Don Bartolomeo Ghitti... e la B. M. M. Martinengo; Il mistero natalizio nella contemplazione della B.M.M.; P. A. Contarini SJ, la guida straordinaria della B.M.M.; Infermità e morte della B. Maria M. Martinengo*, dans *L'Italia francescana*, t. 22, 1947, p. 235-243; t. 25, 1950, p. 365-378; t. 29, 1954, p. 30-44, 115-123, 161-168; t. 33, 1958, p. 281-287, 337-345; t. 34, 1959, p. 43-48, 132-137. — Metodio da Membro, *Due mistiche della Croce nel settecento italiano, ibidem*, t. 24, 1949, p. 27-40, 92-97. — Silvino da Nadro, *Acta et decreta causarum... capuccinorum*, Rome, 1964, p. 1131-1170. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1223-1224. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 447-451.

Antonino Rosso da Lanzo.

27. MARIE-MADELEINE DE PAZZI (sainte), carmélite, 1566-1607.

— 1. *Vie.* — 2. *Extases.* — 3. *Œuvres.* — 4. *Doctrine.*

1. Vie. — Née à Florence le 2 avril 1566, la fille de Camillo et de Maria de' Pazzi fut baptisée le lendemain et reçut le nom de Caterina. Le 25 mars 1576, elle reçut pour la première fois la sainte communion. Le 30 novembre 1578, elle eut sa première extase en présence de sa mère. En la fête de l'Ascension 1580, alors qu'elle se trouvait pour sa formation au monastère de San Giovannino, à Florence, elle eut une extase d'amour et une saisie extraordinaire de la grandeur de Dieu et de sa grâce. Après un essai de quinze jours, Caterina entra, le 1er décembre 1582, dans la communauté carmélitaine de Santa Maria degli Angeli à Florence; elle revêtit l'habit le 3 janvier 1583 et prit le nom de Maria Maddalena.

Au début de mars 1584, elle fut atteinte d'une maladie mystérieuse : « Elle fut saisie un matin d'une forte fièvre, accompagnée d'une toux violente et de douleurs extrêmes... Ayant été ainsi malade pendant deux mois, les médecins la tinrent pour perdue, si bien que les mères (la prieure Vittoria Contugi et la maîtresse des novices Evangelista del Giocondo, 1534-1625) se décidèrent à lui faire faire sa profession; ce qu'elle fit le 27 mai 1584 » (*Breve ragguaglio della vita*,

dans *Opere*, t. 1, Florence, 1960, p. 90-92). Aussitôt après, commence une surprenante période d'extases : chaque jour, après la communion, elle demeure en extase durant deux ou trois heures; le phénomène se reproduisait parfois durant la journée plusieurs fois avec un renouveau de faveurs divines. Cela dura pendant quarante jours, au cours desquels on peut relever les phénomènes mystiques suivants : vision du drame de la Passion (celle du 8 juin est à noter), échange de son cœur avec celui de Jésus (10 juin), première impression invisible des stigmates (28 juin); elle reçut du Seigneur la couronne d'épines (6 juillet), dont elle sentira tout au long de sa vie une douleur mystérieuse.

Guérie le 16 juillet par l'intercession de la bienheureuse Maria Bagnesi † 1577, sa vie désormais sera une suite de visions, d'extases, d'autres phénomènes mystiques, de pénitences et de tribulations.

Le soir du 24 mars 1585, veille de l'Annonciation, lui furent gravés dans le cœur par saint Augustin les mots « Verbum caro factum est ». Le 15 avril, elle reçoit l'impression définitive dans l'âme des stigmates invisibles; le 28, Jésus lui remet l'anneau, signe de son mariage mystique avec lui. Le vendredi 17 mai, elle a une extase plus longue que les précédentes : commencée l'après-midi, elle dura quarante heures, jusqu'au dimanche suivant. Le 21, le Seigneur lui ordonne de se nourrir de pain et d'eau, sauf les jours de fête où elle pourrait prendre le « régime du carême ». De plus Jésus lui prescrivit de ne se reposer que cinq heures chaque nuit, sur une paillasse, « en réparation des offenses qui lui sont faites » (II, p. 877; les références renvoient aux volumes et aux pages des cinq manuscrits originaux des extases; cette pagination figure en marge dans l'éd. des *Opere*, 7 vol., Florence, 1960-1966).

La veille de la Pentecôte, 8 juin 1585, commence une deuxième série d'extases qui dure huit jours, « temps durant lequel... elle reçut sept fois l'Esprit Saint, chaque matin à l'heure de tierce, sous des figures diverses : feu, eau jaillissante, colombe, colonne ou autres apparences » (III, p. 1). Le 16 juin, fête de la Trinité, commença la grande épreuve appelée la « fosse aux lions », qui dura cinq ans. Après une année de sécheresse spirituelle et de désolation, le 20 juillet 1586, « à la surprise » des religieuses, la sainte fut soudainement ravie en extase au cours de la récitation de l'office; mais ce fut une extase de singulière « affliction et douleur » (IV, p. 9). Dieu lui fit savoir qu'il voulait alléger le poids de la tentation et adoucir l'épreuve « jusqu'en octobre », pour lui donner lumière et possibilité de se consacrer « au renouveau dans l'Église, en particulier chez les religieux » *(ibidem)*. C'est pourquoi, « l'esprit préoccupé, elle écrivit quelques lettres au Souverain Pontife, à des prélats et serviteurs de Dieu au sujet de ce renouveau » (V, p. 1).

En octobre 1586, la sainte quitte le noviciat. Le 25 novembre 1588, les épreuves très dures qu'elle avait à supporter (tentations de fuite et de mort) atteignirent leur point culminant. Le jour de Pâques 1590, le Seigneur lui demanda de faire « un autre carême de cinquante jours, et elle jeûna à sa manière coutumière, au seul pain et à l'eau » jusqu'à la fête du Saint-Esprit (10 juin), jour qui vit sa délivrance de la « fosse aux lions ». En récompense, elle reçut de grands dons et communications divines.

Le 26 mars 1592, au cours d'une longue extase, Marie-Madeleine participa à nouveau aux souffrances de la Passion, comme sept années plus tôt. Le 3 mai (elle exerçait alors la charge de sacristine), elle eut une grande extase d'amour : elle courait à travers le monastère, sonnait les cloches pour appeler tout le monde « à aimer l'Amour » (IV, p. 708). Le 1er mai 1595, elle demanda au Seigneur « la pure souffrance ». Il ne l'exauça que neuf ans plus tard. Toujours en 1595, elle fut nommée maîtresse des jeunes et, au chapitre du 2 octobre 1598, maîtresse des novices. A la date du 24 juin 1604, où elle fut ravie hors d'elle-même un jour entier, ses extases prirent fin; alors commença la période de la « pure souffrance », qui dura jusqu'à sa mort.

En 1604, le chapitre l'élut, contre son désir, à la charge de sous-prieure. Peu après, elle tomba malade et suivirent trois années de souffrances physiques et morales jamais éprouvées auparavant. Le 13 mai 1607, Marie-Madeleine reçut l'extrême-onction; le vendredi 25 mai, sur les huit heures, elle entra en agonie et elle mourut à quatorze heures. Autour d'elle, la communauté récitait le Symbole de saint Athanase, la profession de foi qui l'avait rendue extatique dès les premières années de sa vie.

En 1611, commencèrent les procès en vue de la béatification; celle-ci fut proclamée par Urbain VIII le 8 mai 1626. En 1662 s'ouvrit le procès de canonisation, et le 28 avril 1669 Clément IX la proclamait sainte.

2. **Les extases.** — Ce qui impressionne le plus dans la vie de Marie-Madeleine, ce sont les extases qui lui firent passer certaines années de sa vie comme hors du monde.

Au témoignage unanime des sœurs de sa communauté, ces extases étaient alors nombreuses et quasi continuelles. « Elle fut ravie en extase si souvent, affirme Maria Pacifica del Tovaglia, que pour mon compte il m'est impossible d'énumérer tous les cas; elle l'était non seulement lorsqu'elle était en prière, mais aussi en n'importe quel autre exercice; parfois durant des mois entiers, il ne se passait de jour où elle ne fût durant quelque espace de temps ravie en Dieu » (*Processo ordinario*, t. 1, p. 290; cf p. 174, 342, etc).

Les extases s'emparent de la sainte et l'immobilisent n'importe où, en n'importe quelle attitude : « pendant qu'elle plie sa serviette à table » (IV, p. 135); pendant qu'elle récite l'office, restant « assise, tenant son psautier ouvert, les mains posées sur les genoux, toute semblable à une Sainte Vierge » (II, p. 490, 807; III, p. 201); appuyée sur un pieu (II, p. 296); ou encore pendant l'office, ayant en l'une de ses mains le bréviaire, en l'autre une statue assez pesante de la Madone (IV, p. 143, 170); pendant qu'elle se déshabille (II, p. 7 et 268); pendant qu'elle puise de l'eau (p. 660); une main posée sur la stalle du chœur (p. 202). Elle entre soudain en extase, tandis qu'elle parle à la maîtresse des novices, restant assise, les yeux ouverts, « sans un battement, avec le regard fixe, un visage joyeux, une bouche qui semblait rieuse; et ainsi toute la nuit » (p. 232). A maintes reprises on la trouva en extase à genoux sur son lit (p. 104, 129, 244, 248). « Elle demeura ravie.., les mains sur une cuvette de linge qu'elle était en train de laver, immobile.., fixe comme une morte » (p. 57); « alors qu'elle faisait le pain ou balayait » (*Processo*, t. 1, p. 174); « une autre fois, avec un morceau dans la bouche, durant un temps notable » (p. 481).

Les extases survenaient de façon quasi normale à la communion, lors d'une prise d'habit ou d'une profession (p. 1060). Mais parfois il suffisait qu'elle entende « dire une parole sur Dieu ou qu'elle voie une de ses œuvres, même petite et naturelle » (p. 174), pour être ravie en extase.

Il semble que l'extase pouvait se produire même pendant son sommeil : « au beau milieu de la nuit, elle se mettait à parler à haute voix des choses de Dieu » (p. 1061, 1183); les

novices qui dormaient dans la même chambre se levaient, se groupaient autour de son lit pour pouvoir mieux entendre « les très belles choses de Dieu » qu'elle disait.

Aussi surprenante que le nombre des extases, la façon dont elles survenaient d'ordinaire : la sainte se sentait attirée par Dieu au-dedans d'elle-même, plus que « le fer par l'aimant » (I, p. 227), avec une telle puissance qu'elle ne pouvait résister. « Je sens une certaine saisie de Dieu en moi; où et vers quoi il veut me mener, je l'ignore. Ceci m'arrive bien souvent : je sens cet attrait intérieur; quant à dire en quoi il consiste et à quoi il vise, je l'ignore; tout ce que je puis dire, c'est que je suis partie de cette manière » (II, p. 333, 381).

Si elle était en train de parler, elle éprouvait une difficulté progressive à « articuler les mots » (II, p. 451); ceux-ci devenaient de plus en plus espacés, de moins en moins sonores jusqu'à s'évanouir complètement. Elle donnait l'impression d'être appelée par une voix mystérieuse et intérieure; les manuscrits disent que, presque toujours, elle tombait en extase « en réponse à un appel » (II, p. 466, 737, 762, 912; III, p. 11). Si elle essayait de résister à l'appel de la voix, elle était jetée avec force de tout son long par terre, « tombant... tout d'une pièce avec grand bruit sans se faire aucun mal », et restait là pendant plusieurs heures (IV, p. 53; II, p. 877, 879). Son âme était « captive de l'amour » (I, p. 228).

Souvent au début du rapt elle restait quelque temps « en silence, les yeux fixés à terre » (II, p. 499), immobile. Puis son visage, d'ordinaire maigre, pâle, exténué par les pénitences et la maladie, prenait un teint rose, frais, vermeil, fait de chair qui paraissait « lait et sang » (II, p. 619; *Processo*, t. 1, p. 418). Ses yeux devenaient pétillants, « brillaient comme deux étoiles lumineuses » (II, p. 619), étaient d'ordinaire « levés et fixés en haut » (p. 759). Sa personne s'enveloppait d'une telle « majesté, grâce et splendeur » que ses sœurs ne se lassaient pas de la regarder (I, p. 298) : selon l'impression commune, elle n'était plus alors « créature humaine, mais ange descendu du ciel » (II, p. 698; III, p. 32; *Processo*, t. 1, p. 381).

Dans la douce contemplation de Dieu et de ses mystères, elle était « gaie, joyeuse, enjouée » (*Processo*, t. 1, p. 182), avec « un sourire du ciel » aux lèvres. Parfois, elle était à ce point embrasée qu'il lui fallait manifester au-dehors par la voix et les gestes la violence « de la flamme d'amour divin » qui la brûlait au-dedans (*ibidem*, p. 183). Par contre, lorsqu'elle contemplait des mystères douloureux, comme la Passion, l'ingratitude des hommes, les tourments du purgatoire ou de l'enfer, elle devenait « triste, consternée et tremblante », laissant échapper « des mots de crainte et de compassion » (p. 183), et parfois « des exclamations, des cris de lamentation » (II, p. 394); alors, elle transpirait, pleurait, se désolait, soupirait, revivait intérieurement les peines de Jésus et les reproduisait au-dehors. En certains cas, sa douleur était si vive qu'elle ne pouvait prononcer un mot (p. 384). Mais, le plus souvent, elle était poussée à parler, soit par l'amour excessif, soit par la douleur profonde (I, p. 25; *Processo*, t. 1, p. 183), disant alors « ce que Dieu lui donnait à entendre » (*Processo*, t. 1, p. 297).

L'étonnement des sœurs grandissait lorsque Marie-Madeleine mêlait à ce qu'elle disait des phrases ou des périodes en latin, « elle qui n'avait jamais appris le latin ». Elle savait même si peu lire que les religieuses « eurent à le lui apprendre » Mais lorsqu'elle était en extase, « on eut dit qu'elle connaissait la grammaire comme un docteur » (II, p. 298). Souvent elle parlait lentement, avec des arrêts, parfois à mi-voix, d'autres fois « d'une voix sonore et très forte.., alors qu'elle avait peu de voix » (*Processo*, t. 1, p. 753), en particulier lorsqu'elle était transportée par quelque excès d'amour.

Ses paroles sont généralement éclairées d'une lumière particulière par ses attitudes extérieures lors du phénomène extatique; il y a donc intérêt à les mettre en rapport avec ces comportements.

Ordinairement, durant les extases, elle passait des heures immobile et silencieuse. Plus rarement, lorsqu'elle était « attirée par son Esprit » (II, p. 382), c'est-à-dire par « sa vision » (p. 365), elle se déplaçait avec grande agilité et rapidité (vg *Processo*, t. 1, p. 184, 418). Dans l'ensemble cependant, les visions n'avaient pas cette note d'agitation ni non plus des traductions extérieures bien accentuées; aussi n'empêchaient-elles pas la sainte de faire ses tâches coutumières. En extase, elle éveillait les sœurs le matin (IV, p. 704), cousait, peignait, etc, « avec la plus grande aisance, absolument comme au naturel ». Quant aux travaux fatigants, elle y faisait alors preuve d'une force singulière, extraordinaire même chez un homme robuste (II, p. 768).

Par ailleurs, les extases les plus longues n'avaient pas, d'ordinaire, de conséquences physiques (p. 241). Selon les copistes, après plusieurs heures de ravissement durant la nuit, « elle se rendit au chœur avec les sœurs, y récita matines, qui furent longues du fait des multiples chants.., sans manifester fatigue ou besoin de sommeil... » (p. 241). Parfois cependant, notamment après la contemplation de la Passion, « elle ressentait le contrecoup des rapts (en son) corps très las et fatigué » (p. 381, 526).

Un point est constamment relevé par les témoins : lors de l'extase, Marie-Madeleine se comporte comme si elle était lointaine, presque en dehors du temps et de l'espace. Elle-même, du reste, le souligne : elle dit être « au ciel » (IV, appendice : extase du 24 septembre 1600) et, parlant d'événements terrestres, répète à maintes reprises l'expression « là-bas dans le monde » (IV, p. 272, 670; II, p. 235, 806). Si elle voulait parler à une sœur en fait toute proche, elle criait « comme le fait une personne très éloignée », murmurant à part soi : « Elle est si loin qu'elle ne m'entend pas » (*Processo*, t. 1, p. 184). Si la sœur lui répondait de toute sa voix, il arrivait que la sainte n'entendît rien; « parfois cependant elle entendait, selon qu'elle était plus ou moins hors d'elle-même » (I, p. 228; II, p. 431; IV, p. 548). Mais lorsque les supérieures l'appelaient, elle entendait toujours, notamment lorsqu'elles réclamaient son obéissance, même si elles le faisaient sans élever la voix.

Cette suspension quasi totale des sens en leurs fonctions naturelles, qui vient de la profonde absorption de l'âme en Dieu, est très compréhensible du moment qu'il s'agit de visions pour la plupart d'ordre intellectuel.

Qu'elles aient été telles, la chose est constamment suggérée par nombre d'expressions des relations manuscrites : la sainte « fut ravie hors d'elle-même en esprit » (I, p. 170; II, p. 242); elle est « à son ordinaire hors de ses sens » (p. 102); elle vit la Madone « comme de coutume avec les yeux de l'esprit, non avec les yeux du corps » (p. 20, 115); elle revient « à ses sens corporels » (p. 20, 110); durant cinq longues années elle est effrayée par la « vision mentale » du démon (IV, p. 82); ce qu'elle a « vu et entendu dans l'esprit » (II, p. 348), elle ne peut le traduire en mots de la terre; etc.

Vers la fin de l'extase, un voile semblait descendre sur tout elle-même : son âme retournait « dans le temps et sur la terre », son corps reprenait son aspect habituel.

Parfois, cependant, une auréole de beauté et de lumière continuait à l'entourer, une manière de crépuscule (p. 241); surtout après les ravissements qui l'avaient davantage absorbée, son attitude coutumière demeurait sous l'influence des impressions plus vives et plus fortes qui l'avaient pénétrée (p. 738).

Les documents manuscrits ne nous donnent pas seulement des assurances convaincantes touchant l'origine surnaturelle des extases, mais aussi des éléments pour leur explication, au moins partielle. Elles nous sont présentées comme terme d'une vie de renoncement et de prière, comme épanouissement d'une vie d'amour généreux, héroïque. Or, c'est précisément la psychologie de l'amour qui explique une des manifestations les plus profondes du comportement humain; un amour intense, répète avec d'autres Thomas d'Aquin, mène l'âme hors d'elle-même en la personne aimée, en une attitude particulière qu'on appelle communément extase : « Amor extasim facit, quia ponit amantem extra seipsum » (*De divinis nominibus*, c. 4, lect. 10). Vraie au regard d'un amour humain, la chose l'est plus encore lorsqu'il s'agit d'un amour infus, comme c'est le cas dans les états contemplatifs. L'âme alors, « liée par l'Amour » (I, p. 228), perd l'usage de ses sens extérieurs et de son corps; son activité passe toute en la partie supérieure qui, dans les phénomènes décrits plus haut, est à ce point saisie par Dieu qu'elle « ne peut s'appliquer à autre chose qu'à Lui » *(ibidem)*. Cette absorption de l'âme en Dieu provient d'une grâce spéciale de lumière et d'amour. L'admiration croît avec l'amour, et l'amour avec l'admiration. L'âme en est ravie au point de perdre l'usage de ses sens, selon le principe formulé ainsi par Thomas d'Aquin : lorsque l'âme tout entière accompagne l'acte d'une de ses facultés, l'exercice des autres reste suspendu (*De veritate*, q. 13, a. 3; *Somme théologique* 2^a 2^{ae}, q. 175; cf Jean de la Croix, *Cántico* 13, 6; 14, 19). La chose se produit plus facilement encore lorsqu'il s'agit d'un corps débilité par la maladie et la pénitence.

On comprend ainsi que la sainte, absorbée par des visions généralement intellectuelles, n'entende ni ne voie, bien qu'elle garde les yeux ouverts. Les mouvements et les paroles qui accompagnent ses ravissements, et qui d'ailleurs échappent à la conscience de l'extatique (II, p. 241, 334), semblent n'être que des réflexes concomitants, des mouvements spontanés faisant écho en quelque sorte à ceux de l'âme saisie intensément par sa vision. Voir l'art. EXTASE, DS, t. 4, col. 2045-2189, surtout col. 2171-2189.

3. **Œuvres.** — Dès les premières extases de 1584, le confesseur du monastère, Agostino Campi da Pontremoli, pour se rendre compte s'il s'agissait d'illusions ou de tromperies diaboliques ou de faveurs divines, avait, par l'entremise de la prieure, ordonné à la novice « en vertu de l'obéissance de rapporter tout ce qui lui arrivait en sa vie, en particulier en ses extases, tout ce que Dieu lui communiquait », à des religieuses qui avaient mandat de le mettre par écrit. Les entretiens se révélèrent aussitôt vraiment pauvres en leur contenu : Marie-Madeleine ne se rappelait les choses que de façon très fragmentaire et imparfaite (II, p. 235) et le plus souvent elle ne parvenait pas à exprimer ce qu'elle avait vu et ce que le Seigneur lui avait fait comprendre au cours des extases. Parfois aussi il était impossible de l'interroger, parce qu'elle restait « plusieurs jours à la suite hors d'elle-même » (p. 466, 483). Les religieuses, ne voulant pas perdre tant de trésors de doctrine et de rare expérience religieuse (p. 255), décidèrent en accord avec le confesseur d'écrire durant l'extase même tout ce que disait la sainte, prenant note en même temps de ses gestes plus significatifs. L'extase terminée, la sainte relisait ce qui avait été écrit; « elle corrigeait les erreurs, s'il y en avait, disant : c'est ceci que j'ai compris ou dit, et elle déclarait avoir eu toutes ces connaissances et compréhensions telles qu'elles étaient consignées » (*Processo*, t. 1, p. 129; cf p. 246, 625).

Les relations des extases comprennent cinq livres manuscrits conservés aux archives du monastère de Santa Maria degli Angeli à Florence. Ces cinq livres, en bon état et de lecture aisée, ont les titres suivants : *Libro de' quaranta giorni*, — *Libro de' colloqui*, — *Libro delle rivelatione e intelligentie*, — *Libro della probatione*, — *Libro della renovatione della Chiesa*; ils correspondent à divers groupes d'extases et les relatent en ordre chronologique, un peu sous forme de diaires.

La première édition, qui resta la base de celles qui ont suivi jusqu'à nos jours, fut faite en 1611 par Vincenzo Puccini. Non content de mêler les extases, il mélange les périodes, change les termes et, chose pire, développe parfois longuement une pensée de quelques lignes.

En plus des cinq livres mentionnés et de vingt-huit lettres, il reste encore un opuscule d'*Ammaestramenti e Avvisi*, de caractère nettement ascétique, recueillis par les novices en dehors des rapts. De tous ces textes manuscrits, nous avons désormais une édition fidèle et complète (7 vol., Florence, 1960-1966, que nous citons). Leur valeur littéraire et, plus encore, doctrinale est évidente.

Les bases de la culture religieuse de Marie-Madeleine se trouvent non seulement dans la Bible, avec une prévalence pour les évangiles, mais aussi dans les *Soliloques* de saint Augustin, les écrits de Catherine de Sienne et les méditations sur la Passion du jésuite Gaspard Loarte (DS, t. 9, col. 949-952). L'influence de ces ouvrages, surtout de ceux de sainte Catherine, et celle de la théologie thomiste sont manifestes dans les manuscrits; ceux-ci, malgré leur caractère occasionnel et fragmentaire, offrent une doctrine spirituelle d'un intérêt considérable.

4. **Doctrine.** — Le tableau de la vie spirituelle est présenté comme sur une double scène : l'une se passe dans l'éternité, l'autre se déroule dans le temps. La première introduit dans les abîmes de la Divinité; là est l'explication de la seconde, qui présente le mystère du Verbe incarné et le cheminement de l'homme vers le ciel. L'explication donnée se fonde dans l'amour qui anime tout et qui résout toutes les situations.

1° CRÉÉS ET RACHETÉS PAR AMOUR. — Dieu essentiellement est amour. La création a commencé comme terme d'un amour excessif de plénitude débordante. Par le péché librement commis, la créature se rend « incapable de recevoir en elle-même les dons de Dieu » (III, p. 144). Mais l'homme n'a perdu qu'en partie cette capacité; c'est pourquoi a pris naissance en la Trinité « un conseil nouveau d'humilité et d'amour » *(ibidem)* en vue de le racheter par l'Incarnation du Verbe. Un ultime conseil d'amour a décidé de conférer des dons et des grâces sublimes à ceux qui sont fidèles et « à chacun selon ses œuvres » (p. 146). Marie-Madeleine développe de façon inégale ces divers thèmes; elle s'arrête de préférence au deuxième conseil, à l'œuvre de la Rédemption. Bien que, suivant en cela d'autres mystiques, elle affirme que le Verbe se serait incarné même si l'homme n'avait pas péché (II, p. 692;

III, p. 59), en fait elle nous le présente surtout revêtu de nos dépouilles pour nous racheter de la faute. Seul son grand amour provoqua sa venue et le poussa à la « folie de la croix », lui faisant en quelque sorte « oublier sa sagesse » (III, p. 122).

En s'incarnant, le Verbe se donne tout entier; cette totalité dans le don exprime la totalité de son amour divinement gratuit, sans limite. Ainsi Jésus, Verbe incarné, remplit l'abîme ouvert par le péché et forme comme un pont entre terre et ciel, entre l'homme et Dieu. En lui, créé et incréé, fini et infini, temps et éternité s'unissent et se fondent en un sublime mystère (II, p. 372; III, p. 48, 122).

A travers Jésus, le retour au paradis de Dieu est devenu une heureuse réalité. Le Seigneur lui-même a voulu nous en tracer la route « par ses paroles et beaucoup plus par ses œuvres », en une vie qui fut tout entière un constant témoignage d'amour. Il a vécu notre vie en sa forme la plus austère; en tout et pour tout il s'est comporté comme un homme; il a connu intimement les misères, la faiblesse qui sont nôtres : « La créature ne souffre ni tentation, ni autre épreuve, que le Verbe n'ait souffertes en lui-même pour nous » (III, p. 109). Et après avoir enduré toutes sortes de tribulations, après « avoir cheminé avec nous, il est allé à sa Passion » (IV, p. 490).

La passion et la mort du Seigneur sont le suprême témoignage de son amour excessif. La croix est le sommet et le but de son pèlerinage sur terre, la consommation de son amour. Le démon, dominateur du monde, « armé de péché et d'iniquité », fut vaincu au Calvaire par le Crucifié « armé d'amour » (III, p. 189; IV, p. 620). Élevé de terre, il s'est placé « comme en guise d'enclume entre la colère de Dieu et l'iniquité de l'homme » et « nous a donné tout son sang » (IV, p. 620; V, p. 18).

Ainsi s'est faite la « recréation » de l'humanité, cette tragédie sanglante ayant mis fin à la colère du Père, qui ne se lasse pas de contempler « les plaies » de son Fils unique, bien-aimé, déchiré sur une croix, en la « plus honteuse des morts » (V, p. 66). Nous ne pouvons plus désormais appeler le Seigneur « Dieu de vengeance, mais seulement Dieu de miséricorde et d'amour » (IV, p. 473).

L'amour de Jésus pour nous a été et reste sans limites : « c'est un abîme », « immense et insondable » comme sa souffrance. « Il est fou d'amour pour nous ». Si les âmes connaissaient et pénétraient tout ce qu'il a souffert pour elles, « elles se briseraient d'amour » (II, p. 263, 389; IV, p. 487, 512; V, p. 47).

L'âme reconnaissante s'applique à retranscrire en fidélité plénière, syllabe par syllabe, Jésus « livre de vie », « échelle » et « pont » unissant la terre au ciel, « chemin », « cité de refuge », mystique « navire qui mène au port », d'où l'on a accès à la plénitude et à l'intimité du mystère de Dieu (I, p. 6; II, p. 328, 372, 710, 859; III, p. 47; IV, p. 623, 635).

2° Le retour a Dieu dans l'amour. — La vie de l'homme sur terre est présentée par la sainte comme un voyage de retour à la patrie du ciel, au paradis de Dieu, dont il s'est un jour misérablement éloigné. Une « voie unique » rend possible ce retour : l'amour. C'est l'amour qui indique l'avancée de l'âme en cette approche progressive de Dieu, en qui tout souhait, tout désir est comblé (II, p. 250, 437, 496; III, p. 194). L'union divine, qui motive des renoncements sans nombre et est au terme du retour, est la rencontre et la fusion de l'amour de Dieu et de celui de l'homme.

L'objet principal et ultime de l'amour, c'est Dieu, la possession de Dieu, seule capable de remplir notre cœur. Aussi aime-t-on Dieu de façon exclusive, absolue, « par-dessus toutes choses », parce que infiniment aimable et unique repos de l'homme (III, p. 96; II, p. 680). Le véritable amour de Dieu n'est donc pas simple sentiment, il est à base de témoignages qui l'authentifient, point de référence et de mesure pour l'amour du prochain qui lui est corrélatif. « La qualité de l'amour doit se manifester par des actes et non par des paroles » (IV, p. 673, 688).

L'amour qui règle les rapports d'intimité filiale avec Dieu suggère aussi ceux que nous devons avoir avec les hommes nos frères. Cet aspect est fortement souligné dans l'enseignement de la sainte. L'amour du prochain est donc le second objet de l'amour vrai. La charité vise conjointement ces deux objets : « l'amour de Dieu et celui du prochain ». « Ils ne peuvent subsister l'un sans l'autre » (p. 686, 690).

Qui aime Dieu vraiment, ardemment, ne veut pas être seul à l'aimer; il s'emploie et se consume pour que les autres aussi s'embrasent de cet amour (IV, p. 298; V, p. 65). Ainsi l'amour du prochain n'est en réalité qu'un aspect de l'authentique amour de Dieu. Et il demeure toujours que « le Seigneur ne veut pas qu'avec lui on aime quelque autre chose » (I, p. 114).

Les créatures sont donc aimées « en Jésus et pour Jésus », « non comme simples créatures, mais comme créées par Dieu à son image et à sa ressemblance »; elles sont aimées « pour l'amour du Créateur » dans un horizon de foi (III, p. 96, 227; IV, p. 699). C'est l'esprit de foi, répète la sainte, qui doit régler et animer notre charité (IV, p. 698, 731; voir *Ammaestramenti e Avvisi*, c. 15). Cette identification qu'opère la foi entre Dieu et l'homme, ramène toute la vie chrétienne à un même service sublime d'œuvres et de sacrifices, dégagé de toute espèce d'intérêt égoïste, un vrai culte religieux. Ainsi la charité éclairée par la foi, en même temps qu'elle confère un profond sens théologal aux manifestations variées et complexes de la vie spirituelle, établit aussi entre toutes une merveilleuse unité.

3° La purification transformante de l'amour. — La fonction principale de l'amour est d'unir l'âme à Dieu. Marie-Madeleine revient souvent sur cette pensée : « Dieu est charité; qui s'exerce en la charité se nourrit de Dieu et par conséquent lui demeure uni » (IV, p. 207, 740; II, p. 487, 671, 903). L'union divine est même propriétaire exclusive de l'amour théologal (I, p. 207; II, p. 309, 688; IV, p. 461). Plus nous aimons, plus aussi nous nous assimilons à Dieu et entrons en « cette complaisance du Père, du Fils et de l'Esprit Saint » (IV, p. 653, 683; II, p. 417).

A mesure que l'âme se dégage de ses bas instincts, tout ensemble elle s'unit à Dieu toujours davantage, se transformant en lui progressivement. Cette transformation est essentiellement l'œuvre de l'Esprit Saint. A l'âme humble, vertueuse et qui aspire à lui, Dieu ne fera pas longtemps attendre sa réponse; et celle-ci sera bouleversante, typiquement divine.

Entré dans l'âme, le Seigneur y « détruit tout ce qui est créé, la ramenant peu à peu à rien; il lui donne une telle connaissance de lui-même que, si les créatures lui demandaient ce qu'il lui paraît être, l'âme répondrait qu'elle n'est qu'un rien, un néant ». A la lumière de Dieu, sa propre indigence et sa misère lui apparaissent évidentes (II, p. 522; III, p. 249, 251; IV, p. 552).

Par ailleurs, le Seigneur « lie tous ses sentiments et toutes ses affections en sorte que l'âme demeure désolée, ne pouvant prendre goût à des sentiments ni extérieurs... ni intérieurs » (II, p. 190; IV, p. 654). Elle souffre indiciblement parce que ses « sentiments, accoutumés qu'ils sont aux choses infimes et basses, ne peuvent comprendre les choses de Dieu qui lui sont à présent communiquées sans voile » (III, p. 244).

Au moment opportun, Dieu cesse de lui dispenser le doux lait des consolations sensibles et des transports spirituels, lui donnant à sa place une nourriture sans douceur, vraiment forte et substantielle, qui l'affermit et la rend inébranlable face aux assauts les plus rusés et les plus puissants de ses ennemis; ce qui ne laisse pas cependant de déconcerter l'âme et de la faire souffrir grandement; elle fait alors « comme les tout petits enfants (habitués) à un lait agréable et doux qui, lorsque leur mère veut cesser de les allaiter, versent force larmes, et lorsqu'elle leur donne du pain solide, le mangent (il le faut bien) pour vivre, mais avec des larmes dans les yeux, au souvenir du lait agréable » (IV, p. 594). Ainsi l'âme, privée du sentiment de la grâce, se trouve placée dans l'obscurité et dans les ténèbres; elle s'en « afflige grandement, pleurant et soupirant, se plaignant en quelque sorte de Dieu lui-même, avec le sentiment qu'il l'a réprouvée. C'est là une épreuve si torturante qu'on ne peut la comprendre, à moins de l'avoir éprouvée » (II, p. 184, 282, 292).

En fait, Dieu ne s'est nullement éloigné de l'âme; tout au contraire, « plus (que jamais) il est en elle et elle-même en lui » (III, p. 7). Cette humiliation éprouvante et purificatrice, cet abandon apparent de Dieu ont un rôle providentiel dans le travail de libération : « Le Seigneur soustrait le sentiment qu'on a de lui ; il laisse l'âme dans la crainte et l'épouvante et permet que le démon la tente, en vue de l'éprouver, de la perfectionner et la purifier ». Sa vie doit devenir comme un holocauste qui brûle et se consume pour faire place à Dieu (II, p. 195, 241). Pour parvenir à la sainteté, « il faut combattre », « il faut mourir d'une mort vivifiante ». On ne peut voir Dieu qu'avec des « yeux bien purifiés » et « lavés par la grâce » (II, p. 425, 833; IV, p. 567).

L'attitude de l'âme dans la lutte comme en son apaisement, Marie-Madeleine la ramène à un total abandon à la force de Dieu pendant le combat, à une humilité profonde et goûtée durant son apaisement.

« Lorsque l'âme se trouve dans la nuit de la tribulation et de la persécution, elle doit implorer de Dieu son aide et mettre sa confiance en lui seul, établissant, maintenant de façon stable en lui toutes ses pensées, ses désirs et ses affections; et au temps de la prospérité, quand elle n'a pas à souffrir, elle doit s'humilier, s'abaisser, s'anéantir au point de reconnaître qu'elle n'est pas, de s'estimer indigne d'être supportée par Dieu sur la terre » (IV, p. 455).

Son abandon à l'action crucifiante et sanctifiante de Dieu doit être total : il faut « se laisser conduire par le Seigneur comme il lui plaît davantage, que ce soit par voie d'œuvres et de désirs, par la tribulation, la pauvreté et la faim, ou par l'entremise de n'importe quelle créature »; en somme, se laisser mener totalement par Dieu, « ce qui exige que l'on soit en tout et pour tout abandonnés comme des morts » (II, p. 606, 886).

Le renoncement apparent à l'action, auquel il est fait allusion dans les manuscrits et dans lequel se complurent tant certains quiétistes du 17e siècle, n'est pas apathie paresseuse, mais simple impression psychologique du sujet : « Cesser d'agir, c'est s'abandonner toute à Dieu afin que ce soit Dieu qui opère en elle et elle-même en Dieu, en sorte qu'en quelque manière, en agissant elle ne s'en aperçoive pas » (III, p. 179). Cet abandon plénier si recommandé par la sainte (I, p. 156; III, p. 212; IV, p. 265, 735, etc) exprime tout ensemble l'amour et l'humilité confiante, libère entièrement l'action de l'Esprit Saint et la rend irrésistible : opérant suavement dans l'âme, « il illumine l'intelligence, ordonne la mémoire, enflamme la volonté de son feu divin » (II, p. 494; IV, p. 157).

L'Esprit « vient à la manière d'une source; il se répand dans l'âme et l'âme se perd en lui. Comme deux cours d'eau, lorsqu'ils débouchent l'un dans l'autre, s'unissent en telle manière que le plus petit abandonne son nom pour adopter celui du plus grand; ainsi arrive-t-il quand l'Esprit vient dans l'âme pour l'unir à lui; il faut que celle-ci perde son nom et l'abandonne à l'Esprit; elle doit le faire en se transformant en cet Esprit au point de devenir une même chose avec lui » (III, p. 186).

L'union et la transformation exigent donc l'anéantissement de tout ce qui est resté d'humain dans la créature et l'absorption de celle-ci en Dieu. Le passage du sensible au spirituel et la rencontre avec Dieu dans la pureté de l'esprit est l'esprit de l'amour et œuvre de l'Esprit Saint « qui se répand lui-même dans l'âme » (II, p. 622; III, p. 23).

Descendu en celle « qui, par son humilité, sa connaissance, son anéantissement, a perdu son être propre et ne voit plus que son non-être, il la gratifie d'un être sans principe ni fin », « de la substance de la Divinité ». De plus, « il s'établit et se repose » en elle de façon stable, dans une amitié supérieure et communauté de vie, lui « manifestant tous ses secrets » (II, p. 41, 404, 414; III, p. 128). Cette âme « divinisée », où filtrent les rayons de la grâce, devient vraiment un prolongement du mystère de l'Incarnation, une ramification de l'œuvre rédemptrice du Christ, qui continue à renouveler en elle son mystère pour la gloire du Père et le salut du monde.

4° Besoin de communiquer l'amour. — Faire part de l'amour dont elle déborde, porter les hommes « à aimer l'Amour », est pour elle une nécessité pressante (II, p. 151; III, p. 86, 87).

« Comme le Verbe désirait d'un grand désir se donner à toutes ses créatures, de même (l'âme unie à Dieu) devient animée d'un ardent désir de se communiquer elle-même aux autres, ou plutôt de leur communiquer le Verbe qu'elle possède en elle-même avec toutes ses grâces et tous ses dons »; car « celui qui aime vraiment n'est pas satisfait d'être seul à aimer son ami, il désire le faire connaître à tous » (III, p. 251; V, p. 28).

Les documents originaux nous offrent d'innombrables exemples de comportements, souvent accompagnés d'expressions de profonde humilité, provoqués par l'immense amour, dont vivait Marie-Madeleine et qu'elle était comme obligée d'extérioriser : « Je voudrais devenir toute eau pour baigner tous les cœurs ». Elle ne peut pas voir quelqu'un fait à l'image de Dieu et qui ne participe pas à la vie de Dieu. Pour sauver une seule âme, elle serait disposée à renoncer à la gloire, à donner « mille fois chaque jour » sa propre vie (II, p. 543, 547, 560, 630; III, p. 86, etc).

Combien grande était sa passion du salut éternel des âmes et de la diffusion du règne de Dieu, les sœurs de sa communauté nous le font savoir au procès de béatification. Parmi d'autres, Evangelista del Giocondo, sa maîtresse de noviciat et son

guide tout au long de sa vie, affirmait l'avoir entendue dire à maintes reprises « que pour le salut des âmes elle se serait volontiers privée de tout le goût et l'entendement que lui apportait la grâce divine, pourvu que lui fût maintenue la volonté de ne point l'offenser. Elle demandait souvent à Dieu le salut des âmes sous des formes variées, parfois celui d'autant d'âmes qu'elle faisait de pas à travers le couvent, d'autres fois d'autant qu'elle récitait de paroles à l'office divin; et elle invitait les sœurs à faire de même » (*Processo*, t. 1, p. 109).

Est restée célèbre, à ce propos, l'offrande qu'elle fit en la nuit du lundi 6 mai 1585 : la sainte y fut invitée par le Seigneur « à renouveler par son sang le corps de la sainte Église ». La jeune extatique (elle avait à peine dix-neuf ans) est toute inclinée pour recueillir la pluie de sang et de mérites, par laquelle Jésus a fécondé son Église. Elle offre « les gouttes sans nombre du sang (répandu par le Verbe incarné) en telle abondance, lorsqu'il fut battu, attaché à la colonne ». Puis, se redressant aussitôt vers lui, elle ajoute : « Eh bien! comme tu l'as répandu de tous tes membres, de même je te l'offre pour tous les membres de la sainte Église, dont tu es la Tête et dont les membres sont tiens » (II, p. 541).

Pour que les prêtres, qu'elle appelle des « christs », redeviennent la lumière du monde, pour que les « vierges », les sœurs, ne se trouvent pas au nombre des insensées, pour que les païens et les hérétiques entrent ou rentrent dans la bergerie de Dieu, pour que toutes les âmes soient sauvées et se laissent « imprégner du sang de Jésus », « elle serait prête à souffrir à chaque minute le martyre de mille morts » et « verrait là sa gloire » (p. 300, 513, 547, 563, 633, 865). Elle voudrait voler partout et se faire entendre de tous, pour « mettre... amour et tendresse dans les cœurs des créatures » (p. 630).

L'âme ainsi transformée vit la vie de Dieu, de qui « elle ne peut plus sortir » (p. 728); elle est très précieuse pour l'Église (p. 79, etc); elle ne passera pas par le purgatoire (p. 246); sa mort est une mort d'amour (p. 522). Ainsi pour Marie-Madeleine, la vie spirituelle, comme un cercle, est animée par l'amour qui a en Dieu sa source et son terme.

L'influence doctrinale exercée par a sainte sur la spiritualité et la piété, surtout dans l'Italie des 17e et 18e siècles, a été très notable. Durant ces deux siècles, nombreuses furent les éditions des *Estasi*; on compte près de trois cents références bibliographiques à la sainte. Le plus célèbre de ceux en qui se manifeste cette influence est peut-être Alphonse de Liguori qui, en certaines de ses œuvres ascétiques, utilise la doctrine de la carmélite de Florence. Au 19e siècle se produisit une crise qui, semble-t-il, se dissipe peu à peu de nos jours.

Les sources sont constituées par les récits des extases et les *Procès* : l'ordinaire de Florence (1611-1613), l'apostolique de 1624 qui prépare la béatification, ceux de 1662-1665 qui aboutissent à la canonisation (mss à la Congr. des Rites). Nous citons le premier : *Processo*, t. 1. — L. Saggi (*Summarium actionum, virtutum et miraculorum... M.-M. de Pazzis... ex processu remissoriali desumptorum*, Rome, 1965) a surtout recueilli les témoignages directs des deux premiers Procès (cf *Analecta bollandiana*, t. 88, 1970, p. 326-330).

Pour la bibliographie, on retiendra surtout : 1) *Vie.* — V. Puccini, le confesseur de M.-M., *Vita della M. S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Florence, 1609; trad. latine, AS, mai, t. 6, Anvers, 1688, p. 180-239. — V. Cepari, confesseur extraordinaire, *Vita della serafica vergine S. M. M. de' Pazzi*, Rome, 1669; Prato, 1892; trad. latine dans AS, mai, t. 6, p. 249-304. — (Maria Minima di Gesù Sacramentato), *S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Florence, 1941 (utilise les sources); trad. espag., Madrid, 1946; angl., Chicago, 1958. — B. Papasogli et B. Secondin, *La parabola delle due spose. Vita di S. M. M. de' Pazzi*, Turin, 1976.

2) *Œuvres.* — V. Puccini, *Vita della V. M. S. Maria Maddalena... con l'aggiunta della terza, quarta, quinta e sesta parte...* (che) *contengono le mirabili intelligenze... e molti suoi documenti per la perfezione della vita spirituale*, Florence, 1611 (reproduit la majeure partie des extases). — L. Brancaccio, *Opere della B. M. M...*, Naples, 1643 (tiré de Puccini; ignore les mss); trad. franç., Paris, 1873. — *Vita e estasi di S. M. M... con l'aggiunta delle lettere*, Florence, 1893 (d'après Puccini, sans recours aux mss). — O. Steggink, *I Quaranta giorni*, Rome, 1952 (trad. espag., Madrid, 1956).

Tutte le opere di S. Maria Maddalena de' Pazzi dai manoscritti originali, 7 vol., Florence, 1960-1966, que nous utilisons ici.

3) *Études.* — a) *Doctrine.* — S. Thor-Salviat, *La dottrina spirituale di S. M. M...*, Florence, 1939 (n'utilise pas les documents originaux); trad. angl. partielle, Aylesford, 1961. — Ermanno del S. Sacramento (Ancilli), *La Madonna nelle estasi di S. M. M...*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 8, 1954, p. 475-487; *Gesù nelle estasi di S. M. M...*, t. 10, 1956, p. 78-92; *La vita religiosa in S. M. M...*, dans *Carmelus*, t. 4, 1957, p. 253-272; *L'unione con Dio secondo S. M. M...*, Rome, 1957; *Santa Maria Maddalena de' Pazzi: Estasi-Dottrina-Influsso*, Rome, 1966 (bibl. de près de 500 titres).

C. Catena, *S. Maria Maddalena... Orientamenti spirituali e ambiente in cui visse*, Rome, 1966; *Le Carmelitane, storia e spiritualità*, Rome, 1969, p. 346-402 *passim*. — B. Secondin, *Esperienza e dottrina di S. M. M...*, Rome, 1974 (bibl.).

b) *Vie mystique.* — E. E. Larkin, *A Study of the Ecstasies of the Forty Days of S. M. M...*, dans *Carmelus*, t. 1, 1954, p. 29-72. — Ermanno del S. Sacramento (Ancilli), *Los éxtasis de S. M. M...*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 15, 1956, p. 184-201. — L. Ancona, *S. M. M... alla luce della psicologia*, dans *Carmelus*, t. 13, 1966, p. 3-20.

c) Voir aussi : G. Getto, *La letteratura ascetico-mistica in Italia nell' età del concilio di Trento...*, dans *Belfagor*, 1948, p. 51-77. — Ermanno del S. Sacramento (Ancilli), *I Manoscritti originali di S. M. M.*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 323-400; *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1106-1131.

DS, t. 1, col. 1708; — t. 2, col. 418 (Cepari), 758 (M. Thanner), 759 (A.-M. Bruniaux), 1214, 1226 (Communion); — t. 3, col. 20 (Daniel de la Vierge-Marie), 845, 925 (Marie Petyt); — t. 4, col. 75, 1518 (Étienne de S. François-Xavier), 1617 (Eucharistie), 2150 (Extase); — t. 5, col. 250 (Feu), 1450 (Catherine de Ricci).

Ermanno ANCILLI.

27 bis. MARIE-MADELEINE DE LA TRINITÉ (Madeleine Martin), fondatrice des sœurs de la Miséricorde, 1612-1678. Voir les notices d'Alexandre PINY † 1709 et d'Antoine YVAN † 1653.

28. MARIE-MICHÈLE DU SAINT-SACREMENT (sainte), fondatrice, 1809-1865. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.* — 3. *Écrits.* — 4. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Maria Soledad Micaela Desmaisières y Lopez de Dicastillo (communément appelée, sans titre légal, vicomtesse de Jorbalan), naquit à Madrid le 1er janvier 1809, dans une période de troubles politiques. A treize ans, elle perdit son père, général de l'armée royale. Elle hérita de lui un caractère altier et dominateur; de sa mère elle reçut une pieuse éducation. De neuf à douze ans, elle fut élève des ursulines de Pau, en France. Elle aima F. J. Fernandez de Henestrosa, fils du marquis de Villadarias; ces relations furent brisées par décision de famille. Sa vie était partagée entre Dieu (dévotion eucharistique, œuvres de charité) et le monde (voyages, fêtes, rapports de société). Après la mort de sa mère, en 1841, sa vie de relations prit une ampleur accrue.

En 1844, elle visita l'hôpital Saint-Jean de Dieu et toucha du doigt la situation de jeunes filles à la vie déréglée. Elle fonda le 21 avril 1845, à Madrid, un collège pour les rééduquer. Mais ce fut seulement en janvier 1849 qu'elle en assuma personnellement la direction et lui imprima un nouvel élan.

En avril 1847, durant une retraite faite à Madrid, elle résolut de changer de vie; à Paris, le mois suivant, elle reçut, le jour de la Pentecôte, une grâce mystique d'union. Une personne au tempérament ardent et passionné, dynamique et entreprenante, de sensibilité fine et à l'imagination vive, énergique, à l'intelligence ouverte et dotée de sens pratique, avec des dons psychologiques et pédagogiques innés, était attirée par le Christ en l'Eucharistie, et elle se convertissait en apôtre de la jeunesse féminine.

De 1849 à 1856, elle se consacre uniquement à son collège; ce sont des années d'essais, d'expériences et de souffrances (manque de soutien, isolement, incompréhensions, calomnies, menaces, persécutions). Elle domine tout, mettant sa confiance en Dieu et en la direction spirituelle du jésuite José Rodriguez de Carasa. En 1856, elle fonde l'Institut des « religieuses adoratrices esclaves du Très Saint-Sacrement et de la charité ». Aidée par saint Antoine-Marie Claret (DS, t. 2, col. 932-937), à la mort de Carasa (1857), les fondations se multiplient, les Constitutions sont approuvées par l'archevêque de Tolède, C. Alameda y Brea (1858), puis temporairement (1861) et définitivement par le Saint-Siège (1866). Le 24 août 1865, la fondatrice meurt à Valence (Espagne), atteinte par le choléra, victime de sa charité.

La dernière période de sa vie fut féconde en œuvres apostoliques. Elle est amie et conseillère de plusieurs prélats; sur la demande de leurs supérieurs, elle visite des couvents, où l'observance s'est relâchée; amie de la reine Isabel II, elle exerce à la cour une influence religieuse et morale, où la politique n'a aucune part. Elle est, par ailleurs, promotrice et animatrice de diverses œuvres apostoliques : les Conférences Saint Vincent de Paul, les Écoles dominicales, « Sœur aînée » de la congrégation de la Doctrine chrétienne à l'hôpital Saint Jean de Dieu, à Madrid. Elle conseille et oriente, sur la demande de leur fondateur, les sœurs de l'Amour de Dieu à Zamora, etc.

L'Église l'a béatifiée le 7 juin 1925 et canonisée le 4 mars 1934.

2. *Fondation.* — La fin de la congrégation fondée par Maria Micaela (appelée souvent Madre Sacramento) est double : l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et la rééducation de la jeunesse féminine; pour le second but elle établit des collèges et songe à d'autres œuvres apostoliques qu'elle ne put réaliser. A sa mort, sept collèges existaient (Madrid, Saragosse, Valence, Barcelone, Pinto (Madrid), Burgos et Santander); d'autres étaient en projet.

Les Constitutions de la congrégation furent écrites par la Madre Sacramento de sa propre initiative et selon son expérience. Dans le domaine spirituel, elles ressemblent quelque peu aux règles de la Compagnie de Jésus.

L'âme de sa méthode pédagogique, c'est l'amour; celui-ci se traduit en patience, douceur, désintéressement dans la façon de traiter les jeunes filles; la plus grande sanction doit consister dans le renvoi. La formation religieuse et la référence au Christ dans l'Eucharistie ont une place primordiale dans cette pédagogie; cette formation doit se traduire en vie chrétienne. Les principes pédagogiques de Madre Sacramento sont extrêmement positifs : reconnaissance de la dignité humaine et respect de la liberté. Son régime d'internat vise à une formation personnelle en harmonie avec la vie collective. Pour procurer la réintégration sociale, elle accorde une grande importance à la formation au travail. Elle veille aussi beaucoup au choix des éducatrices et à leur préparation.

3. *Écrits.* — Les écrits de Maria Micaela peuvent se ranger en quatre catégories : 1) les récits historiques (autobiographie, relations de voyages); 2) les textes spirituels (relation de ses *Penitencias*, *Favores divinos*, notes de retraites); 3) la correspondance et les lettres officielles (cf *Cartas selectas*, éd. T. Monzoncillo, 4 vol., Barcelone, s d); 4) les écrits canoniques (Constitutions et règlements). Sans s'arrêter aux documents d'importance secondaire, le tout est couronné par ses trois testaments.

L'autobiographie, les relations de ses pénitences et les faveurs de Dieu ont été rédigées pour obéir à ses confesseurs; les relations de voyages étaient destinées à ses religieuses; les notes de retraites répondent en partie à un besoin psychologique et permettent à ses confesseurs de juger de son esprit; toutes sont caractérisées par leur simplicité et leur spontanéité; elle écrit comme elle pense; ses pages manifestent son activité intense. A cet égard, sa manière se rapproche de celle de sainte Thérèse de Jésus.

Ces écrits, encore inédits pour la plupart, ont une grande valeur, en raison de leur étendue et de leur qualité, pour l'histoire et la théologie spirituelle. L'auteur y transmet un message : elle a souvent en vue ses filles, mais le contenu déborde sa congrégation. Elle n'entend pas formuler une doctrine; elle enseigne ce qu'elle vit, à travers ses expériences humaines et spirituelles. La physionomie de l'apôtre se dessine en fonction de la mission reçue dans l'harmonie de l'action et de la contemplation.

4. *Spiritualité.* — La spiritualité de Maria Micaela est à la fois mystique et eucharistique. Les faveurs qu'elle reçut du Seigneur s'ordonnaient à sa vie et à son œuvre, et sont de ce fait charismatiques. Elle est consciente que Dieu l'aime, et cet amour vécu uni au Christ eucharistique donne le sens de sa vie. Sa mystique eucharistique est notable : la communion de chaque jour alimente sa vie théologale; sa foi très vive dans le mystère eucharistique explique sa vie et son œuvre, car il y a un rapport théologique étroit entre l'Eucharistie et son apostolat. Son intense vie d'oraison est en rapport avec le sanctuaire : sa contemplation s'y fait adoratrice; elle y trouve aussi, intimement associée, la Passion et en pénètre le mystère. Sa vie eucharistique enfin culmine en des grâces mystiques trinitaires.

Pour Madre Sacramento, la consécration religieuse est une manière de servitude par amour. Elle est au service de Dieu et à sa disposition pour procurer sa gloire. Dieu aussi se donne à elle. Pour Dieu elle aime la souffrance, comme une preuve d'amour, d'où les nombreuses pénitences qu'elle pratiqua. Durant ses quatre dernières années, elle fit le vœu du plus parfait en la pratique des vœux.

L'adoration prend forme d'une réparation, marquée elle aussi par l'Amour; ce qui relie apostolat et spiritualité eucharistique. Maria Micaela s'afflige des péchés qui se commettent et consacre sa vie à les éviter plus encore qu'à satisfaire à la justice offensée. De là son zèle apostolique. L'adoration n'est pas motivée par la pénitence, elle est soutien et réconfort pour assurer le travail. Son adoration du Saint-Sacrement ne s'arrête pas au sanctuaire; elle suit le parfait adorateur du Père,

qui par sa mort et sa résurrection, présent en l'Eucharistie, rend à son Père la gloire que le péché lui a dérobée. Madre Sacramento participe à son adoration rédemptrice, non seulement lorsqu'elle adore devant le tabernacle, mais aussi lorsqu'elle s'immole au service de ses jeunes filles pour rendre à Dieu la gloire qu'elles lui dénient par leurs fautes. De la sorte son adoration nourrit son apostolat et son apostolat prolonge son adoration.

V. de la Fuente, *La Vizcondesa de Jorbalán*, Madrid, 1884. — T. Camara, *La Venerable Sacramento, Vizcondesa de Jorbalán*, 2 vol., Salamanque, 1902. — J. A. Zugasti, *La Esclava del Sacramento*, Madrid, 1911. — A. Romano di Santa Teresa, *La Beata Maria Michelina del Sacramento*, Rome, 1925. — T. Monzoncillo, *Vida y virtudes de la Beata Madre Sacramento*, Barcelone, 1927. — A. de Castellammare, *Vita eucaristica di Santa Maria Michela..*, Rome, 1933-1934; trad. esp., *Perfiles eucarísticos de Santa María Micaela..*, Madrid, 1934. — A. Risco, *Vida de Santa Micaela..*, Madrid, 1942. — E. Borras, *La Esclava del Sacramento*, Madrid, 1943. — F. de Llanos Torriglia, *Madre Sacramento*, Madrid, 1944. — E. Barraquer y Cerero, *La siempre calumniada*, 2e éd., Madrid, 1952. — *Il n'est pas de plus grand amour... Sainte Marie-Micaëla..*, Tournai-Paris, 1955, adapté de l'italien. — A. Barrios, *Una intervención decisiva en la Vizcondesa de Jorbalán*, Madrid, 1964; *Mujer audaz*, 1968. — I. de Vegas, *Alma de oración y apostolado*, 3e éd., Madrid, 1965; trad. portugaise, Vila Nova de Famalição, 1948.

Studia claretiana (études diverses sur M. M.), n. spécial, Rome, 1965; tirage à part : *Esclava del Sacramento y de la Caridad*, Madrid, 1966. — *Rasgos de la espiritualidad de Madre Sacramento* (en collaboration), dans *Revista de espiritualidad*, t. 25, n. spécial 99-100, 1966, tirage à part. — E. Borras, *Santa M. Micaela..*, Madrid, 1965. — E. Albiol, *La Santa Vizcondesa*, Madrid, 1966. — J. Espeja, *Espiritualidad eucarística de Madre Sacramento*, Madrid, 1967. — M. M. Toffoli, *Dos santas españolas : Teresa de Jesús y María Micaela..*, dans *Teología espiritual*, t. 15, 1971, p. 359-395; notice dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1135-1139; *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1416; DIP, à paraître.

Maria Milena TOFFOLI.

29. MARIE-PERPÉTUE DA LUZ, carmélite portugaise, 1684-1736. — Découverte par les historiens de la spiritualité en ces récentes années, Maria Perpetua est l'une des grandes mystiques de la période qui suit le quiétisme. Aussi insérons-nous ici quelques compléments à la notice parue prématurément au tome 3, col. 11-12. Maria, fille de Manuel da Costa Diniz et de Leonor de Jesus, naquit à Beja le 14 juillet 1684. Elle passa ses vingt premières années au foyer paternel. Le 4 octobre 1704, après la mort de son père, elle entra chez les carmélites de Beja; elle y fit profession en 1705. Sans avoir aucune charge importante, elle y exerça une profonde influence. Elle mourut le 25 mai 1736.

Il faut distinguer dans sa vie de carmélite deux étapes fondamentales, comme en celle de Thérèse d'Avila. Pendant onze à quatorze ans, elle connut ce qu'elle appela une période de « lutte contre Dieu » : vanités féminines, médiocrité à l'image d'une communauté peu observante. Le 23 août 1719, à la suite d'un sermon, se produisit sa « conversion », qu'avait ébauchée la mort de sa mère en 1716.

Sa vie spirituelle, dès lors, s'orienta vers le sommet de la divine intimité. L'oraison fut « la grande porte du laborieux édifice », en même temps que la totale abnégation d'elle-même, qui se manifesta en des pratiques de pénitence parfois imprudentes. Bientôt les faveurs de Dieu commencèrent; une première extase, en 1721, l'engagea dans la voie mystique. D'autre part, elle ne tarda pas à expérimenter l'action et les infestations du démon, qui rappellent curieusement le cas de sainte Marie-Madeleine de Pazzi († 1607; cf DS, t. 10, col. 576 svv) et plus tard de sainte Gemma Galgani († 1903; cf DS, t. 6, col. 183-187).

L'épreuve de Maria Perpetua semble se dérouler en deux étapes. La première se prolonge quelque cinq ans. Elle est caractérisée par d'étranges apparitions du démon et des visions imaginaires, alors fréquentes. La carmélite constatera plus tard que « l'imaginaire s'introduit dans la vie mystique et nous y trompe ». Quoi qu'il en soit, c'est avec un brin d'humour qu'elle donne des preuves de santé mentale et de résistance aux suggestions démoniaques.

Toutefois, cette lutte, la souffrance causée par les doutes de conscience et les scrupules, ses sévères pénitences et parfois une direction spirituelle défectueuse ébranlèrent la santé physique et mentale de Maria Perpetua. A partir du 27 avril 1727, les moments d'exaltation et de délire succédèrent à ceux de dépression profonde et de perte du contrôle de soi, dans une sorte de dédoublement de la personnalité. Maria Perpetua croit parfois, dans ses écrits, avoir été possédée par le démon ou, plus simplement, trompée par de fausses visions, car souvent, avoue-t-elle, « les grandes pénitences ne sont que de grandes illusions ». L'expérience analogue de Marie-Madeleine de Pazzi la rassura : elle n'avait pas été privée des dons de Dieu. Ses confesseurs la tranquillisèrent aussi. Elle retrouva la paix de l'âme.

Sur l'ordre de João de Souza et de José de Aguiar, ses confesseurs, la carmélite nota ses expériences spirituelles, mais ces soixante cahiers en même temps que les dépositions des témoins interrogés en vue d'un procès éventuel de béatification furent détruits par le tremblement de terre de Lisbonne en 1755. Heureusement une partie des manuscrits avait été publiée par Pereira en 1742. Après un chapitre où il explique comment furent rédigés les écrits de Maria Perpetua, Pereira les présente en neuf chapitres (divisions et titres sont de lui). Ce compendium forme un petit traité d'ascèse et de mystique; on trouve des conseils sur l'oraison, l'amour humain et l'amour divin, la purification de l'âme, la direction spirituelle, l'exercice des vertus et la réforme de la vie religieuse. Le tout est plein de mesure et de bon sens, fruit sans nul doute de l'expérience personnelle, ce qui confère à ce traité sa valeur.

Les écrits de la carmélite, en dépit de leur psychologie tourmentée, impressionnent par leur parfaite orthodoxie, vécue en des temps difficiles. A son insu, elle contribua à dissiper les nuages du quiétisme et à préciser, par exemple, la doctrine du pur amour. Elle exhorte à aimer Dieu parce qu'il est Celui qui est; elle exhorte aussi à aimer les vertus parce qu'elles sont l'œuvre de Dieu en nous. L' « amour pur » et l' « amour intéressé » doivent vivre conjointement et harmonieusement.

La source principale pour étudier la vie et la doctrine de Maria Perpetua est l'ouvrage de José Pereira de Santa Ana, *Vida da insigne mestra de espirito a virtuosa Madre Maria Perpetua da Luz..*, Lisbonne, 1742; voir aussi les notices de *Bibliotheca carmelitico-lusitana*, Rome, 1754, p. 176-178, et de C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Rome, 1927 (1750), col. 353-354.

Études modernes : M. Martins, *Maria Perpetua da Luz*, RAM, t. 21, 1940, p. 149-176. — Jean de la Croix Brenninger, *Maria Perpetua da Luz..*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 12, 1943-1945, p. 6-115. — *Un fiore del Carmelo portoghese: suor Maria Perpetua da Luz*, dans *Il Monte Carmelo*, t. 30, 1944, p. 4-8.

Pablo M. Garrido.

30. MARIE SAINT-ANSELME, religieuse, 1889-1918. — Jeanne Taillandier, née à Pont-du-Château (Puy-de-Dôme), le 1er juillet 1889, est l'aînée de dix-sept enfants. Infirmière diplômée, catéchiste volontaire, aide de son père, aveugle et directeur d'usine († 1911), elle prend l'habit le 27 octobre 1912 sous le nom de Marie Saint-Anselme, chez les mission naires de Notre-Dame d'Afrique ou sœurs blanches (cf DS, t. 9, col. 434-437). Le surlendemain de sa profession à Alger (1er mai 1914), elle part pour la Kabylie, mais elle est appelée à servir dans les ambulances en France pendant la première guerre mondiale. Malade, elle rentre en mars 1917 à la maison-mère à Alger, où elle meurt le 19 avril 1918.

Grâce à son *Journal*, on peut suivre les principales étapes de la vie spirituelle de Marie. Dès 1902, elle fait vœu de virginité; à quinze ans, s'affirme sa vocation missionnaire. De nature exclusive et très sensible, elle pratique une ascèse intérieure vigilante; elle le fera jusqu'au bout. Elle veut se donner au Seigneur dans la foi pure et la « voie d'abandon » aux souffrances purificatrices et unifiantes. Elle est en même temps profondément attirée par la vie contemplative (elle songe même quelque temps à quitter son institut pour entrer chez les clarisses), mais elle comprend que sa vocation est d'être une « missionnaire contemplative » et non une « contemplative missionnaire ». Elle voudrait unir la spiritualité de sainte Marguerite-Marie et celle d'Élisabeth de la Trinité, l'amour réparateur de l'une et la présence trinitaire de l'autre.

Les épreuves ne lui manquèrent pas : incompréhension des supérieures, nuit des sens, obscurité, tentations, sentiment aigu de sa misère. Sa docilité à son directeur était totale et elle restait très soumise à ses supérieures, en même temps que très humble dans l'acceptation ou le désir des souffrances. La « mission » a toujours été une des grandes intentions de celle que rien d'extraordinaire ne signalait, sinon cette « disposition de la volonté qui se livre toute pour que Lui vive » (p. 123).

L'essentiel sur la vie spirituelle de Marie Saint-Anselme se trouve dans *Les carnets d'une âme. Sœur Marie Saint-Anselme. Journal et méditations.* Cet ouvrage, publié par sa mère, comprend, à la suite d'une préface où G. Goyau décrit avec attention la vie mystique de Marie (p. VII-XXIII) : 1) une biographie, assez superficielle (p. 1-31), 2) le *Journal* de Marie (notations spirituelles très dépouillées des années 1912-1918, p. 35-74), 3) des résumés de thèmes de méditations journalières ou de retraites (p. 75-150), enfin 4) un choix de lettres à sa mère et à sa famille, ou à des amies.

On trouverait des témoignages sur Marie soit aux archives des sœurs blanches, soit dans des monographies de contemporaines, par exemple dans la *Vie de sœur Marie-Cléophas, 1890-1923* (Anvers, 1927).

Jacques Durant.

31. MARIE-THÉRÈSE DU SACRÉ-CŒUR, † 1863. Voir Dubouché (Théodelinde), DS, t. 3, col. 1743-1745.

32. MARIE-THÉRÈSE DU SACRÉ-CŒUR, carmélite déchaussée, 1868-1949. — Fille d'universitaire, de famille chrétienne, Eugénie Cousin naquit à Douai le 4 février 1868. Elle entra au carmel de Pontoise le 2 octobre 1890. La prieure d'alors, venue du carmel d'Avignon, admirait son parfait équilibre. En 1898, la charge du noviciat lui fut confiée et de 1904 à 1910 celle de prieure. La guerre de 1914 la transplanta au carmel d'Avignon. Prieure en 1929, elle alterna dès lors cette responsabilité avec celle de maîtresse des novices, jusqu'à sa mort, le 11 janvier 1949. Pendant son agonie, on l'entendait répéter : « Être trouvée pauvre.., être trouvée en Lui (le Christ) ».

Il fut donné à Marie-Thérèse de vivre de façon éminente le mystère de l'Homme-Dieu et de sa Mère, le mystère de l'Église. C'était là le foyer de son extraordinaire rayonnement, servi par des dons exceptionnels d'esprit et de cœur. Dans la renaissance des carmes en France, après la guerre, son action fut double : par la prière et la souffrance telle ou telle vocation fut enfantée puis inlassablement soutenue; par ses relations avec le Collège angélique de Rome, elle favorisa le renouveau théologique et spirituel. Jérôme de la Mère de Dieu trouva chez elle une aide pour défendre et mettre en lumière l'authentique contemplation, le « vrai esprit du Carmel ».

Prieure à la manière thérésienne, son gouvernement était amour et il fallait aller à l'essentiel : aimer. Mystique d'un sens théologique très sûr, son influence s'étendit sur tout un monde de spirituels et d'intellectuels, qui voyaient en elle un être d'accueil et de compassion. Par-dessus tout et toujours, Marie-Thérèse a été « mère », avec ses divinations, ses tendresses, sa compréhension et sa force, en même temps qu'elle voulait être « toute petite pour rendre gloire ».

Marie-Thérèse a publié, seule ou en collaboration mais anonymement, un certain nombre d'articles ou de brochures sur la spiritualité carmélitaine. On peut relever : *La doctrine de sainte Thérèse, les oraisons communes*, VS, t. 7, 1922, p. 74-113. — *La contemplation*, Saint-Maximin, 1923, 95 pages. — *Les rapports de la contemplation et de l'action*, VS, t. 16, 1927, p. 255-301. — Avant-propos des *Lettres de Consummata* (M.-A. de Geuser, 1889-1918) *à une carmélite* (Marie-Thérèse du Sacré-Cœur), Bagnères-de-Bigorre, 1931, p. 7-21 (cf DS, t. 6, col. 342). — *Le témoignage d'une carmélite*, VS, t. 71, 1944, p. 269-272. — *Arrêt en chemin. Instruction capitulaire*, dans revue *Scapulaire*, 1953, p. 75-79. — *Les vœux de religion. Exhortations*, Bagnères-de-Bigorre, 1955.

En collaboration avec M.-V. Bernadot : *La vie contemplative de sainte Thérèse de Lisieux*, VS, t. 10, 1924, p. 119-158; — avec Jérôme de la Mère de Dieu (1870-1954; cf DS, t. 8, col. 928-929) : *Le zèle apostolique de Thérèse de Lisieux* (VS, t. 10, p. 59-93), et *Le vénérable Jean de Saint-Samson*, Saint-Maximin, 1925, 212 pages.

Bulletin religieux du diocèse d'Avignon, janvier 1949. — Bruno de Jésus-Marie, dans *Le Carmel*, mars-avril 1949. — G. Thibon, *ibidem*, janvier-février 1954. — Élisée Alford, *Annales brèves des carmes déchaux de France*, 3e partie, février 1973, Avon, p. 76.

Carmel d'Avignon.

33. MARIE-THÉRÈSE DE SOUBIRAN (bienheureuse), fondatrice, 1834-1889. — 1. *Vie et écrits.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie et écrits.* — Sophie-Thérèse de Soubiran La Louvière naquit à Castelnaudary le 16 mai 1834, dans une ancienne famille de l'Albigeois. Élevée par des parents très chrétiens, elle reçoit dès l'enfance des grâces de prière et fait, en novembre 1848, le vœu de

virginité. En septembre 1854, elle sacrifie son désir du Carmel pour réaliser le projet d'un béguinage conçu par son oncle, le chanoine Louis de Soubiran. Rapidement le béguinage prend une orientation nettement religieuse. En mai 1864, Sophie, appelée désormais Thérèse, est rendue certaine, au cours d'une retraite de trente jours faite avec le jésuite Paul Ginhac (cf DS, t. 6, col. 393-395), qu'elle est appelée à fonder une congrégation dont le nom « Marie Auxiliatrice » indique l'esprit et le but : concilier les nécessités d'un apostolat au service des jeunes filles les plus défavorisées avec les exigences de la vie contemplative. Le 7 juin, elle fait un vœu spécial de désappropriation, de sorte que « pour Marie Auxiliatrice et pour moi Notre Seigneur me soit tout », envisageant même la possibilité d'être rejetée un jour de sa congrégation (*Notes*, p. 69-70, 77-78).

En juillet 1864, ses compagnes, accueillies à Toulouse par l'archevêque Julien Desprez, ouvrent la première « maison de famille » et continuent l'adoration nocturne commencée à Castelnaudary en 1862. En novembre 1868, Pie IX approuve les Constitutions; en 1869 se succèdent les fondations d'Amiens et de Lyon, puis celles de Bourges (1871), Paris (1872), Angers (1873).

En 1874, c'est l'épreuve. Marie-Thérèse est accusée par son assistante, Marie-François, femme intrigante et ambitieuse, d'être la cause de la ruine imminente de la congrégation. Sur le conseil de Charles de la Tour d'Auvergne, alors évêque de Bourges, et de P. Ginhac, tous deux trompés par les manœuvres de l'assistante, Marie-Thérèse donne sa démission et se voit contrainte de quitter sa congrégation. Après un séjour de sept mois à l'hôpital de Clermont-Ferrand, elle est acueillie. en septembre 1874, dans la congrégation eudiste de Notre-Dame de Charité (cf DS, t. 8, col. 488 svv), où elle fait profession le 29 juin 1877, sous le nom de Marie du Sacré-Cœur. Elle meurt le 7 juin 1889 au monastère de Saint-Michel, à Paris.

Sous le gouvernement illégal de Marie-François, la congrégation connut de profonds bouleversements, Elle ne retrouva sa vitalité qu'après la mort de la fondatrice, suivie bientôt de la démission de Marie-François, en février 1890. La nouvelle supérieure, Élisabeth de Luppé, élue en septembre 1890, réhabilita la fondatrice, qui fut béatifiée le 20 octobre 1946.

On conserve de la fondatrice le *Livre des Constitutions*, les *Règles de gouvernement*, le *Directoire commun et règles des emplois*, Paris, 1870. Elle a rédigé des *Notes spirituelles... suivies de réflexions sur le Sommaire des Constitutions* (de la compagnie de Jésus), Paris, 1897; *Réflexions* qui furent réédités en 1927. H. Monier-Vinard a publié *Marie-Thérèse de Soubiran d'après ses notes intimes* (2 vol., Paris, 1936; trad. italienne, Rome, 1938, et anglaise, Londres, 1940). La 2e édition (en un vol., 1948, citée ici) comprend 1) une sorte d'autobiographie spirituelle, « Amour et miséricorde » (août 1880), 2) des notes écrites entre 1865 et 1866, 3) des extraits des *Réflexions sur le Sommaire* (1864-1865), 4) des lettres et le reste des *Notes*, dans l'ordre chronologique.

2. *Spiritualité.* — Ayant reçu, dès l'âge de seize ans, « de vives lumières sur la beauté du travail apostolique » et dès lors désireuse de se « sacrifier pour procurer la gloire de Dieu » (*Notes*, p. 58), la fondatrice définira les orientations essentielles de sa congrégation à partir de cet appel premier et en harmonie avec les courants spirituels de son époque : « La pensée qui a présidé à la formation de cette Société a été le désir de l'expiation en union avec Notre Seigneur travaillant à la rédemption par la souffrance et le dévouement actif » (p. 102). A cet esprit de réparation est fortement liée la vie eucharistique : « L'adoration nocturne du Très-Saint-Sacrement exposé naît de ce double principe d'expiation et de zèle... L'adoration diurne ranime (l'âme) au milieu des occupations de sa vie active, dans l'offrande généreuse qu'elle fait d'elle-même » (p. 104). L'Eucharistie restera toujours « le centre d'où tout part et où tout revient » (*Directoire*, p. 4). Il faut rattacher au même courant spirituel l'insistance sur la dévotion au Sacré-Cœur (*Notes*, p. 59, 281, 424).

Les *Exercices spirituels* de saint Ignace ont joué un rôle déterminant dans l'évolution intérieure de Marie-Thérèse et dans sa fondation (*Notes*, p. 66, 109). Elle en fait un moyen privilégié de formation et de ressourcement et elle s'inspire, dans son Institut, des Règles ignatiennes. Elle lit Grou et fait de Caussade son « pain de tous les jours » (p. 438). Dans ses *Notes* personnelles, rédigées en grande partie après la grande crise de 1874, se manifeste aussi l'influence de l'École française qu'elle rejoint par la lecture de saint Jean Eudes. Elle y trouve une compréhension nouvelle de la « vie de Jésus-Christ en nous » (p. 264, 320), en continuité avec le christocentrisme ignatien.

Les dernières années marquent à la fois l'étape la plus douloureuse et le couronnement de son expérience mystique; son langage sobre et puissant est d'une grande profondeur doctrinale. Cette ascension spirituelle est jalonnée de grâces qui vont de plus en plus dans le sens d'une mort à tout le créé et d'un vide radical, rempli presque constamment de la plénitude et de la paix de Dieu (p. 89), et qui la font pénétrer plus intimement dans l'intelligence de la vie du Christ en nous : « J'ai comme goûté et expérimenté que le Christ réside en nous. J'ai compris que, résidant, vivant en nous, il s'unit à notre esprit, à notre âme; il y opère, lorsqu'elle est fidèle et qu'il lui plaît, en quelque sorte autant qu'à la sainte communion : là est une des grandes grâces de ma vie » (22 septembre 1880, *Notes*, p. 320). En même temps s'intensifient son zèle apostolique et son désir « d'embrasser en Jésus-Christ et par lui le monde entier » (p. 385). Elle avait fait le 15 juin 1882 le vœu de « victime ». Dans la fécondité de son sacrifice s'inscrivent avant tout la survie et le développement de sa fondation.

J. Théloz, *La fondatrice des sœurs de Marie-Auxiliatrice*, Paris, 1894. — P. Ginhac, *Lettres de direction*, Roulers, 1913, p. 76-106. — C. C. Martindale, *M. Th. de S. Foundress... and M. Elizabeth de Luppé (1841-1903)*, Londres, 1921. — *Morte et vivante. La mère de Soubiran à N.-D. de Charité*, Paris, 1933. — A. B. Marfan, *Figures lauragaises*, 3e éd., Paris, 1933, p. 85-158.

Articles pour la cause de béatification, Paris, 1934 (on utilise désormais une documentation sérieuse et complète). — G. Duhamelet, *La Société de Marie Auxiliatrice*, Paris, 1942. — C. Poulet, *La sainteté française contemporaine*, t. 1, Paris, 1945, p. 202-243. — M.-T. Delmas, *Bse M.-T. de Soubiran..*, Paris, 1946; 2e éd., *Voie spacieuse..*, 1955. — A. M. Lanz, *La Beata Maria Teresa de Soubiran*, Rome, 1946. — M.-S. Le Guay, *Bse M.-T. de S.*, Paris, 1947. — *Vies des saints*, t. 6, Paris, 1948, p. 140-143. — W. Lawson, *A Life of Blessed M. Th. de Soubiran..*, Londres, 1952. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 11, 1968, col. 1329-1331. — DS, t. 5, col. 994.

Marie-France PHILIPPONNAT.

34. MARIE-VÉRONIQUE DU CŒUR DE JÉSUS, fondatrice, 1825-1883. — Caroline Lioger,

née à Lyon, le 25 mai 1825, reçut très tôt des grâces de prière. A sept ans elle fit le vœu de virginité. Tertiaire franciscaine en 1845, elle prend le nom de Marie-Véronique qu'elle gardera en religion, en souvenir de la clarisse sainte Véronique Giuliani † 1727. Étant en oraison, elle entend l'appel qui oriente sa vie : « Sois victime avec moi ». Ce mot de victime était nouveau pour elle, mais elle comprend qu'elle doit s'unir à Jésus Victime pour les pécheurs, et elle « embrasse, dans ses vues et aux mêmes fins, la croix avec toutes ses rigueurs ».

En 1852, bien qu'arrêtée par une maladie qui dura de 1850 à 1857, elle fonde, pour les personnes du monde, une Association de victimes unies au Cœur de Jésus, à laquelle s'inscrivent des personnalités comme le cardinal Louis de Bonald † 1870 et le Curé d'Ars † 1859 (cf DS, t. 9, col. 840-844). Miraculeusement guérie, elle obtient, le 10 avril 1857, de Jacques Ginouilhac, évêque de Grenoble † 1875, l'approbation verbale de l'institut religieux de vie contemplative qu'elle veut établir sous le nom de sœurs victimes du Sacré-Cœur de Jésus (aujourd'hui religieuses du Cœur de Jésus). En 1860, elle se rend à Rome et reçoit de Pie IX un bref d'encouragement. Les Constitutions seront approuvées en 1870.

La communauté s'installa d'abord à Genas, puis aux Avenières (diocèse de Grenoble), dont le curé, Victor Roux, était frère du sulpicien Émile Roux, en qui Marie-Véronique trouva un conseiller fidèle et, semble-t-il, très rigide, et qui, sur le désir de Pie IX et jusqu'à sa mort en 1876, assura la direction de la congrégation (mais en se séparant des sulpiciens; cf L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 3, Paris, 1900, p. 478-479).

Deux fondations suivirent, l'une, en 1869, à Villeneuve-lez-Avignon, où se transporta la maison-mère, en 1878, l'autre à Verdelais (Gironde), en 1877. D'autres essais de fondation, à Lyon, Rome et Naples, échouèrent; de même ne put aboutir un projet d'institut de prêtres victimes (voir A. Prévôt, *Vie..*, p. 417, 430; DS, t. 6, col. 403).

Marie-Véronique mourut à Villeneuve-lez-Avignon le 8 juin 1883. Sa cause de béatification a été introduite.

La fondatrice fut favorisée de dons mystiques très élevés, jusqu'à l'union transformante (A. Poulain). Ces grâces l'associaient très particulièrement au mystère eucharistique, ainsi qu'aux mystères de l'enfance et de la vie cachée, avec une note mariale très accentuée (cf *Maria*, t. 3).

Mais la vie de victime fut sa vocation particulière. Elle l'appelle « sa vie ». Presque toujours malade, très éprouvée moralement par les difficultés de la fondation, « mes peines sont devenues ma vie, écrivait-elle dans le vocabulaire de son époque; je suis toujours comme la victime sous le glaive de la justice divine ». Cet aspect victimal s'alliait d'ailleurs chez elle à un esprit de grande simplicité et de joie évangélique.

De ses écrits, se dégage une spiritualité nettement réparatrice, centrée sur l'union au sacrifice rédempteur, par une totale donation de soi au Cœur de Jésus en qualité de victime. Une certaine teinte de sentimentalisme et même de dolorisme peut sans doute s'expliquer par l'influence du milieu ambiant, mais l'ensemble fait preuve d'une belle fermeté doctrinale, puisée dans les œuvres de l'école française que lui fit connaître Émile Roux, et dans le milieu spirituel où elle vécut (cf DS, t. 6, col. 402-403).

Manuscrits, aux archives de la maison-mère (Draveil, Essonne) : *Mémoire* adressé à Mgr Ginouilhac; *Journal spirituel; Esprit de l'Institut; Communion aux mystères; Lettres et avis spirituels; Méditations pour la profession; Lettres* à S.-M. Giraud. — Éditions : *Choix de pensées*, Draveil, s d; longues citations des écrits dans A. Prévôt, *Vie... — Directoire spirituel des religieuses victimes du Sacré-Cœur*, Solesmes, 1901.

Articles du Procès canonique, Rome, 1909. — Première biographie de Marie-Véronique (manuscrite, archives de la maison mère). — A. Prévôt, *Vie de la servante de Dieu Marie-Véronique du Cœur de Jésus*, Paris-Rome, 1903; Paris-Namur, 1913; *La vie de victime..*, Paris, 1909. — *Avec le Christ sur le chemin de l'amour divin*, Paris, 1929. — A. Poulain, *Des grâces d'oraison*, 10e éd., Paris, 1922, p. 297-299, 309-310. — A. Saudreau, *L'état mystique*, Paris, 1921, p. 176 svv. — Marie d'Assise, *La spiritualité mariale de Mère Marie-Véronique..*, dans H. du Manoir, *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 507-531.

DS : art. L. Dehon, t. 3, col. 106; S.-M. Giraud, t. 6, col. 402-407; Réparation.

Marie-Charles Sorin.

35. MARIE-VICTOIRE FORNARI STRATA (bienheureuse), fondatrice des Annonciades célestes, 1562-1617. — Fille de Gerolamo De Fornari et de Barbara Veneroso, Maria Vittoria naquit à Gênes en 1562. Bien que, dans sa jeunesse, elle ait ressenti quelques appels à la vie religieuse, elle épousa le 21 mars 1579 Angelo Strata, qu'elle aima « follement » (mémoire autobiographique); elle eut neuf enfants, dont le dernier naquit un mois après la mort de son père survenue le 30 novembre 1587; cinq devinrent adultes, dont deux filles qui furent chanoinesses du Latran à Gênes et trois garçons qui se firent minimes.

Veuve, s'occupant de l'éducation de ses enfants, Maria Vittoria évolua peu à peu vers une vie d'oraison, d'austérité et de bienfaisance; elle eut le jésuite Bernardino Zanoni † 1620 pour directeur spirituel. Elle fit le triple vœu de chasteté perpétuelle, de ne porter ni or ni soie, de renoncer aux soirées et aux compagnies mondaines. En 1602, elle entreprend les démarches en vue de fonder un couvent de religieuses vouées à la Vierge Marie; après s'être heurté à divers obstacles, le projet se réalise avec l'aide du noble Stefano Centurione (barnabite en 1612, † 1625) et de sa femme Vicentina Lomellini † 1605 qui avaient tous deux le désir d'entrer en religion. Vicentina et trois autres génoises s'unirent à Maria Vittoria et revêtirent l'habit religieux le 5 août 1604. On attribue à Zanoni la rédaction des Constitutions; la nouvelle congrégation était vouée à l'Annonciation de Marie et adoptait la Règle de saint Augustin. Un monastère fut bâti sur la colline de Castelletto qui domine Gênes (1605-1608) et fut confié à la direction spirituelle des somasques. Outre Zanoni, d'autres jésuites comme B. Rossignoli, des théatins et l'archevêque de Gênes aidèrent les débuts de la congrégation. Le somasque T. Formaleone fut un des confesseurs de Maria Vittoria.

Pendant les premières années, la fondatrice dut résister aux instances de S. Centurione qui voulait agréger le petit groupe aux carmélites. Maria Vittoria fut la première prieure durant sept ans; elle vécut les six dernières années de sa vie comme simple religieuse, non sans avoir à souffrir de la deuxième prieure Maria Giovanna Tacchino. A partir de 1609, elle fut sujette à des manifestations mystiques extraordinaires. Elle mourut le 15 décembre 1617.

Un premier procès en vue de la béatification eut lieu à Gênes, qui ne fut pas transmis à Rome pour irrégularité de forme. Un nouveau procès informatif (Gênes, 1630-1632)

entendit 47 témoins. Après le procès apostolique (Rome, 1704-1707) et celui des miracles (1821-1828), Marie-Victoire fut béatifiée par Léon XII le 21 septembre 1828.

Maria Vittoria, qui savait quelque peu lire et écrire, n'a laissé qu'un mémoire autobiographique et des lettres.

Le mémoire rédigé par obéissance, s'arrête en 1605 et renseigne sur la vie conjugale de l'auteur, l'éducation de ses enfants et la fondation des Annonciades. Copie au couvent de l'Annonciation de San Cipriano, près de Gênes; éd. italienne partielle dans *Il Raccoglitore Ligure* (t. 3, 1934, p. 9-10) et trad. franç. (RAM, t. 18, 1937, p. 394-403) par Umile Bonzi da Genova. — On garde trois lettres adressées par Maria Vittoria à certains de ses enfants (copie du 17e s., à San Cipriano); l'une d'elles est répertoriée, parmi vingt autres qui n'ont pas été retrouvées, dans le décret d'approbation des écrits (24 janvier 1728, dans le *Summarium beatificationis*).

Ces quelques écrits ne renseignent guère sur la vie spirituelle de Maria Vittoria. Les dépositions des procès sont plus révélatrices : louange de Dieu à travers la création, dévotion envers l'Écriture sainte Parole de Dieu, tendresse et force d'âme, expérience mystique marquée par l'Humanité du Christ Verbe incarné, avec quelques notations sur le cœur du Christ. Les témoignages utilisent le vocabulaire thérésien, mais il ne semble pas que Maria Vittoria ait lu sainte Thérèse.

Ces caractéristiques se retrouvent dans la spiritualité des Annonciades « célestes » *(turchine)*, ainsi dénommées à cause du bleu de leur scapulaire et de leur manteau. Contemplatives, leur spiritualité est centrée sur le mystère de l'union de Dieu avec l'humanité, de l'unité du Verbe et de l'Humanité de Jésus dans l'Incarnation; l'annonciade aspire, comme déjà Maria Vittoria, à vivre avec le Christ dans un rapport continuel analogue à celui que son âme humaine entretient avec sa divinité. Clôture stricte (objet d'un quatrième vœu), vie d'oraison, pénitence, dévotions typiques de l'époque sont les marques principales de la règle des Annonciades célestes.

La congrégation s'étendit d'abord en Italie et surtout en France. Trois couvents (de l'Annonciation, de l'Incarnation et de la Nativité) furent construits à Gênes; il y en eut aussi à Turin (1629), San Remo (1639), Milan (1654, avec Anna Pastori † 1658), Sestri Levante (1660), Rome (1676, avec Camilla Orsini Borghese). — En France, Étiennette Delizet (1583-1628), qui connaît les Annonciades célestes par le jésuite J.-Ph. de Bonivard dès 1608, fonde les couvents de Pontarlier (1612), Nozeray et Vesoul (1613); seize autres couvents seront fondés jusqu'en 1639 dans la France et la Belgique actuelles; celui de Paris le fut en 1622 avec Marie-Agnès Dauvaine (DS, t. 3, col. 42).

A la fin du 17e siècle, la congrégation compte 64 monastères (liste dans *La Settimana religiosa* du diocèse de Gênes, 1892, p. 435), dont huit en Italie et dix au-delà du Rhin. La période révolutionnaire et impériale amena la suppression des maisons de France, d'Italie et de Belgique. En 1871, restaient cinq monastères (2 à Gênes et ceux de San Remo, Langres et Joinville). En 1960, les deux anciens couvents de Gênes sont détruits et remplacés par un couvent neuf construit à San Cipriano, près de la ville.

Ne pas confondre les annonciades célestes avec les annonciades de Jeanne de France et de Gabriel-Maria (DS, t. 6, col. 17-25) et quelques autres congrégations du même nom (cf DHGE, t. 3, col. 404-413).

Vie de Maria Vittoria : par F. Melzio (Gênes, 1631; trad. franç., Lyon, 1631), F. A. Spinola (Gênes, 1640; trad. franç., Paris, 1662), Pierre Collet (Paris, 1771; DS, t. 2, col. 1121-1123), anonyme italien (Rome, 1828), F. Dumortier (Bar-le-duc, 1902; trad. ital., Gênes, 1918). — Les archives du couvent Saint-Cyprien de Gênes gardent quelques anciennes biographies mss et divers documents.

Constitutions : Gênes, 1614, etc, 1934; trad. franç., Lyon, 1628; Paris, 1644.

J. Salvaterra, *La fondazione dell'ordine della SS. Annuntiata, detto delle Celesti..*, Gênes, 1681 (riche documentation). — *Abrégé des grandeurs et de l'excellence de l'ordre de l'Annonciade éleste*, Lyon, 1652; Besançon, 1705.

DHGE, t. 3, 1924, col. 409-412. — BS, t. 5, 1964, col. 969-971. — DIP, t. 1, 1974, col. 668-670. — DS, t. 1, col. 1707.

La R.M. Étiennette Delizet.., Lons-le-Saunier, 1886.

Francesco REPETTO.

1. MARIN (JEAN), jésuite, 1654-1725. — Juan Marin est né le 9 (?) novembre 1654 à Redal (municipe de Ocon, diocèse de Calahorra). Pendant ses études à Alcala, il fut admis, le 20 mars 1671, au noviciat des jésuites à Madrid; puis il revint continuer ses études à Alcala, où il fut ordonné prêtre. Il enseigna la grammaire à Ocaña, la théologie à Murcie, à Tolède et surtout à Alcala (chaire de Prime). Bien que les catalogues ne concordent pas, il fit probablement sa profession solennelle le 8 septembre 1688, il enseigna trois années la grammaire, deux années la philosophie et plus de vingt ans la théologie. Il fut quelque temps recteur de la maison de probation de Madrid, confesseur du prince Luis (1715 svv), directeur de la bibliothèque royale (1724) et conseiller au tribunal de l'Inquisition. Homme au tempérament équilibré, au jugement prudent, il était l'un des meilleurs théologiens de son temps. Il mourut à Madrid le 20 janvier 1725.

Son cours de théologie et de morale, publié d'abord en traités séparés (27 vol., Alcala, 1705-1715), fut réimprimé en trois volumes in-folio (Venise, 1720). Il fut accusé de contenir 140 propositions condamnables et mis à l'Index romain en 1728 (où il est encore en 1948), mais l'Inquisition espagnole n'y trouva aucune des propositions mentionnées et l'ouvrage fut réimprimé à Venise en 1748 et 1760.

Du point de vue spirituel, sa dédicace à la Vierge du *Tractatus de praedestinatione* (Madrid, 1711) a de l'intérêt, mais plus que tout son *El príncipe católico* (2 vol., Madrid, 1720), dédié à l'Immaculée Conception. Ce traité prend place dans la ligne, classique, des « miroirs des princes » qui offrent une image du prince idéal à qui doit exercer le pouvoir. Marin a en vue le prince Luis. En se basant sur des auteurs classiques et des autorités chrétiennes, et à partir d'exemples de rois chrétiens d'Europe, il met en relief l'idéal du prince catholique dans le contexte de son temps. Le traité comprend huit livres. Les trois premiers se rapportent aux divers aspects des vertus théologales que le prince doit cultiver : foi, obéissance à l'Église, promotion de la religion; espérance, confiance en Dieu et prière (dévotion spéciale au Saint-Sacrement, à la Croix et à la Vierge); amour de Dieu et du prochain, conformité de la volonté à celle de Dieu, générosité et respect à l'égard de tous, miséricorde et amour à l'égard des pauvres. Les cinq autres livres exposent l'exercice des vertus morales dans le gouvernement : savoir prendre conseil, être ferme à punir les manquements et récompenser les mérites. Marin revient au huitième livre sur les vertus opposées aux péchés capitaux : humilité, patience, libéralité, tempérance, chasteté, équité des impôts, promptitude d'exécution. Le style porte l'empreinte du maniérisme de l'époque, mais sans excès.

L'*Apologia*, écrite pour défendre Paul Segneri contre la dure réplique du général des carmes déchaussés, Juan de la Anunciacion, à propos de Juan de Palafox (DS, t. 8, col. 264), parut à Valence en 1695 sous le pseudonyme de Matias Marin. Bien qu'elle rassemble surtout des arguments polémiques, elle n'est pas sans intérêt pour le discernement des phénomènes mystiques (p. 312 svv). Sommervogel l'attribue à Juan Marin; elle est très probablement du jésuite Antonio Jaramillo, comme Uriarte semble l'avoir établi. *La vida, virtud y misiones del P. Gerónimo López* († 1658; Rome, 1682) est un abrégé du *El Misionero perfecto* de Martin de la Naja, réalisé par un homonyme, Juan Marin, assistant d'Espagne à Rome (1679-1682) auprès du supérieur général des jésuites.

Archives romaines S.J. : *Tol.* 26 à 31, et 41; *Congr.* 2ª et 3ª. — J.M. Zuazo, *Carta necrológica*, Biblioteca de la Univ. de Granada, *Varias cartas*, t. 6.

Mémoires de Trévoux, 1708, t. 1, p. 114-120 (présentation du *De actibus humanis*). — Sommervogel, t. 5, col. 579-582; t. 7, col. 1084-1085; t. 9, col. 943. — H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885, p. 514. — J. E. de Uriarte, *Catálogo... de obras anónimas..*, t. 3, Madrid, 1906, n. 3730; t. 4, 1914, n. 5545. — Hurter, *Nomenclator*, t. 4, 1910, col. 1016-1017. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús... en España*, t. 7, Madrid, 1925, p. 158-164, 184-187. — DTC, t. 9, 1927, col. 2478. — L. Cuesta, *Jesuitas confesores de Reyes y directores de la Biblioteca nacional*, dans *Revista de archivos..*, t. 69, 1961, p. 149-152.

Manuel Ruiz Jurado.

2. MARIN (Michel-Ange), minime, 1697-1767. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Marseille le 23 décembre 1697, Michel-Ange Marin appartenait à une famille considérée dans l'administration de la cité. Entré à seize ans chez les minimes, il prononça ses vœux en 1714 au couvent d'Aix. De là, il fut envoyé à Avignon pour étudier la philosophie et la théologie, qu'il fut ensuite chargé d'enseigner à ses jeunes confrères, tout en s'intéressant à l'hébreu et aux belles-lettres. Devenu un directeur spirituel très apprécié, en particulier auprès des jeunes filles et des religieuses, il prêcha de nombreuses retraites selon l'esprit de saint Ignace et de saint François de Sales. Afin de prolonger cet apostolat, il créa en 1745 une société de « sœurs de la retraite », qui ouvriraient des maisons propres aux Exercices spirituels. Très estimé de ses confrères, il fut élu quatre fois provincial; sa santé l'empêcha de devenir supérieur général (1758). Il entretenait une correspondance spirituelle assidue. Il mourut à Avignon le 3 avril 1767.

2. *Œuvres.* — L'œuvre écrite de Marin est très étendue et connut une grande diffusion; elle se répartit selon deux centres d'intérêt.

1° *Romans religieux*, destinés à faire œuvre de formation. — Comme l'avait voulu déjà J.-P. Camus (cf DS, t. 2, col. 62-73), et d'autres, Marin se créa par « une heureuse facilité d'imagination » *(Éloge)* une vaste clientèle de jeunes ou de lecteurs qu'impressionnaient les « belles histoires ». Retenons, par exemple : *Adélaïde de Witsbury ou la pieuse pensionnaire, avec sa retraite spirituelle de huit jours* (Avignon, 1743; 37 rééd. au 19e siècle); — *Virginie ou la vierge chrétienne; histoire sicilienne pour servir de modèle aux filles qui aspirent à la perfection* (2 vol., Avignon, 1752; 16 rééd. au 19e siècle; trad. espagnole, 1851); — *Agnès de Saint-Amour ou la fervente novice* (2 vol., Avignon, 1761, 1820 et 1829; trad. italienne, 1796); — *La Farfalla ou la comédienne convertie* (2 vol., Avignon, 1762; trad. italienne, 1802); — *Angélique ou la religieuse selon le cœur de Dieu* (2 vol., Avignon, 1766, 1828 et 1830); — *La marquise de Los Valientes ou la Dame chrétienne, histoire castillane* (2 vol., Avignon, 1765; trad. italienne, Vérone, 1780); — *Théodule ou l'enfant de bénédiction* (Avignon, 1770; 38 rééd. au 19e siècle; trad. italienne et flamande). Mettons à part *Le baron de Van-Hesden ou la république des incrédules* (5 vol., Toulouse, 1762), qui est une réplique aux négations de la philosophie des lumières.

2° *Ouvrages de spiritualité.* — Ces ouvrages, d'un contenu très classique, sont d'un tout autre genre : ils décrivent avec sérieux et méthode la doctrine traditionnelle de la vie spirituelle commune, « sans entrer dans les voies extraordinaires » (*Parfaite religieuse*, préface).

Marin publia : *Conduite spirituelle de la sœur Violet, du tiers ordre de S. François* (Avignon, 1740), avignonnaise (1670-1734), dont la vie et les états mystiques sont racontés d'après ses *Mémoires*; — *La parfaite religieuse. Ouvrage également utile à toutes les personnes qui aspirent à la perfection* (Avignon, 1747; 6 rééd. au 18e siècle et 7 au 19e; trad. italienne, Venise, 1756; anglaise, Douai, 1762); — *Retraite spirituelle pour un jour de chaque mois, avec d'autres exercices de piété* (2 vol., Avignon 1763, 1845); Marin y préconise la retraite mensuelle pour tout chrétien soucieux de son progrès spirituel. Parurent, posthumes, deux volumes de *Lettres ascétiques et morales* (Avignon, 1769).

Ajoutons que ses *Vies des Pères des déserts d'Orient avec leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique* (Avignon, 1761-1764, 3 vol. in-4° ou 9 vol. in-12°) furent très appréciées (Avignon, 1771; Lyon, 1824; Avignon, 1825; Paris, 1825; rééd. annotée par E. Veuillot, Paris, 1863-1864, 6 vol. in-8°, reprise en 1869). A la fin de sa vie, à la demande de Clément xiii, Marin recueillait les *Actes des martyrs*; il en composa les deux premiers volumes.

Marin a exercé une influence réelle, sérieuse et étendue à la fin du 18e siècle et surtout dans la première moitié du 19e.

Éloge historique, dans le *Mercure de France*, juillet 1767 et en tête des *Lettres ascétiques*; tous les bibliographes s'en inspirent; liste des œuvres à la fin des *Lettres*.

C.-L. Richard, *Dictionnaire universel*, t. 3, Paris, 1760, p. 836-837. — C.-F. d'Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence*, t. 1, Marseille, 1787, p. 481-483. — J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 5, Paris, 1833, p. 538-539. — F. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie*, 4 vol., Paris, Migne, 1859, table. — F. Hoefer, *Nouvelle biographie générale*, t. 33, Paris, 1860, col. 771-772. — G. Roberti, *Disegno historico dell'ordine dei Minimi*, t. 3, Rome, 1922, p. 734-747. — *Encyclopédie des Bouches-du-Rhône*, t. 3, Marseille, 1921, p. 746; t. 4, 2e p., p. 318. — *Catalogue... de la Bibliothèque nationale*, t. 106, Paris, 1931, col. 974-985. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 155.

Raymond Darricau.

MARINGUES (Adrien de), frère mineur, 17e siècle. Voir Adrien de Maringues, DS, t. 1, col. 223-224.

1. MARINI (Ercolano), évêque, 1866-1950. — Né à Matelica le 21 novembre 1866, Ercolano Marini fut ordonné prêtre le 21 septembre 1889 et, après quelques années de ministère pastoral, nommé vicaire général de Spolète (1901). Appelé au siège épiscopal de Norcia en 1905, il devint archevêque d'Amalfi en 1915. Il se retira chez les bénédictins de Finalpia en 1945; il mourut à Rome le 15 novembre 1950.

Prédicateur et écrivain, Marini fut aussi un homme de gouvernement et de doctrine. Ses publications relèvent de la théologie spirituelle.

On peut citer : *La SS. Trinità e la vita cristiana* (Amalfi, 1939), *La SS. Trinità e la morte cristiana* (Amalfi, 1939), *La SS. Trinità e il tempio cristiano* (Amalfi, 1941), *La SS. Trinità in Maria...* (Finalpia, 1944), *La SS. Trinità nei sacramenti della Chiesa* (Rome, 1949). Restent aussi de Marini quelques écrits inédits, en particulier le *Dal culto dell'Eucaristia al culto della Trinità*. Ce sont pourtant les *Gli splendori del Credo* (Amalfi, 1939; plusieurs rééditions; trad. espagnole, Barcelone, 1945) qui retiennent le plus l'attention : ils exposent les mystères de la foi « à la lumière du mystère trinitaire ».

Voir les comptes rendus parus dans les revues. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 156-158. — LTK, t. 7, 1962, col. 82.

Ermanno ANCILLI.

2. MARINI (PIERRE), ermite de Saint-Augustin et évêque, † 1467. — Pierre Marini, d'origine italienne, vécut longtemps au couvent d'Aix qui appartenait à la province de Provence. Comme délégué, il participa aux chapitres généraux tenus à Pérouse et à Ferrare en 1438 et 1439. En 1447, il devint évêque de Glandèves (diocèse supprimé en 1790), dans l'arrondissement actuel de Castellane. Devenu ensuite confesseur de René d'Anjou (1409-1480), roi d'Aragon et de Sicile, Marini l'accompagna dans la plupart de ses voyages. Il mourut à Aix en 1467.

Docteur en théologie et prédicateur apprécié, Marini a laissé un certain nombre de sermons, entre autres des *Conciones quadragesimales* prêchés à Padoue. Il rédigea aussi un *Enchiridion sive manuale Expositionis Augustini super psalmos* et une *Explicatio praecipuarum figurarum totius S. Scripturae.*

Dans cet ouvrage, il explique cinquante-deux passages de l'ancien Testament, empruntés surtout aux livres de la Genèse, des Rois et des Juges, en fonction de la prédication. Il donne parfois plusieurs interprétations (littérale, allégorique et morale) d'un seul passage, ou les applique, par exemple, au Christ, à la Vierge, à l'Église, aux saints, aux divers groupes sociaux. Les thèmes qui reviennent le plus souvent sont : la pénitence, la confession, les vices (avarice, orgueil, cruauté, cupidité), les vertus (humilité, charité, fidélité, hospitalité). L'auteur se réfère souvent à Ambroise, Jérôme, Augustin, Bède, Bernard, etc. Ces ouvrages manuscrits se trouvent aux bibliothèques d'Aix et de Carpentras.

On signale encore une *Expositio tractatus Boetii de Trinitate* et un abrégé de la traduction latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe par Rufin.

Mémoire ou notice sur P. de Marini.., ms Aix, n. 770, p. 227 svv. — Fauris de Saint-Vincens, *Notice sur un ms de la bibliothèque d'Aix, contenant les sermons de Marini*, dans *Magasin encyclopédique*, 1813, t. 3, p. 5-30; tirage à part, Paris, 1813, et Aix, 1816. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 3085. — E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 21, 1971, p. 600-601.

Eelcko YPMA.

MARINONI (JEAN-FRANÇOIS), barnabite, 1678-1761. — Né à Clusone (Bergame) le 30 juin 1678, Giovanni Francesco Marinoni entra en 1696 chez les barnabites; devenu prêtre, il enseigna la philosophie à Lodi et à Bergame, puis à partir de 1707 la théologie à Milan, où il mourut le 27 février 1761. Homme au talent distingué et prudent, scrupuleux dans l'observance régulière, exemplaire dans sa piété et en la conduite des âmes, austère mais aimable, il devint à peu près aveugle en sa vieillesse.

Marinoni est un représentant typique de la piété, de la vie et de l'apostolat des barnabites, selon la tradition de B. Palma † 1635 et de C. G. Quadrupani † 1807. Moraliste, canoniste, maître spirituel, prédicateur d'exercices spirituels pour les religieux et de retraites mensuelles pour les dames de Milan, il visait à combattre la tiédeur et le mysticisme imprudent.

Il publia deux brochures pour les étudiants : *Distribuzione del tempo solita a praticarsi da chi fa gli esercitii spirituali sotto la direzione dei Chierici Regolari Barnabiti* (Milan, 1706; au moins 9 éditions); *Economia del tempo, per passare virtuosamente le vacanze* (Milan, 1724).

L'ouvrage le plus caractéristique de Marinoni est le *Speculum asceticum. Sacra monita ad vitam pie instituendam* (Milan, 1719 et Turin, 1835; trad. française, *Miroir ascétique..*, Lyon-Paris, 1847).

Il est divisé en deux parties : la première comprend 64 *monita* rédigés sous forme de schèmes graphiques, à partir du premier (« fondamental ») sur l'existence de Dieu jusqu'au dernier sur « la nécessité de la persévérance »; la seconde partie présente des « alimenta mentis et cordis » : ce sont des méditations, des prières et des exercices de dévotion pour la journée, ou pour la confession, la messe et la communion, y compris diverses méditations sur le *Pater.*

Dans les *Avvertimenti intorno alla confessione* (Milan, 1720, 536 pages), on trouve un exposé sur les motifs de bien se confesser, des instructions pratiques sur la manière de le faire et sur les moyens de se maintenir en grâce avec Dieu. Enfin Marinoni publia *I venerdi in onore dei sette dolori di Maria Vergine* (Milan, 1730; 5 éditions). L'ouvrage a pour but de préparer à la fête de Notre-Dame des Douleurs en méditant les sept douleurs de Marie. Il servit de manuel à la « Compagnia del suffragio », établie à Milan en 1615.

O. Branda, *Notizie intorno alla vita e morte del P. G. F. Marinone* (sic), Milan, 1776. — L. Levati et P. de Candia, *Menologio dei barnabiti*, t. 2 (février), Gênes, 1933, p. 248-252. — G. Boffito, *Scrittori barnabiti*, t. 2, Florence, 1933, p. 425-428. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 163-164.

Andrea M. ERBA.

MARION-BRÉSILLAC (MELCHIOR DE), évêque et fondateur, 1813-1859. — 1. *Le missionnaire.* — 2. *Le fondateur.*

1. *Le missionnaire.* — Né à Castelnaudary le 2 décembre 1813, Melchior de Marion-Brésillac, aîné de cinq enfants, fut éduqué par son père jusqu'à dix-neuf ans. Désirant alors devenir prêtre, il acheva ses études au petit séminaire de Carcassonne et y enseigna les sciences tout en suivant les cours d'études ecclésiastiques au grand séminaire. Ordonné prêtre le 22 décembre 1838, il fut nommé vicaire à Saint-Michel de Castelnaudary.

Il entra au séminaire des Missions Étrangères de Paris le 9 septembre 1841. Désigné pour la mission de Pondichéry, il y débarqua le 24 juillet 1842. En janvier 1844, Clément Bonnand, vicaire apostolique de la « Côte de Coromandel », réunit un synode au cours duquel Brésillac fut nommé supérieur du séminaire de Pondichéry; puis J.-F. Luquet fut envoyé à Rome (cf DS, t. 9, col. 1198-1200) pour y présenter les conclusions du synode. Tandis que Luquet était nommé coadjuteur de Mgr Bonnand, Brésillac était promu évêque de Pruse et pro-vicaire de Coimbatore. Malgré ses objections et sa trop courte expérience, celui-ci fut sacré le 4 octobre 1846 (cf DHGE, t. 13, 1956, col. 203-204). Il établit aussitôt un séminaire et mena à bien un important travail pastoral. La retraite d'ouverture qu'il prêcha en 1849 consacra sa réputation.

Dès 1851, il écrivit à Rome au sujet des rites malabares. Assez peu au fait de la mentalité du pays, il n'acceptait pas l'interprétation large qu'on donnait aux décisions romaines, alors que les autres responsables considéraient le *statu quo* comme la moins mauvaise des solutions. Cette mise en question de la pastorale ne pouvait manquer d'agiter les esprits. Le mémoire que Brésillac présenta lui-même, en 1854, en son nom personnel, à la congrégation de la Propagande ne convainquit pas : les projets de l'évêque semblaient contraires au bien de la société des Missions Étrangères et au progrès des missions. Aussi, tandis que le supérieur du séminaire, Jean Barran, envoyait le 24 novembre, à Rome, un contre-projet, Brésillac, le 1er décembre, offrait sa démission, qui fut acceptée le 29 mars 1855. Retiré chez les capucins de Versailles, il rédigea alors une grande partie de ses Mémoires.

2. *Le fondateur.* — Après avoir envisagé diverses propositions, Brésillac, en janvier 1856, demanda à être envoyé au Dahomey avec quelques missionnaires. Six mois plus tard, il établit à Lyon, siège de l'œuvre de la Propagation de la foi, la maison-mère de la société des Missions africaines; en novembre, il reçoit ses premiers compagnons, puis il entreprend une longue campagne (prédications, conférences, collectes) qui assure le temporel de la fondation. Finalement, c'est la Sierra Leone que la Propagande confie à la nouvelle société, et Brésillac y est nommé vicaire apostolique. Les premiers missionnaires se trouvent réunis à Free Town le 14 mai 1859. La fièvre jaune les emporte en quelques semaines; Brésillac meurt le 25 juin. Par la suite, la société se développe rapidement; la Propagande lui confie le Dahomey, le Bénin, la Côte d'Or, le delta du Nil, le Niger, la Côte d'Ivoire, le Libéria, etc. En 1875, Augustin Planque, successeur du fondateur, adjoint à la société une branche féminine, dédiée à Notre-Dame des Apôtres.

L'idée générale de la fondation est « la même que celle des Missions Étrangères », mais appliquée à l'Afrique. Elle se trouve exprimée dans le premier chapitre du règlement des Missions Étrangères de Paris, chapitre qui s'inspire de l'Instruction de la Propagande de novembre 1659 : « La première vue que Dieu a donnée à ceux qui ont formé le dessein de la mission des évêques et des ecclésiastiques français dans les Indes orientales et la première intention du Saint-Siège qui l'a établie, a été d'avancer la conversion des Gentils, non seulement en leur annonçant l'Évangile, mais encore plus en disposant et élevant ceux des nouveaux chrétiens ou de leurs enfants qui seraient jugés propres à ce saint état, afin de faire dans chaque pays un clergé et un ordre hiérarchique tel que Jésus-Christ et les apôtres l'ont établi ».

Brésillac n'a pas laissé de synthèse originale de spiritualité, mais il a vécu les réalités de l'Évangile et donné des orientations. Le fondateur a accepté d'avance l'ultime sacrifice : « Que nous allions au ciel par le chemin de la fièvre, du choléra ou du martyre, n'est-ce pas à peu près la même chose quand les chances de ces morts sont prévues et acceptées d'avance pour Dieu? ».

Écrits. — *Retraite missionnaire* (1849), Lyon, 1942. — *Exercitia spiritualia trium dierum alumnis seminarii Carrumattampatty data...* (1853), Rome, 1854. — Les écrits concernant les missions sont présentés dans la *Bibliotheca missionum*; voir aussi la *Notice biographique*, p. 29 svv, signalée ci-dessous.

Travaux. — A. Launay, *Histoire des missions de l'Inde*, surtout t. 2 et 3, Paris, 1898; *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, t. 2, Paris, 1916, p. 66-69, 432. — L. Le Gallen, *Vie de Mgr Marion-Brésillac*, Lyon, 1910. — *Vie abrégée du noble prélat..., d'après ses Mémoires et sa correspondance*, Lyon, 1927. — L. Guizard, *Mgr Melchior de M.-B., fondateur des Missions Africaines de Lyon*, Lyon, 1956. — R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 8, Aix-la-Chapelle, 1934, p. 146-147, 169; t. 17, 1952, p. 666-667; consulter les tables. — L. Cristiani, *Un grand africain, Augustin Planque* (1826-1907), *fondateur des sœurs de Notre-Dame des Apôtres*, Vénissieux, 1956. — R.-F. Guilcher, *La Société des Missions Africaines*, Lyon, 1956. — *Le missionnaire d'après Mgr de M.-B.*, Lyon, 1957. — J. Bonfils, *L'œuvre de Mgr de M.-B. en faveur du clergé local dans les missions de l'Inde*, Lyon, 1959. — J. Bonfils et L. Guizard, *Mgr de M.-B. Notice biographique, doctrine missionnaire. Textes*, Paris, 1962. — J.M. Todd, *African Mission. A historical Study of the Society of African Missions*, Londres, 1962.

Jean GUENNOU.

MARISTES. — Sur la spiritualité de la Société de Marie, voir la notice du fondateur, Jean-Claude COLIN (1790-1875), DS, t. 2, col. 1078-1085 (cf t. 2, col. 460; t. 3, col. 1136; t. 5, col. 986). Voir aussi *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 1300-1301 (P. O'Reilly); DHGE, t. 13, 1956, col. 251 (É. Van Cauwenbergh); *Bibliotheca sanctorum*, t. 4, 1964, col. 83-84 (G. Mathon); S. W. Hosie, *Anonymous Apostle. The Life of J.C.C., Marist*, New York, 1967, et *New Catholic Encyclopedia*, t. 2, 1967, p. 994; DIP, t. 2, 1975, col. 1217-1219 (J. Coste); G. Voisine, *La spiritualité mariste*, Paris, 1941.

Sur l'histoire de la Société de Marie, consulter : J. Grimal, *Histoire, caractère évangélique, esprit de vie cachée des Constitutions de la Société..*, Lyon, 1942. — N. Weber et J.L. White, *The Marists. A History*, Washington, 1959 (hors commerce). — H. Neufeld, *Die Gesellschaft Mariens*, Munich, 1962, et LTK, *Maristen*, t. 7, 1962, col. 87-88. — J. Coste, *The Spirit of the Society*, trad. par S. Fagan, Rome, 1963; *Cours d'histoire de la Société..*, Rome, 1965. — J. Coste et G. Lessard, *Origines maristes*, 1786-1836, 4 vol., Rome, 1960-1967. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 229-230 (J.L. White). — DIP, *Società di Maria* (à paraître).

Auteurs maristes présentés dans le DS : *David* (Georges), t. 3, col. 46; *Dublanchy* (Edmond), col. 1736; *Dumas* (Jérôme), col. 1796; *Grimal* (Jules), t. 6, col. 1041-1042; *Huguet* (Jean-Marie), t. 7, col. 940; *Laurent* (Charles), t. 9, col. 419-420; *Monfat* (A.), t. 10, etc.

Sur les Frères Maristes (les Petits Frères de Marie), voir la notice du bienheureux Marcellin *Champagnat* (1789-1840), DS, t. 2, col. 459-461.

MARITAIN (JACQUES, 1882-1973, et RAÏSSA née OUMANÇOFF, 1883-1960).

1. Né à Paris le 18 novembre 1882, mort à Toulouse le 28 avril 1973, Jacques Maritain avait été élevé dans le protestantisme libéral; Raïssa Oumançoff, d'origine russe, l'avait été dans le judaïsme; tous deux étaient devenus totalement incroyants dès leur jeunesse. Leur conversion à la foi catholique (1906) fut préparée par le commerce avec la pensée mystique de Plotin, et leur parrain Léon Bloy (1846-1917) les introduisit à la lecture des mystiques chrétiens, qui fut leur principale nourriture spirituelle pendant des années. C'est en 1910 seulement qu'ils commencèrent à lire saint Thomas d'Aquin. Jacques avait même cru, en entrant dans l'Église, qu'il devait renoncer à la philosophie et en avait fait le sacrifice, dont il vit bientôt qu'il ne lui était pas demandé. Le thomisme ne fit qu'approfondir et éclairer leur attirance vers la mystique : ils interrogeaient passionnément les théologiens devenus leurs amis sur tout ce qui regardait la contemplation et s'y adonnaient eux-mêmes. Leur maison de Meudon, près de Paris, a été entre les deux guerres un foyer de rayonnement spirituel intense (cf *Les grandes amitiés*, 2 vol., New York, 1941-1944, de Raïssa, et le *Carnet de notes*, Paris, 1965, de Jacques). Le nombre et la qualité de leurs amis, leurs œuvres et leurs longs séjours à l'étranger (USA : 1940-1945, 1948-1960; Rome : 1945-1948) ont étendu fort loin ce rayonnement. Après la mort de Raïssa (1960), Jacques est allé vivre à Toulouse parmi les Petits Frères de Jésus, dont il a fini par prendre l'habit et prononcer les vœux. Il n'avait jamais cessé de sentir l'assistance de Raïssa pendant ces douze années, où sa fécondité fut extrême malgré l'âge et la maladie. Il l'avait toujours associée à son œuvre, considérée comme son inspiratrice; leurs convictions étaient parfaitement accordées dans tous les ordres, à commencer par le domaine spirituel, le plus élevé à leurs yeux, et ils ont

écrit en collaboration deux opuscules : *De la vie d'oraison* (hors commerce, 1922), *Liturgie et contemplation* (Paris, 1959).

On ne doit pas séparer d'eux la sœur de Raïssa, Véra, contemplative elle aussi, qui partaga leur vie comme leurs certitudes et leurs épreuves (« Les baptêmes pleuvaient, les coups aussi ») de 1907 à sa mort en 1959. Mais cette communion intime, loin d'effacer leurs différences et leur mystère à chacun, approfondissait au contraire leur solitude sacrée : « Plus nous étions unis, et plus chacun cheminait seul ». C'est seulement après la mort de Raïssa que Jacques prit connaissance de son *Journal*, document spirituel insigne qui fut pour lui une révélation et qu'il publia (Paris, 1963). Elle avait également traduit les chapitres de Jean de Saint-Thomas sur *Les dons du Saint-Esprit* (Juvisy, 1930) et composé plusieurs opuscules spirituels.

2. Ce qu'ils avaient à communiquer aux autres leur étant pour l'essentiel commun, on simplifiera l'exposé en présentant ici leur apport à la spiritualité comme celui de Jacques. Il offre plusieurs aspects. D'une part J. Maritain a traité de l'expérience mystique en philosophe, la situant dans l'économie de l'existence humaine, spécialement du « savoir » humain. Mais en même temps il exprimait une doctrine proprement spirituelle, à la fois profondément traditionnelle et portant une marque d'unicité incontestable (tenant à l'expérience personnelle et aux besoins du temps). Enfin cette expérience et cette doctrine se reflètent de la manière la plus intime et la plus subtile dans la totalité de l'œuvre et de l'action du philosophe. Les trois aspects interfèrent souvent et sont parfois difficiles à distinguer. On essaiera pourtant de rendre sommairement compte de chacun d'eux.

3. Maritain pense que le philosophe comme tel a pleinement le droit de s'intéresser à ce qui est « au cœur de l'existence humaine », la vie mystique et la sainteté, mais à condition de recourir à des lumières indispensables, supérieures à celles de la philosophie (à l'époque où se formait sa pensée, des philosophes extérieurs à la foi catholique, — Baruzi, Bergson —, interprétaient sans un tel secours la mystique chrétienne). C'est en recourant à l'enseignement de la sagesse théologique, et en se faisant instruire d'abord par les saints qui ont eu mission pour cela, que le philosophe peut ensuite considérer dans la lumière de sa sagesse à lui la sagesse la plus élevée, la sagesse mystique. Maritain s'est référé à beaucoup de maîtres : saint Benoît, sainte Gertrude, les saintes Catherine de Sienne et de Gênes, les saintes Thérèse d'Avila et de Lisieux, Louis Lallemant, etc. Mais le docteur souverain du « suprême savoir incommunicable » est pour lui saint Jean de la Croix, comme saint Thomas d'Aquin est le docteur souverain du « suprême savoir communicable »; et il a étudié avec une grande finesse leurs lexiques différents pour montrer comment ils répondent à des perspectives distinctes et complémentaires. Il y a chez le docteur angélique une théologie « spéculativement pratique » de la contemplation. Le « savoir » de Jean de la Croix est un savoir « pratiquement pratique », un savoir de *praticien*, celui du « maître spirituel » au sens précis du mot.

4. L'expérience mystique faite par les saints du christianisme est une « passion des choses divines » *(pati divina)*, une connaissance expérimentale des profondeurs de Dieu, dont le moyen propre et nécessaire est l'union d'amour de l'âme avec Dieu qui l'habite par la grâce : elle suppose donc celle-ci et la charité. Plus expérience que connaissance, ou connaissance par mode de nescience, elle n'est aucunement dans le prolongement de la philosophie; celle-ci aboutit bien à un certain genre de « contemplation », mais ce n'est pas une contemplation terminale et fruitive (caractères distincts de la contemplation mystique); et quoique toute grande philosophie soit traversée par une aspiration mystique, elle n'appelle pas l'expérience mystique surnaturelle comme son complément et son achèvement nécessaires.

5. Dans un premier temps, Maritain avait rejeté la possibilité d'une expérience mystique naturelle, à laquelle suffirait comme condition la présence divine d'immensité. Les raisons qu'il a fait valoir alors contre des essais de systématisation hâtifs, conservent leur valeur. Mais une réflexion approfondie sur le cas des mystiques non-chrétiens, surtout ceux de l'Inde, l'a amené à une solution beaucoup plus nuancée, dont l'étude des modes de connaissance par connaturalité lui fournissait l'instrument. L'ascèse du yogi, qui détruit graduellement le foisonnement des actes de la *psyché*, paralysant toute opération, laisse l'intelligence au contact du seul objet qui lui reste : non pas l'essence de l'âme, dont l'intelligibilité reste liée tant que dure l'union au corps, mais le Soi lui-même, ce que la sagesse indienne appelle l'*âtman* et qui est bien *un* absolu, l'exister substantiel de l'âme, l'*esse* à l'état pur, — lequel, expérimenté sans la limitation de l'essence qui demeure cachée, fait connaître indiscernablement l'exister dans son ampleur métaphysique et les sources même de l'exister « selon que l'existence de l'âme, concrètement prise et en tant même qu'exercice de l'effectuation *extra nihil*, est quelque chose d'émanant et de parcouru par un influx dont il tient tout » —, en sorte que cette expérience, chaque fois qu'elle n'est pas instruite et rectifiée par la foi au Dieu transcendant, donne lieu aux formulations monistes. Maritain estime de plus que l'histoire spirituelle présente de nombreux cas mixtes où les deux expériences, naturelle et surnaturelle, s'emmêlent à des degrés divers ou s'associent soit à la contemplation philosophique ou théologique, soit même à l'expérience poétique (qu'il a aussi étudiée longuement), aucune de ces trois dernières n'ayant en elle-même le caractère propre de l'expérience mystique, laquelle est une « expérience fruitive de l'Absolu (ou du moins d'*un* absolu) ».

6. Cette brève analyse montre que Maritain ne dédaigne pas les mystiques non-chrétiens, qui sont des témoins de ce qu'il y a de plus noble dans l'humanité (et dont certains d'ailleurs ont sans doute été obscurément habités par la grâce). Mais ce qu'il met au-dessus de tout, dans notre condition présente, c'est l'expérience mystique surnaturelle qu'il caractérise par trois notes : 1° elle a lieu par union d'amour; 2° elle est transcendante à toute technique; 3° elle implique « le comportement évangélique, ou détachement de la perfection dans la perfection même.., comportement invisible qui se reflète comme en un miroir visible dans un certain comportement typique avec le prochain ».

7. Un éloge fervent de la contemplation surnaturelle est tissé dans l'œuvre entière de Maritain (il estimait d'ailleurs ce terme de « contemplation », comme celui de « mystique », plutôt malheureux, à cause des connotations qu'il entraîne; mais on ne peut pas s'en passer). « La contemplation seule découvre le prix de la charité. Sans elle on le sait par ouï-dire. Avec elle on le sait par expérience. Par amour et dans l'amour elle fait

connaître que Dieu est Amour. Alors l'homme laisse Dieu faire en lui ce qu'il veut, il se laisse lier parce qu'il aime. Il est libre parce qu'il aime. Tout ce qui n'a pas le goût de l'amour perd pour lui toute saveur ». L'âme contemplative est celle qui est passée sous le régime des dons du Saint-Esprit, principalement ceux de Sagesse et d'Intelligence. Elle ne se conduit plus elle-même, elle est menée par l'Esprit. Alors l'action humaine est rendue surhumaine dans son mode même.

Toutefois, s'il y a une contemplation *typique*, dans laquelle les dons de Sagesse et d'Intelligence s'exercent éminemment (l'oraison est alors elle-même « mystique »), il existe aussi une contemplation *atypique* où le don de Sagesse n'intervient que d'une façon plus ou moins *masquée*, les dons de Force ou de Conseil par exemple jouant alors le rôle le plus apparent (ce qui ne signifie pas une sainteté moindre ou d'ordre inférieur, la perfection tenant uniquement à l'intensité et à la profondeur de l'amour). Cette distinction admise, on comprendra que Maritain ait soutenu très tôt et jusqu'à la fin que toutes les âmes sont appelées, au moins d'une manière éloignée, à la contemplation considérée comme l'épanouissement normal de la grâce, des vertus et des dons. Les obstacles qui empêchent cet épanouissement ne tiennent pas seulement aux fautes et imperfections du sujet mais encore aux conditions dans lesquelles il se trouve placé et qui ne dépendent pas de lui.

8. On comprend aussi par là qu'il ait été amené à espérer et appeler pour notre temps « un nouveau style de sainteté », où le *profane* lui-même, qui a pris ses dimensions propres depuis le début de l'âge « moderne », passerait sous la « pulsion de l'Esprit » sans être aucunement altéré ni ramené à la condition qui fut celle de la civilisation médiévale. Cette doctrine explique certains aspects profonds de la philosophie politique de Maritain, telle par exemple qu'elle est esquissée dans *Humanisme intégral* (Paris, 1936), et aussi bien le statut de la philosophie chrétienne tel qu'il l'a défini dans *Science et Sagesse* (1935). Mais c'est également parce que cette doctrine a été longuement, fidèlement vécue, et non pas seulement professée, que l'œuvre et la vie entière de Jacques comme de Raïssa Maritain sont parcourues par un souffle spirituel intense, qui parfois se donne libre carrière mais le plus souvent reste mystérieux ou n'est perceptible qu'à ceux qui ont des oreilles pour l'entendre.

Œuvres. — Du point de vue spirituel, on retiendra surtout, de J. et R. Maritain : *De la vie d'oraison*, 1922, et *Liturgie et contemplation*, 1959; — de J. Maritain : *Primauté du spirituel*, Paris, 1927, p. 166-179; *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 1932, 2e part., surtout ch. 8-9; *Questions de conscience*, 1938, ch. 3 Action et contemplation; *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 1939, ch. 3 L'expérience mystique naturelle et le Vide; *Le Paysan de la Garonne*, 1966, p. 283-376; *Approches sans frontières*, 1973, ch. 2, 9 et 19; — de Raïssa Maritain : *Notes sur le Pater*, 1962; *Journal de Raïssa*, publié par J. Maritain, 1963.

Études sur la spiritualité des Maritain : dans *Recherches et débats*, n. 19, 1957, *L'interprétation de saint Jean de la Croix dans Jacques Maritain*, par Lucien-Marie de Saint-Joseph, et *L'inspiration évangélique dans la pensée de J. M.*, par Jean de la Croix Koelin; — H. Bars, *Maritain en notre temps*, Paris, 1959, ch. 4; *Maritain's Contributions to an Understanding of Mystical Experience*, dans *Jacques Maritain, The Man and his Achievement*, New York, 1963, p. 111-127; — H. Petit, *Dans l'amour de la vérité, Raïssa et Jacques Maritain*, dans l'hebdomadaire *Les Nouvelles Littéraires*, 28 novembre 1963 (à propos du *Journal* de Raïssa); — A. Perrier, *Le Journal de Raïssa M.*, dans *Nova et Vetera*, t. 39, 1964, p. 128-131.

DS, t. 2, col. 1747-1759, *passim*; t. 3, col. 1142; t. 4, col. 117.

Consulter *Notes et documents*, revue de l'Institut international « Maritain », Torrette di Ancona (Italie), 1975 svv.

Henry Bars.

1. MARIUS MERCATOR, écrivain antihérétique, 5e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Sur les origines et la patrie de Marius Mercator, on ne connaît rien de certain.

Les témoignages indirects font penser plutôt à l'Italie qu'à l'Afrique (cf S. Prete, *Mario Mercatore polemista*, p. 15-16). Ses relations avec Augustin et le tribun-notaire Dulcitius (cf Augustin, *De octo Dulcitii quaestionibus* 3, 2; *Epist.* 193) ne supposent pas nécessairement une origine africaine. Dulcitius ne vint pas en Afrique avant 420 (Augustin, *Epist.* 204); quant à la rencontre avec Augustin, elle eut lieu vraisemblablement à l'occasion d'un voyage d'étude théologique, après les invasions et avant 418; un tel voyage n'avait rien d'extraordinaire, comme le prouve celui de Julien d'Éclane, qui séjourna quelque temps à Carthage (Augustin, *Opus imperfectum* v, 26; *Epist.* 101, 4). Les raisons que donne J. Garnier (PL 48, 15-16 et 278cd : connaissance de détails précis sur la vie de Julien) pour une origine sud-italienne ou campanienne méritent considération. Mercator est sûrement un latin (cf *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. 1, vol. 5, 1 = ACO, p. 29, 2), un laïc cultivé, féru de théologie (ACO, p. 7, 13; Augustin, *Epist.* 193, 2) et familier des classiques latins (témoignages dans S. Prete, *op. cit.*, p. 19, n. 39).

En 418-419, il est à Rome (Augustin, *Epist.* 193; Jérôme, *Epist.* 154, 3) et assiste à une discussion menée par Julien (ACO, p. 13, 23-29). Dans la phase finale de la querelle pélagienne, son intérêt théologique se concentre sur la question de la mort comme suite du péché d'origine et celle du baptême des enfants. Ses trois lettres à Augustin et ses deux livres sur ce sujet (le second rassemblait des *testimonia* contre les pélagiens) n'ont pas été conservés (cf Augustin, *Epist.* 193, 1). La lettre 154, 3 de Jérôme laisse entendre qu'il appartenait à ce groupe de théologiens romains, lié à Jérôme, qui préparait pour la condamnation de Pélage et de Célestius des documents utilisés en partie par la *Tractoria* du pape Zosime (O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, p. 209 svv).

En 428-433, il se désigne dans ses préfaces comme « servus Christi » (ACO, p. 5, 29, etc) et réside près de Constantinople, peut-être dans un couvent de Thrace (hypothèse d'E. Schwartz, *ibidem*, p. xiii). Ses opinions de 418 déterminent en tout cas son attitude dans les écrits conservés de 428-433.

Du fait que sa participation à la *Collectio Palatina* doit être limitée aux documents anti-pélagiens et anti-nestoriens, on ne peut affirmer avec certitude qu'il vécut jusqu'en 450 (cf E. Schwartz, *Die sog. Gegenanathematismen Nestorius*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, 1922, p. 3-29).

2. Œuvres. — Les écrits de Mercator sont conservés dans un seul ms, Vaticanus Palat. lat. 234 (9e siècle; le cod. Bellovacensis, copie Palat., utilisé par Garnier et Baluze, est perdu).

Les éd. complètes de J. Garnier (1673, reprise en PL 48) et de É. Baluze (1684) sont maintenant dépassées par celle d'E. Schwartz, ACO, t. 1, vol. 5, 1, p. 5-70 = *Collectio Palatina*, n. 3-36; nos références renvoient à la page et aux lignes de cette édition. Les *Dissertations* de Garnier (PL 48) fournissent pourtant des renseignements toujours indispensables. Ces écrits, qui proviennent d'un recueil polémique du milieu du

6e siècle (constitué dans le cercle de Jean Maxentius au temps de la querelle des Trois-Chapitres, cf ACO, p. VII-VIIII), peuvent être répartis en deux groupes : œuvres originales, traductions.

1° *Œuvres originales.* — Deux écrits anti-pélagiens : 1) *Commonitorium adversus haeresim Pelagii et Caelestii vel etiam scripta Iuliani* (Palat. 3-14); 2) *Commonitorium super nomine Caelestii* (Palat. 35-36; la rédaction originelle en grec est perdue). — Cinq écrits anti-nestoriens : 3) lettre d'introduction à l'*Expositio fidei* de Théodore de Mopsueste (Palat. 15); 4) *Refutatio symboli Theodorei*, avec de remarquables exposés christologiques (Palat. 17); 5) *Comparatio dogmatis* (Palat. 18), qui vise directement Nestorius mais montre en même temps les rapports hérésiologiques entre Paul de Samosate, Marcel d'Ancyre, Photin, et Théodore de Mopsueste; 6) lettre d'introduction aux homélies de Nestorius sur l'Incarnation (Palat. 19); 7) introduction aux homélies anti-pélagiennes de Nestorius (Palat. 30).

2° Traductions. — 1) *Expositio fidei* de Théodore (Palat. 16); 2) cinq *Homélies sur l'Incarnation* de Nestorius (Palat. 20-24) : de ces homélies, conservées seulement en latin, les deux premières sont abrégées, la troisième complète sauf la conclusion, les deux dernières complètes (cf F. Loofs, *Nestoriana*, p. 119-122); 3) quatre *Lettres*, également conservées en grec : seconde lettre de Nestorius à Cyrille d'Alexandrie en été 430 (Palat. 25); seconde lettre (dite *epistola dogmatica*) de Cyrille à Nestorius en janvier-février 430 (Palat. 26); première lettre de Cyrille à Nestorius en fin d'été 429 (Palat. 27); lettre de Cyrille au clergé alexandrin à Constantinople au début de 430 (Palat. 28; la conclusion est un faux que Mercator a trouvé dans un exemplaire grec, cf Schwartz, ACO, p. XII).

4) Vingt-deux *excerpta* de Cyrille, tirés des sermons et des écrits de Nestorius (Palat. 29), une bonne moitié des 43 chapitres, auparavant traduits à Alexandrie à l'instigation de Cyrille lui-même pour l'Église romaine (E. Amann, *L'affaire de Nestorius vue de Rome...*, p. 216-224).

5) Extraits de quatre *Homélies anti-pélagiennes* de Nestorius (Palat. 31-34) : celles qui concernent la première et la troisième tentation du Christ (Palat. 32-33) ont été conservées intégralement en grec parmi les homélies chrysostomiennes (éd. F. Nau, *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910, p. 338-343, 351-358); 6) *Lettre de Nestorius à Célestius* (Palat. 35).

Les *Cyrilli et Nestorii 12 Capitula* (Palat. 37; ACO, p. 71-84), dits « Contre-anathématismes de Nestorius », sont à nouveau attribués à Mercator par S. Prete (*op. cit.*, p. 29-33), alors que Schwartz (ACO, p. VII-VIII) pensait au compilateur de la *Palatina*.

La chronologie des écrits, postérieurement rassemblés dans un codex, ne peut être déduite de leur ordre actuel; on ignore en outre si le compilateur de la Palatine a recueilli l'œuvre entière de Mercator. Le *Commonitorium super nomine Caelestii* a été traduit en latin par Mercator en 429 (ACO, p. 65, 35-38), mais c'est seulement en 431 qu'il a été placé, avec un prologue, à la fin du recueil (p. 65, 40-41). Le *Commonitorium adversus haeresim Pelagii* a été sûrement rédigé après la mort d'Augustin en 430 (ACO, p. 6, 29; 22, 43). Les homélies sur l'Incarnation de Nestorius, aussi bien que la correspondance entre Nestorius et Cyrille, pourraient avoir été traduites avant 431, puisque les documents de la collection ne sont pas nécessairement tirés des Actes du concile d'Éphèse. En tout cas, cette documentation n'est pas identique à celle qui était accessible à Rome. Les sermons de Nestorius des 6/7 décembre 430 et les quatre sermons antipélagiens ne proviennent pas, selon Schwartz (ACO, p. XI-XIII), du recueil cyrillien. La correspondance entre Cyrille et Nestorius et les extraits de Cyrille peuvent par contre avoir été communiqués par les envoyés de Cyrille à Constantinople.

3. Doctrine. — 1° *Hérésiologie.* — Mercator tient la thèse d'une origine syrienne des hérésies pélagienne et nestorienne, et voit en Théodore de Mopsueste leur inspirateur commun. En ce qui concerne l'origine, l'essence et la diffusion du pélagianisme, il s'agit moins d'une constatation d'ordre géographique que d'une filiation d'ordre théologique qui va de Théodore, Rufin le syrien, Pélage, et Célestius jusqu'à Julien d'Éclane. La réduction du pélagianisme à huit, ou cinq thèses (ACO, p. 6, 14-24; 11, 30-36; cf p. 66, 9-17) dépend d'Augustin (*De gestis Pelagii* 23, 24, 54, 57, 65; *Epist.* 186) et de la *Tractoria* de Zosime (cf O. Wermelinger, *Rom und Pelagius*, p. 133 svv, 211 svv). Dans les écrits de Julien, l'hérésie se ramène finalement à un seul point : ce n'est pas la transgression d'Adam et Ève qui les a faits mortels, et leur infortune ne passe pas à leurs descendants par succession héréditaire, mais par la seule imitation de leur désobéissance (ACO, p. 7, 2-8). Le *Commonitorium super nomine Caelestii* offre la première vue d'ensemble sur l'histoire du pélagianisme entre 399 et 431 et expose les condamnations successives de l'hérésie, avec une particulière insistance sur l'intervention romaine. Bien que les sources soient présentées et agencées de manière unilatérale, cette documentation, en grande partie d'origine romaine, est digne de confiance (liste des documents établie par Schwartz, ACO, p. X).

Nestorius apparaît comme une victime de Théodore de Mopsueste et de sa fausse interprétation de l'économie du salut (lettre-préface à l'*Expositio fidei*, ACO, p. 23, 20-21, 31-32). Des parallèles doctrinaux permettent de situer Nestorius dans la lignée de Paul de Samosate, des ébionites, de Marcel d'Ancyre et Photin, non sans avoir d'abord marqué les différences entre Paul de Samosate et Nestorius (ACO, p. 28, 11-38); or, c'est dans la même lignée qu'est aussi placé Théodore (p. 27, 40 à 48, 12).

2° *Théologie de la mort.* — Mercator voit le point central de l'hérésie pélagienne dans une conception inexacte de la mort, qui influe sur l'idée du baptême. Sa réfutation dépend d'Augustin, néanmoins il reste étranger aux thèses tardives de ce dernier sur la prédestination (cf J. E. Chisholm, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon*, p. 68-73). La discussion des textes de Julien d'Éclane, où l'on voit communément un plagiat d'Augustin, se révèle originale si l'on y regarde de près, à la fois dans le choix des matières et le mouvement de la pensée. Il s'agit tout d'abord de précisions doctrinales par clarification des concepts comme *innovatio*, *renovatio*, *adoptio* (ACO, p. 7, 27 à 8, 22), *peccatum naturae*, *peccatum originale* (8, 23-39), *ratio*, *auctoritas* (8, 40 à 9, 10), *libido*, *concupiscentia* (9, 11 à 10, 11), pour finalement mettre au clair la fausse conception de la mort à partir d'une citation de l'*Ad Florum* de Julien (II, 62-63; ACO, p. 10, 12-35).

Pour Julien, le péché, la mort naturelle et la mort pénale entrent effectivement dans le monde avec Adam; toutefois le péché ne se transmet pas, ni non plus la mort pénale qui, comme *mors animae*, affecte seulement les imitateurs du péché d'Adam. Les enfants sont assujettis seulement à la *mort naturelle*. Selon Mercator, l'Église universelle ne comprend pas la *mors communis* (séparation de l'âme et du corps) comme une *mors naturalis*, mais fait entrer la mort naturelle dans la sphère de la *mors aeterna* (mort selon l'âme), en raison de la peine du péché d'origine (p. 19, 5 à 22, 34). C'est seulement parce que tous sont soumis à cette mort pénale que le parallèle entre Adam et le Christ prend toute sa force dans la théologie de la résurrection (p. 22, 18-23).

3° *Théologie du baptême.* — D'après *Tite* 3, 5, le baptême est défini comme salut, rédemption et rénovation; il n'obtiendrait pas cet effet pour les enfants, si ceux-ci naissaient dans un état de pureté et d'innocence (p. 15, 3-29). Cette liaison du baptême des enfants, d'après *Tite* 3, 5 et *Jean* 6, 54, avec la problématique du Christ Sauveur, Rédempteur, Médecin et Illuminateur, est inspirée d'Augustin (*De peccatorum meritis et remissione* I, 22, 35 à 25, 38). S'appuyant sur des citations scripturaires, Mercator amplifie le développement en énumérant vingt-trois épithètes du Christ (15, 30 à 19, 4); toutefois, cette variation sur le thème *Christus-omnia* (cf Damase, *Carmen* 6, PL 13, 378ab; sur ce sujet, W. Repges, *Die « Namen Christi »*) n'est qu'une systématisation de la série des *Testimonia* du *De peccatorum meritis..*, I, 26, 39 à 27, 54 (ce qui limite l'originalité reconnue dans ce passage par A. Lepka). Pour Mercator, les biens spirituels ne sont accordés aux enfants qu'à condition d'être d'abord libérés du péché et de la souillure. Si la rémission des péchés est un effet du baptême même pour les enfants, il s'ensuit que la mort pénale affecte aussi tous les hommes nés d'Adam.

4° *Théologie de l'Incarnation.* — Mercator développe sa christologie dans la *Refutatio* du symbole de Théodore de Mopsueste. D'après celui-ci, le Christ né de Marie est ultérieurement uni au Verbe divin par l'Esprit Saint; « être-fils » est pour lui quelque chose de second, qui n'appartient pas à l'essence du Verbe (ACO, p. 25, 44 à 26, 2). Pour Mercator, c'est là une reprise de la doctrine des « deux fils », dont l'un est temporel, l'autre éternel, celui-ci fils par nature, celui-là par union accidentelle (p. 26, 20-26).

Ces critiques d'une théologie déficiente sont ensuite appliquées à Nestorius; celui-ci ne comprend pas le Verbe comme Fils de Dieu dès l'éternité et conçoit la différence des natures de telle manière qu'il sépare l'éternel et le temporel et distingue « habitant » *(habitator)* et « habitacle » *(habitaculum)* d'après les propriétés des natures (p. 28, 12-21 et 29-37). Mercator adopte une formule christologique qui dépend étroitement de l'*Epistula dogmatica* de Cyrille (Palat. 26); il n'ose pourtant pas en suivre toutes les distinctions, si bien que cette formule apparaît imprécise et inachevée : il prend en effet comme base *Jean* 1, 14 *(verbum-caro; Logos-Sarx)*, mais il l'interprète dans le sens du schéma Verbe-homme *(Logos-Anthropos)*. L'unité en Jésus-Christ, qui exclut toute dualité au plan de la nature et de la substance, et qu'on explique par comparaison avec l'unité de la nature humaine (ACO, p. 27, 15-42), est comprise d'après le modèle cyrillien comme une seule substance (μία φύσις) et une seule personne. Le Verbe divin (identique au Fils de Dieu) est uni avec l'homme *(anima* et *caro)* dans une essentielle unité : ces « trois substances » *(Verbum, anima, caro)* forment ensemble *une seule substance, une seule personne* (p. 27, 8-10), si bien que la formule brève s'énonce ainsi : « utique verbum dei, deus homo et homo deus, Iesus Christus filius unigenitus patris... hic natura filius dei est » (p. 27, 5-8). *Substantia* et *natura* (26, 8), *essentia* et *natura* (26, 23), *persona* et *substantia* (26, 35) s'identifient au plan de la Trinité, et c'est ce qui rend imprécis les énoncés.

1. *Éditions partielles.* — Le *Commonitorium super nomine Caelestii* a été édité par Ph. Labbe, *SS. Concilia ad regiam editionem exacta*, t. 2, Paris, 1671, p. 1512-1517; puis par H. de Noris (Norisius), *Historia pelagiana*, Padoue, 1673, p. 125-128. — L'éd. de G. Gerberon (Rigberius), *Acta Marii Mercatoris*, Bruxelles, 1673 (repris dans M. de la Bigne, *Bibliotheca maxima Patrum*, t. 17, Lyon, 1677, p. 129-173), contient : *Comm. adv. haeresim Pelagii, Refutatio symboli Theodori, Sermones Nestorii, Comm. sup. nomine Caelestii.*

Éditions complètes. — J. Garnier, *M. Mercatoris... opera quaecumque extant*, Paris, 1673 (repris dans PL 48, avec des compléments tirés de l'éd. Baluze). — É. Baluze, *M. M. opera*, Paris, 1684 (repris dans A. Gallandi, *Bibliotheca Patrum scriptorumque ecclesiasticorum*, t. 8, Venise, 1772, p. 613-738). — Ed. Schwartz, *Collectio Palatina sive qui fertur Marius Mercator*, ACO, t. 1, vol. 5/1, Berlin-Leipzig, 1924-1925, p. 3-70 (éd. à utiliser); J. Straub, ACO, t. 4, vol. 3/1, p. 338-341, fournit l'inventaire des œuvres de Mercator. — S. Prete, *M.M. Commonitoria*, Bologne, 1959 (texte de Schwartz, avec notes).

F. Loofs, *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905 (bonnes indications sur l'apport de Mercator). — A. Bruckner, *Die vier Bücher des Julian von Aeclanum an Turbantius*, Berlin, 1910 (réimpr., Aalen, 1973), p. 108-113 (fragments de la correspondance de Julien transmis par Mercator).

2. *Traductions.* — É. Baluze, *M.M. opera*, p. 52-90 (sermons christologiques de Nestorius, avec la préface), p. 119-130 (quatre sermons antipélagiens du même, avec la préface). — S. Prete, *Mario Mercatore. I memoriali antipelagiani*, Sienne, 1960. — L.I. Scipioni, *Nestorio e il Concilio di Efeso*, coll. Studia patristica mediolanensia 1, Milan, 1974 (trad. ital. de divers sermons).

3. *Études.* — M. Ihm, *Observationes in patres ecclesiasticos latinos.* IV. *In M.M.*, dans *Rheinisches Museum..*, t. 44, 1889, p. 529-531. — R.M.J. Poirel, *De utroque Commonitorio Lirinensi dissertatio inauguralis*, Nancy, 1896; *Vincentii Peregrini, seu alio nomine M. Mercatoris... Commonitoria duo*, Nancy, 1898; propose d'identifier Vincent de Lérins et Mercator, opinion qui n'a pas été admise, cf J.-B. Jaccoud, dans *Revue de la Suisse catholique*, t. 27, 1896, p. 315-317; H. Koch, *Vincentius von Lerinum und M.M.*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 81, 1899, p. 296-434. — J.F. von Schulte, *M.M. und Pseudo-Isidor*, dans *Sitzungsberichte der... Akademie... Wien*, Philosophische-histor. Klasse, t. 147, 1904, Abh. VII, p. 1-6.

C. Weyman, *M.M. und Julian von Aeclanum*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 37, 1916, p. 77-78. — M.-Th. Disdier, *Le pélagianisme au concile d'Éphèse*, dans *Échos d'Orient*, t. 34, 1931, p. 314-333. — A. Lepka, *L'originalité des répliques de M.M. à Julien d'Éclane*, RHE, t. 27, 1931, p. 572-579. — B. Nisters, *Die Collectio Palatina*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 113, 1932, p. 119-137. — E. Amann, *L'affaire de Nestorius vue de Rome*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 23, 1949, p. 5-37, 207-244; t. 24, 1950, p. 28-52, 235-265. — S. Prete, *M. Mercatore polemista antipelagiano*, Turin, 1958; *Il « Commonitorium » nella letteratura cristiana antica*, Bologne, 1962. — L. Hammermayer, *Zur Geschichte der Bibliothek Palatina in der vaticanischen Bibliothek*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 55, 1960, p. 1-42; t. 57, 1962, p. 146-174.

R.A. Norris Jr., *Manhood and Christ. A Study on the Christology of Theodor of Mopsuestia*, Oxford, 1963, p. 239-245. — W. Repges, *Die « Namen Christi » in der Literatur der Patristik und des Mittelalters*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 73, 1964, p. 161-177. — A. Zumkeller, *Aurelius Augustinus. Schriften gegen Pelagianer*, t. 2, Wurtzbourg, 1964, introd., p. 15-87. — J.E. Chisholm, *The Pseudo-Augustinian Hypomnesticon..*, coll. Paradosis 20, Fribourg, Suisse, 1967, p. 68-73. — J. Speigl, *Der Pelagianismus auf dem Konzil von Ephesus*, dans *Annuarium Historiae Conciliorum*, t. 1, 1969, p. 1-14. — O. Wermelinger, *Rom und Pelagius. Die theologische Position der römischen Bischöfe im pelagianischen Streit in den Jahren 411-432*, coll. Päpste und Papsttum 7, Stuttgart, 1975.

3. *Patrologies. Encyclopédies.* — S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 15, Paris, 1711, p. 136-143, 857-859. — C.T.G. Schönemann, *Bibliotheca historico-litteraria Patrum Latinorum*, t. 2, Leipzig, 1794, p 541-564 (= PL 48, col. 47-62). — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés..*, t. 8, Paris, 1861, p. 498-509. — M. Schanz, C. Hosius, G. Krüger, *Geschichte der römischen Literatur*, t. 4,

vol. 2, Munich, 1920 (réimpr., 1971), p. 480-483. — Bardenhewer, t. 4, p. 525-529. — B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologie*, 7e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1966, p. 449-450.

Dictionary of Christian Biography, t. 3, 1882, p. 834-835 (H.W. Phillott). — *Realencyclopädie für protestantische Theologie..*, t. 12, 1903, p. 342-344 (G. Krüger). — DTC, t. 9, 1927, col. 2481-2485 (E. Amann); Tables, col. 3147. — Pauly-Wissowa, t. 14, 1931, col. 1831-1845 (W. Eltester); *Der kleine Pauly*, t. 3, 1969, col. 1036-1037 (G. Ruhbach). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 166 (C. Vogel). — LTK, t. 7, 1962, col. 89 (K. Baus). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 230-231 (F.X. Murphy).

Bibliographie établie en collaboration avec F. Nuvolone.

Otto WERMELINGER.

2. MARIUS DE SAINT-FRANÇOIS, carme, 1626-1695. — Marius Van Ballaert naquit à Bruxelles le 2 mai 1626. Des onze frères et sœurs de la famille trois devinrent prêtres séculiers, trois franciscains et deux carmes (Marius et Michel de Saint-Augustin, le biographe de Marie Petyt; voir leurs notices), les trois filles se firent religieuses ou béguines. Le 26 juin 1645, Marius faisait profession et Michel célébrait sa première messe. Le 11 juin 1650 Marius était ordonné prêtre.

En comparaison de la vie mouvementée de son frère Michel, Marius eut une existence tranquille et assez effacée. En 1659, il remplace Michel comme prieur à Malines; à ce titre, il fonde en 1662 la quatrième cellule de l'ermitage de Liedekercke. De 1663 à 1674 il demeure à Bruges : en 1663 prieur, en 1667 confesseur des carmélites et en 1670 supérieur des jeunes profès. En 1674, il est de nouveau prieur à Malines, puis sous-prieur. En 1677, il assiste Marie Petyt dans sa dernière maladie. De nouveau prieur à Bruges de 1681 à 1684, il meurt à Bruges le 2 novembre 1695.

Marius de Saint-François est l'auteur de deux ouvrages spirituels : *Fonteyn-Adere des Levens, straelende tot schoone onderwysinghen van een godvruchtigh innigh leven* (Source de vie rayonnante de beaux enseignements pour une vie dévote et intérieure), Anvers, 1655; *Onderwysingen om te leeren Mediteren, Ende te komen tot de Contemplatie. Getrocken uyt de Leeringen van de Heylige Seraphynsche Maghet ende Moeder Theresia van Jesus ende andere* (Enseignements pour apprendre la méditation et arriver à la contemplation), 2e éd., Bruges, 1695. On lui attribue des *Incitamenta devotionis ad S. Josephum Sponsum Deiparae* (en flamand), mais cet ouvrage inconnu est aussi attribué à Isidore de Saint-Gilles (DS, t. 7, col. 2103-2104).

Les deux ouvrages connus de Marius sont écrits pour les commençants et traitent de la prière. Outre une méthode de prier et de méditer, l'auteur propose des conseils sur la mortification et l'anéantissement, sur les consolations sensibles et les désolations. Sans prétendre proposer une doctrine personnelle, il essaie de présenter une synthèse des autorités spirituelles de son milieu. L'introduction de la *Fonteyn-Adere* se réfère à Bernard de Clairvaux, Thérèse d'Avila, Marie-Madeleine de Pazzi, Jean de la Croix, Jean de Saint-Samson et Alphonse Rodriguez. Le titre des *Onderwysingen* se réclame « de l'enseignement de sainte Thérèse et d'autres ». Les grands carmes et les carmes de la Réforme de Touraine synthétisaient volontiers à leur usage la doctrine de sainte Thérèse, de Marie-Madeleine de Pazzi et de Jean de Saint-Samson. Daniel de la Vierge témoigne lui aussi de cette influence thérésienne (*Konste der Konste*, Anvers, 1646; cf DS, t. 3, col. 19-20). L'influence de Jean de Saint-Samson est cependant plus manifeste chez Marius que celle de la sainte d'Avila.

Archives des carmes, Boxmeer, Actes des chapitres provinciaux et Obituaire; Gratien de Saint-Élie, *Liber diarius Carmeli Eremeticis S. Josephi in sylva liderkana..*, ms Boxmeer, p. 22. — Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1112. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 359; Rome, 1927, supplément, t. 1, col. XXXVIII. — Michel de Saint-Augustin, *Het Leven van Maria a Sta Teresia, (alias) Petyt..*, t. 3, Gand, 1683, p. 326 svv. — Jacques de la Passion, *De Straelen van de Sonne..*, Liège, 1684, p. 323-325. — I. Rosier, *Biographisch en Bibliographisch Overzicht van de vroomheid in de Ned. Carmel*, Tielt, 1950, p. 138. — S.-M. Bouchereaux, *La Réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 187-202.

Hein BLOMMESTIJN.

3. MARIUS VICTORINUS, écrivain chrétien, mort vers 365. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — D'après Jérôme, « Victorinus, africain d'origine, enseigna la rhétorique à Rome sous l'empereur Constance. En son extrême vieillesse, adhérant à la foi au Christ, il écrivit contre Arius, selon la méthode des dialecticiens, des livres très obscurs qui ne sont compris que par les savants, et des commentaires sur l'Apôtre » (*De viris illustribus* 101, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, 1896, p. 48). Sur la conversion, Augustin donne d'amples détails, d'après le récit que lui en fit Simplicianus (*Confessions* VIII, 2, 3-5); elle peut être datée de 355 environ (cf P. Hadot, *Marius Victorinus*, p. 27-29; cité Hadot). Si l'on admet que l'*in extrema senectute* de Jérôme indique un âge proche de soixante-dix ans, il faut placer la naissance de Caius Marius Victorinus (nom complet d'après les mss) dans les vingt dernières années du 3e siècle. Il était marié, car on a retrouvé l'inscription funéraire de sa petite fille Accia Maria Tulliana, faisant allusion à la célébrité de l'aïeul (texte dans Hadot, p. 16).

« Orateur le plus savant de son temps » (Boèce, *In Porphyrium..*, dial. 1, PL 64, 9b), il mérita d'avoir sa statue dans le forum de Trajan (Jérôme, *Chronica*, ad ann. 2370 Abrahae = 354 apr. J.-C.). D'après Augustin, qui confirme ce détail, il avait, avant sa conversion, « adoré les idoles et pris part aux mystères sacrilèges », c'est-à-dire aux cultes égyptiens (*Confessions* VIII, 2, 3). En 362, il abandonna sa chaire de rhétorique en raison de la loi portée par l'empereur Julien interdisant aux chrétiens l'enseignement des lettres et de l'éloquence *(ibidem)*. Le contenu des œuvres théologiques conduit à les situer entre 359 et 363 (Hadot, p. 263-280, 302-303). Victorinus mourut sans doute peu après (sur la variante de la *Lettre* 49 de Jérôme à Pammachius, éd. I. Hilberg, CSEL 54, 1, 1910, p. 351, voir Hadot, p. 303-304).

2. **Œuvres profanes et chrétiennes.**

1° **Œuvres profanes.** — 1) *Ars grammatica*, éd. H. Keil, *Grammatici latini*, t. 6, Leipzig, 1874, p. 1-184; éd. I. Mariotti, Florence, 1967. — 2) *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, éd. C. Halm, *Rhetores latini minores*, Leipzig, 1863, p. 152-304. — 3) *In Ciceronis Topica commenta*, perdu, vestiges recueillis dans Hadot, p. 313-321. — 4) *De definitionibus*, éd. T. Stangl, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, Munich, 1888, p. 12-48, reprise dans Hadot, p. 329-362. — 5) *De syllogismis hypotheticis*, perdu, vestiges dans Hadot, p. 323-327. — 6) Traduction de l'*Isagogè* de Porphyre, conservée partiellement dans la 1e éd. du commentaire de Boèce; fragments dans Hadot, p. 367-380. — 7) Traduction des *Libri platonicorum* (cf Augustin, *Confessions* VIII, 2, 3), perdue; elle portait sur des traités de Plotin et de Porphyre dont la détermination est malaisée, cf Hadot, p. 206.

Il n'est pas certain que Victorinus ait traduit les *Catégories* d'Aristote (en y ajoutant un commentaire en 8 livres) et le *Peri hermeneias* (commenté ensuite par Boèce), malgré l'affirmation de Cassiodore (*Institutiones* II, 3, 18); voir sur ce point Hadot, p. 105-113, 187-190. De même, le commentaire sur les « dialogues » de Cicéron mentionné par Jérôme (*Apologia adversus libros Rufini* I, 16) peut s'identifier au commentaire sur les *Topiques* (Hadot, p. 211-214). Quant à l'exégèse néo-platonicienne de Virgile à laquelle fait allusion Servius (*In Georgicas* IV, 373), elle n'implique pas un ouvrage spécial mais seulement un bref commentaire dans une des œuvres perdues (Hadot, p. 215-231).

2° **Œuvres chrétiennes.** — 1) Pour les *écrits anti-ariens*, nous suivons la répartition donnée par Hadot, p. 253-256. D'après M. Simonetti, P. Nautin et M. Meslin (cf bibliographie), à l'avis desquels s'est rangé P. Hadot, « Candidus l'arien » est un personnage fictif; A. Ziegenaus (*Die trinitarische Ausprägung..*, p. 74-76) est plutôt d'un avis contraire. On peut penser que Victorinus répond à un ou plusieurs adversaires réels, bien que lui-même ait mis en forme leurs arguments et présenté les documents sur lesquels ils s'appuyaient.

a) *Candidi Ariani ad Marium Victorinum rhetorem de generatione divina.* — b) *Marii Victorini ad Candidum Arianum.* — c) *Candidi Epistula ad Marium Victorinum* (communication d'une lettre d'Arius et d'une autre d'Eusèbe de Nicomédie). — d) *Adversus Arium liber primus, pars prima* (=I, 1-47). — e) *Adversus Arium liber primus, pars altera* (= I, 48-64). — f) *Adversus Arium liber secundus* (d'après les mss : *Et graece et latine de homoousio*). — g) *Adv. Arium liber tertius.* — h) *Adv. Arium liber quartus.* — i) *De homoousio recipiendo.* — j) *Hymnus* I *de Trinitate* (Adesto). — k) *Hymnus* II (Miserere Domine). — l) *Hymnus* III *de Trinitate* (Deus, Dominus, Sanctus Spiritus).

Les traités a-e ont été composés après le concile de Sirmium (358), en 359 ou 360; le traité f avant la mort de Constance (novembre 361); il suppose en outre la connaissance du « *Credo daté* » et du concile de Rimini (359) et semble répondre à un écrit des ariens Ursace et Valens, tout comme le *Liber adversus Ursacium et Valentem* d'Hilaire de Poitiers; les traités g-i peuvent être situés en 362-363; la date des hymnes est plus difficile à fixer : le second semble antérieur au premier. Sur ces datations, cf Hadot, p. 263-283.

Sur les mss et les éd. anciennes, voir CSEL 83, p. VII-XXIII. L'éd. de PL 8, 1013-1146, reprend celle de A. Gallandi, *Bibliotheca veterum Patrum*, t. 8, Venise, 1772, p. 140-202, non sans y ajouter de nombreuses fautes. Il faut se reporter désormais à l'éd. P. Henry et P. Hadot, CSEL 83, Vienne, 1971, qui améliore celle que les mêmes auteurs avaient donnée dans SC 68-69 (texte établi par P. Henry; introd., trad., notes et commentaires par P. Hadot), Paris, 1960 : la numérotation des chapitres et lignes est identique dans les deux éditions; trad. allemande par P. Hadot et Ursula Brenke, *Christlicher Platonismus*, Zurich-Stuttgart, 1967.

2) *Commentaires sur les Épîtres de saint Paul* : a) *In Epistulam Pauli ad Galatas* (deux livres). — b) ... *ad Philippenses.* — c) ... *ad Ephesios* (deux livres). Ces commentaires, qui semblent rédigés après les traités théologiques, sont les premiers en langue latine. L'éd. de PL 8, 1145-1294, qui reprend celle de A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. 3, 2e partie, Rome, 1828, p. 1-148, est encore utilisable; l'éd. de A. Locher, Leipzig, Teubner, 1972, est peu satisfaisante; cf les remarques de P. Hadot dans *Latomus*, t. 35, 1976, p. 133-142.

Victorinus fait allusion à des commentaires antérieurs sur 1 et 2 *Corinthiens* (PL 8, 1196c, 1274b) et sur *Romains* (1190b) qui n'ont pas été retrouvés.

Les *sources* de Marius Victorinus ont fait l'objet d'études précises, mais il reste encore à découvrir sur ce point. P. Henry a signalé des rapprochements textuels avec les *Ennéades* de Plotin (*Plotin et l'Occident..*, p. 49-50, 55, 57-60); P. Courcelle a montré que le *De regressu animae* de Porphyre devait compter parmi les *libri Platonicorum* traduits par Victorinus (*Les Lettres grecques en Occident..*, Paris, 1943, 1948, p. 167-168). P. Hadot, surtout, en tentant de reconstruire la philosophie de Porphyre, pense établir que les écrits théologiques contiennent des « morceaux philosophiques » qui dépendent de cet auteur (*Porphyre et Victorinus*, textes porphyriens, t. 2, p. 13-55).

D'après Augustin, dès avant sa conversion Victorinus « legebat sanctam scripturam omnesque christianas litteras investigabat studiosissime et perscrutabatur » (*Confessions* VIII, 2, 4). Par contre, Jérôme lui reproche « d'avoir entièrement ignoré les saintes Écritures » (*In Galatas*, prol., PL 26, 308a). Pour l'Écriture, c'est Augustin qui a raison si l'on tient compte des nombreuses références à l'ancien et surtout au nouveau Testament (cf l'index des textes en SC 69, p. 1098-1110). Mais qu'en est-il des « lettres chrétiennes », si tant est qu'on doive les distinguer de l'Écriture? Il semble bien que Victorinus ait connu l'*Adversus Praxean* de Tertullien (cf SC 69, p. 1154-1155, et A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung..*, p. 237-239) et quelques textes d'Origène (cf J. Daniélou, recension de SC 68-69, RSR, t. 52, 1964, p. 127-128; Hadot, p. 283). Il connaît en tout cas une portion de la littérature néo-arienne (Basile d'Ancyre) et des documents conciliaires ou synodaux (Hadot, p. 263-280).

3. **Doctrine.** — Les œuvres théologiques de Victorinus sont d'un accès difficile. Jérôme laisse entendre qu'il ne les comprenait pas, mais le reproche d'ignorance des Écritures qu'il fait à leur auteur montre qu'il n'est pas allé bien loin dans sa lecture; on ne les comprit pas davantage à Braga en Espagne où le prêtre Avit les avait apportées pour lutter contre les priscillianistes (cf Orose, *Commonitorium ad Augustinum* 3, PL 31, 1214b). L'orthodoxie de sa doctrine a été mise en doute; P. Monceaux accumule les indices d'opinions suspectes (*Histoire littéraire..*, t. 3, p. 414-415); E. Benz y trouve du « quiétisme » (cf *infra*); P. Hadot pense que Victorinus a compris « le christianisme comme une philosophie dans laquelle l'activité principale est d'ordre intellectuel » (p. 308). Certes, la personnalité de Victorinus, à la fois puissante et contrastée, demeure pour une part énigmatique. Mais sa conversion tardive explique déjà qu'il n'ait pu assez dominer ses habitudes de logicien et de rhéteur et se soit risqué à des vues personnelles, des formulations osées, des maladresses qui restent en deçà de l'erreur. Certaines accusations tombent d'ailleurs à faux : il n'est pas exact, comme le veut Monceaux, que Victorinus « ne tient aucun compte du culte », que « le seul sacrement qu'il mentionne est le baptême ». C'est à lui en effet que nous devons la première mention de la prière eucharistique chez les latins (*oratio oblationis*, cf *Adv. Arium* I, 30, 46; II, 8, 2 et 41; voir Hadot, p. 251-252). L'exposé systématique de sa théologie trinitaire demanderait trop de nuances pour être abordé ici (on se reportera à la notice de P. Séjourné dans le DTC, et au livre d'A. Ziegenaus); nous ne reviendrons pas sur sa doctrine de l'Esprit Saint (DS, t. 4, col. 1275-1276) et de l'homme comme image de Dieu (t. 7, 1415-1417). Il suffira de noter trois points qui peuvent servir de critère pour vérifier l'orthodoxie de sa pensée et l'authenticité de sa vie chrétienne.

1° Hellénisme et christianisme. — Parmi les adversaires de l'arianisme en Occident, Victorinus est celui qui s'appuie le plus sur la philosophie grecque : néo-platonisme surtout, mais aussi stoïcisme et aristotélisme (ces divers courants ayant d'ailleurs convergé chez Porphyre, selon les conclusions très vraisemblables

de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*). Le rhéteur romain semble emprunter à Plotin ses procédés stylistiques (introduction aux traités par des questions posées sous forme d'alternative, utilisation des substantifs verbaux, concision des phrases); à Porphyre, il emprunte les notions-clefs et les structures de pensée : antériorité de Dieu-Père comme *non-étant* par transcendance et générateur du *premier-étant*, triade *être-vie-pensée* pour expliquer la distinction et la consubstantialité des Personnes divines, concept du *mouvement*, avec sa double orientation vers l'extérieur et vers l'intérieur (la κίνησις τονική des stoïciens) pour distinguer le Verbe de l'Esprit, etc.

Cependant la philosophie n'intervient pas au même degré dans tous les traités : elle domine surtout dans la réponse à Candidus et dans la seconde partie du livre I. Ce n'est sans doute pas un hasard si ces premiers traités sont aussi les plus obscurs et ceux où apparaissent les positions les plus risquées (vg la « maternité » de l'Esprit dans la génération de Jésus, I, 56, 36 à 58, 36). On a l'impression que Victorinus, encore tout imprégné des *libri platonici* qu'il vient de traduire, veut y éprouver, tant pour lui-même que pour ses lecteurs, la cohérence entre cette philosophie et sa foi de néophyte. Il en est au stade où les problèmes se compliquent et où les solutions n'apparaissent qu'au terme de raisonnements laborieux. Dans les traités suivants, la philosophie n'intervient qu'incidemment, sauf dans le livre IV où cette fois (et ceci est significatif) l'auteur annonce qu'il va traiter des sujets difficiles sous forme d'une discussion très simple (*simplici disputatione*, IV, 4, 1-3), et il y réussit en effet.

La théologie trinitaire de Victorinus entraîne-t-elle néanmoins une *hellénisation du christianisme*? Faute de pouvoir traiter cette question avec toutes les nuances qui s'imposent (pour plus de détails, cf Ziegenaus, p. 273-283), nous ferons seulement deux remarques qui interdisent une réponse catégoriquement affirmative.

Tout d'abord, Victorinus subordonne toujours les thèses philosophiques aux exigences de la foi, et les corrige en conséquence. Toute son œuvre tend pratiquement à justifier l'*homoousion* de Nicée : la consubstantialité du Père et du Fils, et conjointement de l'Esprit, qui comporte sans doute une distinction et un processus d'origine mais exclut tout subordinatianisme. Or les thèses plotiniennes et porphyriennes impliquent tout au contraire une dégradation de l'être en passant d'une hypostase à l'autre, une consubstantialité selon la participation, mais non plus selon l'identité. Telle est bien d'ailleurs l'argumentation de « Candidus » qui montre que toute génération par reflet, émission d'un rayon, flux d'un point, projection, image, caractère, procession, surabondance, etc (ce sont là des schèmes néo-platoniciens ou stoïciens) suppose toujours altération et changement (*Candidi Epist.* 4, 1-8). La « philosophie » allait ainsi dans le sens de l'arianisme, et l'interprétation de Victorinus doit en conséquence y introduire une correction fondamentale pour la faire servir à la défense de l'orthodoxie nicéenne.

D'autre part, le néoplatonisme exclut un véritable rapport inter-subjectif entre les hypostases. Il y a sans doute une relation de dépendance et d'amour de l'hypostase inférieure à celle dont elle émane, mais cette relation n'est pas réciproque en raison de la différence ontologique qui les sépare; il y a bien « participation » mais non véritable « communion » entre les hypostases. Victorinus, au contraire, prend très au sérieux les textes évangéliques (*Jean* 16, 13-15) sur la communion parfaite entre le Père et le Fils, entre le Fils et l'Esprit (cf surtout *Adv. Arium* III, 13-17, mais déjà I, 13, 33-41; 58, 28-35, puis IV, 16, 26; 17, 19; 18, 6-14). La Trinité victorinienne est une Trinité dans l'amour, et en ce sens authentiquement chrétienne. La réflexion philosophique est donc soumise à une réflexion sur l'Écriture et à la *regula fidei*.

Souvent en effet au cours des analyses spéculatives, toujours à leur terme, Victorinus fait appel à la règle de foi. Les mots *fatemur*, *confitemur*, *fides*, *credere*, les formules explicites des symboles reviennent fréquemment, sans que leur introduction soit artificielle, et appellent souvent une doxologie (déjà *Ad Cand.* 32, 7-10). La première partie du livre I rappelle les anathématismes de Nicée (I, 23, 5-6) et se résume en une confession trinitaire suivie d'une doxologie (47, 31-48); une autre doxologie, après la seconde partie plus philosophique, clôt le livre entier (64, 28-30). Le second livre s'ouvre sur l'affirmation de la foi *chrétienne* (quibus fides in Christum est) en l'égale divinité du Père et du Fils (II, 1, 1-22); la formule de Nicée *Deum de deo, lumen de lumine*, sert de fil conducteur à la réflexion (3, 29; 7, 4-12; 10, 5-20; 11, 22-35), qui s'achève par les deux premiers articles du *credo* nicéen, avec cette conclusion : « haec est fides apud Niceam, haec fides apostolorum, haec fides catholica » (12, 22-34).

S'il n'y a pas d'allusion explicite à la règle de foi dans le livre III, c'est que la réflexion s'appuie constamment sur l'évangile johannique. En conclusion, Victorinus fait se recouper les deux *dyades* (« les deux qui sont un » : Père et Fils; « l'un qui est deux » : Fils et Esprit) et insiste sur le rôle économique de l'Esprit dans le *Christus in carne* et dans l'activité de l'Église, pour affirmer finalement que Père, Fils et Esprit « ne sont pas seulement une seule chose, mais un seul Dieu » (III, 18, 15-19). Le quatrième livre, condensé à la fois plus précis et plus simple de l'ouvrage (cf *supra*), explique la consubstantialité des trois Personnes d'abord à partir de la structure triadique *être-vie-intelligence* et la notion médiatrice de *mouvement*, ensuite à partir des concepts de *logos* et de *forma*; il s'achève par l'affirmation conjointe de la distinction et de l'unité des Personnes, et par une profession de foi : « Haec nobis salus est, haec liberatio, haec totius hominis plena salvatio, sic patrem omnipotentem Deum credere, sic Iesum Christum filium, sic Spiritum sanctum. Amen » (IV, 33, 42-45).

Les hymnes trinitaires I et III expriment la foi personnelle de Victorinus sous forme d'adoration et de louange. Cette foi, il veut la faire partager, comme le montre la finale du court traité *De homoousio recipiendo* (qui suit l'hymne I dans les mss) : « Deus adesto pater et deus Domine Iesu Christe, ut sit in plebe tua homonoia per homoousion » (4, 36-37). Les écrits théologiques confirment ainsi à leur manière le récit de Simplicianus sur la profession de foi de Victorinus, dans son double aspect ecclésial et personnel : « Il préféra faire profession de son salut en présence de la sainte assemblée... Il proclama la foi véritable avec une splendide assurance » (*Confessions* VIII, 2, 5).

2° La passion du Christ dans l'économie du salut. — P. Hadot a brièvement étudié la notion de *mystère* dans les commentaires pauliniens (p. 299-301; voir surtout *In Ephes.* 1, 2-14 et 3, 3-13, PL 8, 1237a-1247a, 1262d-1267d). Or, dans l'économie du mystère, la passion du Christ joue un rôle primordial. Déjà

dans les écrits anti-ariens l'hymne christologique de *Phil.* 2, 5-9 est abondamment commenté (cf SC 69, index, p. 1109; sur l'interprétation victorinienne de la *kénose*, voir P. Henry, DBS, t. 5, col. 114-117) : « Il a aussi revêtu la chair, et il a été dans la chair et il a souffert dans la chair : c'est là le mystère, et c'est cela qui nous sauve » (*Adv. Arium* I, 22, 14-16). Dans les commentaires, ce passage est l'occasion de résumer la doctrine des écrits théologiques (*In Philip.* 2, 6-11, 1207a-1211a). Victorinus met ainsi en relief l'humilité du Christ dans son obéissance jusqu'à la croix et y voit un acte d'amour en notre faveur. C'est par là que nous sommes sauvés, c'est donc aussi ce que nous devons imiter :

« Afin que nous puissions mieux connaître son bienfait et combien il est grand, il s'est dépouillé de toute majesté pour que, descendant dans la chair et assumant cette souffrance tout entière de l'humilité, il nous fût utile dans la chair; il a subi les injures de la chair, et ensuite la croix et la mort. Tout cela nous instruit, et nous exhorte à imiter le Seigneur et à penser aux autres plutôt qu'à nous-mêmes. Car c'est penser à nous-mêmes en vérité que de prendre soin des autres pour le salut. C'est pour que nous ayons en nous les sentiments que nous percevons dans le Christ » (1206d).

« Le Sauveur ne nous a pas libérés par la mort seulement, mais par la mort de la croix; le mystère n'est donc pas de la mort seulement, mais de la mort du Christ, et de la mort de la croix; c'est pourquoi Paul dit qu'il a foi dans le Christ, et dans le Christ crucifié » (1209c; cf *In Galat.* 1, 3-5, 1148cd).

L'évangile « certain » et « véritable » que Paul annonce, « c'est que tout notre espoir de salut et de la grâce de Dieu est dans la foi au Christ, afin que nous croyions qu'il est le Fils de Dieu, qu'il est mort pour nous, et qu'ainsi nous ressuscitions nous aussi, avec rémission de nos péchés » (*In Galat.* 1, 6, 1149a).

3° La conversion et l'existence chrétienne. — Le chrétien doit imiter le Christ pour participer à son mystère et en recevoir les effets. Vivre *spirituellement*, passer à l'intelligence spirituelle de la loi nouvelle ne se réduit nullement à une sorte de gnosticisme; cela signifie « que le vieil homme est cloué à la croix, c'est-à-dire toute la chair, le vieil homme tout entier et les désirs de la chair; cela en effet, par son mystère, le Christ l'a aussi accompli pour moi » (*In Galat.* 2, 19, 1166a). « La raison tout entière de notre éternité, de notre gloire et de notre salut est le Christ et dans le Christ, à condition que, rejetant toutes choses et pensant spirituellement, nous éloignions de nous les pensées mondaines, les attaches mondaines, les désirs charnels en quelque manière, les dignités charnelles, les pouvoirs charnels, et même la recherche des pouvoirs et dignités du monde » (*In Ephes.* 1, 4, 1240d; cf *In Galat.* 2, 20, 1166ab). Victorinus est d'ailleurs conscient que cette fuite du monde n'est pas réalisable sans le secours divin : « Donne les ailes de la foi, pour que je vole en haut, vers Dieu » (*Hymne* Miserere Domine, 51-54). L'existence chrétienne commence donc par une conversion et exige une ascèse continuelle (cf P. Séjourné, DTC, col. 2947).

Elle comporte en outre une action au service des hommes et de l'Église. Paul, sans doute, condamne « les œuvres de la loi », dans lesquelles les juifs mettent leur confiance; mais il y a aussi « les œuvres de chrétienté », par exemple « le souvenir des pauvres » (E. Benz, *Marius Victorinus..*, p. 159-160, qui taxe Victorinus de quiétisme, s'est mépris sur le sens de cette formule dans le commentaire de *Gal.* 2, 10, 1161bc), et toutes celles que l'Apôtre prescrit à tout chrétien (*In Galat.* 3, 10, 1170a). La « liberté chrétienne » est en vérité un service mutuel dans la charité, qui résume tous les devoirs (5, 13, 1191c-1192a). Or, la charité s'étend à tous les hommes, car chacun d'entre nous doit nous être « cher » (6, 10, 1195c). Paul en donne l'exemple « comme un vrai père, comme un vrai serviteur de Dieu », lorsqu'il choisit de rester au milieu des fidèles plutôt que de mourir pour être avec le Christ (*In Philip.* 1, 23-24, 1201c). En outre, la charité fait de l'Église un seul corps (2, 1-4, 1204ab), et cette unité ecclésiale est explicitement référée à l'unité des trois Personnes : « S'il y a un seul Dieu, un seul Fils, un seul Esprit, et si ces trois Personnes sont un seul Dieu, nous devons aussi avoir un unique sentiment, d'où il suit que nous devons exercer la charité » (2, 5, 1205a). Victorinus n'ignore pas l'aspect hiérarchique et ministériel de l'Église : il parle des « pasteurs qui gouvernent, et qu'on appelle évêques », de ceux qui « président aux mystères » (*In Ephes.* 4, 12, 1275bd).

Si l'on songe que Victorinus est le premier commentateur de saint Paul chez les latins, on ne peut qu'admirer la pénétration dont il fait preuve à l'égard de son modèle, et l'art avec lequel il présente à sa suite les divers aspects de la vie chrétienne.

Sur l'*influence* de Marius Victorinus, voir les indications de P. Hadot, SC 68, p. 84-88; *Marius Victorinus*, p. 19-22. La question mériterait cependant des études plus précises, notamment en ce qui concerne Augustin : s'il est difficile de prouver une dépendance certaine, il reste qu'une communauté de pensée entre les deux auteurs est indéniable (référence de l'unité des croyants à la Trinité, Esprit comme lien du Père et du Fils, etc). On notera surtout l'utilisation des traités théologiques et des hymnes aux 8e et 9e siècles par Alcuin et Hincmar de Reims; des corrections sur le *Bambergensis* Patr. 46 sont peut-être de la main de Jean Scot Érigène, cf CSEL 83, p. XI. Au temps d'Alcuin, le *corpus* des écrits théologiques était encore entier; mais dès le 9e siècle, les écrits a-b, transmis par six mss connus de nos jours, seront dissociés des écrits c-l dont il ne reste qu'un seul ms (et la reproduction fidèle d'un autre aujourd'hui perdu donnée par J. Sicard dans son édition, Bâle, 1556). Cependant, dans la seconde moitié du 13e siècle, Hugues de Honau utilise textuellement plusieurs passages de l'*Adv. Arium* I-IV et du *De homoousio recipiendo* (cf N. Haring, *The Liber de homoysion et homoeysion by Hugh of Honau*, AHDLMA, t. 34, 1967, p. 129-253; t. 35, 1968, p. 211-295; extraits repris dans CSEL 83, p. XXVII-XXXIV). Des formules de l'hymne III ont passé dans l'office liturgique de la Sainte Trinité, sans doute par l'intermédiaire d'Alcuin.

Les études et les éditions récentes ont renouvelé sur bien des points notre connaissance de Marius Victorinus. On trouvera une bibliographie abondante dans P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses œuvres*, Paris, 1971, qui a tenté de rassembler les *membra disiecta* de l'œuvre et de retrouver « l'unité de la personnalité ». Nous retiendrons les études essentielles pour la théologie et la spiritualité.

1. *Études d'ensemble.* — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 3, Paris, 1905, p. 373-422. — P. Séjourné, *Victorinus Afer*, DTC, t. 15, 1950, col. 2887-2954. — R.A. Markus, dans *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, éd. A.H. Armstrong, Cambridge, 1967, p. 329-340. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 231 (P. Hadot).

2. *Biographie et personnalité.* — P. Hadot, cité *supra*. — H.-I. Marrou, *La vie intellectuelle au Forum de Trajan et au Forum d'Auguste*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. 49, 1932, p. 93-110. — A. Travis, *M.V., a biographical Note*, dans *Harvard Theological Review*, t. 36, 1943, p. 83-90. — P. Courcelle, *Parietes faciunt christianos?*, dans *Mélanges J. Carcopino*, Paris, 1966, p. 241-248; repris dans *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1968, p. 383-391.

3. *Sources.* — P. Henry, *Plotin et l'Occident*, coll. Spici-

legium sacrum Lovaniense 15, Louvain, 1934. — P. Nautin, *Candidus l'arien*, dans *Mélanges H. de Lubac*, coll. Théologie 63, Paris, 1963, p. 309-320. — M. Simonetti, *Sull' Ariano Candido*, dans *Orpheus*, t. 10, 1963, p. 151-157. — P. Hadot, *Typus. Stoïcisme et monarchianisme au 4e siècle d'après Candide l'Arien et M. V.*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 18, 1951, p. 177-187; *Porphyre et Victorinus*, 2 vol., Paris, 1968. — Y.-M. Duval, *La manœuvre frauduleuse de Rimini..*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 88-92.

4. *Doctrine.* — E. Benz, *M. Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Stuttgart, 1932 (recension de M. Schmaus, dans *Theologische Revue*, t. 32, 1933, col. 345-358). — B. Citterio, *Osservazioni sulle opere cristiane di M. Vittorino*, dans *La Scuola cattolica*, t. 65, 1937, p. 505-515. — H. de Leusse, *Le problème de la préexistence des âmes chez M. V.*, RSR, t. 29, 1939, p. 197-239.

W. M. Hagan, *The Incarnation according to M. V.*, Woodstock, 1960. — M. T. Clark, *The Earliest Philosophy of the Living God : M. V.*, dans *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, t. 41, 1967, p. 87-93. — M. Meslin, *Les ariens d'Occident*, coll. Patristica Sorbonensia 8, Paris, 1968, p. 122, 314. — A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach M. V.*, Munich, 1972 (étude importante).

A. Souter, *The Earliest Latin Commentaries of the Epistles of S. Paul*, Oxford, 1927, p. 8-38. — A. Vaccari, *Le citazioni del Vecchio Testamento presso Mario Vittorino*, dans *Biblica*, t. 42, 1961, p. 459-464. — H.-J. Frede, *Altlateinische Paulus-Handschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1964 (tables). — K.-Th. Schäfer, *M. V. und die marcionitischen Prologe zu den Paulusbriefen*, dans *Revue bénédictine* = Rbén, t. 80, 1970, p. 7-16. — A. Locher, *Formen der Textbehandlung im Kommentar des M. V.*, dans *Silvae*, Festschrift E. Zinn, Tübingen, 1970, p. 137-143. — W. K. Wischmeyer, *Bemerkungen zu den Paulusbriefkommentaren des C. M. V.*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 63, 1972, p. 108-120.

Th. Klauser, *Der Uebergang der römischen Kirche von der griechischen zur lateinischen Liturgiesprache*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 1, Vatican, 1946, p. 467-482. — K. Gamber, *Ein kleines Fragment aus der Liturgie Roms des 4. Jahrhunderts*, Rbén, t. 77, 1967, p. 148-155. — J.-A. Jungmann, *M. Viktorinus in der karolingischen Gebetsliteratur und im römischen Dreifaltigkeitsoffizium*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 2, Münster, 1970, p. 691-697.

5. *Influence.* — R. Schmid, *M. V. und seine Beziehungen zu Augustin*, Diss., Kiel, 1895. — P. Frassinetti, *Le Confessioni agostiniane e un inno di M. V.*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. 2, 1949, p. 50-59. — L.-J. Van der Lof, *De invloed van M. V. Rhetor op Augustinus*, dans *Nederlands theologisch Tijdschrift*, t. 5, 1950-1951, p. 287-307. — B. de Margerie, *La doctrine de saint Augustin sur l'Esprit Saint comme communion et source de communion*, dans *Augustinianum*, t. 12, 1972, p. 107-119 (influence de Victorinus).

J. de Ghellinck, *Réminiscences de la dialectique de M. V. dans les conflits théologiques du 11e et du 12e siècles*, dans *Revue néoscolastique de philosophie*, t. 19, 1911, p. 432-435. — P. Hadot, *Les hymnes de V. et les hymnes Adesto et Miserere d'Alcuin*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* (= AHDLMA), t. 27, 1960, p. 7-17.

Aimé Solignac.

4. MARIUS VICTORIUS, poète chrétien, mort 425/450. — Gennade (*De viris illustribus* 61, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, 1896, p. 81-82) mentionne un *Victorinus*, ou *Victorius* (selon deux mss du 7e siècle), rhéteur de Marseille et auteur d'un commentaire en vers sur la *Genèse*, dédié à son fils Éthérius; ce poème en quatre livres allait jusqu'à la mort d'Abraham. Gennade le juge « chrétien et pieux », mais il y voit la marque d'un auteur séculier, « nullius magisterio in divinis scripturis exercitatus », dont il date la mort des règnes de Théodose II et Valentinien III, soit entre 425 et 450. Il y a lieu d'identifier cet écrivain avec Claudius Marius *Victorius* (plutôt que *Victor*, cf P. F. Hovingh, CCL 128, p. 119), sous le nom duquel on possède un poème en vers hexamètres, intitulé *Aletheia*, qui correspond à la description de Gennade; il ne comporte cependant que trois livres et va jusqu'à la destruction de Sodome (*Gen.* 25, 19); le dernier livre est donc perdu.

On possède un seul manuscrit de l'*Aletheia*, le *Parisinus lat.* 7558 de la Bibliothèque nationale. Une première édition, par Jean de Gagny (*Gagneius*; Lyon, 1536), fut cependant établie à partir d'un ms découvert dans l'abbaye Saint-André-Saint-Martin de l'Ile Barbe, près de Lyon; celui-ci étant peu lisible, l'éditeur l'interpréta et le compléta de façon arbitraire; malheureusement le texte de Gagny fut repris par P. Drouart (Paris, 1545), G. Fabricius (Bâle, 1564), les collections successives de Margarin de la Bigne (notamment la *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 8, Lyon, 1677, p. 417-427) et PL 61, 957-970. Une autre édition fut publiée par Guillaume Morel (Paris, 1650), en suivant fidèlement le *Parisinus* 7558 qui se trouvait alors à Tours. On se reportera désormais à l'édition critique de P. F. Hovingh, CCL, 128, 1960, p. 115-193 (*indices*, p. 269-295), sans oublier celle de C. Schenkl, *Poetae christiani minores*, CSEL 16, 1888, p. 337-498.

L'*Epistola ad Salmonem Abbatem De perversis suae aetatis moribus*, attribuée à Victorius dans les anciennes éditions (sauf celle de Morel), n'est pas de lui, mais de Paulin de Béziers (cf CPL, n. 1464).

Malgré l'avis de Gennade, Victorius semble connaître la tradition latine des commentaires sur la *Genèse*. L'influence d'Ambroise *(Hexaemeron)* est déjà reconnue; celle d'Augustin est aussi manifeste : création *cuncta simul* (*Aletheia* I, 19), double création de l'homme (I, 163-166, 188-192), formation d'Ève à partir de la côte d'Adam pour montrer l'unité et la parité de l'homme et de la femme (I, 375-388), etc. On a cru par ailleurs reconnaître chez Victorius les tendances pélagiennes des milieux marseillais et lériniens. Mais ces tendances sont peu appuyées. Victorius insiste sur la valeur du libre arbitre et semble inclure la possibilité de pécher dans sa définition même : « Libera mens prorsus nulli est, nisi fas pereundi est » (*precatio*, 70); mais ce verset est en fait corrigé par le suivant : « Fas hoc esse datum nisi peccans nemo probasset ». Les vers I, 328-331, où il est dit que Dieu « nous donne libéralement » de mériter la louange, veut qu'elle soit le fruit de notre labeur et « préfère paraître nous devoir ce qu'il nous donne », ont un sens tout à fait orthodoxe.

Bibliographie ancienne dans U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 4660; plus récente dans CCL 128, p. 121-122.

A. Staat, *De Cultuurbeschouwing van Claudius Marius Victor, commentar op Aletheia* II, *1-202*, Amsterdam, 1952. — P. F. Hovingh, *Claudius Marius Victorius, Aletheia, La prière et les vers du livre* I, avec introduction, traduction et commentaire, Groningen, 1952.

A. Hudson-Williams, *Notes on Claudius Marius Victor*, dans *Classical Quarterly*, t. 14, 1964, p. 296-310. — H. H. Homey, *Studien zur Aletheia des Claudius Marius Victorius*, Diss., Bonn, 1972, 202 p. dactyl.

O. Bardenhewer, t. 4, p. 637-640. — DTC, *Victor Claudius Marius*, t. 15, 1950, col. 2877-2880 (G. Bardy). — LTK, t. 7, 1962, col. 89-90 (J. Martin).

Aimé Solignac.

MARKEL (Maerkel; Amédée-Marie), servite, 1697-1760. — Né à Vienne le 15 septembre 1697, Amédée-Marie Markel entra chez les servites de Marie en 1715. Prêtre en 1720, il enseigna la théologie à Vienne, fut historien de la province, prédicateur, et, de 1734 à 1738, prieur à Langegg, Jeutendorf et Vienne.

Il mourut le 27 mars 1760. Il avait publié des ouvrages ascétiques et hagiographiques.

1) *Theatrum amoris et doloris singulis quadragesimae diebus reseratum* (Vienne, 1732). La première partie comprend quarante méditations sur la passion du Christ et la compassion de la Vierge; la seconde, des colloques et des compositions poétiques sur les douleurs de Marie. — 2) La *Tuba magna Ecclesiae romano-catholicae antiquissimum ad heterodoxos clangens sonum, seu universa theologia dogmatica* (2 vol., Augsbourg, 1739) est un manuel de théologie et de polémique antiprotestantes, où Markel manifeste une connaissance très étendue des Pères et des conciles. — 3) Le *Speculum virtutis et scientiae, seu viri illustres ordinis Servorum B.M.V.* (Nuremberg et Vienne, 1748) est un répertoire biographique des servites les plus connus d'après les Annales de l'ordre.

On a encore de Markel, édités à Vienne, des panégyriques des saints Ignace (1729), François Xavier (1731), Jean Népomucène (1730) et un sermon sur la Vierge. Il a aussi révisé et édité, en 1734, à Ratisbonne, un *Viridarium marianum antiquo-novum seu exempla varia*, ouvrage posthume et anonyme offrant des exemples édifiants puisés dans les Annales; et, à Vienne, *Virtutes heroicae beatissimae Mariae Virginis*, recueil de sermons et de considérations sur la Vierge, de son confrère Michael Schiess (1674-1731).

L. M. Foster, *A History of theological Studies in the Servite Germanic Observance (1636-1783), with an Examination of the Method applied*, thèse, Rome, Marianum, 1968 (à paraître). — C. C. Mooney, *The Servite Germanic Observance (1611-1668)*, dans *Studi storici O.S.M.*, t. 16, 1966, p. 5-81; t. 19, 1969, p. 133-243.

DTC, t. 9, 1927, col. 2486. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 1377. — *Bibliografia dell'Ordine dei Servi..*, t. 4, Bologne (à paraître). — Le *Catalogue des imprimés* (B. N., Paris) classe notre auteur à Maerkel et Markel.

Giuseppe M. Besutti.

MARKIEWICZ (Bronislas, Bonaventure), prêtre, fondateur des michaélites, 1842-1912. — Né le 13 juillet 1842 à Pruchnik près de Przemyśl (Pologne) dans une famille bourgeoise, Bronislas Markiewicz, après son baccalauréat (1863), entre au séminaire diocésain de Przemyśl. Ordonné prêtre en 1867, il est vicaire à Harta puis à la cathédrale de Przemyśl. Il suit des cours de philosophie aux universités de Lwów et de Cracovie (1874-1875). Curé de Gać (1875-1877), puis à Błazowa (1877-1882), il devient professeur de théologie pastorale et d'homilétique au séminaire de Przemyśl (1882-1885). En 1885, il se rend en Italie avec l'intention d'entrer chez les théatins; mais, après avoir rencontré Don Giovanni Bosco, il se fait salésien (1886). Revenu d'Italie en 1892, il est nommé curé de Miejsce Piastowe (diocèse de Przemyśl). Son presbytère devient une maison d'accueil pour orphelins et enfants abandonnés. Par suite de malentendus avec sa congrégation au sujet de cet établissement, Markiewicz en est exclu (1897).

En 1898, il fonde la société « Tempérance et travail » et publie un bulletin sous le même titre. Beaucoup de ses pupilles aspirent au sacerdoce (45 sur 250 en 1902). A partir de 1902, il s'attache à la fondation d'un institut religieux, avec ses branches féminine et masculine, qui serait voué à l'éducation des enfants abandonnés, sous le patronage de saint Michel Archange; il se heurte à l'incompréhension et à l'opposition de son évêque Jozef Pelczar. Markiewicz meurt à Miejsce Piastowe le 29 janvier 1912.

La branche masculine de la congrégation des michaélites reçut l'approbation canonique diocésaine en 1921; la branche féminine en 1928.

La vie spirituelle de Markiewicz se nourrit de la spiritualité ignatienne à travers ses auteurs préférés les jésuites polonais Nicolas Lancicius, Gaspard Druzbicki et Stanislas Fenicki (DS, t. 9, col. 180-186; t. 3, col. 1723-1736; t. 5, col. 170-172). Mais elle est aussi marquée par d'autres écoles : celles d'Alphonse de Liguori, des théatins (L. Scupoli), de François de Sales et de Don Bosco. Elle se base sur le principe du service de Dieu dans l'humilité et trouve son expression concrète dans la pauvreté et le service des pauvres. Elle développe une particulière dévotion envers le Sacré-Cœur de Jésus, et la Vierge Marie sous ses vocables d'Immaculée-Conception et de Reine de Pologne.

L'idéal spirituel de Markiewicz transparaît surtout dans divers articles de son bulletin « Tempérance et travail », dans ses « Exercices spirituels » destinés aux simples et publiés après sa mort (*Cwiczenia Duchowne*, Miejsce Piastowe, 1913) et dans la seconde partie de son livre sur la prédication (*O wymowie kaznodziejskiej*, Cracovie, 1898, surtout p. 37-115).

Bibliographie complète des œuvres manuscrites (conservées aux archives des michaélites à Miejsce Piastowe) et imprimées, dans *Hagiografia polska*, citée *infra*.

Les congrégations religieuses fondées par Markiewicz portent son empreinte. Leur profil spirituel est fait de deux principes : « Qui est comme Dieu? » et « Tempérance et travail ». « Le premier exprime le devoir fondamental de l'homme : louer Dieu et le servir dans un esprit de foi. Le second est le moyen pratique pour obtenir le premier. Il enseigne la louange de Dieu par le travail et, à travers la limitation volontaire de ses besoins matériels au profit du prochain, il insère dans la pénitence du Christ et accroît la paix et la fraternité parmi les hommes » (« Constitutions de la congrégation de Saint-Michel-Archange », art. 3).

En 1977, la branche masculine compte 175 membres répartis dans 24 maisons en Pologne et 12 à l'étranger (Canada, Autriche, Allemagne fédérale, France, Italie, Nouvelle-Guinée, Paraguay); elle reste attachée à l'éducation de la jeunesse abandonnée, mais s'occupe aussi de pastorale (catéchèse, exercices spirituels, missions populaires). La branche féminine compte 220 professes, dans 29 maisons en Pologne et une en Libye; elle s'occupe d'orphelinats et de pastorale paroissiale.

W. Michułka, *Ksiadz Br. Markiewicz* (L'abbé Br. Markiewicz), Londres, 1954, 1959. — M. Winowska, *Aux portes du Royaume. Br. M..*, Paris, 1960. — T. Sliwa et R. Gustaw, *Hagiografia polska*, t. 2, Poznan-Varsovie-Lublin, 1972, p. 76-100 (art. Markiewicz). — M. Głowacki, art. Markiewicz, dans *Polski Słownik Biograficzny* (Dictionnaire biographique polonais), t. 20, Wroclaw-Varsovie, 1975.

La vie intérieure de Markiewicz est étudiée par K. Górski, *Zycie wewnetrzne Ksiedza Markiewicza*, dans *Nasza Przeszłość* (Notre passé), t. 23, Cracovie, 1966, p. 239-278.

Jozef Majkowski.

MARLIANI (Ambroise), chanoine régulier du Latran, † 1632. — Né vers 1560 à Pavie, Ambrosio Marliani fit profession dans la congrégation des chanoines réguliers du Latran vers 1582. Très vite il devint un prédicateur de renom, notamment en la cathédrale de Pavie et dans les bourgades avoisinantes; le chapitre général de l'ordre lui accorda le titre de *praedicator*. Il enseigna la philosophie à Pavie, Ancône, Mantoue et Ravenne, où la maison des chanoines réguliers devint célèbre par ses sermons et ses discussions théologiques. Vers la soixantaine, il se mit à publier en un italien simple et même fleuri, par exemple *Il vero*

penitente che vago di salute aspira al sacro monte della perfettione (Pavie, 1613, 216 p.), où il cherche à inspirer à qui veut se convertir un esprit et des pratiques journalières de pénitence. Probablement ses cinq méditations sur les plaies du Christ (1615) sont-elles de la même veine, mais nous n'en connaissons que le titre en latin.

Marliani fut quelque temps prieur à Saint-Pierre d'Arena à Gênes, mais il ne fut pas, semble-t-il, un bon supérieur : sa douceur et son application constante à bien comprendre les autres le rendaient inadapté à une maison de jeunes prêtres et d'étudiants. Au terme de sa charge, il se retira à Luzani; il fut bientôt appelé à Rome, dans la communauté du procureur général. Il venait d'être désigné comme confesseur au collège noble de jeunes filles à Naples, lorsqu'il mourut (1632).

C'est à Rome qu'il avait publié son *Theatrum politicum in quo quid agendum sit a principe et quid cavendum* (Rome, 1631; Dantzig, 1645, 1659). Dédié au cardinal Antonio Barberini, légat du pape à Urbino, ce « miroir » s'adressait aux princes et leur donnait des règles de conduite. En contraste manifeste avec les ouvrages analogues de N. Machiavel (Il *Principe*, 1513) et de B. Castiglione (Il *Cortegiano*, 1528), il souligne l'importance de l'honnêteté, de la bonté, de la miséricorde, du souci des pauvres, de la soumission à la volonté de Dieu, du respect du clergé, du pape et de l'empereur. Il rappelle au prince le choix judicieux de ses ministres et conseillers, et qu'il doit lui-même observer les lois. Il lui faut enfin avoir en horreur les traîtres, « corruptores regni ». Un tel ouvrage, en son temps, ne manquait pas d'audace.

Acta capitulorum generalium 1629-1639, aux archives de San Pietro in Vincoli. — C. de Rosinis, *Lyceum lateranense*, t. 1, Césène, 1649, p. 17-19. — H.A.L. Fisher, *History of Europe*, t. 1, Londres, 1949.

Anthony Bull.

MARMION (Columba), bénédictin, 1858-1923. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. Vie. — Joë Marmion est né à Dublin, le 1er avril 1858, irlandais, de mère française, héritier d'un nom qui remonte, à travers l'histoire d'Angleterre, jusqu'à la conquête normande. Au sortir de ses humanités au *Belvedere College* des jésuites, il songeait à s'engager dans leur compagnie, mais l'autorité du cardinal Cullen, archevêque de Dublin, l'orienta vers le séminaire. Il fut envoyé de là à Rome, au collège de la Propagande, pour y achever sa théologie. Il fut ordonné prêtre le 15 avril 1881. Une visite au Mont-Cassin et une autre à Maredsous (Belgique) lui révélèrent sa vocation bénédictine. Après des débuts dans le ministère comme vicaire à Dundrun, près de Dublin, et dans le professorat en philosophie, au séminaire de Clonliffe, il put rejoindre Maredsous le 21 novembre 1886. Sous le nom de Columba, il fit profession le 10 février 1888. En prêchant dans les paroisses, en donnant des récollections sacerdotales et des retraites, il révéla bientôt son charisme : une éloquence faite de conviction et de ferveur, qui émouvait, malgré son accent étranger.

En 1889, il participait à la fondation, à Louvain, de l'abbaye du Mont-César, centre d'études de moines destinés à la prêtrise. Il y devint prieur, préfet des étudiants et professeur de dogme. Son influence allait rayonner sur le monde universitaire et ecclésiastique de Louvain. Il y devint le confesseur de Désiré Mercier, le futur cardinal-archevêque de Malines. Du mouvement liturgique qui naît alors au Mont-César, il sera le théologien.

Il est élu abbé de Maredsous le 28 septembre 1909. Il y sera un incomparable maître spirituel et directeur d'âmes, mais le gouvernement et l'administration le dépasseront. Par ailleurs son tempérament irlandais est trop sensible, trop émotif et trop imaginatif. On le vit dans l'affaire des moines anglicans de Caldey, qu'il fut chargé de régler en 1913. Après le jubilé de Maredsous, en 1922, il songera à démissionner, mais, frappé par la maladie, il mourut le 30 janvier 1923.

2. Œuvres. — On sait que Marmion, prédicateur, n'écrivit guère de sa main les pages qu'il signa. Ce fut l'un de ses moines, Raymond Thibaut, spécialisé dans l'étude des mystiques bénédictins, qui, sur l'ordre de son prieur, entreprit de fixer par écrit les conférences et sermons. R. Thibaut exigea que Marmion revît les textes et en reconnût la paternité. A ceux-ci vinrent s'ajouter des notes intimes et quelque deux mille lettres, dont la collection fut constituée pour le procès de béatification, à partir de 1957. Écrites en français ou en anglais, elles constituent le plus précieux témoignage de l'authenticité de sa doctrine.

Furent ainsi publiés (Maredsous) : *Le Christ, vie de l'âme* (1917; avec le millésime 1914, pour échapper à la censure des allemands); *Le Christ dans ses mystères* (1919); *Le Christ idéal du moine* (1922); *Sponsa Verbi. La Vierge consacrée au Christ* (1923); *L'union à Dieu d'après les lettres de D. Marmion* (1941); à partir de « nombreuses notes autographes sur le sacerdoce », *Le Christ idéal du prêtre* (1952); enfin *The English Letters of Abbot Marmion*, à Baltimore, en 1962. Des florilèges furent extraits des œuvres imprimées : *Paroles de vie en marge du Missel* (1936), *Face à la souffrance. Venez au Christ, vous tous qui peinez* (1941), *Consécration à la Sainte Trinité* (1946) et *Le Chemin de la Croix* (1923, 1946).

3. Doctrine. — 1° *Sources.* — Elles sont classiques. La scolastique et saint Thomas ont organisé la pensée de Marmion et lui ont fourni un canevas. Il faut y ajouter l'Écriture et surtout saint Paul, dont, séminariste, il apprend les épîtres par cœur (selon la Vulgate). Il citera rarement le nouveau Testament en grec. Son exégèse aussi sera traditionnelle, volontiers symbolique et allégorique comme celle du moyen âge. Pour commenter saint Paul, il emploie et recommande les œuvres du capucin Bernardin de Picquigny (1633-1709; cf DS, t. 1, col. 1517-1518). Ses auteurs ascétiques sont, à part la Règle de saint Benoît, saint François de Sales et Louis de Blois, saint Jean de la Croix et les deux saintes Thérèse. Peut-être a-t-il été influencé par Bérulle.

2° *Christocentrisme paulinien.* — « La mission providentielle de dom Marmion, écrit M.-M. Philipon, fut d'opérer le ressourcement de la spiritualité moderne à la personne même du Christ » (*Doctrine..*, p. 14). Il faudrait remonter longtemps une route jalonnée par les grands mystiques pour trouver une saisie aussi puissante du mystère du Christ, saisie passionnée de l'esprit et du cœur. « J'ai compris, écrit-il en 1901, que la perle précieuse dont parle l'Évangile est Jésus-Christ » (cité par Thibaut, *Un maître de la vie spirituelle*, p. 139), et en décembre 1902 : « Il me semble que ma vie intérieure devient de plus en plus simple : elle tend à unifier ma volonté avec celle du Père éternel par Jésus-Christ » (p. 142). Il voudra seulement expliquer aux chrétiens leur appartenance au Christ, cause, modèle, terme de toute vie surnaturelle et de la sanctification, de façon que leur conscience en soit imbibée. Tous les critiques ont reconnu le caractère paulinien de cette conception. Certes l'auteur s'appuie abondamment aussi sur saint Jean. Mais sur les 58 pages de références bibliques

relevées dans les *Mélanges Marmion*, 19 renvoient à Paul (dont trois aux Hébreux) et huit à Jean.

3° *Adoption divine.* — L'union avec le Christ, c'est d'abord l'adoption divine. S'ils sont du Christ, ses frères, ses membres, les chrétiens sont fils de Dieu. « Il y a un état essentiel qu'il ne quitte jamais, il est toujours le Fils unique de Dieu vivant dans le sein du Père » (*Le Christ dans ses mystères*, p. 39-40). L'expression *in sinu Patris* (*Jean* 1, 18) est l'une de celles qui reviennent le plus souvent dans les oeuvres de Marmion. Leur adoption, c'est-à-dire leur libre incorporation au Christ, branche les chrétiens sur la vie trinitaire. La Trinité n'est pas une abstraction théologique, mais une réalité vivante et personnelle dans le chrétien, transformant sans cesse sa vie. Marmion, selon M.-M. Philipon, est le « docteur de l'adoption divine »; son axiome fondamental c'est que « toute la perfection consiste à être par la grâce ce que le Christ est par nature ».

4° *Le Christ modèle.* — Marmion, nommant le Christ « idéal du moine », précise toutes les vertus que l'ascèse chrétienne est invitée à pratiquer, qu'on soit moine, religieux ou chrétien soucieux de perfection. La recherche était neuve de fonder systématiquement sur l'exemple même du Christ tous les traits caractéristiques de la physionomie morale du moine ou du religieux, puis du prêtre. Dans cette perspective, les trois vœux (obéissance, pauvreté et chasteté) acquièrent leur grandeur *(Le Christ, idéal du moine, Sponsa Verbi)*.

5° *Oraison.* — Marmion parle beaucoup de l'oraison. Il se défend de prôner une méthode, ne voulant ici que liberté et inspiration personnelle. Mais il a sa tendance.

« Si la grâce ne vous attire pas d'un autre côté, je vous recommande de commencer votre oraison aux pieds de la sainte Humanité de Jésus-Christ. Il vous introduira lui-même, à travers ce voile, dans le sanctuaire de sa divinité » (*L'union à Dieu*, lettre du 21 décembre 1908, p. 218). L'oraison sera facile aux âmes habituellement unies à Dieu : « Il faut vous habituer à faire dans votre cœur un petit sanctuaire où vous trouviez toujours Notre-Seigneur, même au milieu des occupations et des distractions, et alors, dès que vous êtes seule, *exardescet ignis* » (p. 190).

6° *Liturgie.* — Marmion a été appelé par Lambert Beauduin « le théologien de la liturgie ». Pour lui, la célébration liturgique était l'expression authentique et pédagogique de la piété de l'Église : il ne se souciait pas de la réformer ni de la perfectionner, mais d'en faire profiter au maximum. Les fêtes étaient les articulations de son exposé de la théologie et des mystères du salut. La liturgie, telle qu'il l'aimait, n'excluait pas d'autres dévotions familières comme le chapelet et le chemin de croix, qu'il pratiquait tous les jours.

7° Marmion a été un *directeur spirituel* recherché; sa manière a été présentée au t. 3, col. 1141. Il l'adapte selon les cas; dans une lettre du 1er mai 1906, par exemple : « Je suis un ennemi mortel de ce qu'on appelle « direction ». Le Saint-Esprit seul peut former des âmes et le directeur n'a qu'à indiquer à son enfant spirituel la route sur laquelle Dieu le mène... » (*English Letters*, p. 126).

4. Influence. — Bernard Capelle, rappelant l'irruption du *Christ vie de l'âme* dans la littérature spirituelle, conclut : « Le succès du livre fut immédiat, déconcertant..; il devint vite universel, au sens humain comme au sens géographique. Une bienfaisante pluie venait d'être versée sur un désert aride » (VS, janv. 1948, p. 114). Le tirage atteint, en 1974, plus de deux cent mille exemplaires, sans compter les traductions en néerlandais, anglais, espagnol, portugais, italien, allemand, hongrois, polonais, japonais, croate et arabe. Les autres œuvres ont connu des tirages et une diffusion comparables.

Pour Agostino Gemelli (*Vita e Pensiero*, février 1947, p. 66-74), « *Le Christ vie de l'âme* fut le texte de l'étude et de la méditation d'une génération entière de croyants et de militants qui purent atteindre enfin les gisements de la théologie trop longtemps fermés à leur réflexion » : la théologie de saint Paul, les sources évangéliques, le monde des symboles et des gestes liturgiques. L'apport de Marmion a été assimilé par la tradition catholique.

Ouvrages publiés par Raymond Thibaut ou sous sa direction : *Un maître de la vie spirituelle. Dom Columba Marmion* (Maredsous, 1929; 5e éd., 1953); *Mélanges Marmion* (1938); *L'idée maîtresse de la doctrine de dom Marmion* (1947); *Présence de dom Marmion*, témoignages, souvenirs, rayonnement (Paris, 1948); *Dom Marmion. Notes et documents inédits*, n. spécial de la *Revue monastique* (1958).

E. Caronti, *Un grande mistico contemporaneo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 51, 1923, p. 913-934. — H. Bremond, *D. C. M. et sa doctrine spirituelle*, dans *La vie catholique*, 14 décembre 1929. — I. Van Houtryve, *L'esprit de dom Marmion* (Tournai, 1939, 1947). — P. Nyssens-Braun, *D. C. M. intime* (Tournai, 1939). — D. Gorce, *A l'école de D.M.* (Paris, 1942). — B.-M. Morineau, *D.M. maître de sagesse* (Paris, 1944). — *Dom Marmion, un maître de la vie spirituelle*, VS, n. spécial, janvier 1948; articles de O. Rousseau, D. Buzy, L. Beauduin, É. Boularand, M.-M. Philipon, I. Ryelandt et B. Capelle. — *Abbot Marmion. An Irish Tribute edited by the Monks of Glenstal* (Cork, 1948). — J. Cardolle, *Aux jeunes. Et toi, connais-tu le Christ, vie de ton âme?* (Paris, 1949).— M.-M. Philipon, *La doctrine spirituelle de D.M.* (Paris, 1954). — I. Ryelandt, *Structure fondamentale de la vie monastique d'après D.M.*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 225-236. — Th. Delforge, *Columba Marmion, serviteur de Dieu* (Maredsous, 1963); *Namur et Marmion* (nom et famille), dans *Le guetteur wallon*, n. 4, 1973. — F. Boyce, DES, t. 2, 1975, p. 1144-1147.

DS, t. 2, col. 1403 (Conférences), 2127-2129 (Contemplation); t. 3, col. 1141 (Direction spirituelle); t. 4, col. 712 (« enfant de Dieu »), 1880 (« mystères du Christ »); t. 5, col. 322, 329-330 (Fidélité à Dieu); t. 7, col. 176 (Pie de Hemptinne), 1595-1596 (Liturgie).

Thomas Delforge.

MARMOITON (Victor), jésuite, 1886-1973. — Né à Saint-Michel de Maurienne (Savoie), le 12 février 1886, Victor Marmoiton entre dans la compagnie de Jésus (Toulouse) le 7 décembre 1910; ordonné prêtre le 28 août 1921, il meurt à Toulouse le 19 février 1973, après avoir coopéré toute sa vie à la constitution d'une « spiritualité populaire ». C'est à ce titre que ce « pionnier de la littérature religieuse enfantine » mérite d'être mentionné ici.

Appliqué depuis 1925 à l'œuvre de l'Apostolat de la prière, il dirigea le *Petit messager du cœur de Marie* (devenu en 1949 *Messager de Notre-Dame*), destiné à tous les associés. Son nom reste aussi attaché à la croisade eucharistique des enfants; longtemps responsable de la revue *Le croisé* et de l'*Almanach du croisé*, il écrivit également des brochures propres à stimuler la ferveur et la générosité des jeunes.

On lui doit un grand nombre de notices biographiques (plusieurs parurent dans le *Messager du Cœur de Jésus*). Les plus développées (par exemple, toujours à Toulouse : *L'apôtre au cœur de feu, saint François-Xavier*, 1952; *Le bienheureux Pie* X, 1953; *Le Père Pro, apôtre et martyr*, 1953; *La vie héroïque de Catherine Jarrige*, 1956; *Jeanne-Onésime Guibret et la société de Jésus-Hostie*, 1960, etc) conservent toujours un caractère descriptif, simple et sont bien présentées. Cette littéra-

ture sans prétention a connu des traductions qui en propagèrent l'influence, dans les missions catholiques en particulier.

Henri de GENSAC.

MAROLLES (CLAUDE DE), jésuite, 1712-1792. — Né à Bourges le 12 avril 1712, entré dans la compagnie de Jésus le 11 décembre 1726, Claude de Marolles fut, après plusieurs années de professorat (grammaire, humanités, rhétorique, philosophie), prédicateur à Paris et dans plusieurs villes du royaume. Il sortit de son ordre vers 1759 et mourut à Paris le 15 mai 1792.

Ses *Sermons pour les principales fêtes de l'année et sur divers sujets de religion et de morale* (Paris, 1786; Migne, *Orateurs sacrés*, t. 64, Paris, 1854, col. 9-458) se rattachent aux mystères liturgiques; ils restent surtout moraux, parfois apologétiques (il s'en prend à l'occasion à l'influence néfaste des philosophes, encyclopédistes et libertins). Partant de considérations objectives sur les conduites religieuses, sociales, familiales, l'orateur s'efforce d'en promouvoir l'amélioration; il réduit les fondements doctrinaux à ce qui lui paraît suffisant pour servir son intention parénétique.

Les titres sont significatifs : « Sur le respect humain », « Sur la morale chrétienne », « Sur la honte du pécheur au jugement dernier », « Sur la lecture des livres contraires à la religion ». Les sujets religieux tiennent cependant la place principale : les mystères de la vie du Christ, la présence de Dieu, la prière, les fins dernières. Le recours à l'Écriture est fréquent, trop ingénieux sans doute; beaucoup plus restreint est l'usage des sources patristiques ou théologiques. Les tableaux de mœurs, les portraits individuels ou sociaux démontrent une réelle finesse d'observation. La composition est rigoureuse, les procédés classiques de l'éloquence soigneusement observés.

Sommervogel, t. 5, col. 593. — *Nouvelles ecclésiatiques*, 1759, p. 66. — *Mémoires de Trévoux*, février 1760, p. 553-557 (sur un panégyrique de Jeanne d'Arc). — *La France littéraire*, Paris, 1769, p. 330; 1784, 2e partie, p. 14. — *L'ami de la religion et du roi*, t. 53, 1827, p. 393, note.

Henri de GENSAC.

MARONITE (ÉGLISE). — 1. *Histoire.* — 2. *Sources de la spiritualité.* — 3. *Grandes articulations de la spiritualité.*

1. **Histoire.** — 1° ORIGINES ANTIOCHIENNES. — L'Église maronite tire son nom d'un anachorète à qui Jean Chrysostome de son exil, entre 404 et 407, adresse un court billet : « à Maron, prêtre et solitaire » (*Ep.* 36, PG 52, 630cd). Retiré sur une montagne de la Cyrrhestique, pour s'adonner à la prière et à la pénitence, il attire les foules par l'austérité de sa vie et ses prodiges Lorsqu'il mourut, entre 405 et 423, sa dépouille, disputée entre les villages voisins, fut transportée dans une localité indéterminée, sans doute entre Alep et Cyr, où une église dédiée à sa mémoire devint vite un lieu de pèlerinage. Théodoret, évêque de Cyr (423), qui fournit ces renseignements (*Histoire philothée* 16, PG 83, 1419), a souvent parcouru « le jardin » spirituel planté par le bienheureux Maron, « et qui fleurit aujourd'hui dans toute la région de Cyr »; il a fréquenté les nombreux disciples formés à ce style de « vie en plein air » (ὔπαιθρος βίος), où le moine s'expose aux intempéries de toutes les saisons (16, 1417-1419; 21, 1432-1433; 22, 1453; 30, 1492-1493; cf A.-J. Festugière, *Antioche chrétienne et païenne*, Paris, 1959, p. 299-305; P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, p. 193-202; P. Naaman, *Théodoret de Cyr et le monastère de S. Maroun*, Beyrouth, 1971).

L'influence de Maron marqua donc le mouvement érémitique dans le diocèse de Cyr et s'étendit au diocèse voisin d'Alep, où de pieuses femmes, Kyra, Marana et leurs servantes (*Histoire philothée* 29, 1489-1492), se réclament de cette spiritualité déjà assez caractérisée pour être dite maronite. Moins d'un siècle plus tard dans la Syrie seconde, vraisemblablement « dans la vallée de l'Oronte, près d'Apamée », l'actuelle Qal'at al-Mudîq (F. Nau, *Opuscules maronites*, Paris, 1900, p. 22; H. Lammens, « Le Liban. Notes archéologiques, historiques... », en arabe, Beyrouth, 1913-1914, p. 80-86), un monastère porte le nom de *Beth Moroun*, et préside à la fédération des monastères de la région. C'est un bastion de la doctrine chalcédonienne, ce qui explique la faveur des empereurs et les attaques des anti-chalcédoniens. Des mémoires adressés aux papes Hormisdas (517) et Agapet (518), comme aux évêques de la Syrie seconde (Mansi, t. 8, col. 425-429, 896-912, 1129-1136), font le récit des massacres dont trois cent cinquante moines de la fédération furent victimes de la part des monophysites.

Ce monastère est le foyer autour duquel se constitue une communauté chrétienne que la Providence allait transformer en Église autonome, après que les arabes eurent envahi la Syrie et que le siège patriarcal d'Antioche fut devenu vacant physiquement (685-702), puis juridiquement (702-705).

Durant cette vacance, les moines de Beth Moroun élirent leur premier patriarche, Jean Maron, et sacrèrent des évêques choisis dans leur monastère. Le patriarche jacobite Denys de Tell-Mahré † 845 rapporte qu'il en était ainsi de son temps (cf Michel le Syrien, *Chronique*, éd. J.-B. Chabot, t. 2, Paris, 1903, p. 511). Un peu plus tard, l'historien musulman Mas'oudî (mort en 956) nous apprend que le monastère a été ruiné sous « les incursions répétées des arabes et l'iniquité du sultan » (*At-tanbîh wal-ishrâf*, Beyrouth, 1968, p. 131-132). Le patriarcat se serait définitivement transféré au Liban en 939 (selon Douaihy, ms Vat. syr. 215, f. 13v), où l'immigration avait commencé dès l'invasion musulmane (la plus vieille église maronite connue, Mar Mâmâ, à Ehden, date de 749, selon Douaihy, *Manârat al-aqdâs*, t. 1, Beyrouth, 1895, p. 103). Cependant, la communauté est encore largement répandue en Syrie (Apamée, Larissa, Alep, Damas, Édesse, Bagdad, etc). Théophile d'Édesse † 785, astronome du calife et traducteur en syriaque de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, est un maronite, de même Qays, historien du 10e siècle; on connaît un évêque maronite à Kfartâb, Thomas, auteur d'un document monothélisant de 1089, les « Dix chapitres » (ms Par. syr. 203), et un autre évêque, David, traducteur et collecteur (1059) de la somme dogmatico-canonique intitulée « Livre de la Direction » (*Kitâb al-Hudâ*, éd. P. Fahed, Alep, 1935; *Essai* par A. Joubeir, Jounieh, 1974). Ricoldo de Monte-Croce rencontrera un évêque maronite à Takrît, en Mésopotamie, à la fin du 13e siècle (*Peregrinationes medii aevi quatuor*, éd. Laurent, Leipzig, 1873, p. 126).

2° INTERFÉRENCES LATINES. — Sans donc totalement abandonner la Syrie, les maronites ont leur centre de ralliement au Liban au plus tard à partir du 10e siècle. Désormais ils tournent le dos à l'Orient pour regarder vers l'Occident dont ils accueillent les croisés, auxquels les lient très vite la communion de la foi et la fraternité des armes. Cette mutuelle sympathie leur vaut l'intérêt de l'Occident catholique et la suspicion de l'Orient orthodoxe et musulman; elle entraîne la latinisation de leurs traditions.

La présence franque a favorisé la paix et la prospérité,

comme en font preuve les nombreuses églises construites à l'époque (Douaihy, *Annales*, éd. F. Taoutel, Beyrouth, 1950, p. 22; H. Lammens, *op. cit.*, p. 81-98; M. Hayek, *Liturgie maronite. Histoire et textes eucharistiques*, Paris, 1964, p. 133-134). La fin des royaumes francs fut désastreuse. Occupé par les Mamelouks (1291-1516), le pays est soumis aux ravages : la population est souvent décimée, les patriarches capturés, brûlés vifs; fuyant d'un lieu à un autre, ils finissent depuis 1440 par se réfugier au fond d'une crevasse inaccessible, la Vallée Sainte (Qâdîshâ). Beaucoup de maronites suivent les croisés à Chypre, où une colonie installée déjà au 9e siècle prospérera sous les Lusignan. Ceux qui suivirent les hospitaliers à Malte ou Rhodes ont complètement disparu. La domination des Mamelouks sur la Syrie n'interrompt pas totalement les relations avec l'Occident. Dès 1246, les franciscains en assurent la continuité par des visites et par la transmission de messages pontificaux, ce qui éveillait souvent les soupçons des gouverneurs et provoquait de cruelles représailles.

Du patrimoine culturel des maronites pendant un millénaire peu de choses ont subsisté : quelques rares noms d'auteurs, quelques débris d'histoire ancienne (bien utilisés par J. Gribomont, *Documents sur les origines de l'Église maronite*, dans *Parole de l'Orient*, t. 5, 1974, p. 95-132), une dizaine d'églises, des livres liturgiques de première nécessité, et le fameux évangéliaire de Rabboula (ms Bibliothèque Laurentienne de Florence, Plut. 1/56); tout le reste a péri, à preuve les majestueuses ruines de la Syrie (G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du nord*, Paris, 1953-1957), pour les mêmes raisons qui avaient amené la ruine du premier monastère.

Voir aussi P. Dib, *Étude sur la liturgie maronite*, Paris, 1919; M. Hayek, *op. cit.*; J. Tabet, *L'office commun maronite*, Kaslik, 1972.

En 1516, tout l'Orient tombe sous la domination turque, jusqu'en 1918. Les maronites de Chypre (72 villages) sont en majorité décimés; ceux du Liban, alliés à la famille des émirs druzes, les Maan, parviennent à s'assurer une certaine autonomie, surtout sous l'émir Fakhr al-Dîn (1572-1635), converti à la foi de ses alliés. Les contacts de l'émir avec l'Occident sont favorisés par les maronites, dont les relations avec Rome sont permanentes depuis la fondation, en 1584, du collège maronite romain. Ce collège sera une pépinière de savants célèbres en Europe, tels que les Sionita, Abraham Ecchellensis, les Assémani, Douaihy (Aldoensis), et l'*Alma Mater* de la future renaissance de l'Orient. Grâce à lui, l'Église maronite jouera un rôle déterminant dans le rapprochement des Églises séparées avec la catholicité, et dans la formation aux 17e-18e siècles des différents patriarcats catholiques en Orient (chaldéen, melkite, syrien, arménien). Ces avantages compensent les inconvénients des deux synodes latinisants tenus à Qannoubîn sous la présidence de légats jésuites, G. B. Eliano en 1580 et G. Dandini en 1596. Cf textes dans J. Féghali, *Histoire du droit de l'Église maronite*, Paris, 1962.

La seconde moitié du 17e siècle est dominée par la figure exceptionnelle du patriarche Douaihy (1630-1704), formé aussi au collège de Rome, qui unit à une science brillante une sainteté exemplaire. Historien, exégète, théologien, apologète, liturgiste, musicologue, il déploya une intense activité intellectuelle et apostolique, sous les outrages des persécuteurs. Il présida à la réforme monastique dont dépendent aujourd'hui les grands ordres religieux maronites; deux des fondateurs, Abdallah Carali et Germanos Farhat, ont marqué jusqu'à ce jour la vie liturgique et spirituelle, tandis que les congrégations qu'ils ont instituées ont prêté leurs constitutions aux initiatives similaires chez les chaldéens, les arméniens, les melkites.

Le synode du Liban tenu à Louaïzé en 1736 mérite une place particulière. Suivant un vaste programme de réformes élaboré par le célèbre Joseph Assémani † 1768, auteur de la *Bibliotheca orientalis*, qui le présida, il dote l'Église maronite de statuts complets dont s'inspireront les Églises catholiques d'Orient. Ce synode entérine les dispositions générales du concile de Trente, tout en rétablissant sur certains points l'ancienne discipline locale, telle que Douaihy l'avait dégagée. A côté de ces initiatives, contrôlées par de tels maîtres, dans le domaine de l'organisation ecclésiastique, de la réforme liturgique et de la rénovation monastique, la communauté est submergée par une littérature spirituelle transposée, et souvent traduite, des auteurs occidentaux. Voir *Synodus provincialis... in monte Libano a. 1736 celebrata*, Rome, 1820; trad. en arabe par J. Najm, Jounieh, 1900.

3° A LA RECHERCHE D'UNE IDENTITÉ. — Tant de mutations n'allaient pas sans provoquer des dissensions intérieures. Une crise suscitée par l'élection de deux patriarches fut conjurée en 1743. Plus tragique fut l'avènement d'une étrange mystique, Hendiyé (1727-1797), qui ensorcela des esprits, troubla Rome et pervertit les rapports avec les latins.

Un ablégat pontifical la porte aux nues, un autre hésite, le dernier la poursuit d'une haine inexpiable. Le patriarche Estéphan la soutient, avec ses évêques, contre les jésuites qui l'accablent après l'avoir vantée. Estéphan est déposé; la congrégation du Sacré-Cœur, fondée par la visionnaire à Bkerké et dotée de statuts excellents, est dissoute après des débuts éclatants; les religieuses sont renvoyées, et la fondatrice, convaincue de supercherie, passe dix-neuf ans dans le silence d'une pénitence héroïque (P. Abboud, « Biographie de Hendiyé », en arabe, Beyrouth, 1910; DTC, t. 10, col. 88-96).

Les *Dictées* attribuées à Hendiyé, et recueillies par deux évêques, forment une quinzaine de volumes de méditations, exhortations, dialogues spirituels, hymnes, prières, élans mystiques; le tout est présenté comme reçu directement du ciel par une illettrée (identification des textes par M. Hayek, dans *Al-Machriq*, t. 59, Beyrouth, 1965, p. 333-334).

La tourmente déchaînée par cette affaire aura des prolongements aberrants à Alep pendant un demi-siècle (recensés et dénoncés par le melchite Paul Hâtim). A peine remise de ce traumatisme, l'Église essaie d'appliquer les décisions du synode de Louaïzé, qui avaient soulevé des résistances. Pillé et vendu par les armées de Napoléon, le collège de Rome a cessé d'exister en 1808; des séminaires sont créés pour le remplacer; celui d'Aïn Warqa (1818) surtout fournira une série de personnalités qui assureront la renaissance de l'Orient arabe.

Cette tentative de la communauté maronite pour assumer son propre destin fut brisée, car le règne des Chéhab, émirs musulmans convertis eux aussi à la foi des maronites, finit mal : l'émir Béchir (1789-1840) est victime, dans sa vieillesse, des prétentions des grandes puissances. Le pacte druzo-maronite est rompu et les massacres des chrétiens atteignirent le comble des atrocités en 1860. L'Europe s'en indigna, et l'intervention de Napoléon III mit fin aux massacres. Sept puis-

sances européennes imposèrent, en le garantissant, un règlement organique qui constitue une charte de l'autonomie libanaise (pour une histoire générale en langue occidentale, voir P. Dib, *Histoire de l'Église maronite*, t. 1-2, Beyrouth, 1962; t. 3, 1973).

Mais le Liban, amputé de ses villes côtières et de sa plaine intérieure, ne put vivre qu'en se répandant à l'étranger. La vague d'émigration prit le chemin de l'Égypte, de l'Europe, des Amériques. Ce temps de répit permit aux résidents et aux émigrés en contact avec les idées nouvelles d'introduire en Orient les germes de toutes les révolutions, y compris celle du nationalisme arabe, imaginée d'abord par les maronites. Après l'intermède sinistre de la guerre 1914-1918, où le tiers de la population mourut de faim ou sur la potence, le Liban est placé par la Société des Nations sous mandat français. L'emprise latine, par l'intermédiaire des institutions enseignantes, notamment françaises, est alors totale, soulignée encore par l'interventionnisme romain. L'*intelligentsia* de l'Église maronite pense, prêche, prie sur des thèmes et selon des schèmes puisés chez ses maîtres latins à Beyrouth, Rome, Paris, et plus récemment Strasbourg.

Depuis la deuxième guerre mondiale une réaction d'identité se manifeste. La volonté d'indépendance politique atteint son objectif en 1943, grâce à un pacte islamo-chrétien. Malheureusement, la tragédie de 1975-1976 en a révélé la fragilité. Les maronites, nommément visés et abandonnés de tous, y auraient subi un génocide, n'eût été la résistance héroïque qui leur a coûté des milliers de victimes : ce n'était là qu'une scène du long martyrologe commencé en 517.

Épuisés par leurs efforts pour survivre dans une région explosive, suspectés pour leur nationalisme qui se refuse aux tendances unitaristes de l'Orient arabo-musulman, insatisfaits d'une formation occidentale qui leur a fait négliger leur patrimoine authentique, les maronites éprouvent aujourd'hui le désarroi général des chrétiens d'Orient. Leur ouverture aux grandes cultures universelles aggrave chez eux l'angoisse du monde moderne dont ils répercutent parfois les échecs et les négations. Certes, la tradition régénératrice se continue chez eux par des réalisations techniques et économiques uniques en Orient. Mais, spirituellement, ils souffrent de malnutrition. Le martyre qui leur a été infligé les fait se ressaisir et donne un élan nouveau à la quête de l'identité culturelle que l'université Saint-Esprit de Kaslik entend restaurer et animer. Particulièrement chez les jeunes, après les derniers événements tragiques, se manifeste un puissant désir d'approfondissement spirituel. Il est urgent que l'Église institutionnelle s'applique à le combler, dans le sens de l'*aggiornamento* instauré par le concile Vatican II.

2. Sources de la spiritualité maronite. — 1° Les emprunts latins. — L'Église maronite a vécu du legs antiochien jusqu'à l'avènement de l'Islam. Rompant ensuite avec Byzance, persécutée par les arabes, en mal avec les autres Églises d'Orient, elle s'est tournée vers l'Occident, reprenant ainsi la démarche des moines de Beth Moroun s'adressant à Rome en 517 contre leurs détracteurs. Depuis les croisades, l'influence latine n'a fait que s'étendre. Inaugurée par la *communicatio in sacris* avec les croisés, ordonnée par la bulle *Quae sapientiae* en 1215 (T. Anaissi, *Bullarium maronitarum*.., Rome, 1911, p. 11), elle s'impose progressivement à travers les synodes de 1580, 1596; celui de 1736 en consacre la marque tridentine. Les élèves du collège de Rome en seront les intermédiaires.

Le premier auteur qui dépend de la spiritualité latine est *Ibn al-Qilâ'i*, ou Bar Claius (1450-1516), franciscain remis au service de sa communauté et devenu évêque de Chypre. Auteur fécond, lutteur infatigable, poète populaire, il vulgarise pour les siens la théologie dogmatique, morale et ascétique apprise à l'école des latins. — *Gaspard de Chypre*, l'un des premiers élèves du collège de Rome, compose un compendium de morale sacramentelle (ms Vat. syr. 200). — *Gabriel Sionita* † 1648, collaborateur de la Bible polyglotte de Paris et professeur au Collège Royal, traduit avec *Victor Shalaq* † 1635 le *Catéchisme* de Robert Bellarmin (Rome, 1613, 1642, 1668). — *Isaac Shidraoui* † 1665 rédige un catéchisme populaire sur les fins dernières, à coup de citations tirées d'Ambroise, Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, Isidore, Thomas d'Aquin, Bonaventure et surtout Richard de Saint-Victor (ms Vat. arabe 415; Borg. ar. 175).

La première moitié du 18e siècle est féconde en auteurs spirituels sous la dépendance des maîtres occidentaux de l'ascèse. Nous n'en citerons que les plus importants, dont les œuvres, souvent encore manuscrites, se trouvent disséminées en diverses bibliothèques (Vatican, Paris, archevêché maronite d'Alep, Patriarcat de Bkerké, etc).

Joseph al-Bânî † 1721 est le plus actif; il traduit le *Château de l'âme* et le *Chemin de la perfection* de Thérèse d'Avila, la *Perfection chrétienne* d'Alonso Rodriguez, la *Balance du temps* (ms Vat. ar. 426) de J. E. Nieremberg † 1658, l'*Inferno aperto al cristiano* du jésuite Giovanni-Pietro Pinamonti † 1703, les *Orationi di S. Brigida* (Rome, 1677), les introductions et commentaires scripturaires de Cornélius a Lapide. — *Ibrâhîm al-Samrânî* traduit, vers 1718, *Il penitente istruito* et *Il confessore istruito* du jésuite Paolo Segneri † 1694, les sermons sur les « quarante ruses » du démon du franciscain Théodore Gennaro † 1684, les *Cas rares de confession* de Christophe de Vega † 1672 (cf Graf, t. 3, p. 471 pour les mss).

Youâsâf al-Dibsî † 1737 traduit l'*Imitation de Jésus-Christ* (éd. Rome, 1738), des extraits de Jean Climaque (ms Vat. ar. 673), et les *Exercices spirituels* du capucin Onufrio Piccini (ms Par. ar. 129). — *Abd al-Masîh Libyân* † 1742 traduit les sermons du « pauvre prêtre », Claude Bernard (1588-1661), et *Il cuor contrito* de Pinamonti. — *Jacques Aroutîn* († après 1724) traduit le *Catéchisme romain* (éd. posthume, Rome, 1786-1787) et les Actes du concile de Trente. — *Germanos Farhat* † 1732 donne des extraits de la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, des *Règles* de saint Basile, des *Constitutions* de la compagnie de Jésus et des carmélites réformées, une adaptation des *Exercices spirituels* de saint Ignace. — *Pierre Toulaouî* † 1745 traduit la *Vie de sainte Thérèse* par le carme Jérôme de Sainte-Thérèse † 1682, et une *Vie de Thomas a Kempis* anonyme. — *André Scandar* † 1748 traduit la *Neuvaine à saint Antoine* (l'ermite) du jésuite Francesco-Maria Galluzzi † 1731, et l'*Amour de Jésus* d'un italien anonyme.

Avec ces traductions, des compositions originales enrichissent les traditions orientales de l'acquis latin, comme l'attestent les écrits de Toulaouî, Farhat, Carali † 1742, Bladios Balît † 1767, Simon Aouad † 1756, qui, comme patriarche, écrivit en faveur d'Hendiyé (cf P. Abboud, *op. cit.*, t. 2).

Les œuvres de celle-ci témoignent d'un manque d'équilibre entre les deux traditions; ni ange ni démon, elle vit une expérience spirituelle réelle, avec un don de voyance indéniable, que ni elle-même ni ses contemporains ne pouvaient contrôler. Débordée par ses visions qu'elle veut expliquer en langage scolastique, elle formule maladroitement sa doctrine mystique en termes d'union hypostatique, d'où la crise que des raisons politiques transforment en drame.

Nous ne parlons pas ici des écrits philosophico-théologiques, où Toulaouî et Dibsî ont brillé, et qui se continuent, à partir de 1860, par les traductions d'auteurs et de manuels classiques

(Thomas d'Aquin, Bellarmin, Cornélius a Lapide, Alphonse de Liguori, La Poype de Vertrieu, Dmovski, Gury, Perrone).

Sur les auteurs, cf G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 2, Rome, 1947, p. 94-102; t. 3, 1949, p. 41-52, 299-512; t. 4, 1951, *passim*; — utile, mais peu sûr, P. Raphaël, *Le rôle du collège maronite romain...*, Beyrouth, 1950.

A cette époque, les religieux latins, surtout enseignants (jésuites, lazaristes, franciscains, capucins, salésiens, frères maristes et frères des Écoles chrétiennes, religieuses de divers instituts), se répandent au Liban et importent les dévotions occidentales post-tridentines.

Du *Rituale* officiel édité à Rome en 1839, déjà envahi de rites nouveaux à côté d'anciens encore peu déformés, jusqu'au dernier *Paroissial* « pour guider le fidèle », on mesure le chemin parcouru : salut du Saint-Sacrement, chemin de croix, culte du Sacré-Cœur, Rosaire, Scapulaire, dévotions à la Sainte Famille et à divers saints, avec leurs images, litanies, processions et cantiques, ont surchargé la piété des fidèles. Ces pratiques sont dominées cependant par la dévotion mariale, traditionnelle chez les maronites, comme le prouvent les noms de leurs vieilles résidences patriarcales : Notre-Dame de Yânouh, d'Ilîj, de Qannoubîn, bien avant qu'Eliano ait propagé en 1650 la pratique du chapelet (J. Goudard et H. Jalabert, *La sainte Vierge au Liban*, Beyrouth, 1955).

Ces accueils sont le signe de la polyvalence qui a toujours caractérisé l'Église maronite, et lui a permis d'expérimenter de nouvelles formules de pensée et de vie pour un Orient crispé dans ses traditions immobilistes. De même que les savants du collège romain, aux 17e-18e siècles, avaient révélé à l'Occident les richesses de l'Orient, les élèves du collège d'Aïn Warqa ont révélé l'Europe au monde arabo-musulman. Au plan spirituel, ce pluralisme aurait abâtardi l'âme, n'eût été l'enracinement profond de la communauté dans son patrimoine. Aussi bien, si le peuple reconnaît dans les méthodes empruntées aux latins des moyens efficaces de sanctification, il ne discerne ses saints qu'à des critères spécifiquement maronites.

2° Le fonds originel. — Notons d'abord que les emprunts latins sont tardifs; en outre, ils ont été souvent accueillis et assimilés *ad modum recipientis*. En effet, à côté des traductions et des adaptations (spécimens mentionnés plus haut), des écrits comme ceux de Pierre Toulouaî dans ses *Prédications* des années 1701, 1710, 1718 (ms Alep 75), d'Abdallah Carali sur *La vie et les statuts des religieux* et la *Lampe monastique* (éd. Mourani, Beyrouth, 1957), de Germanos Farhat dans ses *Entretiens sur la vie monastique* (éd. Shiblî, Harissâ, 1922), ses divers *Traités ascétiques* (éd. Houbayqa, Baabda, 1904), son *Jardin des moines* (vaste compilation d'apophtegmes et biographies, ms Par. ar. 4703), son *Synaxaire des saints*, adopté par l'Église, montrent que la veine d'une spiritualité spécifique n'a jamais été étouffée; de même, les écrits liturgiques de Carali et de Farhat, introduits dans la célébration quotidienne, y ont maintenu la marque pure de la tradition. Si la communauté maronite d'Alep a, dès la fin du 17e siècle, latinisé puis arabisé à outrance, elle a su maintenir les fidélités essentielles.

Par ailleurs, une analyse phénoménologique des multiples expressions dévotionnelles souvent très mêlées (fêtes patronales, paraliturgies des mois consacrés, neuvaines, sodalités, confréries) pourrait dégager les constantes et repérer les continuités avec les sources de la tradition authentique, malgré les ruptures et les variations. Ces sources sont de trois sortes : ecclésiastique, liturgique, monastique.

1) Les premiers maronites décrits par Théodoret ont vécu sans règle écrite, selon l'esprit de l'Écriture et du Père, Maron, car les anciens sont eux-mêmes des lois. Cette « philosophie » a dû s'expliciter en règles directrices, lorsque les anachorètes devinrent des cénobites. Nous ne connaissons pas les règles du monastère de Beth Moroun, mais elles devaient correspondre à celles du cénobitisme nestorien établies par Abraham de Qashqar † 588 (DS, t. 1, col. 110), et du cénobitisme jacobite, établies par Jean d'Éphèse († vers 586; DS, t. 8, 484-486).

A mesure que l'Église précise sa foi et sa loi, la communauté intègre ces nouveaux apports au profit de tous, car il n'y a pas de distinction tranchée entre cénobitisme et anachorétisme, ni entre laïcs et clercs, tous étant appelés au même idéal. Pendant des siècles, les maronites ont vécu de ces données originelles, et selon la tradition des canons ecclésiastiques et synodaux communs aux Églises d'Orient (canons des apôtres, de Nicée, Éphèse, Chalcédoine, Laodicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche, Constantinople, canons pseudo-apostoliques, œuvres pseudo-clémentines, livre VIII des *Constitutions apostoliques*, livre syroromain). L'ensemble est conservé dans le *Kitâb al-Hudâ*. Ces canons règlent la vie liturgique et sacramentelle, avec tout ce qui concerne la morale, le culte, la catéchèse, la prière, le jeûne et la pénitence. Ils restituent une discipline de vie et une orientation ascétique que les synodes ou écrits latinisants n'ont pas fondamentalement altérées.

2) L'âme de cette tradition est la *liturgie*, dont le fonds est commun à toute la Syrie et relève d'une même école de vie spirituelle. L'*ordo* et les textes, les rythmes et les rites sont originairement identiques; anaphores, rituels et offices proviennent du même patrimoine antiochien, que l'évolution particulière de chaque Église a plus ou moins enrichi ou gauchi, sans en dénaturer le sens.

Ce qui caractérise cette spiritualité liturgique, c'est sa proximité biblique : par la langue, le cadre géographique, la thématique, l'imagerie, la logique concrète et poétique. Fidèle à la tradition primitive peu encline à systématiser la méthode de prière et à conceptualiser l'expérience, elle accueille la Parole comme un message vivant adressé à l'Église. Le *Dabar* biblique n'y devient jamais *Logos*, en tant qu'objet de spéculation, mais demeure « parole » et « événement ». Il se communique au terme d'un exode qui le fait perceptible au monde, sensible au cœur, pour tout ramener, dans un mouvement inverse, vers le Père. L'Église est le lieu de cet accueil et de ce retournement : elle le reçoit, le rompt, comme pain et verbe, et en nourrit ses enfants, jusqu'à ce qu'ils puissent « se tenir debout », comme des hommes « dignes », dans la position de ressuscités.

Centrée sur la typologie, la liturgie tend à absorber toute la vie de l'Église pour la rendre semblable au Verbe incarné, devenu « esprit vivifiant » (1 *Cor.* 15, 45). Elle en interprète l'histoire dans cet éclairage, contrôle et prend en charge les êtres et les choses : repos, sommeil, veille, travail, fêtes, naissances, deuils. Le folklore lui emprunte ses mélodies, l'enseignement en explique les textes, les métiers en assurent le service : les éléments de l'économie (blé, vigne, oliviers, mûriers) ont un parfum liturgique, une saveur sacramentelle.

3° La marque monastique, qui mérite d'être soulignée, explique cette prédominance d'une spiritualité liturgique. Née autour d'un monastère appelé « Maison

de Maron » *(Beth Moroun)*, groupant les « fils de Maron » *(Bnaï Moroun)*, la communauté maronite est la seule Église qui tire son nom de celui d'un moine.

Monastique, elle l'est aussi par son détachement collectif, qui la maintient dans une solitude morale et physique, isolée du monde d'alentour, chrétien et musulman. Pour sauver ses fidélités essentielles, elle a quitté, comme Abraham, « son pays et la maison de son père », pour une terre promise, le Liban; encore cette patrie, qui ne lui offre que sommets déserts et vallées sauvages, est-elle sans cesse contestée et périodiquement délaissée pour de nouveaux exodes. Du moins saura-t-elle, comme Maron convertissant un temple païen en sanctuaire sur un plateau de la Cyrrhestique (Théodoret, PG 82, 1417c), convertir les hauts lieux de la mythologie phénicienne au Liban en oratoires et ermitages.

Pendant des siècles, cette Église est conduite par des moines. Les premiers patriarches et évêques sont choisis dans le monastère de Beth Moroun, et il en sera encore ainsi mille ans après : ce que rappelle le capuchon des évêques et suggère le nom de la résidence patriarcale, Qannoubîn, du grec *koinobion*. Ce patriarche-moine a plein pouvoir « sur les évêques, prêtres, diacres et fidèles » (*Kitâb al-Hudâ*, p. 201) : les évêques résident dans le même *koinobion*, ceux qui habitent des diocèses lointains (Chypre, Damas, Alep) sont ses vicaires. Comme lui, « qui a fait profession de vie monastique » (J. Dandini, *Voyage au Mont Liban*, trad. Richard Simon, Paris, 1685, p. 69), ils sont astreints aux obligations monastiques et, sans prononcer des vœux catalogués, pratiquent chasteté, pauvreté, obéissance, ascèse rigoureuse; ils travaillent la terre. « Ils n'ont que des crosses de bois, mais ce sont des évêques d'or », dit le Chevalier d'Arvieux qui les visita en 1660 (*Mémoires*, t. 2, Paris, 1735, p. 424); Théodoret disait déjà qu'en devenant évêque « on change de condition, non de vie » (PG 82, 1425ab).

Jusqu'à la réorganisation de la vie religieuse en 1700 (cf G. Mahfoud, *L'organisation monastique dans l'Église maronite*, Beyrouth, 1967), être moine ne signifiait rien de plus qu'un engagement plus radical dans l'institution qu'est la communauté elle-même : le peuple vit au rythme du calendrier liturgique et partage l'austérité des moines; il pratique largement jeûnes et abstinences, et récite les heures canoniales, même à minuit où « il y a toujours un grand concours de peuple », comme le constatait Dandini (*op. cit.*, p. 105) en 1596.

C'est autour des monastères que la communauté s'est formée et reformée. Sa diffusion suit le tracé des fondations monastiques; le travail de la terre est son activité principale, comme celle des moines; la formation aux métiers se fait encore dans un cadre monastique : maçons, menuisiers, forgerons, tisserands, imprimeurs, sont d'abord des moines. Tout se passe comme si cette communauté était une vaste abbaye avec des filiales lointaines (une centaine au 16e siècle, soit un monastère pour un millier de fidèles; cf T. Anaissi, *Collectio documentorum maronitarum*, Livourne, 1921, p. 54), dirigée par un patriarche-abbé entouré d'évêques-assistants, tandis que le peuple forme une sorte de tiers ordre. Tous sont astreints au même idéal évangélique, avec des atténuations pour les fidèles et une rigueur extrême pour les ermites.

Ceux-ci, qui prolongent le mode de vie « hypêtre » des origines (*supra*, col. 631), représentent la fine fleur de la communauté. Avec les martyrs, — des trois cent cinquante moines massacrés en 517, au patriarche Gabriel de Hjoulâ brûlé vif en 1367, à Abou Karam al-Hadathî pendu à des crochets de fer en 1640, Younès Abou Risq empalé en 1697, Kanaan Dâhir assassiné en 1741, et toute la foule anonyme décimée pour raisons de foi —, les ermites portent les exigences ascétiques au-delà du possible, tandis que le peuple les applaudit et s'efforce de les suivre sur le chemin de la perfection. De ces ermites, les voyageurs occidentaux (Étienne Roger, Laurent d'Arvieux, Dandini, le cardinal de La Roque, etc) ont laissé des témoignages saisissants. Des centaines de cavernes perforant la vallée de la Qâdîshâ, « noble repaire de saintes églises et biaux couvents » (Nicolas de Haïen, début du 16e siècle, cité par J. Goudard et H. Jalabert, *op. cit.*, p. 208), suggèrent l'importance de l'érémitisme, continué jusqu'à nos jours par des hommes comme Charbel Makhlouf † 24 décembre 1898 (canonisé en 1977); celui-ci représente toujours dans la conscience profonde des maronites un idéal de sainteté qui correspond à un modèle et des critères spécifiques.

Voir les courtes biographies rassemblées par Libâos Dâgher, « Kashf al-khifâ », en arabe, Beyrouth, 1923. — L. Wehbé, *Le témoignage monastique de l'Église maronite*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 28, 1966, p. 88-115. — M. Hayek, *Le chemin du désert.., Charbel Makhlouf*, Le Puy-Lyon, 1962.

3. Grandes articulations de la spiritualité. — 1° La descente au Shéol. — La spiritualité maronite ne diffère pas substantiellement de celle des autres Églises araméennes, entre lesquelles les échanges n'ont jamais cessé en dépit des ruptures doctrinales, et cela grâce à une langue commune, le syriaque, qui détermine un même mode d'être et de penser, une certaine manière de se tenir devant Dieu, devant le monde et l'histoire. C'est sur cette base et sur les mêmes sources patristiques, liturgiques, hymnologiques et canoniques, que se fonde l'affirmation d'une spiritualité qu'on pourrait appeler juridiquement antiochienne, culturellement araméenne, pour en marquer la différence avec Byzance et la latinité.

Si Byzance, cité du triomphe chrétien, a fondé un empire sous le signe du Pantocrator trônant dans sa gloire au sommet des absides, si la chrétienté latine s'est engagée à la suite du Christ, dans son œuvre au cœur du monde, pour construire une cité temporelle au service de la cité de Dieu, les Églises araméennes n'ont jamais érigé d'empire ni de royaume, malgré les succès passagers des prodiges accomplis en faveur de la foule, souvent ingrate, accourue du désert arabe. Si Byzance se tient debout, drapée de lumière et de splendeur impériale, dans une position pascale, si la latinité tombe à genoux devant le Christ du Vendredi saint qu'elle suit dans son chemin de croix, l'Église araméenne affectionne plutôt le geste spécifique de la *métanie* (cf DS, t. 6, col. 213-226) : elle se courbe, comme un fœtus, dans sa prière plaintive, se penche sur le tombeau du Maître, plonge avec lui dans les limbes du Shéol, la pénombre du Samedi saint. La lumière pascale n'est pas encore levée pour elle, mais l'obscurité est déjà aurorale : elle se situe, comme la Pâque figurative du désert, « entre les deux soirs » (*Ex.* 12, 6). Byzance pouvait, à la limite, se retirer de l'histoire et rejoindre le Pantocrator dans la gloire de la Jérusalem céleste, après avoir vécu, par delà la croix, la liturgie du huitième jour, où le labeur de l'hebdomade se trouvait déjà transfiguré. Inversement, la latinité risquait de diluer l'engagement chrétien dans

des réalisations historiques et de se dissoudre dans une temporalité séculière. L'Église araméenne, elle, est vouée à la vigilance crépusculaire, avec l'espérance d'une gloire toujours promise et le souvenir des stigmates non encore cicatrisés.

Ces généralisations, qui peuvent paraître manquer de nuances, veulent seulement suggérer une attitude d'âme, dessiner un contour spirituel, à partir de certains signes fondamentaux qui semblent décisifs et que des recherches en différents domaines, notamment celui de l'art (musique, iconographie, architecture) permettraient de préciser et de confirmer. Nous relevons ici deux de ces signes.

Le premier est un fait d'histoire : ces Églises n'ont jamais eu leur paix de Milan, ni leur Constantin, soit parce que, volontairement, elles représentent la protestation du monachisme contre le triomphe chrétien, soit parce que, par destin, elles se trouvent vouées à perpétuer en Orient l'échec temporel du Christ dont elles constituent la parenté charnelle. Dans l'un ou l'autre martyre, choisi ou subi, elles prolongent le mystère de « l'entombement » du Seigneur qui n'a pas consenti à se dresser un trône, sauf pour la royauté éphémère d'un jour des Rameaux. Il est mort, mais non anéanti, vivant, mais non encore glorifié, reconnaissable à ses seuls stigmates par les Madeleines en larmes, larmes de désir et de pénitence.

Le second est la langue par laquelle ces Églises expriment une liturgie d'impropères, et qui est la langue du Christ araméen; de lui, elle a les traits de la compassion, de la « pitié » (*rahmê*, étymologiquement « sein maternel »). Ce n'est point l'harmonie céleste du grec de Byzance, ni la précision latine organisatrice de la cité, mais la plainte étouffée d'une langue de refuge, sous laquelle l'Église araméenne se retranche, s'abrite, s'occulte devant la clameur de l'arabe justicier. C'est sous le voile de cette langue que le Logos a caché sa gloire divine dans la kénose de la chair et de la tombe.

Le plus pathétique aspect de sa vie est *sa descente aux enfers*, où il se rend prisonnier des puissances souterraines; il y semble sorti de la vie et de l'histoire : plus de foule pour applaudir comme aux Rameaux, de spectateurs pour compatir comme à Gethsémani, de témoins pour trembler comme au Calvaire. Le destin se joue ici dans un état mitoyen, provisoire, entre la ténèbre de la perdition et l'aube du jour pascal. Tel est le climat général où se meut la pensée spirituelle des Églises d'Orient : ayant elles-mêmes introduit dans le *Credo* le dogme de la descente aux enfers, elles y ont été historiquement conformées, en perpétuel état d'otages face aux pouvoirs étrangers (Rome, Perse, Byzance, Omeyyades, Abbasides, Francs, Mamelouks, Turcs, Occident, Islam arabe).

2° Marana ta! — Ni cité de la terre, ni encore royaume du ciel, le shéol est un état crépusculaire dominé par l'espoir d'une montée à la lumière et la crainte d'une chute dans l'abîme. Ce présent purgatorial, qui vibre à la mémoire de la parousie annoncée et tremble au souvenir des vanités de l'histoire, recueille les trois dimensions du temps, qui n'est pas chronologique puisque le passé est ici la somme de tous les échecs et l'avenir le réceptacle de toutes les promesses. Il correspond également à la structure de l'anthropologie spirituelle, selon laquelle l'âme est un lien entre le corps qu'elle anime et l'esprit qui la vivifie. Dans son *itinerarium*, qui se poursuit après la mort, elle est tiraillée par deux puissances opposées, celle qui la tire en arrière vers le néant originel et celle qui l'invite à s'élever vers la plénitude finale. La dialectique n'oppose pas ici un avant et un après linéaires, mais le haut et le bas spirituels. Un certain nombre de termes inducteurs et antithétiques, hérités de la logique biblique et paulinienne, décrivent ce processus : Expectative-Distraction, Concentration-Dispersion, Mémorialisation-Oubli, Familiarité-Confusion, Revêtement-Nudité, Intimité-Exclusion, etc (on ne peut ici entrer dans les détails, ni fournir des références précises; il suffit de renvoyer de façon globale aux textes liturgiques).

Dans cette situation, la notion d'*attente* est centrale. Elle exprime historiquement, dans l'Église maronite, l'espoir d'un libérateur qui viendrait délivrer la communauté traquée par des ennemis qui la tiennent en otage. Plus profondément, elle correspond à l'espérance théologale de la seconde venue du Sauveur, dont chaque sauvetage historique est perçu comme le signe précurseur. L'invocation émouvante, sans doute la plus vieille de la liturgie chrétienne (*Apocalypse* 22, 20; *Didachè* 10, 6), *Marana ta*, « viens, ô notre Seigneur », traverse toute l'existence expectante de cette Église perpétuellement sur le qui-vive. Il n'est pas invraisemblable que le nom de Maron soit une forme hypocoristique de *Marana ta*. En tout cas, la liturgie explicite à chaque synaxe le contenu de cette tension vigilante : il n'est presque pas d'office, dans l'étonnante variété des rites, qui ne s'achève par l'évocation de la « deuxième Venue », coïncidant avec « l'*Épiphanie-Orient* », « l'Apocalypse de la Gloire immense ». Toute la vie ecclésiale est focalisée par cette « mémorialisation » de la Parousie.

Se rappeler l'avenir, c'est s'arracher par anticipation à la condition d'otage. Par la communion eucharistique, qui est participation au banquet du Royaume, par la louange et les vigiles, qui associent à la fonction des Anges-Veilleurs, par la fréquentation et l'imitation des Pères, des saints et des martyrs, bref par toute une vie recentrée sur l'eschatologie, l'âme est déjà située dans la réalité bienheureuse « qui n'est pas montée au cœur de l'homme » (1 *Cor.* 2, 9). Pour avoir « porté dans le creux de la main le Feu dévorant » et « posé ses lèvres sur la Braise vivante », pour avoir revêtu le Christ au sortir du bain baptismal et reçu le signe du Crucifié sur ses membres, on s'aperçoit déjà traversant le pont, au-dessus du feu, vers la haute demeure de la joie. Alors tous les membres et tous les sens marqués par le Christ, toutes les pensées qui s'étaient emplies de lui, s'illumineront et perpétueront les gestes commencés ici-bas. Cette anticipation mémorialisante de l'avenir est la seule extase possible de l'âme ici-bas.

Là, cette âme ressemble aux vierges de la parabole (*Mt.* 25, 1-13) souvent reprise dans la liturgie et proposée comme thème spécifique de méditation. Quelqu'un « doit venir », « est sur le point d'arriver », « va se manifester », « se poser au milieu » de l'assemblée. « Être prêt », « attendre », « prospecter l'Orient », « fixer les yeux », « regarder de désir », « tenir », « ne pas s'assoupir », « rester vigilant », « ne pas se distraire », « garder la lampe allumée » : tout le vocabulaire de l'espérance est mobilisé pour mettre l'âme en état d'alerte, ce que résument deux hymnes du Bréviaire : « La Lumière est apparue aux Justes. Joie pour les cœurs droits » (à chaque office de laudes); « Allumez vos lampes, mes frères, car l'Époux est prêt de venir » (vêpres du dimanche).

Le thème de la lumière est fondamental pour ceux qui vivent la spiritualité du shéol où tout est ombre,

« entre les deux soirs » à la fois menaçants et prometteurs : signes du monde, ambiguïté de l'histoire, équivoque de l'âme, lettre de l'Écriture, apparences de l'Eucharistie. Inversement, le thème de la nuit a une importance capitale, en tant qu'espérance du jour ou crainte de naufrage dans la grande Obscurité. Symbole du dépouillement et de la mort, voisine de l'Abîme, la nuit est aussi le lieu où retentit la voix de l'Époux, où apparaît la Face bienheureuse (offices des vêpres et complies).

Mais l'Époux attendu est aussi un Juge. Qui sera reconnu et accueilli parmi les « intimes », les « familiers »? Qui sera rangé parmi les « étrangers », exclus de la « Parrésie » (*pharrisiya* dans les textes, cf *Éph.* 3, 22)? Nul ne saurait prétendre à des assurances personnelles. La tradition est constante chez les Pères, et dans la liturgie, qui multiplie les descriptions du Jugement. La rencontre avec le Christ-Juge est redoutable, et le moine (*râhib*, en arabe) est celui qui ressent plus que quiconque la « terreur » du jour d' « effroi » (*rahib*), parce que sa vie est polarisée par l'eschatologie.

3° Le baptême des larmes. — Alors la mémorialisation s'opère en sens inverse. Au souvenir exaltant du Seigneur succède le souvenir déprimant de soi, du passé de chacun qui se confond avec celui du monde : on se rend contemporain de l'histoire pour en assumer la souillure et en éprouver l'amertume et l'échec. « Fille d'une passion coupable », l'âme porte en elle toutes les tares héréditaires de l'ancienne généalogie, dont elle a expérimenté les errances, la prostitution, la folie : Ève égarée, épouse infidèle, vierge folle, enfant prodigue. La méthode typologique, omniprésente dans la liturgie, évoque ici les figures manquées de l'histoire sainte comme préfigurations de l'histoire personnelle. Chacun y reconnaît le « type » de son indignité, car chaque péché recommence le monde. Parmi les rares paroles retenues d'elle dans le long silence de sa disgrâce, Hendiyé dira qu'elle se sent porter, transmises par ses parents, toutes les fautes commises depuis la Genèse.

Le premier sentiment est donc une conscience très vive du péché; il est si profondément ancré dans la psychologie générale qu'il paraît constituer un des éléments essentiels de la piété. La liturgie rappelle inlassablement à chacun son indignité et insiste tant sur la nécessité du repentir qu'elle semble tomber dans le misérabilisme. C'est là un héritage du monachisme, en tant que celui-ci est une institution de pénitence.

Théodoret rapporte les récits incroyables (il en prévient lui-même) des rigueurs que s'imposaient les disciples de Maron, Jacques, Limnaios, Domnina, etc : carcans aux pieds, chaînes de fer au cou, cilices, lourdes ceintures, privation d'eau, de pain, de feu; Jacques se laisse ensevelir sous la neige (*Histoire philothée* 4, 1350-1352; 21, 1432-1440). Les ermites des 16e-17e siècles sont de la même race de pénitents. Younân al-Matrîti (1542) faisait vingt-quatre mille métanies pendant la semaine sainte, ne buvait qu'une fois, le samedi, jeûnait presque toute l'année; son disciple Jean de Lehfed le surpassait encore en ascèse (Douaihy, *Annales*, p. 246, 252, 255-256; élégie sur Matrîtî, ms Par. syr. 120, f. 159-165). Plus près de nous, Hardinî † 1858, Charbel, Rafqâ † 1914, confirment les faits rapportés par Théodoret en renouvelant les exploits ascétiques de leurs pères. Le peuple lui-même, il y a cinquante ans, pratiquait la pénitence en s'imposant une discipline d'une extrême rigueur.

L'ascèse est le remède du péché; les larmes (cf DS, t. 9, col. 290-295) en effacent la trace. Comme la pauvresse de l'Évangile qui n'avait que deux piécettes (*Marc* 12, 41-44), l'âme s'écrie : « Prends ces deux larmes dérisoires et accorde-moi ton grand pardon » (chant II, vêpres du lundi). Les Pères ont tant pleuré que les « larmes ont creusé des sillons sur leurs joues » (Anaphore de saint Marc, cf M. Hayek, *Liturgie maronite*, p. 365). Théodoret dit avoir essuyé les larmes de Domnina (PG 82, 1493b), et la tradition rapporte que le torrent de la Qâdîshâ a été formé par les larmes des ermites pénitents. Pleurer sur ses fautes, pleurer sur les vanités du monde, sont des constantes de la piété eschatologique du monachisme syriaque. Les offices maronites ne cessent d'y inviter. L'imagerie orientale semble comparer l'orbite des yeux à des fonts baptismaux, car les larmes, fruit du repentir, forment les eaux d'un second baptême. Ceux qui se lèvent la nuit pour prier et pleurer se purifient les yeux et se préparent à mieux percevoir la figure du Bien-Aimé.

Tant d'efforts tendent à sortir de l'histoire profane pour entrer dans l'histoire sainte. Le moyen le plus radical consiste à interrompre le cycle de la génération, d'où, chez les moines, ce refus catégorique de ce qui a trait à la sexualité dont la femme est le symbole redoutable; d'où également la réduction à l'extrême du support biologique de la *nafsho* (âme) : nourriture, boisson, repos, loisirs. Il s'agit de libérer l'âme de ces entraves charnelles et de la pesanteur du monde, pour la mettre sous l'emprise de l'Esprit, la rendre plus légère, afin qu'elle soit en mesure de s'envoler à la rencontre du Seigneur, « car le temps est court » et « son retour est proche ».

A nouveau, la typologie est redressée pour devenir plus rassurante. Car le souvenir du péché, qui actualise les échecs du monde ancien, cède devant l'espoir des merveilles du salut toujours actuelles : celui qui a sauvé Abraham des mains des rois, Joseph du Pharaon, Daniel des lions.., l'enfant prodigue de la faim, et lui-même des puissances de la mort, est le même *Yéshou*, le Sauveur d'aujourd'hui. L'histoire de l'Homme, d'Adam, ne s'arrête donc pas à sa chute, mais finit sur son rétablissement. Et l'âme, orpheline trouvée à la porte occidentale du paradis où une mère coupable l'avait déposée, a été recueillie par le « Philanthrope » qui en a fait sa fiancée. Il l'introduira dans la « chambre nuptiale » de la maison de son Père, qui est à l'Orient, pour « être avec lui ».

Michel Hayek.

MAROTEN (Léon), ermite de Saint-Augustin, 1659-1729. — Léon Maroten naquit à Gand dans une famille très fortunée; son père, Guillaume, mourut en 1682 et sa mère, Catherine Gheldolf, en 1692. Deux de ses frères furent religieux : Eugène, carme déchaussé, et Guillaume, dominicain. Sa sœur Marie-Barbe devint béguine. Entré chez les augustins de Gand en 1678, Léon fit sa profession le 25 septembre 1679. En 1682, il fut ordonné prêtre. De 1691 à 1694, il fut prieur du couvent de Bruxelles et de 1721 à 1724 de celui de Gand, secrétaire de la province, définiteur, et en 1715 il présida le chapitre provincial à Anvers. Il mourut à Gand le 27 février 1729.

Maroten fut un prédicateur renommé, un confesseur et directeur apprécié. Il a fortement propagé la dévotion à la Vierge Marie. Il a composé deux ouvrages qui intéressent la vie chrétienne et religieuse. — La *Regel van de Derde Orden der Eremyten van den H. Vader Augustinus* (Gand, 1709) a été écrite pour le tiers ordre

augustin. La première partie raconte la formation du tiers ordre; en plus de pratiques religieuses et liturgiques, l'auteur donne une importante interprétation de la Règle de saint Augustin, qui vise un retour à la vie des apôtres. La deuxième partie transcrit la Règle et en présente un commentaire. Maroten cite l'Écriture, saint Augustin et, parmi les modernes, plus de dix auteurs de l'ordre, en particulier J. Neeffs (Naevius) et son livre sur le tiers ordre (*Den Reghel..*, Anvers, 1632). Enfin il résume pour chaque jour, sous forme rythmée, la vie d'un saint ou d'un personnage célèbre, qu'il suppose, d'après les hagiographes de l'ordre, avoir suivi la Règle de façon exemplaire. — Le *Jesus Christi bloedige en onbloedige Offerande ofte 24 meditaties op sijn bitter lijden* (Gand, 1729) est une œuvre posthume.

Vander Haeghen a mis sous le nom de Maroten deux ouvrages marials qui sont du dominicain L. Meijere (Gand 1710) : *Vijftigh meditatien op de Bodtschap van Maria..*, et, *Een kort bewijs van de eere die men alle tijden bewezen heeft aen de Alder H. Maghet ende Moeder Godts Maria.*

N. de Tombeur, *Provincia belgica*, Louvain, 1727, p. 144. — J.F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg, 1768, p. 556. — Ph. Blommaert, *Nederduitsche Schrijvers van Gent*, Gand, 1861, p. 326-327. — A. Keelhoff, *Geschiedenis... der... Augustijnen te Gent*, Gand, 1864, p. 255-256. — V. Vander Haeghen, *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894-1895, col. 846-847 (corriger les inexactitudes). — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, n. 16792.

Martijn Schrama.

MARQUARD DE LINDAU, frère mineur, † 1392. — 1. *Vie* — 2. *Écrits*. — 3. *Doctrine*.

1. Vie. — Marquard est né probablement à Lindau, sur le lac de Constance. L'information biographique qui ressort des sources se réduit à peu de données précises et sûres. Dans un document du 3 octobre 1373 du Cartulaire *(Urkundenbuch)* de Strasbourg, il intervient, s'il s'agit bien de lui, sous le nom de Markwardus avec le titre de lecteur au couvent du lieu (t. 5, Strasbourg, 1896, n. 1091, p. 827). Le 26 octobre 1379 Clément VII charge son agent en Allemagne, l'augustin Jean Hiltalinger de Bâle, d'examiner Marquard en vue de lui conférer la maîtrise en théologie (*Bullarium franciscanum*, t. 7, n. 589); était-ce dans l'intention de le gagner à l'obédience d'Avignon? Le fait que l'intéressé n'ait jamais ajouté à son nom le titre de maître laisse entendre qu'il en refusa la dignité et resta fidèle à l'obédience romaine. Deux lettres du ministre provincial de Strasbourg Hesso de Lampertheim (janvier-février et 10 février 1383) confirment que Marquard résista à la propagande du ministre provincial clémentiste, Liephard de Ratisbonne et de ses quelques compagnons (AFH, t. 55, 1962, p. 97, 9; p. 101, 5); elles apprennent en outre que, sur la demande de trois échevins de Strasbourg, il fut promu custode de Constance *(custos Laci)* à la date du 21 décembre 1382 (p. 97, n. 7; p. 101, n. 5).

Lors du chapitre provincial de Strasbourg de 1389, il fut élu, le 19 novembre, à la charge de ministre (N. Glassberger, *Chronica*, dans *Analecta franciscana*, t. 2, Quaracchi, 1887, p. 218; I. Freudenreich, *Liste des provinciaux franciscains d'Alsace*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 7, 1930, p. 294). Il présida en cette qualité les chapitres de Nuremberg (1390), d'Esslingen (1391) et de Bâle (1392) (Glassberger, *Chronica*, p. 220). Enfin, dans une bulle du 16 août 1391, Boniface IX l'autorisa à fonder une nouvelle communauté (*Bullarium..*, t. 7, n. 72); il s'agit probablement du couvent de Viktorsberg au diocèse de Chur, construit grâce aux libéralités de Rodolphe de Montfort; à cette époque Marquard s'est occupé aussi de la fondation du monastère des clarisses de Valduna. Il aurait enseigné encore la théologie au couvent de Wurtzbourg, d'après M. Tschamser (*Annales... der Baarfüseren... zu Thann*, t. 1, Colmar, 1864, p. 446). Il mourut le 15 août 1392; Tschamser précise que ce fut à Constance et qu'il fut enseveli devant l'autel majeur de l'église franciscaine (p. 451).

2. Écrits. — Marquard a laissé bon nombre de sermons et plus de trente traités ou opuscules théologiques et spirituels qui confirment la réputation de « vir doctus et magnus praedicator » que lui a faite Glassberger (*Chronica*, p. 218); « ein Mann grosser Wissenschaft und Frombkeit » (M. Tschamser, *Annales*, p. 446).

Une première liste des œuvres a été dressée par le franciscain Hermann Sack † 1440 (Munich, ms Cgm 2928, f. 45v; le texte en est reproduit par O. Bonmann dans les *Franziskanische Studien* (FS), t. 21, 1934, p. 328-332 avec indication des mss qui contiennent les inédits). Glassberger reproduit une liste d'après Sack, mais affirme avoir eu entre les mains l'ensemble des pièces (*Chronica*, p. 219). Que les répertoires bibliographiques ultérieurs, notamment de L. Wadding et de G. Sbaralea, n'aient même pas signalé Marquard s'explique probablement du fait que les écrits rédigés la plupart en langue germanique étaient difficilement accessibles. Il faut dire que les auteurs et les éditeurs qui se sont intéressés au personnage sont rares et récents.

Nous donnons les titres et les incipit d'après la liste de Sack, en ajoutant, pour les inédits, les mss retrouvés au cours des dernières décennies : 1° *De reparatione hominis* (« Postquam summa sapientia »), Trèves, Stadtbibliothek, ms 641, f. 27-72v. — 2° *De arca Noe* (« Fac tibi arcam de lignis »), Trèves, ms 641, 75r-133r. — 3° *De exitu filiorum Israël* (« Noli timere »), Bruxelles, Bibl. royale, ms IV, 365; Solothurn, Zentralbibliothek, ms S. II, 43, 412v-450r; Houston, Public Library, ms 2. — 4° *De Job* (« Per multos tribulationes »); édition annoncée par W. Stammler (cf K. Ruh, *Bonaventura Deutsch*, Berne, 1956, p. 54, n. 2). — 5° *De quadrupli(ci) homine* (« Dicturus de homine »). — 6° *De mobilitate creaturarum* (« Si cognovisses et tu »). — 7° *De paupertate* (« Primum quaerite regnum Dei »), Trèves, Stadtbibl., ms 641, f. 214r-227v; texte suivi d'une *Tabula super tractatum de paupertate*, f. 228rv. — 8° *De anima Christi* (« Inspice exemplar »). — 9° *De vita Christi*; signalé dans le *De decem praeceptis* (*infra*, n. 25) sous le titre *Buch des Lebens unseres Herrn Jesu Christi*. — 10° *De perfectione humanitatis Christi* (« Gavisi sunt di(scipuli) »).

11° *De augmento caritatis et de aliis virtutibus* (« Amice, ascende superius »), Wurtzbourg, Conventuels, ms I. 111; voir *La France franciscaine*, t. 20, 1937, p. 72-73. — 12° *De fide* (« Iustus ex fide vivit »). — 13° *De horto Paradisi* (« Hortus conclusus »). — 14° *De Paradiso (horto?) spirituali* (« Plantaverat autem Dominus Deus »). — 15° *De penis inferni* (« Beati mortui qui in Domino moriuntur »). — 16° *De quinque sensibus* (« Beati oculi qui vi(dent) »). — 17° *De penis inferni (damnatorum?)* (« Quaerebant eum inter cognatos »). — 18° *De sacramento corporis Christi* (« Audi filia et vide »), édité dans la langue originale allemande par A. J. Hofmann, *Der Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau*, Tübingen, 1960, p. 254-324, sur la base de 58 mss, avec une ample introduction; un ms a échappé : Nuremberg, Stadtbibliothek, Cent. VI. 82, f. 36r-143r. — 19° *De Corpore Christi* (« Nolite solliciti esse dicentes »). — 20° *De missa* (« Missa autem quid significat »).

21° *De septem diebus* (« Dicturus de septem diebus »); texte non retrouvé. — 22° *De throno Salomonis* (« Fecit sibi rex Salomon »). — 23° *De Nabuchodonosor* (« Fili, accedens ad servi(tutem) »); texte non retrouvé. — 24° *De Daniele* (« Visiones Danielis »). — 25° *De decem praeceptis* (« Septies in die cadit iustus »); publié par V. Hasak, *Ein Epheukranz oder Erklärung der zehn Gebote Gottes*, Augsbourg, 1889, d'après les éditions de Venise (1483) et de Strasbourg (1516); voir aussi A. Mayr, *Zur handschriftlichen Ueberlieferung der Dekalog-*

erklärung Marquards von Lindau, dans *Festschrift Gymnasiums Freising*, 1928; depuis lors on a signalé les mss de Bruxelles, Bibl. royale, II. 2454; Saint-Trond, couvent OFM, A.8[a]; Houston, Public Library, ms 2. — 26° *De tribus regibus* (« Invenerunt puerum cum Maria »); texte non retrouvé. — 27° *De septem verbis Domini in cruce*; non retrouvé. — 28° *Super Evangelio « In principio erat Verbum »* (« Ambulavi in magnis et mirabilibus super me »). — Glassberger (*Chronica*, p. 219) ajoute un 29e écrit : *De virginitate et proprietate floris* (« Flores apparuerunt in terra nostra ») et lui en attribue d'autres (« multa alia opuscula ») qu'il n'a pu examiner lui-même.

Il n'est pas douteux que les listes de Sack et de Glassberger s'enrichiront de nouveaux titres. Ainsi le ms 641 de Trèves (*supra*, n. 1) contient un *De pauperpate Christi et apostolorum*, aux f. 47r-53v, et un *De quattuor instinctibus* (« Semen cecidit in terram bonam »), f. 135r-149v. Le *De anima* (« Inspice et fac secundum exemplar »), retrouvé à Berlin, Preussische Staatsbibliothek germ. 8° 188, serait de Marquard (cf K. Ruh, *Bonaventura Deutsch*, p. 143-144). On connaît en outre un abrégé des Sentences de Pierre Lombard *(Quaestiones super* IV *libros Sententiarum)* que Marquard aurait composé au temps où il enseignait à Strasbourg (Munich, Staatsbibliothek, Clm 26870; cf FS, t. 15, 1928, p. 98). Voir aussi l'étude de H.J. May, *M. von L., « De praemio patriae »*, dans *Mysterium der Gnade* (Festschrift J. Auer), Ratisbonne, 1975, p. 342-349.

Resterait à examiner le *Tractatus de dignitate sacerdotis* ou *Stella clericorum* (« Quasi stella matutina »), le *De remuneratione clericorum* (« Reddet Deus mercedem »; FS, t. 21, 1934, p. 333-334) et à retrouver les décrets et statuts des chapitres de Nuremberg et d'Esslingen « pro renovatione morum » (Tschamser, *Annales..*, t. 1, p. 449). Enfin la liste des sermons dressée par O. Bonmann (FS, t. 21, p. 339-343) est appelée elle aussi à s'enrichir.

3. Doctrine. — Si l'on considère les thèmes traités, la méthode d'exposition et le but qu'il s'est proposé dans ses écrits et ses sermons, Marquard s'insère dans l'école de la « Dévotion moderne », alors en pleine floraison aux Pays-Bas. Il est parmi les premiers auteurs qui aient diffusé la doctrine de Jean Ruysbroeck en Allemagne. Figurent en outre parmi les maîtres spirituels dont il s'est particulièrement inspiré les dominicains Jean Eckhart, Jean Tauler et Henri Suso. On ne cherchera donc pas chez lui une pensée originale. L'école franciscaine intervient dans son œuvre notamment avec saint Bonaventure, Jean Duns Scot, François de Mayronnes, Nicolas de Lyre, Henri Herp, Conrad Bömlin † 1449 (cf AFH, t. 59, 1966, p. 487).

Marquard s'est adressé à un large public, ce qui explique qu'il se soit abstenu de haute spéculation et tenu à l'écart des subtilités des théologiens. Son intention était d'instruire le peuple et de lui assurer une formation religieuse complète et avant tout pratique. En fait, on retrouve dans son œuvre l'essentiel de la doctrine chrétienne concernant les vérités de la foi, le mystère de la Rédemption, l'Eucharistie, la messe, les vertus théologales, les fins dernières, les dix commandements, etc. Elle constitue comme une ébauche d'un catéchisme populaire.

La diffusion des écrits de Marquard en Allemagne, en Autriche, en Suisse et aux Pays-Bas laisse entrevoir l'influence exercée sur les auteurs spirituels et les prédicateurs de son temps et du siècle suivant (voir entre autres R.-G. Warnock, *Die Predigten Johannes Pauli*, † vers 1530, Munich, 1970, p. 192, 231). Il ne sera possible de la déterminer exactement que lorsque les autres écrits auront fait l'objet de bonnes éditions comme le *De decem praeceptis* et le traité de l'Eucharistie.

Outre les sources diplomatiques signalées *supra* (Cartulaire de Strasbourg, *Bullarium franciscanum*, lettres de Hesso de Lampertheim), les chroniques de Nicolas Glassberger et de Malachie Tschamser, les éditions du *De decem praeceptis* et du traité de l'Eucharistie (ample bibliographie de A. J. Hofmann, p. 341-349), on trouve l'information bio-bibliographique essentielle dans Th. Stettner, *Marquard von Lindau, ein deutscher Mystiker*, dans K. Wolfart, *Geschichte der Stadt Lindau*, 2 vol., Lindau, 1909. — A. Zawart, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers*, dans *Franciscan Educ. Conference*, t. 9, 1927, p. 315-316. — F.Landmann, *Zum Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien* (FS), t. 15, 1928, p. 96-99. — DTC, t. 10, 1928, col. 150-151. — Ph. Strauch, *Die deutschen Predigten des Marquard von Lindau*, dans *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, t. 54, Halle, 1930, p. 161-202. — O. Bonmann, *Marquard von Lindau und sein literarischer Nachlass*, FS, t. 21, 1934, p. 315-343. — W. Stammler et K. Langosch, *Die Deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 3, Berlin, 1943, col. 268-275; t. 5, 1955, col. 668. — E. Gebele, *Markwart von Lindau*, dans *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben*, t. 7, 1959, p. 81-124. — A. Ampe, *Marquard von Lindau en de Nederlanden*, OGE, t. 34, 1960, p. 374-402 (en particulier l'influence exercée par Ruysbroeck). — Fr. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin, 1969, p. 359-363. — C. Schmitt, *Deux inédits de M. de L. sur la pauvreté*, dans *Festschrift L. Spätling*, Rome, 1977, p. 453-480. — H. J. May, introd. et éd. du *De reparatione hominis*, Francfort, 1977.

Clément Schmitt.

1. MARQUEZ (Christophe), carme, 1566-1632. — Né à Madrid en 1566, Cristobal Marquez fit profession au couvent des carmes de sa ville natale le 6 janvier 1583. Il étudia la théologie à Salamanque (registres de l'Université, 1586-1587 et 1587-1588). Il est sous-prieur du couvent de Requena en 1594 et en 1601 maître des profès à Madrid. Il y eut comme disciple le futur annaliste J.-B. de Lezana († 1659; cf DS, t. 9, col. 741-743). C'est à Madrid qu'il passa la plus grande partie de sa vie et où il mourut le 2 octobre 1632. Il avait la réputation d'un religieux vertueux et spirituel; il dirigea au confessionnal, pendant plus de vingt ans, un grand nombre de personnes. Il fut aussi, à deux reprises, prieur de Valdeolivas (Cuenca) et définiteur, mais nous en ignorons les dates.

Marquez a écrit et publié 1° *Tesoro de ignorantes, donde se declaran los puntos esenciales de la doctrina cristiana y los frutos que han de sacar los fieles de la meditación dellos. Con un diálogo de avisos importantes para el que se desea salvar y exercitar en el exercicio santo de la oración mental*, Madrid, 1614. — 2° *Vida del Padre M. Fray Gerónimo Gracián.*

La *Vida* fut imprimée par Andrés del Marmol comme première partie d'un ouvrage plus ample (*Excelencias, vida y trabajos del P..*, Valladolid, 1619); ce qui a conduit à la lui attribuer de façon courante. En fait, le titre de cette première partie mentionne Marquez comme son auteur. Elle va jusqu'en 1592, date où Gracian fut expulsé de l'ordre et où commencèrent ses infortunes sans nombre; à la demande de personnes intéressées, Marquez refusa de s'y engager. Daniel de la Vierge a résumé les deux parties dans son *Speculum carmelitanum* (t. 2, Anvers, 1680, p. 984-988); il semble que toutes les deux sont à attribuer à Marquez.

Ce qui poussa Marquez à écrire le *Tesoro*, c'est la grande ignorance des chrétiens de son temps, « au point que l'on peut affirmer qu'il y a des Indes en Espagne, et des monts au cœur de la Castille » (f. 47r). Il s'agit d'un exposé bref, clair, bien écrit, des articles du *Credo*, des commandements de Dieu et de l'Église, ou de ce que Dieu a fait pour l'homme et de ce que l'homme doit faire pour Dieu. En fait, Marquez cherchait aussi, en écrivant, à offrir une doctrine sûre à ceux qui méditent

(*Diálogo*, f. 46v). Pour ces derniers, le *Diálogo* dégage et élucide les questions principales qui se présentent dans l'oraison. Il fournit un commentaire substantiel des quatre degrés dont parle Guigues II dans sa *Scala Paradisi* (DS, t. 6, col. 1175-1176; Marquez l'attribue à saint Augustin) : lecture, méditation, oraison et contemplation. Il explique fort bien les trois premiers échelons, puis il conclut : « Et si vous en avez tiré profit (de la doctrine exposée), je vous expliquerai le quatrième degré, la *contemplation*, avec tous les modes élevés de l'oraison que l'on appelle *infuse*; ici, je vous ai enseigné celle que l'on nomme *acquise*, que tous peuvent obtenir avec l'aide de la grâce, par leur propre industrie et leurs propres efforts » (f. 47v). Marquez ne semble pas avoir réalisé ce projet.

Il traduisit aussi de l'italien en castillan l'ouvrage du théatin Paolo Arese, *Arte di predicar bene* (Venise, 1611); mais le travail ne fut pas publié. Villiers se trompe en disant qu'il s'agit du *Purgatorio* d'Arese.

Les renseignements biographiques qui précèdent proviennent des archives générales de l'ordre : *Miscellanea de viris illustribus... Castellae, Regestum Chizzolae in visitatione Hispaniae, Scriptores ordinis, Miscellanea historica L. Pérez de Castro.* — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 247. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752 (Rome, 1927), col. 335.

Pablo M. Garrido.

2. MARQUEZ (Jean), augustin, † 1621. — Juan Marquez naquit à Madrid vers 1565; ses parents, Antonio Marquez et Béatrix de Villarreal, étaient d'ascendance noble. Il fit profession en 1581 chez les augustins de Madrid entre les mains du prieur Pedro Suarez. Bachelier en théologie en 1587 et maître l'année suivante, il concourut sans succès, en 1593, pour la chaire de Scot à Salamanque. Devenu, en 1595, prieur du collège Saint-Augustin d'Alcala, il concourut pour la chaire de Vêpres à Salamanque et l'obtint (1597); il fut aussi qualificateur du Saint-Office. Au chapitre provincial de 1598, il fut élu définiteur de la province de Castille. Il se trouva alors engagé dans des intrigues entre dominicains et augustins pour obtenir la chaire de Prime. Ne pouvant obtenir la chaire d'Écriture sainte et fatigué peut-être de ces compétitions, Marquez se retira à Medina del Campo, où il s'appliqua à la composition de ses livres. En 1616, le roi Philippe III le nomma prédicateur royal. Il mourut prieur de Salamanque le 17 janvier 1621.

Marquez a publié ou laissé manuscrits plusieurs ouvrages importants. 1) *Los dos estados de la espiritual Jerusalén sobre los psalmos 125 e 136*, Medina del Campo, 1603, 434 p.; autres éditions : Barcelone, 1603; Lisbonne, 1609; Salamanque, 1610, et Bruxelles, 1664; une trad. française fut faite par le franciscain E. Materre, *Les deux estats de la spirituelle Hierusalem militante et triumphante*, Paris, 1607, 476 f. — 2) *El gobernador christiano deducido de las vidas de Moysés y Josué, principes del pueblo de Dios*, Salamanque, 1612, 1614, 1619; autres éditions : Pampelune, 1615; Madrid, 1625, 1640, 1652, 1664, 1773; Alcala, 1630 et 1634; Anvers, 1664; trad. française, *L'homme d'estat chrestien...*, Nancy, 1621, et italienne, *Il governator...*, Naples, 1646.

3) *Origen de los frayles ermitaños de la Orden de S. Agustín...*, Salamanque, 1618; trad. italienne, *Origine delli Frati eremitani...*, Tortona, 1620. — 4) *Tratado acerca del juramento* (prêté par l'université) *de defender la pureza de la Concepción de Nra. Señora*, Salamanque, 1618. — 5) *Vida del V. P. F. Alonso de Orozco*, publié par Thomas de Herrera, Madrid, 1648, 1736; trad. italienne, *Vita...*, Bologne, 1657. — 6) On conserve encore quelques manuscrits de Marquez, entre autres un *De justificatione* (1616) et des *Sermones de Immaculata Virgine.*

Marquez est considéré comme l'un des bons littérateurs espagnols *(Catálogo de autoridades de la lengua)*; ses contemporains lui ont décerné de grands éloges, tel, par exemple, Lope de Vega, dans son *Laurel de Apolo*. A des titres divers, plusieurs de ses ouvrages intéressent la spiritualité.

Dans ses *Dos estados*, après des « Avertissements pour entendre les sens littéral et spirituel des psaumes », qui mériteraient d'attirer l'attention des spécialistes, Marquez présente un commentaire de chaque verset qu'il applique ensuite à la vie du chrétien : selon une expression qui lui plaît, il « moralise » l'Écriture comme les Pères l'ont fait déjà. Dans l'explication du psaume 125 *(Super flumina)*, la place centrale est donnée à l'ascèse et à la purification, à « Dieu, auteur de toute mortification et pénitence » (f. 216), et en particulier au bienfait des larmes, au discernement des tentations, à la prière, au service de Dieu et du prochain. La seconde partie (*ps.* 136 *In convertendo*) est toute marquée par la promptitude à marcher vers la Jérusalem spirituelle (« Dieu devance les pas qu'on fait pour le chercher », p. 258), par l'allégresse même dans les adversités (« Lorsque Dieu vous donne des adversités, c'est un indice que vous êtes déjà sevrés », p. 267), et par la louange de la bonté et de la magnificence de Dieu. L'ouvrage, qui abonde en citations d'auteurs classiques (Virgile notamment) et patristiques (parmi lesquels Augustin, « lumière des autres docteurs », f. 111), brosse un tableau peu flatteur de la société de la fin du 16e siècle, que pourraient retenir les historiens.

Le *Gobernador* suit pas à pas et l'une après l'autre la vie de Moïse et celle de Josué, qu'il applique, chapitre par chapitre, au gouvernement actuel du prince. Marquez a ainsi l'occasion de traiter de la situation des états et aussi des questions de morale politique que débattent alors moralistes et théologiens. Il manifeste une connaissance exceptionnelle de la situation présente, de la législation et de la littérature ancienne et contemporaine qui la concerne. Il prend lui-même des positions hardies mais fondées (contre le gouvernement d'un seul, par exemple). Il réclame du prince quatre vertus (livre 2, ch. 13) qu'il explique : la constance à s'occuper des affaires, la grandeur d'âme, la piété et le souci du culte, la fermeté dans la foi. Cet ouvrage, qui n'a pas l'intention d'être un anti-Machiavel, ne ménage pourtant pas le « Prince » du moraliste italien (« doctrina infernal », p. 381, cf p. 303); par contre, il connaît et utilise le *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (Paris, 1566, etc) de Jean Bodin.

T. Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. 1, Madrid, 1644, p. 457; *Historia del convento de S. Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 417. — M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, t. 1, Salamanque, 1751, p. 360; t. 2, p. 60. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 556. — I. Monasterio, *Estudios críticos sobre el Maestro J. M.*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 14-17, 1887-1889; *Misticos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 296-313. — G. de Santiago Vela, *Biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 174-231. — M. Cardenal Iracheta, *Juan Márquez*, Madrid, 1950 (introduction et anthologie). — Q. Fernandez, *P. Maldonado y su opúsculo inédito « Tratado del perfecto privado »*, dans *Archivo agustiniano*, t. 60, 1976, p. 217-229.

Teófilo Aparicio López.

1. MARRACCI (Hippolyte), clerc régulier de la Mère de Dieu, 1604-1675. — Né à Torcilliano (Lucques) le 18 février 1604, Ippolito Marracci entra en 1621

dans l'ordre de la Mère de Dieu fondé par Jean Leonardi (DS, t. 8, col. 607-614). Il fut à plusieurs reprises recteur de la maison romaine de son ordre, Santa Maria in Campitelli, et mourut à Rome le 19 mai 1675.

Marracci consacra sa vie à la mariologie et s'occupa en particulier de l'Immaculée Conception, que le magistère de l'Église n'avait pas encore définie. On a recensé 115 ouvrages, généralement des compilations, dont 31 ont été publiés : Marracci y recueille et ordonne tout ce qu'il a pu trouver touchant la Vierge Marie. Il conçut le projet, qu'il ne put mener à bien, d'une somme mariale (*Idea bibliothecae magnae marianae historica methodo digestae*, ms).

On trouve la liste des ouvrages édités ou restés manuscrits dans F. Sarteschi, *De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei*, Rome, 1753, p. 133-151.

Relevons d'abord une série de compilations d'exemples : *Pontifices maximi mariani, seu de romanorum pontificum erga Mariam... studio ac pietate*, Rome, 1642; ouvrages similaires pour les apôtres (1643), les fondateurs d'ordre (1643), les vierges (*Lilia mariana*, 1651), les souverains (1654), les cardinaux (1654), les évêques (1656), les femmes (*Heroides marianae*, 1659), les princes (1660). — Deux ouvrages du type dictionnaire : *Bibliotheca mariana* (2 vol., Rome, 1648) regroupant les auteurs et *Polyanthea mariana* (Cologne, 1684, 1710, 1727; Rome, 1694) selon les thèmes mariaux.

J.-J. Bourassé a repris dans sa *Summa aurea de laudibus B. V. Mariae* (t. 9-11 et 13, éd. Migne, 1862-1866) la majeure partie de tous ces ouvrages.

Sur l'Immaculée Conception : *Trutina mariana*, Plaisance, 1660; *Vindicatio Chrysostomica..*, Rome, 1664; etc. — Marracci a enfin traduit en latin ou édité les traités concernant la Vierge Marie de Germain de Constantinople (Rome, 1650), Léon le philosophe (1651), Isidore de Thessalonique (1651), Adam de Perseigne (1652), Joseph l'hymnographe (1661); il a laissé bien d'autres travaux du même genre en manuscrits.

Outre Sarteschi cité *supra*, voir : C. Erra, *Memorie de' religiosi...della congregazione della Madre di Dio*, Rome, 1759, p. 194-201. — J. H. Schutz, *Summa mariana*, t. 3, Paderborn, 1913, p. 624-627. — Hurter, *Nomenclator..*, 3e éd., t. 4, 1910, col. 27-29. — F. Ferraironi, *Tre secoli di storia dell' ordine della Madre di Dio*, Rome, 1939, p. 386-392; *I fratelli Marracci*, dans *L'Osservatore romano*, 1949, n. 259. — Art. de M. Feroci et de G. Roschini dans *De mariologia in genere nonnullisque privilegiis ac muneribus almae Sociae Christi*, coll. Academia Mariana, Rome, 1953.

Enciclopedia cattolica, t. 8, 1952, col. 187-188. — G. Roschini, *Dizionario di mariologia*, Rome, 1961, p. 288-290. — LTK, t. 7, 1962, col. 105. — G. M. Besutti, *Note di bibliografia mariana*, 4e éd., Rome, 1963, p. 12-17. — DS, t. 8, col. 611.

Vittorio Pascucci.

2. MARRACCI (Louis), clerc régulier de la Mère de Dieu, 1612-1700. — Né à Torcilliano (Lucques) le 6 octobre 1612, frère d'Ippolito (cf *supra*), Ludovico Marracci entra en 1627 dans l'ordre de la Mère de Dieu. Après plusieurs années d'enseignement au cours desquelles il apprend l'arabe et d'autres langues orientales, il est appelé à Rome en 1645 pour travailler à la correction de la traduction arabe de la Bible et à la traduction chaldéenne du Bréviaire. La part qu'il prit à la réalisation de la *Biblia sacra arabica* (Rome, 1671) fut prépondérante. Parmi ses travaux, ceux qui concernent le *Coran* et Mahomet l'attachent fortement à l'histoire des relations entre l'Islam et l'Occident chrétien. L. Marracci mourut à Rome le 5 février 1700.

Le *Prodromus ad refutationem Alcorani* (4 vol., Rome, 1691) offre une biographie de Mahomet qui utilise les sources arabes, et la réfutation de la doctrine mahométane. L'*Alcorani textus universus ex correctioribus exemplaribus... in latinum translatum* (2 vol., Padoue, 1698) donne, outre la traduction du *Coran*, des notes textuelles et doctrinales. Ces deux ouvrages marquaient un progrès certain dans la connaissance de l'Islam par l'Occident.

L. Marracci a aidé son frère Ippolito dans ses traductions latines d'œuvres mariales de divers Pères grecs; il a publié sous son nom la traduction suivante : *Paracletica in SS. Deiparam Virginem Mariam* de Jean Damascène (Rome, 1685). — Il a réalisé plusieurs biographies, dont celle, précieuse, du fondateur de son ordre : *Vita del V. P. Giovanni Leonardi* (Rome, 1673).

F. Sarteschi (*De scriptoribus congregationis clericorum regularium Matris Dei*, Rome, 1753, p. 193-204) donne le détail des éditions et des mss. — C. Erra, *Memorie de' religiosi... della congregazione della Madre di Dio*, t. 2, Rome, 1760, p. 45-60. — L. Caetani, *Studi di storia orientale*, t. 3, Milan, 1914, p. 324-325. — Levi Della Vida, *Il P. L. Marracci e la sua opera sugli studi islamici*, dans *Atti dell' Accademia lucchese di Scienze, Lettere ed Arti*, 1954, p. 105-126. — DS, t. 8, col. 612, 613.

Vittorio Pascucci.

MARRE (Jean de), bénédictin et évêque, 1436-1521. — Né en 1436 à l'ombre de l'abbaye bénédictine de Simorre dont il était déjà profès à l'âge de quatorze ans (?), Jean de Marre, après avoir pris ses grades universitaires à Toulouse, est nommé en 1463 prieur de Saint-Luper d'Eauze. Il est aussitôt chargé par Cluny de promouvoir la réforme de l'ordre en Gascogne. En 1496, il est choisi par le chapitre régulier de Condom comme évêque-abbé du diocèse. Bien que le pape lui ait préféré un autre candidat, Jean obtient de l'archevêque de Bordeaux la confirmation de son élection qui dès lors était définitive au regard de la Pragmatique Sanction. Le concordat de 1516 permettra de régulariser sa nomination. Évêque pieux, charitable, et grand bâtisseur, il s'efforce aussi de relever le niveau intellectuel de son clergé. Il meurt le 13 octobre 1521.

Jean de Marre est l'auteur de deux opuscules imprimés. Dans son *Instruction au roi Louis* XII (écrite en 1509), il expose ses vues sur le gouvernement du roi. « La fin du prince comme celle de tout homme étant la béatitude céleste, le roi doit travailler à la gagner et à l'assurer à ses sujets » (P. Rouleau, p. 55). L'*Enchiridion sacerdotale* est une sorte de précis de doctrine chrétienne destiné au clergé condomois. Après quelques pages sur la connaissance de Dieu, accompagnées d'un commentaire du symbole des apôtres et du *Pater*, Marre donne un exposé sur le sacrement de pénitence et une explication du décalogue auxquels il joint les règles morales de Gerson. Il cite enfin le symbole de saint Athanase, accompagné du commentaire de Josse Clichtove. Les deux tirages de l'*Enchiridion* en 1519 et 1520, chez Josse Bade, prouvent le succès de cet ancêtre du catéchisme, préféré à plusieurs autres qui circulaient alors en France.

Marre n'est pas étranger aux idées des premiers humanistes chrétiens et des réformateurs groupés autour de Lefèvre d'Étaples. Scolastique, mais sans attrait pour les spéculations des nominalistes, il tient pour compatibles la foi et la raison; épris de la doctrine morale de saint Augustin, il favorise une religion intérieure. Conformément au vœu de tous ceux qui ravaillaient à la réforme du clergé, et attaché à la Pragmatique Sanction, il a cru dans la réforme pacifique et prochaine de l'Église par l'Église.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, t. 3, Augsbourg, 1754, p. 333-335. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 167. — *Gallia christiana*, t. 2, p. 954-974. — Hurter,

Nomenclator.., t. 2, 1906, col. 1348. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 5, Maredsous, 1949, p. 153.

Consulter surtout P. Rouleau, *Jean Marre, évêque de Condom*, dans *Revue de Gascogne*, t. 25, 1930, p. 5-23, 49-71, 108-122; *Jean Marre... Sa vie, ses œuvres, ses idées de réforme*, suivi de l'*Instruction au roi Louis* XII, d'après les mss Paris, Bibl. nat. 1219-1220, Paris, 1931. — C. Bourgeat, *Condom* (ville, abbaye, diocèse), DHGE, t. 13, 1956, col. 424-438.

Guibert MICHIELS.

MARROU (HENRI-IRÉNÉE), historien, 1904-1977. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Originalité de la pensée.*

1. *Vie et personnalité.* — Né à Marseille le 12 novembre 1904, Henri-Irénée Marrou, après ses études au lycée de cette ville, est reçu premier à l'École Normale Supérieure en 1925 et en sort agrégé d'histoire et de géographie en 1929. En 1930, il épouse Jeanne Bouchet † 1976, compagne de tous ses travaux. Membre de l'École Française de Rome (1930), professeur à l'Institut français de Naples (1932-1937), il élabore ses thèses de doctorat (Sorbonne, 1938). Professeur d'histoire ancienne aux universités du Caire (1937), de Nancy (1938), Montpellier (1940), Lyon (1941), où il suit la fondation de la collection « Sources chrétiennes », il est élu en 1945 à la chaire d'Histoire du christianisme de la Sorbonne, précédemment occupée par Charles Guignebert, et y enseigne avec éclat jusqu'en 1975. En 1967, il entre à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Il meurt le 11 avril 1977 à Châtenay-Malabry, près de Paris.

Sensible à toutes les manifestations de la vie de l'esprit, Marrou aima passionnément la musique, la poésie, les traditions populaires, et laisse en ces domaines des œuvres importantes qui ressortissent pour une part à la théologie spirituelle (cf *Traité de la musique selon l'esprit de saint Augustin*, Cahiers du Rhône, Neuchâtel, 1942, sous le pseudonyme d'Henri Davenson). C'est aussi un « chrétien engagé », conscient de ses responsabilités d'intellectuel dans un monde en crise (cf *Fondements d'une culture chrétienne*, t. 27 des Cahiers de la Nouvelle Journée, Paris, 1934). Il participe en 1929 aux assises fondatrices de la Jeunesse Étudiante Chrétienne. Il se joint au mouvement personnaliste d'Emmanuel Mounier (cf sa notice), dont il sera l'ami, et collabore dès 1936 à la revue *Esprit*; mais à partir de 1947-1948, et de plus en plus au fil des ans, il désapprouvera l'évolution d'*Esprit* et prendra ses distances. Sous l'occupation allemande, il s'associe à la résistance lyonnaise. Il prend encore position au moment de la guerre d'Algérie, spécialement contre la torture. Très attaché à l'Église, il tient sa place de laïc avec humilité, dévouement et indépendance; il met volontiers sa compétence au service d'organismes ecclésiastiques (ainsi l'Université Laval de Montréal, où il assure un enseignement régulier à partir de 1948), mais, conscient de l'autonomie du laïc dans son ordre, il répudie tout cléricalisme. Après les événements de mai 1968, dont il avait mesuré la gravité, il fonde avec des amis et disciples *Les quatre fleuves*, cahiers de recherche et de réflexion religieuse, qui tentent de préciser avec rigueur « ce que c'est qu'être chrétien aujourd'hui » : il y donne, entre autres, le manifeste du n. 1 et cinq articles signés.

2. *Œuvres.* — La carrière de Marrou est jalonnée par une abondante production scientifique, qu'il distribuait sous les rubriques suivantes : études augustiniennes, littérature grecque chrétienne, littérature latine chrétienne, archéologie romaine, épigraphie, histoire de l'éducation et de la culture, musicologie, entreprises collectives, méthodologie historique. Ces études sont signées de son nom.

Pour les publications concernant la musique, la politique ou la culture, il utilisa un certain temps (jusqu'au bout pour la musique) le pseudonyme d'Henri Davenson, qu'il avait choisi à l'origine pour tenir dans *Esprit* une chronique de l'Italie fasciste : il pouvait ainsi, hors des contraintes universitaires, jouer à loisir des multiples claviers qui l'intéressaient.

On trouve le catalogue complet de l'*œuvre scientifique* de Marrou en tête du recueil de ses principaux articles, *Patristique et Humanisme, Mélanges*, coll. Patristica Sorbonensia 9, Paris, 1976, p. 9-24. Nous ne retiendrons ici que les ouvrages qui concernent la patristique et l'histoire de la culture chrétienne; sauf indications contraires, ils ont été publiés à Paris.

Saint Augustin et la fin de la culture antique, Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 145, 1938; 2e éd., augmentée d'une *Retractatio*, 145 bis, 1949; 4e éd., 1958. — Μουσικὸς ἀνήρ. *Étude sur les scènes de la vie intellectuelle figurant sur les monuments funéraires romains*, Bibliothèque de l'Institut français de Naples, 1e série IV, Grenoble, 1938; réimpression avec postface, Rome, 1964 (thèses de doctorat). — *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948; 6e éd., 1965, reprise dans la coll. L'univers historique, 1975 (diverses trad.). — *L'ambivalence du temps de l'histoire*, Conférence Albert le Grand 1950, Montréal-Paris, 1950. — *A Diognète*, introd., éd. critique, trad. et commentaire, SC 33, 1952; réimpr. avec supplément, SC 33 bis, 1965; cf DS., t. 3, col. 993-995, notice par H.-I. M. — *De la connaissance historique*, 1954; 6e éd., 1973, reprise dans la coll. Point, Histoire, 1975 (diverses trad.). — *Saint Augustin et l'augustinisme*, en collaboration avec A.-M. La Bonnardière, coll. Maîtres spirituels 2, 1955; plusieurs réimpr. — Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* (introd. et notes), 3 vol., SC 70-108-158, 1960, 1965, 1970. — *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1 (2e partie), *De la persécution de Dioclétien à la mort de Grégoire le Grand (303-604)*, 1963, p. 263-513, 532-534, 547-571 (diverses trad.). — *Théologie de l'histoire*, 1968. — *Décadence romaine ou antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, 1977.

Un recueil des principaux articles « engagés » est paru en 1978 sous le titre *H.-I. Marrou. Crise de notre temps et réflexion chrétienne (1930-1975)*, avec une bibliographie exhaustive des travaux de cet ordre.

3. *Originalité de la pensée.* — Avec les jésuites H. de Lubac et J. Daniélou (1905-1974), Marrou est un des principaux artisans du renouveau patristique qui contribua à donner un nouveau souffle au catholicisme français du milieu du siècle.

Historien du christianisme antique, il étudie pour elle-même l'antiquité païenne au sein de laquelle il s'est développé (*Histoire de l'éducation...*, Μουσικὸς ἀνήρ, divers articles). Il montre comment l'interaction de la culture païenne et du christianisme fait naître une nouvelle culture, *doctrina christiana*, qu'il s'agisse de la rhétorique dont Augustin récupère les éléments pour exprimer la foi, de la morale de l'aristocratie alexandrine entrevue à travers Clément, du néoplatonisme de Synésius de Cyrène, cet élève d'Hypatie devenu évêque, etc. Il répète que le christianisme ne crée pas les civilisations mais les sauve, et montre l'action du ferment chrétien au sein de la pâte qu'il soulève. Son petit livre posthume, *Décadence romaine ou antiquité tardive* (Paris, 1977), dégage le caractère puissamment créateur des 3e-6e siècles, où la vitalité chrétienne ressaisit et métamorphose l'héritage culturel exsangue de l'antiquité païenne.

Historien de la pensée chrétienne, Marrou déborde la conception classique de l'histoire des dogmes. S'il fait leur juste place aux débats théologiques, il s'intéresse aussi à l'élaboration de la morale chrétienne, à l'idée

qu'ont les chrétiens de leur responsabilité dans le monde *(A Diognète)*, à la théologie augustinienne de l'histoire. D'autre part, il répudie la démarche des historiens de la philosophie ou des dogmes, pour qui le passé perd sa réalité propre et l'histoire se réduit à être l'arsenal de la *theologia* ou de la *philosophia perennis*. Il a le sentiment très vif du caractère original de la période patristique, de ses différentes phases, des différents milieux, des différentes personnalités. Archéologue et épigraphiste, il cherche à retrouver les conditions concrètes dans lesquelles les Pères ont vécu et où s'est élaborée la pensée chrétienne. Précurseur de l'histoire des mentalités, il s'intéresse au contenu quotidien des *tempora christiana* : vie des communautés, liturgie, monachisme, etc.

Alors que l'école positiviste de Ch. - V. Langlois et Ch. Seignobos (à laquelle se rattachait Ch. Guignebert) voulait imposer à l'historien un total détachement par rapport à son objet, Marrou professe que la compréhension du passé exige « une communion fraternelle entre sujet et objet, entre historien et document » (*De la connaissance historique*, ch. 4). C'est en chrétien qu'il interroge les Pères. Sans gauchissement apologétique : il discerne les ombres aussi bien que les lumières, fût-ce chez son maître Augustin. Dans ce dialogue, Marrou reste un homme du 20e siècle, engagé dans une conjoncture dont il se sent responsable. Les questions qu'il pose aux Pères sont celles qu'il doit résoudre pour lui-même : la situation du chrétien dans le monde, la valeur des réalités terrestres, le sens de l'histoire (problème aigu depuis la philosophie des lumières, Hegel et ses successeurs), le rapport du royaume de Dieu et de la cité terrestre, la nature et le statut de l'Église.

En conjuguant la pensée patristique avec la réflexion sur l'historicité de l'homme que lui dicte son expérience de praticien et d'épistémologue de l'histoire, Marrou s'est forgé, au sein de la tradition, une doctrine cohérente. Celle-ci est très marquée par l'augustinisme. Contre l'optimisme des philosophies du progrès et du marxisme, il prend au sérieux, comme Augustin, la présence du mal dans le monde, la culture, le cœur de l'homme. Mais, contre les interprétations luthérienne, janséniste ou barthienne de l'augustinisme, il maintient le souci de magnifier le Créateur en soulignant la grandeur de la créature, de revendiquer les pouvoirs de la raison humaine, de bien marquer que la nature n'a pas été totalement corrompue, quoique blessée par le péché.

A la *Cité de Dieu* et aux *Enarrationes in psalmos* d'Augustin il doit l'essentiel de sa théologie de l'histoire. Pourtant, ce sont les prétentions des modernes philosophies de l'histoire qui ont provoqué sa réflexion sur l'incapacité de l'homme à trouver dans la connaissance du passé une réponse à l'interrogation sur sa destinée : l'histoire ne suffit pas à donner un sens à l'histoire; l'homme, qui n'a qu'une « perspective angulaire » de celle même qu'il vit, est dans une « incertitude pathétique... entre son histoire et sa destinée ». Augustinienne est l'idée de l'ambivalence du temps de l'histoire, à la fois lieu du progrès spirituel et « siècle pervers ». De même la conception de l'histoire comme un drame où s'affrontent la cité de Dieu et la cité terrienne, inextricablement mêlées. Tandis que la véritable histoire est celle de la croissance du corps mystique du Christ, que nous ne connaissons que d'une connaissance de foi, les réalisations terrestres, qui relèvent de la connaissance historique, ne sont que les échafaudages de la cité de Dieu : ici encore, Marrou refuse de confondre l'authentique théologie augustinienne de l'histoire avec l'augustinisme politique, qui assimile l'Église visible ou l'empire chrétien à la cité de Dieu.

Dans ce refus des déviations symétriques de l'augustinisme se trouve le nœud de la doctrine spirituelle de Marrou. Si rien du royaume de Dieu n'est encore là, ou si tout est déjà là, le temps de l'Église, et l'Église elle-même, n'ont plus de signification. C'est au contraire aux médiations que Marrou restitue leur importance, grâce à la notion d'eschatologie inchoative (*Théologie de l'histoire*, p. 88-94). Le temps de l'histoire, parce qu'il est celui du déjà-là et du pas-encore, est offert à la liberté des hommes pour l'édification de la cité de Dieu. Là s'insère l'optimisme tragique qui sous-tend, selon lui, la conception chrétienne de la destinée humaine.

Marie-Josèphe Rondeau.

MARS (Simon), frère mineur, 1630-1700. — Né à Mons le 3 juin 1630, Simon Mars prit l'habit des récollets (province de Saint-André) dans sa ville natale, le 7 juin 1649. Il fut gardien en plusieurs couvents, notamment à Cambrai en 1674, custode de la province en 1676 et provincial de 1683 à 1686. Prédicateur renommé du diocèse de Cambrai, il mourut à Lille le 21 mars 1700.

Il publia des sermonnaires, des ouvrages de piété et des biographies.

1) *Orationes sacrae super aliquot praecipuis anni solemnitatibus* (Mons, 1674), prêchées chez les chanoines réguliers de Saint-Aubert à Cambrai. — 2) *Le réveil de l'âme pour la porter à la grande affaire de son salut* (Tournai, 1682) est un sermon donné à la cathédrale de Tournai le premier dimanche de l'avent en 1681. — 3) *La vie de ... Jeanne de S. Erasme.., Madame de Scheinghen, professe à Philippeville* (Douai, 1682). — 4) *La première et la dernière dévotion du chrétien* (Tournai, 1683). — 5) *L'Église militante ou la cité de Dieu en terre, bâtie par les vertus, policée par les sacrements, attaquée par les puissances de l'enfer et soutenue par les fidèles, sous les armes invincibles de Jésus-Christ* (Tournai, 1684; 1686, 527 p.). C'est un avent transposé en vingt-deux « discours » où l'auteur expose les principaux points de la doctrine chrétienne.

6) *Corona stellarum duodecim seu totidem orationes sacrae, quibus majores quaedam solemnitates coronantur* (Lille, 1687); ces douze sermons ont été prêchés à Tournai, Cambrai et Valenciennes pour des solennités de l'année liturgique ou des fêtes de saints; certains thèmes méritent l'attention, par exemple l'historique de la position de l'Université (Douai) concernant l'Immaculée Conception, le sacerdoce du Christ (le Jeudi saint), l'Esprit Saint et le Christ médecin (veille de la Pentecôte), le supérieur idéal (chapitre des récollets). — 7) *La vie admirable de ... Jeanne de Jésus* (Ypres, 1688; Tournai, 1864), fondatrice des récollectines aux Pays-Bas. — 8) *Les mystères du Royaume de Dieu, qui est sa sainte Église, contenus dans les saints Évangiles, distribués par tous les dimanches de l'année* (2 vol., Douai, 1691), comprennent cinquante-quatre sermons. — 9) *Sermon du jugement de la conscience* (Douai, 1691), prêché à Saint-Pierre de Lille.

La prédication de S. Mars est claire, directe, documentée, sans bavures (même si le ton est parfois cérémonieux), ouvert sur la doctrine et la vie spirituelles.

A. Matthieu, *Biographie montoise*, Mons, 1848, p. 230. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des frères mineurs*, Anvers, 1885, p. 272-273. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894, col. 851-852. — E. Matthieu, *Biographie du Hainaut*, t. 2, Enghien, 1905, p. 137-138. — E. De Seyn, *Dictionnaire des écrivains belges*, t. 2, Bruges, 1931, p. 1295.

Archange Houbaert.

MARSAY (Charles-Hector de Saint-George de), 1688-1755. — Né à Paris en 1688, dans une famille protestante qui se cachait après la Révocation de l'Édit de Nantes, Charles-Hector de Marsay partit avec ses parents pour le Refuge et se mit au service de l'Électeur de Hanovre. Ayant lu au cours d'une maladie les œuvres d'Antoinette Bourignon (1616-1680; cf DS, t. 1, col. 1915-1917), il fit complètement siennes les idées de cette mystique. Il quitta le service des armes et se retira avec sa femme (elle mourra en 1742) et deux disciples de l'illuminée à Schwartzenau, près de Berlebourg, pour vivre en anachorète. En 1715, il se rend à pied en Suisse et découvre à Genève les œuvres de Madame Guyon (1648-1717; DS, t. 6, col. 1306-1336). Il avait appris pour vivre le métier d'horloger. A Lindau, il entreprend une traduction en allemand des œuvres de Madame Guyon. Sollicité par Ludwig von Zinzendorf de se joindre aux Moraves, il refuse et il habite avec Fleischbein, qu'il dirige spirituellement. Il meurt en 1755 à Amleben, près de Wolfenbüttel.

Sous le titre « Témoignage d'un enfant de la vérité et droiture des voies de l'esprit » il publia successivement des *Explications mystiques et littérales* sur les trois premiers chapitres de la Genèse (Berlebourg, 1738), l'Apocalypse de saint Jean (1739), l'Épître aux Romains (1739), la Vie des patriarches (1740), l'Épître aux Hébreux (1740) et un *Abrégé de l'essence de la vraie religion chrétienne* (1740). Signalons enfin ses *Discours spirituels sur diverses matières de la vie intérieure et des dogmes* (2 vol., 1738).

Nous ne pouvons juger de ces écrits car ils sont devenus introuvables. Le cas d'un protestant gagné par la mystique quiétiste est plutôt rare. On pouvait cependant trouver des ouvrages de M^me^ Guyon chez des piétistes protestants, en France, notamment, en Allemagne et aux Pays-Bas, aux 18^e^ et 19^e^ siècles.

Au 19^e^ siècle, la famille conservait encore (cf Haag) une copie de l'autobiographie manuscrite de Ch.-H. de Marsay.

E. et É. Haag, *La France protestante*, t. 9, 1959, p. 85-86 (Saint-George). — J. Chavannes, *Jean-Ph. Dutoit. Sa vie et ses doctrines*, Lausanne, 1865, p. 65-67, 295-300. — A. Favre, *Un théologien mystique.., J.-Ph. Dutoit*, Genève, 1911. — *Real-encykopädie für protestantische Theologie..*, t. 12, 1902, p. 365-366. — RGG, t. 4, 1960, col. 776.

Jean Cadier.

MARSH (Adam, *de Marisco*), frère mineur, † 1259. Voir Adam de Marsh, DS, t. 1, col. 198, 635-636, et t. 5, col. 1341; LTK, t. 1, 1957, col. 132 (bibliographie); *New Catholic Encyclopedia*, t. 1, 1967, p. 117 (bibliographie).

MARSILLY (Paul-Antoine de). — Sous le pseudonyme de Marsilly parurent des traductions qui connurent le succès : Jean Chrysostome, *Homélies... sur l'évangile de S. Matthieu* (3 vol., Paris, 1664-1665) et un abrégé des *Homélies sur le nouveau Testament* (2 vol., 1670); Grégoire le Grand, *Le Pastoral* (1694); *De l'Imitation de Jésus-Christ* (1694); ces ouvrages des Pères de l'Église avaient en réalité pour traducteurs L.-I. Le Maistre de Sacy et Nicolas Fontaine, et l'*Imitation* « l'abbé Prévost, chanoine de Melun ».

A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation*, Paris, 1812, p. 51, 140-144. — J.-M. Quérard, *Les supercheries littéraires..*, t. 2, 2^e^ éd., Paris, 1870, col. 1063. — DS, t. 5, col. 677-678; t. 6, col. 906.

Raymond Darricau.

MARSIS (Ambroise), prêtre, 1733-1816. — Né à Gourdon (Lot) en 1733, Ambroise Marsis, entré dans la cléricature, devint à vingt-six ans curé de Gourdon (1759). Au moment de la Révolution, il prêta les serments, mais se rétracta. Il mourut à Gourdon en 1816. Homme d'étude et pasteur zélé, il publia trois ouvrages d'apologétique et de spiritualité pastorale.

1) Les *Exercices de dix jours de retraite pour toute sorte de personnes, et en particulier pour celles qui sont consacrées à Dieu dans l'état religieux* (2 vol., Paris, 1775) présentent des méditations qui ne sortent guère du cadre de la première semaine des *Exercices* ignatiens. Les « considérations » qui les accompagnent rappellent les obligations de la vie religieuse.

Le ton en est souvent austère et désenchanté : « Il y a très peu de chrétiens qui arrivent au bonheur éternel » (t. 2, p. 12). L'auteur parle avec beaucoup de circonspection de l'usage de la communion et des conditions qui la permettent. Par contre, l' « Entretien sur les divers états où Dieu conduit les âmes » (t. 2, p. 402-429) est en quelque manière une initiation à la vie spirituelle, équilibrée et toujours très prudente. Marsis enfin cite volontiers, parmi les auteurs modernes, Alphonse Rodriguez, Thérèse d'Avila, François de Sales, Bourdaloue et les « Conférences ecclésiastiques » du 18^e^ siècle.

2) Marsis voulut faire œuvre d'apologiste « avec sincérité et droiture » (Préface) dans son *Discours pour convaincre l'incrédule, ramener le protestant, convertir le pécheur, former le vrai juste...* (Paris, 1777 et 1778; sous un nouveau titre en 1854, *Courte démonstration pour affermir la foi et répondre aux objections...*). Les cinq discours de l'ouvrage développent l'immortalité de l'âme, la nécessité de la révélation et son accomplissement en Jésus-Christ, les principaux motifs de conversion « pour une personne qui veut revenir sincèrement à Dieu » (3^e^ discours), l'acquisition de la sainteté; le cinquième discours est un petit traité sur les indulgences (p. 287-360).

3) Le *Portrait du saint prêtre et du sage et zélé vicaire général.. M. Baudus* (Villefranche-de-Rouergue, 1778) est un bon document pour l'histoire pastorale du 18^e^ siècle : Baudus fut vicaire général de Cahors de 1731 à 1773 et, entre autres œuvres, fonda un « Bon Pasteur » pour les femmes infortunées.

J.-M. Quérard, *La France littéraire*, t. 5, Paris, 1833 (1964), p. 562. — J.-B. Vidaillet, *Biographie des hommes célèbres... du Lot*, Nérac, 1875, p. 422-423. — E. Sol, *Quercynois de la période révolutionnaire*, Cahors, 1931, p. 318.

Raymond Darricau.

MARSOLLIER (Jacques), chanoine régulier, 1647-1724. — Né à Paris d'une famille de robe en 1647, Jacques Marsollier fit profession dès 1663 à l'abbaye de Sainte-Geneviève, où se faisait encore sentir l'influence de la réforme opérée par Charles Faure (DS, t. 5, col. 107-113). On sait peu de choses sur ses premières activités, si ce n'est qu'il était en 1676 et 1677 régent des théologiens à l'abbaye Notre-Dame de Paimpont (diocèse de Saint-Malo), puis chanoine prébendé à Senlis en 1678. Il fut tenté par une carrière littéraire et, si l'on en croit dom Gervaise, c'est pour le contraindre à une vie plus régulière que ses supérieurs le nommèrent au chapitre d'Uzès, alors uni aux génovéfains, et durent même lui faire imposer la résidence, après 1695. Dans le long conflit entre le chapitre et la congrégation, Marsollier agit pour la sécularisation, qui fut définitive en 1721. Il avait exercé pendant quelques mois, avant 1713, la charge de prévôt du chapitre, et plus tard celle d'archidiacre de la cathédrale d'Uzès. Il mourut le 30 août 1724, laissant une œuvre d'histoire

religieuse abondante et qui fut appréciée de ses contemporains, quoique fortement redevable aux travaux d'autres auteurs.

Ses premiers ouvrages, anonymes, concernent surtout la politique ecclésiastique : ainsi sur la dîme et les bénéfices (1689), sur le ministère du cardinal Ximénès (1693), livre qui lui attira une réplique anonyme (*Marsolier* [sic] *découvert et confondu dans ses contradictions*, 1708), et sur l'inquisition (1693). On a davantage goûté ses biographies, spécialement la première : *Histoire de Henri* VII, *roi d'Angleterre* (Paris, 1697, 1700, 1725, 1757); *Vie de saint François de Sales* (Paris, 1700; trad. en anglais et en italien, et très souvent rééditée, surtout au 19e siècle); *Vie de la vénérable mère de Chantal* (1717, plusieurs rééd.); *Histoire de Henry de la Tour d'Auvergne, duc de Bouillon* (1719).

Deux autres de ses ouvrages ont donné lieu à des polémiques : la *Vie de dom Armand-Jean le Bouthillier de Rancé* suivie de « pensées sur divers sujets de piété, tirées de ses lettres spirituelles » (Paris, 1703, 1758; trad. italienne, Lucques, 1706), provoqua, après une biographie du même par dom Le Nain, une sévère mise au point par dom Gervaise que Marsollier n'avait pas épargné (*Jugement critique mais équitable des vies de feu M. l'abbé de Rancé..*, Londres (Reims?), 1742). *L'Apologie ou justification d'Erasme* (Paris, 1713), qui tend à prouver qu'Érasme n'a pas favorisé la réforme protestante, reçut plusieurs réfutations, surtout celles du génovéfain Le Courayer (Bibl. Nat., nouv. acquis. fr. 1524) et de l'augustin Gabriel Vieilh de Toulon (1719). Les *Entretiens sur les devoirs de la vie civile et sur plusieurs points importants de la morale chrétienne* (1714, 1715) touchent plus à l'éducation et à la sagesse chrétienne qu'à la spiritualité.

Bibl. Sainte-Geneviève, Paris, mss 1898 et 2971. — Niceron, Moreri, Hoefer, Quérard. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 1259. — DTC, t. 10, 1928, col. 177-178; ce n'est pas Marsollier mais Claude Bosc qui traduisit *Du mépris du monde et de la pureté de l'Église chrétienne* (1713) d'Érasme.

Irénée Noye.

MARSOT (Charles), prêtre, 1851-1941. — Né le 11 septembre 1851 à Lepuix-Gy, près de Belfort, Charles Marsot fit ses études dans les séminaires d'Alsace, sauf la dernière année de théologie. Ordonné prêtre au titre du diocèse de Besançon en 1875, il est une année surveillant au collège de La Chapelle, puis affecté à divers ministères paroissiaux dans le Territoire de Belfort. Il devient aumônier du pensionnat des Oiseaux à Gray (1886-1891), puis curé-doyen de Mandeure (1891-1901). Durant la dernière partie de sa vie, il est aumônier de la maison-mère de la congrégation diocésaine des religieuses de la Compassion à Villersexel, où il meurt le 16 septembre 1941.

Les publications de Marsot sont liées à son ministère d'aumônier : notices historiques, méditations et surtout son *Petit traité pratique des vœux et de l'état religieux* qui connut une large diffusion (Besançon, 1907; 21e éd., 1933). La composition est parfois touffue. Les perspectives sont d'abord canoniques, mais les considérations de spiritualité pratique ne sont jamais loin. La doctrine est classique. Les sources spirituelles sont l'Évangile, Thomas d'Aquin, Pierre Fourier et surtout Augustin et Alphonse de Liguori.

Après Vatican II, l'ouvrage date : les liens de la vie religieuse avec le baptême, le primat de la charité ne sont pas évoqués; la vie religieuse est surtout présentée comme un appel à la perfection. Le progrès est assuré pour qui sait joindre vertu et piété (n. 297-299, p. 100-101) et se souvenir du commandement d'aimer Dieu de toutes ses forces (n. 389, p. 134-135). Si cette conception de la vie religieuse prête à une interprétation volontariste, l'auteur souligne bien les étapes nécessaires (n. 393, 397-398, p. 136-137) et la nécessité de l'écoute de l'Esprit Saint (n. 403, p. 138).

Autres ouvrages : *Vie de l'abbé Lambelot, fondateur de la congrégation... de la Compassion..*, Besançon, 1905. — *Méditations religieuses*, 3 vol., Besançon, 1906. — *Les Religieuses de la Compasssion de Marie*, 2e éd., Belfort, 1915.

Notice nécrologique par Louis Vourron, dans *Semaine religieuse du diocèse de Besançon*, t. 66, 1941, p. 503-504.

Étienne Ledeur.

1. MARTEL (Antoine), laïc, 1899-1931. — Antoine Martel est franc-comtois, par ses ascendances comme par sa naissance et sa mort à Baume-les-Dames. Pourtant la carrière militaire du père conduisit la famille à Nancy, Versailles et Paris. Né le 2 février 1899, agrégé de grammaire en 1920, A. Martel s'orienta vers l'étude des langues slaves à l'École des langues orientales à Paris. Il poursuivit ses études jusqu'en 1927, pensionnaire à la Fondation Thiers de 1922 à 1925, puis travaillant à deux thèses, publiées après sa mort : *M. Lamonosov et la langue littéraire russe* (Paris, 1933) et *La langue polonaise dans les pays ruthènes, Ukraine et Russie Blanche* (Lille, 1938). Il fit alors trois séjours en Pologne et passa six mois à Léningrad (1926-1927). En octobre 1927, il fut nommé professeur de langue et de littérature slaves (russe et polonais) à la Faculté des Lettres de Lille. Miné par la tuberculose, il mourut le 12 octobre 1931.

Dans le cadre de cette vie d'étudiant et d'universitaire s'inscrit un admirable progrès vers la sainteté et se manifeste un très large rayonnement spirituel. Condisciple de R. Garric et de P. Deffontaines à la Fondation Thiers, Martel est orienté par eux vers les Équipes sociales, où il apprend « la nécessité de se donner ». Mis en rapport avec l'abbé F. Portal, en 1924, il devient l'héritier de sa pensée œcuménique et noue amitié avec lord Halifax (DS, t. 7, col. 50-52). Portal l'introduit dans le groupe catholique de l'École normale supérieure : ainsi devient-il, avec M. Légault et J. Perret, un fervent de la communauté de la rue Geoffroy Saint-Hilaire et de la Paroisse universitaire. Par les Équipes sociales il rencontre Marguerite Rivard, la fondatrice d'*Auxilia*, avec qui il aurait voulu promouvoir une prière des diverses confessions chrétiennes pour l'Unité. A Lille, il se donne à toutes les tâches que lui fait découvrir une charité toujours en éveil.

La pensée d'A. Martel et son expérience sont condensées dans la méditation qu'il fit aux Journées de Montpellier et qui devint « la charte de la Paroisse universitaire » : « Charité, esprit de service, charité, esprit d'union » (BJL, numéro spécial, 10es Journées universitaires, Paris, 1931).

Martel a contemplé le Christ dans l'Évangile (M. Rivard, *Antoine Martel et l'Évangile*, BJL, n. 26, mars 1932, p. 274-278). Il a pratiqué cette « longue exposition de nos cœurs aux vérités évangéliques », dont il parlait à Montpellier. Il a pris l'Évangile à la lettre, dans l'esprit de François d'Assise et de Thérèse de l'Enfant-Jésus. Séduit par la béatitude de la pauvreté, il a donné son argent, son temps, son toit et s'est laissé littéralement « manger » par le prochain, surtout par le prochain malheureux. Ce fut, autour de lui, comme une contagion d'amitié, qu'il n'arrêta jamais à sa personne. Il fut bien le « transparent du Christ », selon les témoins de sa vie. Inspirateur, après sa mort, d'œuvres sociales comme le Foyer des paralysés de Th. Bonnaymé, à Étueffont, ou Notre-Dame des sans-abri de G. Rosset, à Lyon, Martel est resté assez vivant pour que ses amis aient lancé une pétition en vue de l'ouverture du procès de béatification.

En dehors des thèses posthumes, Martel a publié des textes disséminés dans diverses revues : *Bulletin Joseph Lotte* (= BJL), *Auxilia*, *Bulletin des Équipes sociales*, *Revue des Jeunes*. Ses amis ont publié, sous son nom, *Lettres 1924-1931*, avec préface de Pierre Delfontaines et quelques amis, Paris, 1933. — *Lettres et témoignages*, Paris, 1938. — *Lettres, notes intimes et témoignages*, Paris, 1948.

Martel a entretenu une importante correspondance. Le dossier des lettres, ainsi qu'un *Journal*, irrégulièrement tenu, du 28 mai 1927 au 20 décembre 1930, se trouvent au Foyer Notre-Dame des sans-abri à Lyon et aux Archives diocésaines de Besançon.

J. Perret, *Martel et le groupe Tala*, et R. Pons, *La charité d'Antoine Martel*, BJL, numéro spécial, 14es Journées universitaires, Paris, 1935. — R. Pons, *A. Martel*, VS, t. 62, 1940, p. 168-194. — P. Blanchard, *A. Martel et Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus*, dans *Vie thérésienne. Études et documents*, n. 13, 1964, p. 12-20. — P. Delfontaines, R. Pons, etc, *Actualité d'A. Martel*, Paris-Tournai, 1969. — É. Drahonnet, *Une année avec A. Martel*, Paris, 1972. — J. Bernard, *Vers ceux de l'autre bord, Fernand Portal..*, Montpellier, 1973. — I. Jung, *A la suite du P. Portal : A. Martel*, dans *Unité des chrétiens*, t 6, 1976, p. 30.

Étienne Ledeur.

2. MARTEL (Gabriel), jésuite, 1680-1756. — Né au Puy le 29 (ou 14) avril 1680, Gabriel Martel est entré dans la compagnie de Jésus le 24 août 1698, à Toulouse. Ses années de formation incluent un long professorat (de la quatrième à la rhétorique) exercé au collège de Clermont-Ferrand (1701-1707). Il est ordonné prêtre le 17 août 1710 à Toulouse où il suit aussi les instructions du troisième an. Profès le 2 février 1714, il s'adonne ensuite au ministère de la prédication, de la confession et de la direction des congréganistes. Après avoir changé souvent de résidence (Béziers, Cahors, Aurillac, etc), il demeure au collège du Puy (1723-1738) et dans la maison professe de Toulouse (1738-1756), avec comme supérieur (1738-1743) J.-P. Cayron † 1754, vénéré comme un thaumaturge. C'est là qu'il meurt le 14 février 1756, après avoir publié plusieurs ouvrages spirituels.

1° *Exercice de la préparation à la mort, avec le plan d'une vie chrétienne* (Lyon, 1725, quatre éditions jusqu'en 1743). La récollection mensuelle est préconisée comme un moyen de garantir la persévérance dans les dispositions issues de la retraite. Elle consiste en méditations, considérations, actes divers pour accompagner la réception des sacrements. Dans le « plan de vie » il est question des relations avec Dieu (oraison, pratique sacramentelle, examen de conscience, lecture spirituelle) et avec le prochain (considérations opportunes sur la justice).

2° *Le chrétien dirigé dans les exercices d'une retraite spirituelle* (2 vol., Lyon, 1729). Chacun des dix jours de cette retraite comporte trois méditations, deux considérations et, dans la 2e édition (1757), deux lectures. « Retraite pratique et directive », explique la préface. Pensées, affections et résolutions sont longuement développées, s'arrêtant presque exclusivement au Fondement et à la première semaine des *Exercices*.

3° La *Retraite spirituelle de trois jours pour servir de préparation au renouvellement des vœux, qui est en usage dans les maisons religieuses* (Lyon, 1732; Avignon, 1893), est dédiée aux « religieuses de la Compagnie de Notre-Dame », fondée par Jeanne de Lestonnac. Les trois méditations, la considération et la lecture spirituelle sont accompagnées d'une « morale de l'Évangile » qui concrétise quelques points essentiels de la vie religieuse. Elle s'achève par des conseils à une maîtresse de noviciat. Une très intéressante préface traite de l'esprit « propriétaire » et de la pauvreté religieuse.

4° *Caractère du chrétien renfermé dans le saint Évangile et développé dans des réflexions et des méditations sur le texte...* (6 vol., Toulouse, 1743 et 1753). Après une péricope qui amalgame les données historiques, la « doctrine » exprime la « divine morale »; la « méditation » reprend ensuite l'un ou l'autre point de la « doctrine », appliqué à « la vie du chrétien ».

En tous ses ouvrages G. Martel se fait l'apôtre de la vie chrétienne : « Jésus-Christ en est le modèle, l'Évangile en fournit les couleurs, c'est au chrétien à former lui-même les traits » (*Caractère..*, préface).

Les *Nouvelles ecclésiastiques* lui ont fait d'acrimonieuses chicanes à propos de l'intériorité de la grâce et de son efficacité. Même si Martel n'est pas porté à approfondir la doctrine du salut ni non plus les motivations mystiques, il n'en oriente pas moins le chrétien, comme le religieux, vers une vie authentiquement évangélique.

Sommervogel, t. 5, col. 612-613; t. 11, col. 1810. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 1123, 1128. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 153. — *Nouvelles ecclésiastiques*, 1er octobre 1748, p. 157-160; 16 janvier 1749, p. 12; 3 avril 1749, p. 53-55. — Les *Mémoires de Trévoux* mentionnent sans commentaire le 1er ouvrage (décembre 1725, p. 2298), le 2e (juillet 1729, p. 1314; février 1758, p. 545) et le 4e (octobre 1753, p. 2479).

Henri de Gensac.

MARTÈNE (Edme ou Edmond), bénédictin, 1654-1739. — Né à Saint-Jean-de-Losne, en Bourgogne, le 22 décembre 1654, d'une famille notable, c'est au collège des carmes de sa ville natale qu'il commença ses études; peut-être les poursuivit-il chez les jésuites. En 1671, il sollicite son admission à l'abbaye Saint-Bénigne de Dijon, de la congrégation bénédictine de Saint-Maur; on l'envoya faire son noviciat à Saint-Remy de Reims où lui fut inculquée la spiritualité de sa famille monastique marquée d'une note de grande austérité. Sitôt sa profession, le 8 septembre 1672, le jeune moine se rendit à Saint-Thierry pour ses études théologiques; il les acheva à Lagny (diocèse de Meaux) et à Saint-Denis, où l'influence du cartésianisme se faisait quelque peu sentir. Dès ce moment Martène approfondit la Règle de saint Benoît et groupe les matériaux qui lui serviront plus tard pour son *Commentaire*. Surtout, à Saint-Denis, il est conquis par la personnalité du prieur, Claude Martin, à qui il voue, pour le reste de sa vie, un véritable culte (cf DS, t. 10, col. 695-701).

A partir de 1681, Martène est agrégé au groupe des travailleurs de Saint-Germain-des-Prés; sauf une interruption fort longue (de 1690 à 1708), il va être l'un des principaux artisans des travaux d'édition, multipliant les in-folios où il recueille des matériaux de toute sorte, liturgie, histoire, textes spirituels ou canoniques, etc : ce sont le *De antiquis monachorum ritibus* (2 vol., 1690), le *De antiquis Ecclesiae ritibus* (4 vol., 1700-1738), la *Veterum scriptorum et monumentorum... collectio nova* (1700), le *Thesaurus novus anecdotorum* (5 vol.), la *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio* (9 vol.). Martène a entretenu une abondante correspondance avec les érudits; de nombreuses lettres ont été publiées ou demeurent inédites (cf *Nouveau Supplément...*). Martène devait mourir le 20 juin 1739, ayant amassé des documents jusqu'au dernier souffle. Il conserva toute sa vie des sympathies

pour les jansénistes, mais il se soumit dès le début à la bulle *Unigenitus*.

Il a laissé plusieurs ouvrages relevant du domaine de la spiritualité : *Commentarius in Regulam S.P. Benedicti litteralis, moralis, historicus* (Paris, 1690, 1695); c'est une mosaïque de commentaires anciens. — *La vie du Vénérable Père Dom Claude Martin* † 1696 (Tours, 1697; le ms intégral se trouve à Tours, Bibl. municipale ms 1442; les passages omis les plus importants ont été publiés par P. Salmon, dans *Revue des questions historiques*, t. 62, 1934, p. 198-207). Martène a complété cet ouvrage en publiant les *Maximes spirituelles du Vénérable... tirées de ses ouvrages et confirmées par les sentiments des saints Pères* (Rouen, 1698).

En 1703, il acheva un ouvrage, qui est resté inédit : *Vies de saints choisis pour tous les jours de l'année* (Paris, BN. ms fr. 17234-17237). Sont restés également inédits jusqu'à l'époque contemporaine, son *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur* (éd. G. Charvin, 9 vol., Ligugé-Paris, 1928-1943) et ses *Vies des Justes de la Congrégation de Saint-Maur* (éd. B. Heurtebise, 2 vol., Ligugé-Paris, 1924-1926).

En fait, par toutes ces publications, Martène a visé surtout à l'édification. Les *Vies des Justes* en sont le meilleur témoignage.

« Il faut que j'avoue que j'ai toujours souffert avec beaucoup d'impatience la conduite de nos frères qui, par un principe de modestie, ont privé le public et l'Église même de l'édification qu'elle aurait retirée de la connaissance des vertus et de la vie de tant de saints religieux de notre Congrégation ».

Martène n'a réussi qu'imparfaitement à discerner l'important; Simon Bougis, alors assistant du supérieur général, le lui disait à propos de la préface dont il lui avait envoyé un projet : « J'ai lu (votre préface) tout du long... Elle me paraît plus qu'une critique. Vous y blâmez tous ceux qui ont écrit avant vous sur cette matière... Croyez-vous que votre ouvrage ne sera point blâmé à son tour? » (Paris, BN, ms fr. 25537, f. 54).

La spiritualité de Martène est d'ordre ascétique; elle paraît se borner à une fidélité étroite aux observances. Bien qu'il se soit voulu un disciple fidèle de Claude Martin, il n'en a ni la finesse de perception, ni les intuitions, ni la compréhension des problèmes mystiques; sans doute, tient-il ceux-ci en haute estime, contrairement à plusieurs de ses confrères, mais là se bornent ses connaissances :

« J'estime que ceux qui veulent décider de ces matières par la seule expérience ou bien par la seule doctrine qu'ils ont puisée dans l'étude de la théologie qu'on nomme scholastique, se trompent également. A la vérité, c'est aux docteurs et aux évêques à décider des matières qui regardent le culte de Dieu, mais en celles-ci (la contemplation ou l'oraison passive), il faut que ce soit des docteurs et des évêques, comme un saint Thomas, un saint Bonaventure, un saint Charles Borromée et un saint François de Sales » (*Vie de Dom Claude Martin*, ms, liv. 3, ch. 2).

Ce qui est le plus caractéristique chez lui, c'est une soif de merveilleux qui l'apparente aux hagiographes médiévaux; en composant les *Vies des Justes*, Martène désirait démontrer que la congrégation de Saint-Maur n'avait rien à envier à la Trappe et donner un équivalent des quatre volumes de « Relations » publiés par Rancé.

P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégaion de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 542-571. — H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire..*, t. 2, Maredsous, 1931, p. 48-57. — DTC, t. 10, 1928, col. 179-181. — DACL, t. 10, 1932, col. 2297-2322. — Deux études fondamentales sur Martène dispensent de recourir aux autres : H. Bremond, *Histoire littéraire*, t. 6, Paris, 1922, p. 177-222, et J. Daoust, *Dom Martène. Un géant de l'érudition bénédictine*, coll. Figures monastiques, Saint-Wandrille, 1947; ce dernier ouvrage donne la bibliographie jusqu'en 1946; depuis, rien n'est paru qui mérite d'être signalé dans le domaine de la spiritualité.

Guy-Marie OURY.

MARTHE ET MARIE. — 1. *Note exégétique.* — 2. *Interprétation patristique.* — 3. *Interprétation médiévale.*

La péricope évangélique sur Marthe et Marie (*Luc* 10, 38-42) a joui d'une grande faveur auprès des Pères de l'Église et des auteurs spirituels. Très tôt, les deux sœurs ont été considérées comme types de la vie active et de la vie contemplative, et cette interprétation, qui n'est d'ailleurs pas la seule, s'est enrichie progressivement de multiples nuances. Nous ne cherchons pas ici à faire un inventaire complet des auteurs ou des textes sur ce thème, mais seulement à présenter les grandes lignes de l'interprétation, réservant pour des articles ultérieurs une réflexion plus systématique.

1. **Note exégétique.** — Le récit sur Marthe et Marie se situe au cours de la « montée à Jérusalem », dans un ensemble propre à saint Luc, encadré entre la parabole du Bon Samaritain (10, 29-37), la prière exemplaire du Christ avec l'enseignement du *Pater* (texte plus succinct qu'en *Mt.* 6, 9-13) et la parabole de l'ami importun (11, 5-8). Le seul verset qui offre des variantes notables, d'ailleurs importantes pour notre propos, est *Luc* 10, 42a; ce texte a été bien étudié par A. Baker (*One Thing Necessary*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 27, 1965, p. 127-137).

Les manuscrits, papyrus et citations des Pères (souvent antérieures aux plus anciens mss) ne fournissent pas moins de six versions différentes; celles-ci peuvent se ramener à quatre, si l'on néglige les détails de style : a) « il est besoin de peu de choses, ou d'une seule »; — b) « il est besoin d'une seule chose »; — c) « il est besoin de peu de choses »; — d) omission complète de la phrase.

L'omission complète se remarque déjà chez Clément d'Alexandrie (cf *infra*), mais aussi dans les mss de l'ancienne version latine (Ambroise en est le premier témoin) et dans les mss grecs qui lui sont apparentés, notamment le *Codex Bezae*. La troisième version semble la moins attestée (traduction syriaque *sirpal* et traduction arménienne). La deuxième version (ou version courte) apparaît surtout en Syrie, Asie mineure, Égypte et Afrique; elle s'impose en latin, après la révision de la Vulgate, sous la forme *porro unum est necessarium* ; c'est déjà celle d'Augustin. La première version (ou version longue) est connue à Alexandrie, et utilisée par Basile de Césarée; en latin, on la trouve chez Jérôme (*Ep.* 22, 24) et Jean Cassien.

Chacune de ces versions a des partisans parmi les exégètes. Toutefois, après un temps où la version longue eut la préférence comme *lectio difficilior*, la version courte connaît un regain de faveur; elle est en effet attestée par deux papyrus de la fin du 2e siècle ou de la première moitié du 3e, le *Bodmer* XIV, et le *Chester Beatty* p. 45 (donc antérieure à Origène, contrairement à ce que pense M. Augsten, *Lukanische Mizzelle*, dans *New Testament Studies*, t. 14, 1967-1968, p. 581-583).

L'incertitude de ce verset n'affecte pas gravement le sens général. La leçon longue, il est vrai, favorise une interprétation *matérielle* : « Tu t'occupes de beaucoup de choses (en fait de plats, de préparatifs); il suffit de peu, d'une seule même »; la leçon courte oriente plutôt vers un sens *spirituel* et se lie plus aisément à la parole concernant Marie : la « seule chose nécessaire », c'est la part choisie par Marie, écouter la parole de Jésus. De toute façon, c'est l'attitude intérieure des deux sœurs plutôt que leur comportement qui est mise en opposition : l'écoute de la Parole est à placer au-dessus du

service corporel, dans la mesure du moins où ce service entraîne agitation et trouble. Les mots de Jésus sont à mettre en parallèle avec les formules employées pour mettre l'*écoute de la Parole* (un des thèmes chers à Luc, cf DS, t. 9, col. 1111-1112) au-dessus des liens de parenté (*Luc* 8, 19-21), au-dessus même des liens physiques qui l'unissent à sa Mère (11, 27-28). D'une manière plus générale, on retrouve ici le *paradoxe évangélique* qui oppose les « pensées de Dieu » aux « pensées des hommes » (cf les béatitudes, l'exigence du renoncement).

Le sens immédiat du texte n'est sans doute pas l'opposition entre vie active et vie contemplative. Ce n'est pas sans raison toutefois que l'exégèse patristique verra dans Marie, assise aux pieds du Seigneur, dans la position traditionnelle du disciple, pour écouter sa parole, le modèle de l'attitude paisible et attentive des contemplatifs, et dans l'agitation de Marthe les risques d'une action désordonnée, faute d'accorder la priorité à la Parole. Ici, le sens spirituel jaillit comme naturellement du sens littéral.

Il se peut que ce récit ait été compris dans les communautés primitives comme un enseignement sur l'hospitalité à l'égard des missionnaires de la Parole, en particulier comme un avertissement aux femmes chrétiennes, pour que les soucis de l'accueil ne les conduisent pas à négliger la catéchèse (c'est l'interprétation de E. Laland, *Die Martha-Maria Perikope..*, dans *Studia evangelica*, t. 13, 1959, p. 70-85; trad. franç. dans *Bible et vie chrétienne*, n. 76, 1967, p. 29-43). On ne saurait pourtant limiter le sens obvie du texte à cette application pratique si l'on tient compte de l'orientation générale des récits de Luc.

2. **Interprétation patristique.** — 1° Les premiers Pères ne se sont pas intéressés à Marthe et Marie. Tertullien † vers 220 fait seulement mention des « Marthe et autres Marie » qui accompagnent le Seigneur (*De carne Christi* 7, 9, SC 216, 1975, p. 244). Clément d'Alexandrie († avant 215) est le premier à citer et commenter *Luc* 8, 41-42 à propos du jeune homme riche; de même qu'il disait à Marthe : « Tu t'inquiètes pour beaucoup de choses, mais Marie a choisi la meilleure part », Jésus invite le jeune homme à laisser les multiples prescriptions de la loi « pour s'attacher à l'Un et s'asseoir aux pieds de celui qui donne par la grâce la vie éternelle » (*Quis dives salvetur* 10, GCS 3, p. 166; on voit que l'idée de l'*unum necessarium* est exprimée, même si Clément omet le verset 42a). L'exégèse est construite sur le couple multiplicité-imperfection et unité-perfection, issu de la philosophie platonicienne courante, et sur l'opposition loi-évangile.

C'est l'exégèse d'Origène † 253/254 qui va orienter les interprétations postérieures, à de rares exceptions près. L'homélie sur ce passage de Luc n'a pas été recueillie dans la traduction de Jérôme, mais un long passage sur notre péricope a été conservé par ailleurs (fragm. 72, SC 87, 1962, p. 520-522), où plusieurs interprétations sont proposées.

On peut d'abord voir en Marthe le symbole de la *praxis* et en Marie celui de la *theoria*; la première, qui s'exerce par l'enseignement et l'exhortation, reste en dehors du « mystère de la charité », si la contemplation ne s'y ajoute pas : l'une ne va pas sans l'autre. Marthe peut encore figurer la Synagogue, et Marie l'Église « venue des nations », qui a reçu « la loi spirituelle ». Plus profondément, Origène voit dans l'*unum necessarium* le commandement de la charité (il a sous les yeux la version longue du verset 42a, ou, selon Baker, les deux formes différentes de la version courte). Enfin, Marthe peut représenter « les fidèles venus de la gentilité qui judaïsent », et Marie les « juifs dans le secret », qui « cherchent les réalités d'en haut ». De toute façon, conclut-il, « on trouvera Marthe plus corporelle.., et Marie adonnée à la seule contemplation et aux choses spirituelles ».

2° Le courant monastique. — Les idées d'Origène se répandirent largement dans le monachisme qui s'inaugure environ un demi-siècle après sa mort. Le *Liber graduum* (cf DS, t. 9, col. 749-754), qui n'est pas sans relations avec le mouvement messalien (cf l'art. Messalianisme), voit en Marie le symbole des « parfaits », qui servent Dieu en esprit, alors que Marthe signifie la vie des « justes », les séculiers qui « servent Dieu en leur corps » et n'ont pas reçu l'Esprit (3, 16, *Patrologia syriaca*, t. 3, 1926, p. 82). De façon moins radicale, Évagre (DS, t. 4, col. 1731-1744) compare Marthe au moine que le souci d'une riche hospitalité fait sortir de l'*hésychia*; la réponse de Jésus le renvoie à la seule chose nécessaire : « écouter la Parole de Dieu, après quoi on trouve tout sans fatigue » (*Rerum monachalium rationes* ou *Hypotyposis* 3, PG 40, 1253d; cf *De oratione* 17, trad. I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, p. 32). Nil d'Ancyre † 430 durcit encore la pensée : les œuvres de charité corporelle doivent être évitées si elles risquent d'éloigner du recueillement (*De monachorum praestantia* 16, PG 79, 1080bc). Jérôme † 420 (lettre 22, 24 à Eustochium, cf DS, t. 4, 1716-1717) va bien dans le même sens : qu'Eustochium, comme Marie, dépose le fardeau du monde et reste assise aux pieds de Jésus, qu'elle préfère à la nourriture la doctrine, pendant que ses sœurs, comme Marthe, s'affairent pour recevoir le Christ! S'agit-il de sœurs vouées à différents services, dans la maison-monastère de Marcella, ou des femmes du monde? Ce n'est pas très clair.

Jean Cassien († 430-435) donne à cette doctrine sa forme achevée, apportant dans le monde occidental les conceptions du monachisme syrien et égyptien. Marthe et Marie sont les symboles des deux vies possibles ici-bas pour les chrétiens, ou plutôt pour les moines : la *vita actualis* avec ses occupations, et la *theoria*, bien supérieur auquel tout doit être préféré. Le service de Marthe ne doit être exercé qu'en vue de la *theoria*. En outre, Cassien, qui utilise la leçon longue, voit dans le « peu de choses » les premiers degrés de la contemplation, d'où on s'élève à « l'unique », c'est-à-dire la vue de Dieu seul (*Conférences* I, 8, SC 42, 1966, p. 85-87). Dans les développements ultérieurs, Cassien introduit de multiples nuances : la contemplation ne peut s'achever que dans l'au-delà, ce qui suggère une nouvelle distinction où Marthe et Marie peuvent être référées à la vie terrestre et à la vie céleste (XXIII, 3, SC 64, p. 141-142). Peut-être faut-il voir ici une influence augustinienne; la perspective, en tout cas, reste individuelle et non ecclésiale.

L'interprétation du pseudo-Macaire (fin 4e-début 5e siècle, cf DS, t. 10, col. 20-43) mérite une attention spéciale; elle est contenue dans la collection largement répandue des cinquante homélies, mais ne semble pas avoir laissé beaucoup de traces chez les auteurs postérieurs. On peut sans doute y discerner des tendances messaliennes ou l'anticipation des thèses palamites; mais on peut aussi lui donner un sens orthodoxe, en soulignant son orientation nettement

mystique, bien que le thème des deux vies n'y apparaisse pas; en outre, le service de Marthe est présenté comme une préparation au privilège de Marie :

Si quelqu'un aime Jésus et s'approche de lui comme il convient.., déjà Dieu songe à donner à cette âme quelque chose en échange de son amour... Non seulement il s'est attaché à Marie, qui l'a aimé et s'est assise à ses pieds, mais en outre il lui a donné une puissance secrète tirée de sa propre essence (δυναμίν τινα κρυφιμαίαν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας) : en effet, les paroles que Dieu disait à Marie dans la paix étaient esprit et puissance; entrant en son cœur, ces paroles devenaient une âme en son âme, un esprit en son esprit, et une puissance divine emplissait son cœur... C'est pourquoi le Seigneur, sachant ce qu'il lui donnerait, dit que « Marie a choisi la belle part ». Or, avec le temps, ce que Marthe a fait pour le service du Seigneur avec empressement l'a conduite à ce charisme, et elle aussi a reçu une puissance divine en son âme (*Die 50 geistlichen Homilien* 12, 16, éd. H. Dörries, etc, Berlin, 1964, p. 116-117 = PG 34, 568ab; voir aussi le texte de la *Grande Lettre*, signalé *supra*, col. 30).

3° Tendance moralisante. — Un autre courant ignore cette typologie et ne retient de l'épisode qu'une leçon morale. Basile de Césarée † 379 y voit seulement une invitation à ne pas se préoccuper de la nourriture; la simplicité doit suffire dans le monastère (*Regulae fusius tractatae* 20, PG 31, 937b). Éphrem de Syrie † 373 pense même que la charité s'exprime mieux dans le service de Marthe (*Commentaire de l'évangile concordant* VIII, 15, SC 121, 1966, p. 167; cf I. Hausherr, *Utrum S. Ephrem Mariam Marthae plus aequo anteposuerit*, OC, t. 30, 1933, p. 153-163); il réagit peut-être contre les tendances messaliennes, très vivantes dans son milieu. Pour la même raison sans doute, Jean Chrysostome † 407, dans une brève et unique allusion à notre texte, rappelle qu'il faut « discerner le temps convenable » : il y a un temps pour le travail, un autre pour l'écoute de la Parole; il ne convient pas d'employer à des affaires matérielles le temps du sermon à l'église (*Homélies sur Jean* 44, 1, PG 59, 248d-249b).

Cyrille d'Alexandrie † 444 reprend parfois les vues d'Origène : Marthe figure la vie pratique, l'ancienne alliance, la Synagogue, Marie la contemplation dans l'Esprit, l'Évangile, l'Église (*In Joannem* 11, 6 et 12, 2, PG 74, 40bc, 73cd). Dans ses *Homélies sur Luc*, conservées seulement en syriaque, tout en reconnaissant que Marie a choisi la part inamissible, c'est-à-dire la possession des biens spirituels, il insiste avant tout sur la nécessité de l'hospitalité; grâce à elle, « habitera et reposera dans nos cœurs le mystagogue céleste, le Christ » (*Homélie* 69, trad. latine de R.-M. Tonneau, CSCO 140, 1953, p. 188-190).

Selon Philoxène de Mabboug † 523, Marthe sert le Seigneur corporellement, et Marie spirituellement. En outre, Marthe figure les apôtres au commencement de leur vie avec Jésus et Marie au moment où ils comprennent et acceptent le renoncement et la pauvreté de l'Évangile. On rejoint ainsi la distinction origénienne des deux catégories de chrétiens, mais aussi certaines tendances messaliennes (*Homélie* 8, 235-237, SC 44, 1956, p. 230-231).

4° Les évêques d'Occident. — Ambroise de Milan † 397 est un des auteurs par lesquels parvient en Occident la pensée grecque, surtout celle d'Origène. Dans son *Traité sur l'évangile de Luc*, il donne au thème un développement nouveau. Un premier point de départ de sa lecture est *Luc* 1, 2 appliqué aux apôtres : « Ils ont vu et ont été ministres de la Parole ». Ambroise distingue ainsi l'*intentio visionis* et l'*actio*, les deux étant coordonnées. Or Marthe figure, comme chez Origène, l'*actuosa devotio*, le ministère, et Marie l'*intentio*, l'attention à la Parole de Dieu, qui est de l'ordre de la contemplation. Loin d'opposer les deux femmes, Ambroise les montre complémentaires : si Marthe « n'avait pas entendu la Parole, elle ne se serait pas mise au service », et Marie « était si bien consommée dans l'une et l'autre vertu qu'il lui a été donné d'embaumer les pieds de Jésus » (I, 8, 9, SC 45, 1956, p. 50-51; cf *Jean* 12, 3). Il revient sur cette idée au moment où il commente la péricope elle-même, se référant cette fois à *Actes* 6, 2, 5 et 55. Les apôtres ont abandonné le service des tables pour assurer la prière et la Parole; à l'inverse, Étienne, choisi pour servir aux tables, s'est montré rempli de l'Esprit Saint. Ainsi, bien que Marie ait la préférence, la fonction de Marthe a aussi sa place dans l'Église; en effet, « le corps de l'Église est un, si les membres sont divers » (VII, 86, SC 52, 1958, p. 37).

Augustin † 430 présente sans doute l'enseignement le plus approfondi; il consacre au thème de Marthe et Marie un bref commentaire scripturaire (*Quaestiones in evangelium* II, 20, PL 35, 1341), les sermons 103, 104 (édité par C. Lambot, *Sermones selecti*, Bruxelles, 1950, p. 54-60), et y revient en neuf autres passages (cf A.-M. La Bonnardière, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, VS, t. 86, 1952, p. 404-427). Il y voit le symbole des deux vies, comme Origène, mais il conçoit celles-ci selon une typologie beaucoup plus large, qui déborde le temps présent pour englober l'éternité; en outre, il ne se limite pas à la dimension personnelle mais voit dans les deux sœurs le modèle de l'Église pérégrinante et de l'Église céleste. Marthe, comme Lia et Pierre, est le signe de « l'Église de ce temps », adonnée aux œuvres de miséricorde; Marie est, avec Rachel et Jean, le signe de l'Église du siècle à venir, toute absorbée par la vision. Augustin développe le thème en une série d'antithèses : présent-futur, multiplicité-unité, travail-repos, labeur-bonheur, nécessité-joie, foi-vision, voyage-demeure éternelle (*Sermons* 104, 1-4; 255, 6, 6, etc).

La réponse de Jésus sur la meilleure part ne peut conduire, — l'expérience pastorale de l'évêque en est sûre —, à déprécier les œuvres de miséricorde signifiées au plus haut degré par l'hospitalité que Marthe accorde non aux saints, mais au Saint des saints (104, 2; 255, 2). L'activité de Marthe est nécessaire en ce monde, et elle est don de Dieu (179, 3), mais elle n'a qu'un temps; la contemplation de Marie durera toujours, bien qu'elle n'atteigne sa perfection qu'en l'éternité, lorsqu'elle « vivra du Verbe sans bruit de paroles » (169, 14, 17 : « erit vita de Verbo, nullo sonante verbo »).

Ailleurs, Augustin rapproche l'*unum necessarium* de Luc et l'*unum autem... sequor* de *Phil.* 3, 14 (selon la version qu'il utilise). Il y a une *distensio*, ou dispersion dans le multiple, que vient corriger l'*extensio* vers l'Un. Mais, « quand nous parviendrons » à la vie céleste, ce sera la *collectio*, et alors « l'Un lui-même nous sera toutes choses » (255, 6). Comme Marthe, il nous faut donc passer de la *distensio* à l'*extensio*, dans laquelle Marie vit déjà, annonçant le monde futur. Il y a relation entre ces deux vies : par l'une nous devons parvenir à l'autre (*In Johannis evangelium* 124, 7, à propos de Pierre et Jean; cf *Contra Faustum* XXII, 53). C'est ce que suggère aussi une autre remarque, à peine esquissée : Marthe est au service du Verbe fait chair, Marie s'occupe du Verbe qui demeure éternellement (*Sermon* 104, 2, 3) :

or, pour Augustin, l'humanité du Christ est la voie vers la lumière inaccessible de la divinité.

Grégoire le Grand † 604 reprend les divers aspects de l'exégèse augustinienne, mais au niveau des divers stades de la vie spirituelle personnelle; l'aspect ecclésial est moins mis en relief (*Homiliae in Ezechielem* I, 3, 9-13; II, 2, 7-12; CCL 142, p. 37-41, 229-233; cf *Moralia* VI, 37, 57-61, PL 75, 761-765). Grégoire insiste sur le caractère transitoire, inachevé de l'expérience de Marie, et sur la nécessité du service de Marthe, dont nul ne peut se dispenser s'il veut parvenir au repos de Marie, et auquel il faut revenir après les brefs instants de la contemplation. Par ailleurs, ce service ne se limite pas aux œuvres charitables; il englobe le progrès dans les vertus et l'ascèse qui prépare l'âme à la prière parfaite. Marthe signifie d'autre part la *servitus* nécessaire, Marie la *liberté* enfin conquise (*In Ezechielem* I, 3, 9). Il y a donc intériorisation du thème et unification des aspects qui pouvaient paraître opposés chez les commentateurs antérieurs. Chez Grégoire comme chez Augustin, moines devenus évêques, on sent la profondeur d'une expérience personnelle enrichie par la rencontre d'hommes et de femmes voués à la recherche de Dieu.

3. **Interprétation médiévale.** — 1° En Occident, on peut discerner divers courants d'interprétation, qui s'entremêlent parfois (pour une enquête plus approfondie, se reporter aux sermons sur l'Assomption de la Vierge, *Luc* 10, 35-42 étant déjà utilisé dans la liturgie de cette fête).

1) Un premier courant, principalement *monastique*, reprend les grandes lignes de l'interprétation d'Augustin et de Grégoire. Ainsi, pour Odon de Cluny † 944, Marthe figure « le labeur de la vie active », et Marie « la douceur de la contemplation » (*Sermon* 2, PL 133, 716-717; cf Paschase Radbert, *Expositio in Matthaeum* I, 1, PL 120, 84-85, à propos de Lia et Rachel). Grimlaïc (10e siècle) voit en Marthe l'effort dans l'observance monastique, ordonnée à la contemplation de Marie, « mais Marthe est absolument nécessaire à Marie » (*Regula solitariorum* 8, PL 103, 586c; cf DS, t. 6, col. 1042-1043). Même idée chez Francon d'Affligem † 1135 (cf DS, t. 5, col. 1135). Saint Bernard † 1153 voit en Marthe, Lazare et Marie les différents membres de la communauté monastique : *officiales* qui s'occupent du prochain, pénitents, contemplatifs (ces degrés sont aussi mis en relation avec Noé, Job et Daniel, suivant un autre thème médiéval, hérité d'Augustin, celui des « états du monde »). Ces trois attitudes doivent se trouver en toute âme parfaite, dont le type éminent est la Vierge Marie (*Sermo in Assumptione* 3, 3-7 et 4, 5-6; *Opera*, éd. J. Leclercq et H. Rochais, t. 5, Rome, 1968, p. 240-244, 248).

Le thème des deux vies est moins développé chez Aelred de Riévaulx † 1166 (*Sermo* 17, PL 195, 306; *De institutione inclusarum* 28, CCM 1, p. 660); en outre, la Vierge Marie les réalise en plénitude (*Sermo* 25, PL 195, 359-360); l'initiateur de cette interprétation *mariale* semble être Raoul d'Escures, abbé de Saint-Martin de Séez (1089-1100), dans une homélie mise sous le nom de saint Anselme (PL 158, 647-649; cf DS, t. 1, col. 692).

Rupert de Deutz † 1129 revient à une exégèse d'opposition; les deux sœurs sont le type des deux sortes de chrétiens : les chrétiens ordinaires et actifs, qui sont jugés, les contemplatifs, qui jugent (*De sancta Trinitate* 42, CCM 24, p. 2116).

2) Anselme de Havelberg † 1158 (DS, t. 1, col. 697-698), pour mettre en relief le *ministère canonial*, retrouve l'interprétation d'Ambroise sur la complémentarité de Marthe et de Marie, mais en l'appliquant au Christ enseignant : « Modèle de la suprême contemplation, modèle de l'action parfaite, il a donné en sa personne l'exemple de l'une et de l'autre; par ses paroles et par ses actes, il a fixé pour tous les chrétiens, spécialement pour les apôtres, les normes du bien vivre » (*Ep. apologetica pro canonicis regularibus*, PL 188, 1131-1133).

3) Parfois les deux sœurs perdent toute réalité dans un allégorisme exacerbé. Pour Godefroy d'Admont † 1165 (DS, t. 6, col. 548-549), Marthe devient le symbole de l'humanité du Christ, Marie de sa divinité (*Homélie* 64, PL 174, 959-964); la Vierge Marie partage en son corps les angoisses de Marthe, et en son âme la meilleure part de Marie (*Hom.* 65, 964-971).

A travers ces diverses interprétations, c'est le courant augustinien et grégorien qui domine; il est devenu si connu qu'il suffit parfois de le mentionner : Étienne de Tournai † 1203 (DS, t. 4, col. 1526-1527), *Ep.* 71, PL 211, 363a = *Ep.* 1, éd. J. Desilve, Valenciennes-Paris, 1893, p. 6; Absalon de Sprinckirsbach † 1203, *Sermo* 43, PL 211, 249bc.

Le thème de Marthe et Marie est aussi utilisé dans les hagiographies : *Vie* de saint Jean de Lodi † 1105, 3, 19, AS, septembre, t. 3, Anvers, 1750, p. 166; de la bienheureuse Yvette, par Hugues de Floreffe, 11, 37, AS, janvier, t. 1, 1643, p. 870.

4) Les scolastiques du 13e siècle reçoivent l'héritage des Pères, mais en l'incorporant à leur synthèse systématique. Bonaventure † 1274, dans son *Expositio in Lucam*, ne s'écarte pas de l'interprétation classique; il termine en appliquant à la Vierge Marie la meilleure part (66-80, t. 7, Quaracchi, 1895, p. 272-277); dans le sermon 6 pour l'Assomption, il esquisse brièvement la théorie des mérites respectifs des trois vies : « Bona est pars activorum, melior contemplativorum, sed optima quae habet utramque simul, et hanc elegit beatissima Maria » (t. 9, 1901, p. 703c). Chez Thomas d'Aquin † 1274, Marthe et Marie n'interviennent, à travers les « autorités » d'Augustin et de Grégoire, que pour illustrer la réflexion systématique sur la vie active et contemplative, leur nature, leur valeur, leur réalisation dans les prélats, les prêtres et les religieux (*Somme théologique* 2a 2ae, q. 179-182).

Les exégèses de Hugues de Saint-Cher † 1263 et d'Albert le Grand † 1284 sont également dominées par le couple vie active — vie contemplative; cf A. Matanić, *La pericope di Lc. 10, 38-42 spiegata da Ugo di St.-Cher..*, dans *Divinitas*, t. 13, 1969, p. 715-724. De même, dans les *Meditationes Vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes (cf DS, t. 1, col. 1849-1853; t. 7, col. 324-326), l'épisode de Marthe et Marie est l'occasion d'un véritable traité sur les deux vies, avec de nombreux emprunts à saint Bernard (ch. 40-58, *Opera S. Bonaventurae*, éd. A. C. Peltier, t. 12, Paris, 1868, p. 569-588).

5) Pour Jean Gerson † 1429 (DS, t. 6, col. 314-331), « si est tousiours en une personne Marthe necessaire avecq Marie, et Marie avecq Marthe » (*La montaigne de contemplation* 18, *Œuvres..*, éd. P. Glorieux, t. 7, Paris, 1966, p. 28); dans le même sens, Thomas a Kempis † 1471, *De fideli dispensatore* 2, éd. J. Pohl, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 160-168.

6) Pour les temps modernes, on se bornera à quelques repères. François de Sales † 1622 applique le thème à la Vierge Marie (*Sermon* 21, t. 9, Annecy, 1897, p. 178-191): Marthe figure la vie de la Vierge en ce monde, Marie sa vie céleste, dans un acte unique d'amour depuis l'Assomption. Vincent de Paul † 1660 fait de Marthe le modèle des frères laïcs, qui aident les prêtres par leur labeur corporel et contribuent à leurs fonctions spiri-

tuelles (*Entretiens spirituels* 119-120, éd. A. Dodin, Paris, 1960, p. 510-531). Dans le fragment 171, il invite tous ses disciples à joindre les offices de Marthe et de Marie : amasser des lumières dans l'oraison, et aller ensuite en faire part aux hommes (p. 906-907).

Louis Du Pont (1554-1624; DS, t. 9, col. 265-276) consacre à Marthe et Marie la méditation fondamentale de la troisième partie de ses *Méditations sur les Mystères* (cf la trad. franç., t. 3, Paris, 1932, p. 9-24). Il reprend les thèmes augustiniens et surtout grégoriens, pour engager son disciple à unir les deux vies, comme le Christ lui-même. Cette formulation représente en quelque sorte la vulgate de l'interprétation du thème des deux sœurs dans la spiritualité classique jusqu'à nos jours.

Voir encore Jean de Leeuwen † 1378, cf DS, t. 8, col. 604; Jean de Jenstein † 1400, col. 564; Thérèse d'Avila † 1582, *Moradas* 7, 4, 12-13; J.-B. Laveyne † 1719, DS, t. 9, 433-434; Fran ,oise-Claire de Saint-Liévin † 1652, DS, t. 5, col. 1128. — Voir en particulier l'article Ste *Marie-Madeleine*, t. 10, col. 559 et svv.

2° En Orient, le thème de Marthe et Marie semble prendre moins d'importance, mais une enquête approfondie pourrait modifier cette impression. On trouverait sans doute des allusions aux deux sœurs dans l'immense littérature monastique, encore trop peu exploitée (voir, par exemple, les curieux récits des *Paterica armeniaca* x, 35, trad. lat. L. Leloir, CSCO 371, 1971, p. 22-23 : le choix de la meilleure part doit entraîner le jeune moine à se priver de nourriture). Telle notion-clé de la spiritualité monastique dépend directement de *Luc* 10, 41-42 : ainsi l'*amérimnia*, qui va de pair avec l'*hésychia* (cf DS, t. 7, col. 389-391), évoque le reproche de Jésus à Marthe. Dans le même sens, Nicétas Stéthatos († vers 1090) exhorte les moines à renoncer au monde pour vivre de la seule chose essentielle, la louange et la contemplation, et cite à ce propos *Luc* 10, 41-42 (*Traité du Paradis* 13, SC 81, 1961, p. 168-170).

Parmi les exégètes, Théophylacte de Bulgarie († vers 1108) offre une brève synthèse de la tradition orientale : les préparatifs de l'hospitalité doivent rester modérés; Marthe figure la « vertu pratique », Marie la contemplation; pourtant Marie est d'abord assise aux pieds du Seigneur; or les pieds symbolisent la vertu pratique; de plus, le contemplatif est divinisé par la vision de Dieu, car « le semblable est reçu par le semblable » (*Expositio in Lucam*, PG 123, 852b-853c). A la même époque, Euthyme Zigabène voit en Marthe l'action et en Marie la contemplation; le service de l'une n'est pas blâmé, le choix de l'autre est cependant préféré : « Être assis auprès de Dieu est chose meilleure que l'hospitalité » (PG 129, 968c-969b).

Nous retiendrons enfin les rares allusions fournies par les textes introduits dans la *Philocalie des saints neptiques* (Venise, 1782; 2e éd., Athènes, 1885; cf DS, t. 2, col. 1799-1801; t. 7, 1140-1141). Le texte de l'*Hypotyposis* d'Évagre est recueilli au t. 1, p. 39. Une paraphrase de Siméon Métaphraste sur le pseudo-Macaire (§ 32, t. 3, p. 183) met, comme Ambroise, Marthe et Marie en liaison avec les diacres et les apôtres : le ministère corporel n'est pas à négliger, mais l'œuvre de la prière et de la parole est nettement supérieure : elle est même « au-dessus de toute vertu et de tout commandement », ce qui rappelle les tendances messaliennes.

Les autres textes datent de l'époque palamite. Après une simple allusion de Grégoire Palamas à Marie « qui a choisi la meilleure part » (*Des passions et des vertus*, t. 4, p. 92 = PG 150, 1045d), Calliste et Ignace Xanthopoulos citent Jean Climaque : « La pureté de cœur reçoit l'illumination; l'illumination est une énergie indicible, qui voit invisiblement et connaît sans connaissance. Aussi trois fois heureux ceux qui, comme l'ancienne Marie, ont choisi cette part et cette manière de vivre (qui sont) les meilleures, spirituelles et inamissibles » (*Methodus et regula* 76, p. 272 = PG 147, 772b). Un chapitre des *Kephalaia sur la prière*, dû aux mêmes auteurs, offre un parallèle très contrasté entre l'actif et le contemplatif, où la priorité donnée à la contemplation finit par dévaloriser toute action :

> Le contemplatif goûte les délices de la meilleure part, celle de la vraie contemplation, lui qui est arrivé au silence et contemple Jésus. Ignorant ces délices, comme un homme sans goût, l'actif se soucie et se trouble pour beaucoup de choses : chanter les psaumes, lire et fatiguer son corps... Il n'entre pas non plus dans son esprit que la jouissance qui nous convient se repose dans le Verbe de Dieu véritable et sans besoin, félicité tout à fait amie de l'homme (φιλανθρωπότατον), qui naît d'ordinaire de la contemplation du Verbe, lui qui est absolument parfait et n'a pas même besoin de notre repos. C'est pourquoi Marie, qui est assise à ses pieds et se nourrit de la contemplation de sa parole, est louée et bien accueillie. Mais il n'en est pas de même pour Marthe, quoiqu'elle se soucie et se trouble pour beaucoup de choses, comme le Verbe le montre ici : il intime aux deux sœurs ce qui est le meilleur, et en outre apprend à tous les hommes qui viendront après elles non seulement à ne pas accuser de paresse ceux qui veulent la contemplation et s'y adonnent, mais encore à les louer et à s'efforcer de les imiter dans la mesure du possible (t. 4, p. 333-334).

La tradition orientale semble manifester une tendance plus accusée à donner la préférence à Marie, au point même de déconsidérer parfois non seulement l'agitation de Marthe, mais même son empressement au service du Seigneur. Du moins tend-elle à concevoir le service caritatif comme une étape qui doit être dépassée pour accéder à un état stable de contemplation. La tradition occidentale cherche plutôt à souligner la complémentarité des valeurs signifiées par les deux sœurs; c'est ce que montrent encore les réflexions du philosophe Louis Lavelle † 1951 (cf DS, t. 9, col. 429-433) à propos de la mystique Thérèse d'Avila :

> Personne ne s'est élevé plus haut dans l'échelle de la contemplation, mais personne non plus n'est descendu plus près de toutes les obligations immédiates et concrètes que la vie nous impose. Peut-être faut-il dire que pour elle ces deux mouvements n'en font qu'un. Autrement la contemplation risquerait d'être virtuelle et stérile et l'action d'être aveugle et matérielle. Au point où elles se joignent, Marthe et Marie sont un seul et même être (*Quatre saints*, Paris, 1951, p. 141).

A.D. Csanyi, « *Optima pars* ». *Die Auslegungsgeschichte von Lk 10, 38-42 bei den Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 5-78 (extrait de thèse de l'Univ. Grégorienne, Rome). — A. Kemmer, *Martha und Maria. Zur Deutungsgeschichte im alten Mönchtum*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 40, 1964, p. 355-367 (complément à Csanyi).

J. de Guibert, *Goûter Dieu. Servir Dieu*, RAM, t. 7, 1926, p. 337-353. — M.E. Mason, *Active Life and Contemplative Life*, Milwaukee, 1961.

P.-Th. Camelot, *Action et contemplation dans la tradition chrétienne*, VS, t. 78, 1948, p. 272-301. — L. Sanlorenzo, *Le figure di Marta e Maria in S. Agostino*, thèse, Turin, 1961. — G.F.D. Locher, *Martha en Maria in de prediking van Augustinus*, dans *Nederlands archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 46, 1963-1964, p. 65-86. — L. Gougaud, *La theoria dans la spiritualité médiévale*, RAM, t. 3, 1922, p. 381-394.

J.-H. Nicolas, *La meilleure part*, VS, t. 75, 1946, p. 226-238. — Th. Merton, *Marthe, Marie, Lazare*, Bruges, 1956. — J. B. Lotz, *Martha und Maria*, GL, t. 32, 1959, p. 161-165.

Aimé Solignac et Lin Donnat.

1. MARTIAL DE BRIVE, capucin, † 1650. — Paul Dumas était le troisième des quatre enfants du lieutenant général en la sénéchaussée de Brive et de Anne de Lesliau. Son frère aîné, Guillaume, fut doyen d'Alet et vicaire général de Tulle. Destiné à succéder à son père, Martial étudia les lettres à Paris et le droit à Toulouse, puis entra chez les capucins en 1628 sous le nom de Martial de Brive. Il prit part à la controverse anti-huguenote, mais cela n'apparaît pas dans son œuvre. En 1642, il fut à l'origine du couvent de Turenne (Corrèze), sa sœur donnant sa maison pour loger la communauté (cf *Psaume* 129, p. 391). Malade, il se consacra à la prière et à la poésie. Il mourut en 1650 au couvent de Médoux (Bagnères).

Martial avait consenti à ne publier que peu de chose et à peu d'exemplaires. On sait par Zacharie de Dijon, son éditeur posthume, que certains de ses écrits avaient paru sans son approbation ni celle des supérieurs. Aussi est-il malaisé de bien préciser ce qui est, ou non, de lui dans les recueils publiés de son vivant sous des pseudonymes ou édités, posthumes, par des amis.

On peut relever, sous le pseudonyme de Sainte-Colombe, le *Jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ en faveur de Marie-Magdeleine, contre sa sœur Marthe, dialogue à quatre personnes, en vers..*, Paris, 1631 (réédité dans *Le Parnasse séraphique*, p. 207-230); — Sous les initiales M. de B.C., *Le siècle illuminé, ou exercice de piété pour vivre spirituellement dans le monde*, Brive, 1649, semble perdu. — Des *Poemata varia sacra et festiva..*, 2 vol. in-8°, Bordeaux, sont signalés par Wadding et Denis de Gênes. Serait-ce un premier recueil, aujourd'hui perdu, des *Œuvres* ou du *Parnasse séraphique*? — *Les œuvres poétiques et saintes du P. Martial de Brive, capucin, augmentées à nouveau et recueillies par le sieur Dupuys* (Lyon, Fr. la Bottière, 1653; Lyon, A. Fumeux, 1655). Huit pièces y sont données comme nouvelles, mais on ne sait à quel recueil antérieur elles se rapportent. Ces *Œuvres* ont été reprises dans *Le Parnasse séraphique et les derniers souspirs de la Muse du R. P. Martial de Brive, capucin...* (Lyon, Demasso, 1660, avec cinq gravures; approbations de Léandre de Dijon et de Jacques d'Autun). Ce recueil contient 152 pièces, soit 34 de plus que dans la publication de Dupuys, et de nombreuses corrections; il est dû aux soins de Zacharie de Dijon, qui donne un nouveau titre, fait une préface, présente les poésies en six sections (*Grandeurs de Dieu, Grandeurs de Jésus-Christ*, etc), adresse des *Stances au chrestien* qui ouvrent le volume. Il se peut que ce recueil contienne des pièces qui ne soient pas de Martial mais trouvées dans ses cartons. On sait que des pièces ont été perdues, par exemple un dialogue de Jésus et de saint François sur l'Alverne. Zacharie en appelle aux personnes qui détiendraient des poèmes inconnus.

En 1660, J.-J. Surin publiait à Bordeaux la seconde édition de ses *Cantiques spirituels de l'amour divin*. Il s'empressait d'ajouter en dernière heure à la fin de son livre (p. 219-259) seize cantiques de Martial (dont onze sont dans le *Parnasse*) « sur les matières de la doctrine chrétienne »: « ils sont beaux et préparatifs à ceux qui les précèdent » (Advis au lecteur). On les retrouve dans les éditions postérieures de Surin.

La poésie de Martial, d'après Bremond, « représente excellemment les principaux caractères du lyrisme pieux à cette époque ». Antérieur à l'essor du classicisme, contemporain de Racan, Godeau, Saint-Amant, il « devait être en relation avec la pléiade des beaux esprits toulousains et gascons ». Martial, s'appliquant à exprimer la doctrine en vers marqués de préciosité, est entraîné à des formules approximatives. Le goût des métaphores, des antithèses et des pointes aboutit à l'affectation et à une certaine mièvrerie peu franciscaine, où « une ligne ténue sépare le sublime du grotesque » (Clément-Simon, p. 33).

On a lu jusqu'ici Martial, — Bremond lui-même —, avec des yeux de littérateur; il convient d'interroger sa doctrine. Il aborde les mystères chrétiens mais aussi la vie chrétienne et spirituelle en ce qu'elle a de plus essentiel et de plus commun. Les *Stances* sur les « grandeurs de Jésus-Christ » (p. 45-52) contiennent une christologie centrée sur les divers aspects de l'union hypostatique.

On sent chez Martial un certain pessimisme, assez augustinien de ton, lorsqu'il regarde l'homme comme un microcosme (*Cantique des trois enfants*, p. 27).

« Lors qu'apparemment il pratique le bien, / il ne sçait s'il est digne ou d'amour ou de haine » (*Anagramme de son nom*, p. 408). « Mon cœur est si perdu qu'il ne peut s'empescher / De pecher mesme alors qu'il ne veut pas pecher » (*Jugement de Marie-Madeleine*, p. 214). « Je crains que ta bonté se lasse, / Et m'ostant l'espoir de ta grâce, / Laisse mon âme à l'abandon; / Et par un respect légitime / I'ay peur de faire un second crime / Si j'ose prétendre au pardon » (*Psaume* 50, p. 36). Mais le désir de l'amour de Dieu est plus fort et inspire au poète-mystique ces « soupirs de l'âme exilée » :

« Loing de votre beauté suprême, / Quelle vie ô Dieu puis-je avoir? / Ce qui m'empesche de vous voir / M'est plus mort que n'est la mort mesme. / Ah! mon doux Seigneur, je m'abbats / Soubs cette affligeante pensée / Et sentant mon âme oppressée / Ie me meurs de ne mourir pas » (p. 332). « Je proteste que je vous ayme / De l'amour dont vous vous aymez » (*Beauté ancienne..*, p. 269), « Accordez-moy, Seigneur, que Vous ayant aymé / Pour toute récompense à jamais je Vous ayme » (*Stances*, p. 52). Il s'épanche alors dans un langage qui évoque saint Bernard et saint Bonaventure : « Vous estes, bon Jésus, le breuvage et le pain / Qui nous oste et nous donne et la soif et la faim; / Hors de vous rien ne plaict au cœur qui vous adore / Et vos sainctes beautez sçavent si bien charmer / Qu'en les aymant on ayme encore / Le beau désir de les aymer » / (*Hymne au nom de Jésus*, p. 76).

Cette mystique affective n'exclut pas l'effort ascétique. Avec le psalmiste le poète supplie (*Ps.* 50, p. 39) : « Et fais qu'esveillé de mon somme / Je despouille ce vieil homme / Qui s'estoit fait de nouveaux dieux ». A Marthe l'active il fait dire : « C'est aymer en statue et faire mal le bien / que de vouloir servir à ne servir de rien » (*Jugement*, p. 211). Aussi, à propos de la flagellation de Jésus et de la pratique de la discipline, il déclare : « N'ayder Jésus que par des pleurs, / C'est l'ayder par de foibles armes... / Au lieu de luy donner des larmes / Il luy faut donner du secours » (p. 101). C'est de là qu'on peut noter chez Martial une certaine rigueur morale, bien accordée à son époque. Sa *Paraphrase du Psaume 115* révèle pourtant une attitude antijanséniste (partagée par son frère Guillaume, qui rompit avec l'évêque d'Alet, N. Pavillon). Si le christianisme a besoin de revenir à une morale plus stricte, il ne faut pas pour autant tolérer le jansénisme, car il divise l'Église.

Au sujet de la communion, Martial écrit (p. 59) : « Pour adorer souvent mon Principe et ma Fin / Ie veux prendre souvent ce calice divin / Qui seul peut satisfaire au devoir qui me presse : / Mais quelqu'un m'en empesche et me veut soutenir / Que quoy que ce grand Dieu me secoure sans cesse, / Je ne le dois pourtant que rarement bénir ». Encourageant ainsi la communion fréquente, il critique cependant les communions sans recherche de la vertu (p. 60) et il fustige les pécheurs qui communient sans honte.

Notons enfin que *Le Parnasse séraphique* contient plusieurs poèmes en l'honneur de saint Joseph dont la dévotion est alors très vive (cf DS, t. 8, col. 1311-1312) et que les poésies sur l'enfance de Jésus se rattachent au *Quinque festivitates pueri Jesu* de saint Bonaventure.

C.-P. Goujet, *Bibliothèque française*, t. 17, Paris, 1756, p. 4-10. — G. Clément-Simon, *Le P. Martial de Brive : La Muse séraphique au 17e siècle*, dans *Bulletin de la société scientifique de la Corrèze*, t. 10, Brive, 1888, p. 451-513, et Paris, 1888. — Fr. Arbellot, *M. de Brive, ibidem*, t. 11, 1889, p. 5-20, 370-414, 520-528; t. 12, 1890, p. 415-427; t. 15, 1893, p. 27-47; *Martial de Brive*, Tulle, 1893. — Apollinaire de Valence, *Bibliotheca capuccinorum... Aquitaniae*, Rome, 1894, p. 92-94; *Toulouse chrétienne..*, 1897, p. 320. — Irénée d'Aulon, *Nécrologe des capucins... d'Aquitaine*, Toulouse, 1915, p. 26; *Les gaîtés de la muse capucine*, dans *La Bibliophilie*, t. 11, 1908. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 1, 1916, p. 200-206. — A. Gastoué, *Le cantique populaire en France*, Lyon, 1924, p. 189-190, 273-274. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1061. — *Dictionnaire des lettres françaises*, XVIIe *siècle*, Paris, 1954, p. 667.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

2. MARTIAL D'ÉTAMPES, capucin, 1575-1635. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Jean Raclardy est né à Étampes, près de Fontainebleau, le 22 juillet 1575. Certaines sources disent qu'il était prêtre et avait étudié en Sorbonne avant d'entrer au noviciat des capucins, ce qui est peu probable, car il fut admis en 1597, à Orléans, où il eut pour gardien Benoît de Canfield. Il fit profession le 29 juin 1598 entre les mains d'Honoré de Paris. Gardien de Troyes en 1611 et de Meudon en 1613-1614, il commence cette année-là sa carrière ininterrompue de maître des novices (Meudon, Paris Saint-Jacques, Troyes ou Amiens en 1634). Il est aussi confesseur des capucines de Paris (1630) puis d'Amiens (1632), où il meurt le 19 juin 1635. Affable et distingué, Martial est connu comme un religieux austère et contemplatif. On lui attribue des miracles de guérison, et la connaissance de l'avenir plusieurs fois révélée et vérifiée. Il aimait suggérer à ses novices la vocation missionnaire.

2. *Œuvres.* — Martial a peu publié; sa bibliographie est pourtant imprécise, car on a imprimé des ouvrages sous son nom mais sans son consentement; on lui en a attribué d'autres, qui sont perdus ou difficiles à identifier. C'est le cas de la *Croix spirituelle* (Paris, N. Frémiot, 1634), signalée par Bernard de Bologne, et du *Traité de la perfection religieuse* (Paris, N. Frémiot, 1635).

On pourrait attribuer à Martial avec une réelle probabilité les textes qui accompagnent le *Traicté très facile pour apprendre à faire oraison* (dans les éditions de 1671, 1682 et 1722) : 1) *Traité de la confession pour les âmes religieuses* (1671, p. 238-277; 1682, p. 243-284 = traité 9e), 2) *Traité de la croix spirituelle qui est l'oraison et la mortification unies ensemble* (p. 277-299; p. 285-304 = traité 10e), 3) *Exercice du silence (intérieur) pour estre tout uny et absorbé en Dieu seul* (p. 300-330; p. 305-337 = traité 11e; rééd. par Flavien de Blois, Le Mans, 1896, 28 p.), 4) *Indulgences que les religieux peuvent gagner...* (p. 331-352; p. 338- 351 = traité 12e). Non seulement ces textes sont paginés et les chapitres numérotés sans interruption à la suite du *Traicté*, mais ils sont manifestement d'un franciscain parlant souvent de « nostre Père sainct François » et d'un auteur faisant maintes fois allusion aux « clous » de la Croix. En revanche, le *Traité de la perfection religieuse* pourrait être de Luc Pinelli; sous ce titre, une traduction de sa *Della perfezione religiosa* parut chez l'éditeur parisien Frémiot en 1625 (cf Sommervogel, t. 6, col. 811).

Deux ouvrages sont sûrement de Martial : 1° *Traicté très facile pour apprendre à faire oraison* (Saint-Omer, Vve C. Boscart, 1630; Paris, N. Frémiot, 1635 et 1639, 1667, signalé par Apollinaire de Valence dans Bernard de Bologne; Rouen, 1671; Paris, Thierry, 1682; Paris, Coignard, 1722). — 2° *L'Exercice des trois cloux...* (Paris, Camusat, 1635, anonyme). Comme l'auteur suppose dans son Avant-propos que le lecteur des *Trois cloux* a déjà lu le *Traicté facile* et l'*Épître sur la vie parfaite* (sic), l'édition de 1630 du *Traicté facile* semble bien confirmée. — 3° Ajoutons des *Lettres inédites*, transmises par le Nécrologe du Titre et publiées par Raoul de Sceaux (*Études franciscaines*, nouv. série, t. 14, juin 1964, p. 89-102).

L'édition de 1639 du *Traicté très facile pour apprendre à faire oraison mentale, divisé en trois parties principales, à sçavoir Préparation, Méditation et Affection, avec un Traicté de la Confession pour les âmes dévotes et un exercice du silence intérieur* signale que l'ouvrage a déjà été publié « sous un nom supposé » et avec beaucoup de fautes. Composé pour les novices capucins, l'ouvrage aborde sous le couvert de l'oraison mentale à peu près toute la vie spirituelle. L'avis au lecteur subdivise ainsi les trois parties du titre : Préparation = foi, adoration, fermeture aux distractions, défiance de soi, pureté d'intention; — Méditation (l'objet en est la passion du Christ) = qui endure la passion, quelles peines, pour qui, quelle est la victime qui souffre, pourquoi, comment; — Affection = offrande de soi à Dieu, imploration de la grâce de fidélité, désir d'imiter, action de grâces, union. A la page 25 de l'édition de 1722 on trouve l'énumération suivante : préparation, lecture, méditation, contemplation, action de grâces, demande.

Martial appelle méditation « un discours de l'intellect pour exciter la volonté au bien » (p. 37). C'est un « bref passage » vers les affections (p. 97). La contemplation est une lumière que notre entendement reçoit en la méditation, une flamme qui s'élève soudain en l'âme par l'opération de la mémoire, de l'entendement et de la volonté (p. 62). La dévotion n'est pas un sentiment comme plusieurs se le persuadent, mais un acte de la volonté par lequel on se porte spontanément au service de Dieu (p. 68). L'action de grâces est plus vraie dans le silence intérieur (p. 73). En traitant de l'oraison extraordinaire, Martial parle de l' « amour fruitif par lequel nous employons toutes nos puissances comme en leur fonds, les soumettant à l'opération qu'il plaira à Dieu, quand nous sentons qu'il nous attire » (p. 165); il parle aussi d' « anéantissement passif » (p. 166), mais sans insister. Par l' « amour pratique nous produisons nos propres opérations... selon les règles comme en la volonté de Dieu ». Aussi quitter la prière pour une autre tâche, « c'est quitter Dieu pour Dieu », ce qui mène à l' « anéantissement actif » (p. 170-171).

Dans l'ensemble, l'enseignement de Martial est élevé et humain : l'oraison est facile, tous y sont appelés; elle tend à la conversion (p. 109); la volonté affective y a le pas sur l'entendement (cf traité VI, ch. 3). D'ailleurs chaque acte de la méthode d'oraison est déjà une oraison (p. 25), aussi devons-nous entrer dans l'oraison « comme à yeux clos, car Dieu n'a pas besoin de nos règles pour nous donner ses grâces et lumières » (p. 79).

L'*Exercice des trois cloux amoureux et douloureux pour imiter Jésus-Christ attaché sur la croix au calvaire et pour nous unir à luy*, est destiné à des âmes avancées qui ont pratiqué la méthode d'oraison (p. 5). Il fut, semble-t-il, écrit pour les capucines d'Amiens, « filles

de la Passion », ce qui était leur titre canonique (p. 409). Bien que les redites, le défaut de suite et une certaine obscurité rendent malaisée la lecture de cet ouvrage, on peut dégager certains thèmes qui méritent l'attention. « Ce petit exercice n'est autre qu'une déclaration spirituelle du Saint Évangile, pour nous enseigner à former en nous-même l'image très sacrée de Jésus-Christ crucifié » (p. 25). Cette union au Christ est développée (sans ordre) en cinq traités : le fondement de l'union, sa préparation, sa manière, sa vie, sa conservation (p. 32). On y retrouve l'enseignement du *Traité de l'oraison* à propos de l'union, qui est un « regard amoureux jeté en Dieu beaucoup plutôt cru que ressenti... sans aucune force à produire des actes » (p. 263), mais où « l'amour puéril et sensible » est écarté au profit de l' « amour courageux » (p. 42). L'auteur emploie volontiers l'expression « par un simple regard amoureux » (p. 38, 40, 41, 51, 56, etc) et il parle des « secrets sentiers de Son divin amour » (p. 50), ce qui évoque l'ouvrage de Constantin de Barbançon (cf DS, t. 2, col. 1634-1641). Quant aux « trois cloux », c'est à la page 657 que nous apprenons que « le premier est un très grand désir de souffrir pour baiser Jésus-Christ, le second est un très fervent désir de baiser Jésus-Christ pour nous unir à lui, le troisième est un désir très ardent de mourir pour vivre et pour demeurer toujours unis à la croix ».

Bibliothèque des capucins, Paris, ms 91, p. 65 et 96. — *Traicté... pour apprendre à faire l'oraison*, Paris, 1682, suivi d'un abrégé de la Vie de Martial, p. 352-367. — Sylvestre de Paris, notice sur Martial dans *Nécrologe* « d'Hautefeuille » du Titre, f. 71-85, aux arch. des capucins de Paris, Mi. 76. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 182; exemplaire annoté par Apollinaire de Valence, ms 1819, Capucins, Paris. — *Études franciscaines*, t. 39, 1927, p. 459-460. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1061-1062. — DS, t. 5, col. 1375; t. 8, col. 833.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

3. MARTIAL DU MANS, tertiaire régulier de Saint-François, † 1680. Voir DS, t. 5, col. 1647.

1. MARTIN III (bienheureux), camaldule, † 1259. — Déjà comme abbé de S. Michele in Borgo, à Pise, Martin avait déployé une activité remarquable. Le 26 avril 1248, il fut élu à la double charge d'abbé général et prieur de Camaldoli. Son gouvernement fut court, mais très efficace pour l'efflorescence de l'observance monastique et la diffusion de l'ordre. Moine exemplaire, d'excellente culture et de sens pratique, il gagna l'estime et la vénération générale. Il s'appliqua avant tout à réajuster la codification juridico-liturgique. Pleinement conscient que lois et traditions sont d'une importance fondamentale pour la vie spirituelle des moines, si elles sont disposées de façon claire et pratique, il s'employa à une remise à jour de l'ancienne codification camaldule, adaptée aux exigences de son temps. Ce fut l'œuvre du chapitre général (Camaldoli, 1253), et on doit à Martin la publication des *Constitutiones* et du *Vetus ordo divinorum officiorum*. Il ne s'agit pas d'une innovation radicale mais d'un réajustement dans la ligne de la tradition, proposée avec sagesse et de façon adaptée. Des chapitres généraux, comme celui de Florence en 1513, apportèrent des modifications et des compléments, mais dans leur ensemble, les *Constitutiones* de Martin III restèrent officiellement en vigueur jusqu'à la publication du nouveau texte de 1572. Les *Constitutiones* comprennent trois livres et 157 chapitres, le *Vetus Ordo* deux livres et 69 chapitres. Ce texte liturgique fournit des normes pour la célébration de l'office choral et pour la liturgie eucharistique, soit privée, soit communautaire, avec le calendrier et le cérémonial. Ce double « aggiornamento » suscita un nouveau souffle et dans le sillage de ces deux textes se forma une lignée de saints ascètes. Il en fut de même chez les religieuses camaldules. Une autre initiative de Martin fut la publication de la *Consuetudo heremitarum sancti Mathiae de Muriano*, dès 1248. Sur le point de mourir, il se fit porter à l'église du monastère; il expira à Florence le 14 septembre 1259. On le considère comme bienheureux, mais il ne semble pas qu'il ait eu de culte liturgique.

G. B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales camaldulenses : Consuetudo heremitarum*, t. 4, Venise, 1759, col. 377-381; *Constitutiones* et *Vetus ordo*, t. 6, 1761, App., col. 1-65 et 66-203. S. Razzi, *Vite de' santi e beati dell' Ordine di camaldoli*, Florence, 1600, p. 69-71. — AS, septembre, t. 4, Anvers, 1753, p. 50-51. — G.-M. Brocchi, *Vite de' santi e beati fiorentini*, t. 2, Florence, 1752, p. 288-291. — A. Zimmermann, *Kalendarium benedictinum*, t. 3, Vienne, 1937, p. 50-51. — DHGE, t. 11, 1949, art. *Camaldules*. — A. Pagnani, *Storia dei benedettini camaldolesi*, Sassoferrato, 1949, p. 98-99. — *Vies des saints*, t. 9, Paris, 1950, p. 276. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1299. — A. Giabbani, *Menologio camaldolese*, Rome, 1951, p. 57.

Mittarelli, dans *Bibliotheca codicum manuscriptorum monasterii S. Michaelis de Muriano*, Venise, 1779, col. 747, décrit le codex 743 (15e s.), qui contient le *Vetus Ordo*; les ch. 31 et 32 manquent comme dans les *Annales*; un extrait est conservé aux archives des camaldules (n. 318, 13e s.). Le codex 143 (15e s.) est aussi décrit (col. 747-748); il contient les *Constitutiones*; il y en a un exemplaire à Ravenne, un autre aux archives des camaldules (13e s.).

Giuseppe CACCIAMANI.

2. MARTIN DE BRAGA (saint), évêque, † 579. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Né en Pannonie, d'après l'épitaphe qu'il rédigea lui-même (v. 1; cf Venance Fortunat, *Carmen* v, 2, 21; Grégoire de Tours, *Historia Francorum* v, 38), Martin arriva en Galice vers 550, venant peut-être de Constantinople et de l'Orient, où il s'était rendu en pèlerinage (cf Isidore de Séville, *De viris illustribus* 22). Peu après, il fonda un monastère à Dume, près de Braga (Portugal), et peut-être d'autres encore. Vers 556, il devint évêque de Dume, c'est-à-dire pour le monastère et sa *familia*, ce qui était chose nouvelle dans le royaume des Suèves. Son activité pastorale et ses vertus avaient conduit le roi suève Théodomir à abjurer l'arianisme pour embrasser la foi catholique. La conversion des Suèves ne se fit pourtant qu'avec de grandes difficultés, mais Martin en fut considéré comme l'artisan, ce qui lui valut un très grand prestige. Son influence auprès des rois ne cessa de grandir sous les règnes d'Ariamir et de Miron.

La publication par Paschasius de Dume d'une traduction des sentences des Pères du désert (cf *infra*), dédiée à Martin, a fait supposer que celui-ci organisa une école pour l'étude du grec et une bibliothèque grecque; mais rien ne nous permet d'établir l'origine hispanique de Paschasius ou son séjour à Dume sous l'abbatiat de Martin.

En 569 ou 570, à la mort du métropolitain Lucrétius, Martin fut élevé au siège de Braga, qu'il occupa jusqu'à sa mort en même temps que celui de Dume. En 572, il présida le second concile de Braga (il avait déjà assisté au premier concile en 561). Après avoir

construit plusieurs églises en l'honneur de son homonyme Martin de Tours (cf *infra*, col. 687 et svv) dont il favorisa le culte, il mourut probablement le 20 mars 579 (le jour du mois et l'année sont donnés par un ancien bréviaire de Braga; en fait le 20 mars est le jour où cette église célébrait son anniversaire).

2. *Œuvres.* — 1° En rapport avec la traduction de Paschasius (sur laquelle il faut voir désormais J.Geraldes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, 2 vol., Coïmbre, 1971; cf G. Philippart, dans *Analecta bollandiana*, t. 92, 1974, p. 357-363), Martin a traduit les *Sententiae Patrum Aegyptiorum*, petite collection de 110 sentences sur les vertus des moines (BHL 6535); l'ouvrage manque de plan et semble postérieur à la traduction de Paschasius (celle-ci est dédiée à Martin « presbytre et abbé », tandis que Martin apparaît dans la sienne comme évêque de Dume).

2° Il traduisit également les *Canones ex orientalium patrum synodis*, qu'il envoya à Nitigisius, évêque de Lugo, et qui figurent comme appendice aux textes du second concile de Braga (572); ces canons sont groupés en deux parties, la première concernant les évêques et le clergé, la seconde les laïcs.

3° Après 570, Martin composa une sorte de *corpus* d'initiation morale formé de plusieurs pièces. 1) Une trilogie *(Pro repellenda iactantia*; *De superbia*; *Exhortatio humilitatis)*, qu'Ebert croyait destinée au roi Miron mais qui fait partie en tout cas d'un ensemble plus large destiné à l'instruction des laïcs suèves. 2) Les *Formulae vitae honestae*, qu'Isidore de Séville (*De viris* 22) appelle *Liber de differentiis quattuor virtutum*; sous le titre *De quattuor virtutibus cardinalibus*, cet ouvrage eut un grand retentissement dont témoignent les nombreux mss conservés, les traces qu'on en trouve chez Vincent de Beauvais et Alard de Cambrai, entre autres, et les traductions ou adaptations, vg celle de Jean Courtecuisse (cf DS, t. 8, col. 405). 3) *De ira* : effets de la colère et moyens de la réprimer.

Ces deux dernières pièces (la première est dédiée au roi Miron, la seconde à l'évêque Vittimer d'Orense) sont en vérité une sorte de centon tiré des lettres et dialogues de Sénèque; la disposition des fragments, les formules de liaison et les dédicaces sont seules de Martin.

4° Dans le *De correctione rusticorum*, sermon sous forme de lettre adressée à l'évêque Polémius d'Astorga, Martin analyse et discute diverses pratiques superstitieuses encore vivantes dans la péninsule; il montre aux fidèles comment elles sont contraires au « pacte avec Dieu » qu'ils ont contracté par leur baptême.

5° Le petit traité *De trina mersione* répond aux critiques de ceux qui attribuaient aux églises suèves des déviations dans les cérémonies du baptême. Ce traité est adressé à un évêque Boniface, inconnu par ailleurs; mais, le texte nous étant transmis par une copie peu soignée du 16e siècle, on peut se demander s'il ne faudrait pas lire plutôt : Benoît 1er, pape (574-578).

6° On conserve d'autre part trois petits poèmes de Martin, le premier pour servir de dédicace à une église consacrée à saint Martin de Tours; le second pour être inscrit dans le réfectoire du monastère de Dume, le troisième serait la propre épitaphe de Martin. Ces poèmes sont inspirés de Sidoine Apollinaire († 489-490).

Le dixième concile de Tolède (656) prit en outre connaissance d'un *Testament* de Martin, « gloriosae memoriae praestantissimus vir ».

Le *De pascha*, court traité de comput pour la fixation de Pâques, ne semble pas lui appartenir; il s'agirait plutôt d'un texte pratique rédigé en Galice vers la fin du 6e siècle; cf P. David, *S. Martin de Braga est-il l'auteur d'un traité de comput pascal?*, dans *Bulletin des études portugaises..*, t. 14, 1950, p. 283-299; A. Cordoliani, *Textes de comput espagnol du 6e siècle*, dans *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 62, 1956, p. 685-697 (en espagnol dans *Hispania sacra*, t. 9, 1956, p. 127-139); CPL, n. 2302.

Martin semble avoir conçu la conversion des païens comme un processus où les premiers pas ont un caractère naturel : c'est pourquoi il a utilisé Sénèque pour servir de base à cette conversion naturelle, sans y introduire des éléments chrétiens. Ce n'est qu'après avoir accompli cette première démarche que l'homme peut se dégager de défauts plus subtils (jactance et orgueil, surtout chez les puissants du monde), et cela dans une perspective chrétienne, pour arriver à la plus grande vertu chrétienne, l'humilité. Ce processus, valable pour les gens cultivés, exige chez les ignorants, qu'ils soient païens ou demi-chrétiens, un dépouillement et un dépassement des superstitions et croyances indignes de l'homme de foi.

Tandis que l'ensemble des écrits de Martin ne s'est conservé que dans un seul ms (*Escurial* M. III. 3, 9e s., d'origine pyrénéenne, peut-être de la Narbonnaise), les *Formulae* se sont largement diffusées sous le nom de Sénèque (près de 200 mss, s'échelonnant du 9e au 15e s.).

Éditions. — H. Flórez, *España sagrada*, t. 15, Madrid, 1759. — C. Brandão, *Vida e opusculos de S. Martinho Bracarense*, Lisbonne, 1803. — C.W. Barlow, *Martini episcopi Bracarensis Opera omnia*, New Haven, 1950; corrections textuelles proposées par A.M. Kurfess, dans *Athenaeum*, t. 32, 1954, p. 404-409; t. 33, 1955, p. 55-59; dans *Aevum*, t. 29, 1955, p. 181-186; une nouvelle éd. est en préparation. Trad. angl. par C.W. Barlow, *Iberian Fathers, Martin of Braga..*, Washington, 1969.

C.P. Caspari, *Martin von Bracara's Schrift « De correctione rusticorum »*, Christiania, 1883. — J. Madoz, *Una nueva recensión del « De correctione »* (d'après le ms San Cugat, n. 22, 11e s.), dans *Estudios eclesiásticos* = EE, t. 19, 1945, p. 335-353.

Études. — J. Pérez de Urbel, *Los monjes españoles en la Edad Media*, t. 1, Madrid, 1945, p. 183-193, 215-221. — A. de Jesus da Costa, *S. Martinho de Dume*, Braga, 1950. — J. Madoz, *Martin de Braga. En el centenario de su advenimiento a la Peninsula (550-1950)*, EE, t. 25, 1951, p. 219-242. — J.M.F. Marique, *Leaders of Iberian Christianity 50-650 A.D.*, Boston, 1962, p. 105-113. — L. Ribeiro Soares, *A linhagem cultural de S. Martinho de Dume*, t. 1 *Fundamentos*, Lisbonne, 1963. — Numéro spécial de *Bracara Augusta*, t. 8, 1957, art. de D. De Azevedo (théologie), A. García Gallo (le Testament), J. Pérez de Urbel (monachisme), etc.

A. Liefooghe, *Les idées morales de saint Martin de Braga*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 133-146. — M. de Marco, *Per la storia della fortuna della « Formula vitae honestae »..*, dans *Aevum*, t. 34, 1960, p. 571-572. — *La « Formula vitae honestae » de Martin de Braga (pseudo-Sénèque) traduite et glosée par Jean Courtecuisse*, étude et éd. critique par H. Haselbach, Berne, 1975. — J. W. Rettig, *The Latinity of Martin of Braga*, Diss., Ohio State University (cf *Dissertation Abstracts*, t. 24, 1963-1964, n. 4686).

M. Martins, *Correntes de filosofia religiosa em Braga dos séc.* IV *a* VII, Porto, 1950, p. 215-286. — S. Tavares et M.F. De Sousa, *O Senequismo de S. Martinho de Dume*, dans *Revista portuguesa de filosofia*, t. 6, 1950, p. 381-397.

M.C. Díaz y Díaz, *Index scriptorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, n. 20-30. — CPL, n. 1079c-1088. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 1230-1232 (J.F. Alonso). — *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas de España*, t. 1, Salamanque, 1967, p. 14-17 (bibliographie). — *Diccionario... de España*, t. 3, 1973, p. 1429-1430 (U. Domínguez del Val).

Manuel C. Díaz y Díaz.

3. MARTIN DE COCHEM, capucin, 1634-1712. — Né le 13 décembre 1634 à Cochem (Moselle), Martin

Linius entra chez les capucins d'Aschaffenbourg en 1653; il fut ordonné prêtre en 1659, et de 1664 à 1668 enseigna la théologie à Mayence; à partir de 1666, il travailla dans la région du Rhin moyen par sa parole et par ses écrits pour le renouvellement de la vie cléricale et de la vie chrétienne. Le prince-évêque de Mayence le nomma visiteur de la partie nord de son diocèse (1682-1685); Martin publia à cette occasion un recueil de cantiques (*Catholisch Cantual..*, 1682). Par suite des guerres, de nombreux couvents de capucins rhénans avaient été détruits; comme beaucoup de ses confrères, Martin vécut, de 1689 à 1696, en Bavière (Günzburg), en Autriche (Linz) et en Bohême (Prague); il s'adonna à un fructueux travail d'écrivain. De retour dans sa province d'origine, l'évêque-électeur de Trèves le désigna comme visiteur de son diocèse (1698-1700). Martin passa ses dernières années au pèlerinage de Waghäusel près de Bruchsal, où il mourut le 10 septembre 1712.

Ses nombreux ouvrages (environ soixante-dix livres, dont trente de prières) furent sans cesse revus, réédités et traduits. *Das Leben Christi* connut plus de 300 éditions; la *Messerklärung*, environ 500; sa diffusion s'étendit dans toutes les régions de langue allemande et, comme les livres de prières, principalement chez les allemands émigrés (Banat, Ukraine, Volga, États-Unis, Brésil, Chili). On en connaît des traductions au moins en treize pays (vg Lituanie, Pologne, Tchécoslovaquie, Italie, France, États-Unis, Mexique, Espagne, Chine).

Ces écrits se distinguent par le sérieux de la doctrine, une abondante utilisation des sources, un certain don poétique et une aisance d'expression qui tranchent notablement sur la manière d'écrire de l'époque. Aussi se trouva-t-il à l'unisson du langage populaire et ses œuvres principales exercèrent pendant longtemps une grande influence sur la piété de la masse chrétienne. Dans son *Explication de la Messe (Messerklärung)*, par exemple, il chercha à rendre accessible la nature et l'efficacité du Saint Sacrifice de la messe et il suscita le goût d'y assister fréquemment. Sa *Leben Christi* et ses *Legenden* servirent à maintes reprises de modèles pour monter des jeux scéniques de la Passion ou de légendes de saints. Les tenants des « lumières » essayèrent bien de paralyser son influence en la raillant ou en faisant appel à la censure gouvernementale, mais ses principaux écrits furent réédités jusqu'au cours du 20e siècle.

Retenons quelques-uns des principaux ouvrages de Martin de Cochem.

Kinderlehrbüchlein (Cologne, 1666; dernière éd., Mayence, 1886). Ce petit catéchisme, composé d'après celui de Pierre Canisius, fut longtemps le manuel du diocèse de Mayence. — *Das Leben Christi* (Francfort, 1677) devient, à partir de la 4e édition, *Das grosse Leben Christi* (2 vol., 1680; dernière éd., Cologne, 1933); un abrégé parut en 1683. Cette « Vie du Christ », par ses citations de textes spirituels, médiévaux et modernes, et par les méditations qui concluent les chapitres, rappellent assez les « Vies de Jésus » médiévales. — *Das Auserlesenes History-Buch* (4 vol., Dillingen, 1687-1715) est un recueil de légendes, d'histoires et d'*exempla*. — Les *Historiae ecclesiasticae*, d'après Baronius (2 vol., Dillingen, 1694), intéressent surtout l'Allemagne; délibérément apologétique et édifiant. — Martin publia à Cologne en 1700 une *Medulla Missae... sive declaratio supremae excellentiae maximaeque efficaciae Missae sacrificii*, qu'il traduisit en allemand en 1702, *Medullae Missae germanicae, das ist Mess-Erklärung...* (dernière éd., Fribourg-en-Brisgau, 1956). On en connaît le succès. Parmi les traductions on peut signaler les deux traductions françaises (Paris, 1891, *La sainte Messe*; 1899, *Explication du saint sacrifice de la Messe*), qui totalisèrent des dizaines d'éditions.

Il y aurait encore à citer de nombreux livres de dévotion composés pour les diverses catégories de chrétiens et des recueils de prières, par exemple : *Das grössere Krankenbuch* (Francfort, 1686); *Der grosse Baumgarten* (1687); *Guldener Himmelsschlüssel* (1690); *Der grosse Wohlriechende Myrrhen-Garten* (Cologne, 1692); *Soldaten-Gebet-Büchlein* (Baden, 1698).

Ajoutons enfin : *Exercitia annua oder jährliche Uebungen zur Erneuerung des Geistes* (Augsbourg, 1705), ou petite retraite annuelle pour les fidèles. — *Verbesserte Legend der Heiligen* (Cologne, 1705); et *Neue Legend der Heiligen* (4 parties), Dillingen, 1708. — *Unerschätzliches Büchlein von Gott* (Mayence, 1708).

Hiérothée de Coblence, *Provincia rhenana...capuccinorum*, 2e éd., Heidelberg, 1750, p. 91-93 et 120-121. — M. Bernardina, *Martin von Cochem. Sein Leben, sein Wirken und seine Zeit*, Mayence, 1886. — H. Stahl, *M. v. C. und das « Leben Christi »..*, Bonn, 1909. — J.-C. Schulte, *M. v. C. Sein Leben und seine Schriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1910; *M. v. C., ein Förderer des eucharistischen Kultes*, dans *Franziskanische Studien*, t. 1, 1914, p. 36-52. — W. Kosch, *M. v. C.*, 2e éd., Mönchengladbach, 1921.— DTC, t. 10, 1928, col. 207-210. — *Collectanea franciscana*, t. 1, 1931, p. 84-97 (bibliographie). — A. Schmitt, *Die deutsche Heiligenlegende von M. v. C. bis Alban Stolz*, Fribourg-en-Brisgau, 1932. — A. Jacobs, *Die Rheinischen Kapuziner, 1611-1725*, Münster, 1933, table. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1063-1065. — LTK, t. 7, 1968, col. 116. — DS, t. 1, col. 342; t. 5, col. 1120 et 1398-1399.

Konradin Roth.

4. MARTIN DE LAON, chartreux, † vers 1270. — On trouve Martin prieur de la chartreuse de Val-Saint-Pierre, près Vervins (Aisne), à partir de 1255. Il eut à en assurer le transfert à un nouvel emplacement. Dès 1256, le chapitre général l'avait choisi comme commissaire pour le règlement de ses assises financières, ce qui indique une personnalité importante dans l'ordre. Son successeur dans sa charge est attesté en 1267.

Il laisse une seule *Epistola exhortatoria ad quemdam novitium ordinis cartusiensis ut permaneat in sancto proposito*. La forme épistolaire est purement fictive dans ces dix-neuf chapitres, qui tournent parfois au dialogue animé (par exemple, ch. 5) : elle les rattache à une tradition de l'école cartusienne du 12e siècle. Aussi, comme ses membres, Martin traite-t-il d'un problème pratique de vie spirituelle : le brusque tarissement des larmes de dévotion est-il une indication surnaturelle au novice pour quitter les chartreux et retourner dans son ancien monastère, moins austère? Le thème des larmes était déjà familier à Guigues Ier (*Consuetudines* 80, II, PL 153, 757), Jean de Montemedio (*Epistola* 11, PL 153, 916-917) et Guigues II (*Scala claustralium* 8, SC 163, p. 98-99). Il est ici étendu en théorie aux épreuves spirituelles, reprenant la doctrine classique depuis Jean Cassien (comparer *Collationes* IV et ch. 11-12), non sans lenteur et redites. Le chartreux n'a pas su sacrifier des trouvailles d'expressions : son œuvre est en effet tout entière un adroit centon scripturaire. Les trois derniers chapitres accentuent encore son caractère archaïsant en prenant à partie les études profanes et en réduisant la culture à la stricte pratique de l'Écriture et au minimum de préparation nécessaire pour la comprendre. On sent visée la fondation de la

chartreuse de Paris (1259) faite à la demande de l'ordre pour profiter de l'enseignement de l'université voisine (cf Le Couteulx, *Annales*, t. 4, p. 203). Les chartreux de la génération suivante, avec les synthèses spirituelles dionysiennes de Guigues du Pont et de Hugues de Balma ne suivront pas l'*Epistola exhortatoria* sur ce point. Sa diffusion fut très faible dans l'immédiat, probablement de ce fait; elle n'est attestée que dans quelques bibliothèques cartusiennes de la France du nord-est, la Grande Chartreuse même ne la possédant pas au 14e siècle. Le succès lui vint au 16e siècle, avec les aspirations des humanistes à une théologie scripturaire.

Les chartreux de Paris la font éditer en 1506 (in-4°) et 1507 (in-8°), leurs confrères de Cologne en 1534. Th. Petreius la réédite à Munich en 1603 et à Cologne en 1606; elle paraît encore en cette ville en 1634, à Paris en 1646 et, par les soins de Bernard Rubei, chartreux de Val-de-Pezio, à Lodi en 1656. Désormais c'est à titre de document qu'elle figure dans la *Maxima bibliotheca Patrum* (Lyon, 1677, t. 27) et dans Benoît Tromby, *Storia... del Patriarca S. Bruno et del Ordine Cartusiano* (t. 5, Naples, 1775, p. CCXIV-CCXLI).

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 238-240. — Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil, 1887, p. 471 svv; t. 4, 1888, p. 247-248. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil, 1890, p. 261.

Histoire littéraire de la France, t. 18, Paris, 1835, p. 520 (Petit-Radel). — L. Marchand, *Essai historique sur la chartreuse de Val-Saint-Pierre*, Château-Thierry, 1952.

Augustin DEVAUX.

5. MARTIN DE LEIBITZ (ou DE VIENNE), bénédictin, 1400-1464. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Importance.*

1. *Vie.* — Martin est né vers 1400 à Leibitz (au nord-ouest de la Hongrie, près du Haut Tatra, aujourd'hui en Tchécoslovaquie); ses parents, immigrés d'Allemagne, n'étaient pas sans fortune. Il fréquenta les universités de Cracovie, puis de Vienne en 1421, y devint maître ès arts; il étudia aussi le droit canonique (1425). C'est alors que, sur le désir de sa mère malade, il fit un pèlerinage à Rome et à Subiaco, où il entra au monastère du Sacro Speco, mais il y trouva la discipline trop rigoureuse. A son retour au pays, il entra au monastère bénédictin des Écossais à Vienne (réformé depuis 1418 par Nicolas de Respitz), devint prieur en 1435 et abbé en 1446 (le troisième depuis la réforme); il obtint du pape Nicolas v la pleine exemption pour son monastère (23 avril 1448), ajouta plusieurs nouveaux bâtiments, enrichit la bibliothèque (y compris de ses propres manuscrits). L'évêque Nicolas de Cuse l'appela pour faire la visite des monastères bénédictins de la province ecclésiastique de Salzbourg en 1451/1452 (il visita dans neuf diocèses 44 couvents d'hommes et 17 de femmes). En 1460, il se démit de son abbatiat et mourut le 28 juillet 1464 à Vienne.

2. *Écrits.* — 1) *Senatorium seu dialogus historicus senem inter et juvenem* (éd. H. Pez, *Scriptores rerum austriacarum*, t. 2, Leipzig, 1725, col. 623-674). Cet écrit (8 chapitres) est un document important sur la réforme monastique cusanienne. A vrai dire, il n'est pas très rigoureux dans sa critique des sources; il abonde en récits, parfois légendaires, à l'affût du merveilleux et de traits édifiants. Ce document est complété par un mémoire de Jean Schlitpacher († 1482; cf DS, t. 8, col. 723-724), de l'abbaye de Melk, rédigé immédiatement après la visite, à la demande de Nicolas. Ce rapport a été publié par I. Zibermayr (*Johann Schlitpachers Aufzeichnungen als Visitator der Benediktinerklöster in der Salzburger Kirchenprovinz*, dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, t. 30, 1909, p. 258-279).

2) *Trialogus de militia christiana* (1456-1457). Chacun des 31 chapitres est introduit par une question générale sur la vie spirituelle présentée par la « Tentation »; la « Sensualité » pose ensuite les questions les plus variées, auxquelles répond la « Raison » en s'appuyant sur l'Écriture, les Pères et les exégètes modernes et contemporains. Ce petit traité caractérise bien la réforme de Melk, exigeante, anxieuse et insistant sur les observances.

3) Le *Trialogus de gratitudine beneficiorum Dei* est rédigé selon un plan identique au précédent. La *Memoria* pose la question principale de chaque chapitre; la *Voluntas* pose les questions particulières; la *Ratio* répond. Il en existe une traduction allemande contemporaine (Cod. Mellicensis 664, f. 1-25), inédite.

4) *Sermo in visitatione* (1451-1452). A Martin, qui présidait la visite, revenait le soin de prononcer la conférence inaugurale. Cette conférence fut manifestement donnée à peu près telle quelle dans chaque monastère. Elle présente la visite comme une « mission fraternelle », détaille son déroulement et fait connaître les dispositions et les obligations que les visiteurs, en tant que légats du Christ et du Pape, attendent des moines : l'obéissance, la stricte abstinence de viande, l'exactitude au chœur, l'obéissance à l'abbé et la chasteté.

5) Les *Caeremonialia* précisent (25 paragraphes) les applications de la règle concernant le chœur, le culte et le déroulement de la vie monastique; un complément important (inédit; Clm 6033, du monastère d'Ebersberg) donne le relevé des coutumes en usage au monastère des Écossais, qu'avait fait le frère Wilhem à la demande du visiteur.

6) On conserve un *Quodlibetarium* fragmentaire, que Martin, après sa démission, composait à partir des débats théologiques et des réponses des professeurs de Vienne; les questions et les réponses échangées entre « Juvenis » et « Senex » concernent la pénitence et la messe.

Ces œuvres, sauf la première, ont fait l'objet d'une édition critique de C.-J. Jellouschek, *Martini de Leibitz Trialogi ascetici aliaque opuscula*, coll. Scripta monastica Abbatiae Pratalensis edita (Padoue, 1932), accompagnée d'une vie de l'auteur, d'une analyse des œuvres (p. XI-LXII), et d'une utile annotation sur les contemporains de Martin.

3. L'*importance* de l'œuvre de Martin tient moins aux opuscules qu'il a laissés (ils ne vont guère au fond des problèmes); ils visent à l'édification, sont verbeux et crédules, imprégnés d'une certaine mentalité inquiète allant jusqu'au scrupule. Ce qui est précieux par contre, ce sont les enseignements qu'ils apportent sur les nombreux maîtres contemporains de l'université de Vienne qu'il a connus et dont il cite les œuvres. Son importance réside principalement dans son action réformatrice de premier plan, dans laquelle, à côté de la rigueur de son ascèse personnelle, de sa haute conception de la vocation et d'un sentiment aigu du devoir, sa bonté et sa bienveillance envers les autres prennent tout leur relief.

M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae O.S.B.*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 475 et 583. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 2, 1906, col. 945 (à corriger). — E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues, 1401-1464*, Paris, 1920, p. 121-122. — LTK, t. 7, 1962, col. 117.

Albert SIEGMUND.

6. MARTIN DE LÉON (saint), chanoine régulier, † 1203. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvre*.

1. Une courte *Vie* de Martin de Léon, remplie de détails merveilleux selon le goût du temps, est insérée dans un *De miraculis sancti Isidori*, rédigé par Luc, diacre de l'église de Léon, son contemporain et compatriote, qui devint plus tard évêque de Tuy. Martin naquit vers 1130 et son père Jean le prit avec lui au couvent de Saint-Marcel où il entra comme chanoine régulier à la mort de son épouse Eugénie. Il était sous-diacre, lorsque, après la mort de son père, il entreprit un pèlerinage à Rome, Constantinople et Jérusalem où il resta deux ans au service des malades. Au retour il visita les principaux sanctuaires français et serait même allé jusqu'en Irlande au tombeau de saint Patrick et en Angleterre au tombeau de Thomas Becket (comme celui-ci fut mis à mort en 1170, ce voyage est peu vraisemblable). A Paris, il semble qu'il ait fréquenté les écoles et pris connaissance en particulier de l'œuvre de Pierre Lombard † 1160.

Il fut ordonné prêtre à Saint-Marcel et, quand ce monastère fut sécularisé, il se transporta à celui de Saint-Isidore. Il y vécut dans une grande austérité, rédigea son ouvrage à partir de 1185 et mourut le 12 janvier 1203 (d'après un nécrologe du 13e siècle; Schneyer, *Repertorium...*, p. 119, date sa mort de 1221, on ne sait sur quelles bases). Un culte lui fut rendu dans le diocèse de Léon sans qu'il y ait eu de procès canonique.

2. La *Veteris ac novi Testamenti concordia* de Martin (préface, PL 208, 27-28) se propose, dès le prologue, comme une invitation à la *lectio divina* (DS, t. 9, col. 470-510) : la Parole de Dieu doit être « écoutée avec assiduité, reçue dans un cœur avide et assoiffé, confiée à la mémoire, accomplie dans l'action » (prologue, 29a). Le livre de Martin en offre une sorte de condensé, « composé des fleurs de l'ancien Testament et du nouveau » et « compilé à partir des dits des saints Pères » (31a). Martin utilise abondamment les écrits d'Isidore de Séville et de Grégoire le Grand, ainsi que les *Sentences* de Pierre Lombard, mais aussi Augustin, Fulgence de Ruspe (auquel il attribue parfois, correctement, le *De fide ad Petrum*), Jean Damascène, Bède le Vénérable, etc; les commentaires bibliques dépendent étroitement de la *Glossa ordinaria*. Une bonne partie des « sources » utilisées a été repérée par Lorenzana, mais une étude sur ce sujet serait fort désirable, fût-elle limitée par exemple au sermon 4 (second sur Noël, PL 208, 83-550), contre les juifs et diverses hérésies.

La *Concordia* comporte deux parties. 1) Un recueil de *sermons* (destinés à être lus plutôt que prononcés) : 34 pour l'année liturgique (de l'Avent à la Trinité); 9 pour les fêtes de la Vierge (Assomption, Nativité) et des saints (un pour la fête de saint Isidore et deux pour la translation de ses reliques; un pour Jean-Baptiste, Michel Archange, tous les saints), plus un pour la Sainte Croix; 11 sermons divers, dont un sur les *Actes des Apôtres*.

2) Des commentaires exégético-spirituels (*Jacques*, *Jean*, *Pierre*, *Apocalypse*). Si on joint à cette série le sermon sur les *Actes*, on voit que Martin commente les écrits apostoliques dont Pierre Lombard n'avait pas traité.

Éd. princeps par Fr. A. de Lorenzana † 1804, 4 vol., Ségovie, 1782-1786 (précédée des ch. de Luc de Tuy sur la vie de Martin); éd. reprise dans PL 208 et 209, 9-419. — Deux volumes mss en minuscule française du 12e siècle se trouvent à la collégiale Saint-Isidore de Léon; autres mss partiels à Tolède et Madrid, cf I. Rodriguez, *Autores españoles de la edad media*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas de España*, t. 1, Salamanque, 1967, n. 93, p. 224-225.

Martin n'a pas une doctrine originale; il faut lui reconnaître pourtant un art particulier pour rassembler les textes spirituels qu'il cueille ici ou là et une indéniable ferveur dans les parties de transition qui forment son œuvre propre. Tel ou tel sermon réussit à offrir une synthèse personnelle. Ainsi le premier sur la Cène montre comment l'Eucharistie (où, par la voix du prêtre, « panis... in verum Christi Corpus transsubstantiatur ») réalise l'union des chrétiens avec leur Chef, au point qu'ils doivent mourir pour lui comme il est mort pour eux (208, 839bd), et exige la mise en œuvre de la dilection fraternelle (840-842). De même, le sermon sur les prélats demande « que le pasteur garde l'unité avec son troupeau, afin de parvenir avec lui à l'héritage du royaume céleste » (209, 102a). La doctrine de Martin est solide, équilibrée, bien fondée sur l'Écriture interprétée par les Pères; elle reste peu connue.

M. Risco, *España sagrada*, t. 35, Madrid, 1786, p. 367-378. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés..*, t. 14, 2, Paris, 1863, p. 833-834. — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 5473-5477, p. 537-538. — M. C. Diaz y Diaz, *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*, Madrid, 1959, n. 1176-1182, p. 255-256. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 119-123.

A. Viñayo Gonzalez, *San Martín de León y su apologética antijudía*, Madrid, 1948 (étude historique et éd. de textes, dont la *Vita* de Luc de Tuy); *San Martín.., el primero español que cita a Pedro Lombardo*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 1, 1954, p. 51-62; *San Martín... y la Eucaristía*, dans *Compostellanum*, t. 1, 1956, p. 53-82; *San Martín... peregrino universal*, Léon, 1960; BS, t. 8, 1967, col. 1236-1237. — *Diccionario de España*, t. 2, 1972, p. 1288 (P. Castañeda).

Aimé SOLIGNAC.

7. MARTIN DE LA MÈRE DE DIEU, carme déchaussé, † 1656. — Né à Castejon de Monegros (Huesca), Martin entra chez les carmes déchaussés, et fit profession au couvent de Saragosse. Il passa de nombreuses années au désert carmélitain du Cardon, fut longtemps maître des novices et successivement prieur des couvents de Tamarite, Calatayud, Cardon, Saragosse et Valence. Il fut à deux reprises supérieur provincial et une fois définiteur général. Il mourut le 13 janvier 1656.

Martin a publié : 1) *Práctica y ejercicio de bien morir* (Madrid, 1628; Tortosa, 1630); l'ouvrage fut traduit en latin (*Gymnasium philosophiae christianae, hoc est praxis seu exercitium bene moriendi*, Vienne, 1640 et Cologne, 1641) et en français (*Pratique et exercice de bien mourir*, Mons, 1646). — 2) *L'Arbitrio espiritual* (Saragosse, 1649; Madrid, 1764) répond aux questions : où, en quoi et comment chercher Dieu. Il est réédité dans *El Monte Carmelo*, t. 62, 1954, p. 96-112 et 205-219. — 3) *Estaciones del eremitaño de Cristo* (Saragosse, 1651). — 4) *Las tres asistentes de Jesús* (Saragosse, 1654) : pour quels motifs estimer la pauvreté, la douleur et le mépris, et comment imiter Jésus en les pratiquant. — 5) *Arpa cristífera templada la veneración de la imagen de Cristo crucificado destrozada por los herejes* (Saragosse, 1655).

Reforma de los Descalzos... del Carmen, t. 3, Madrid, 1683, p. 45; t. 4, 1684, p. 922; t. 6, 1710, p. 767. — Martial de S. Jean-B., *Bibliotheca scriptorum carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 289-290. — C. de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Rome, 1927, col. 389-390. — Silverio de S. Teresa, *Historia del Carmen descalzo*, t. 7, Burgos, 1937, p. 417-418. — Felipe de la Virgen, *La soledad fecunda*, Madrid, 1961, p. 96. — DS, art. DÉSERTS, t. 3, col. 534-539.

Isaias RODRIGUEZ.

8. MARTIN (saint), évêque de Tours (316?-397). — 1. *Une formation spirituelle originale.* — 2. *Grands thèmes de la spiritualité.* — 3. *Apport au monachisme occidental.*

On croit bien connaître Martin de Tours, tant l'on rencontre son nom dans la toponymie française et occidentale, tant l'on voit d'exemplaires de la scène du manteau partagé (la « charité de saint Martin »), qui exprime les traits cardinaux de sa spiritualité : lutte contre le mal et le malheur, charité active, présence du Christ dans la souffrance des pauvres. Mais ce souvenir ininterrompu peut être le signe d'un écart entre le personnage et la personne, et cet écart apparaît déjà dans le triptyque littéraire composé par l'avocat bordelais Sulpice Sévère entre 397 (année de la mort de Martin) et 403 : *Vie de Martin*, *Dialogues* et, entre les deux, les trois *lettres* consacrées respectivement à un miracle de Martin, à son panégyrique funèbre, au récit de ses obsèques.

Après avoir été longtemps un classique de l'hagiographie en langue latine, ce dossier a fait l'objet, dans la première partie du 20e siècle, d'une violente hypercritique (E.-C. Babut, *S. Martin de Tours*, Paris, 1912), à laquelle ont répondu bollandistes (H. Delehaye, *S.M. et Sulpice Sévère*, dans *Analecta bollandiana* = AB, t. 38, 1920, p. 5-26), historiens (C. Jullian, *Notes gallo-romaines*, dans *Revue des études anciennes*, t. 12, 1910, p. 260-280; t. 24, 1922, p. 37-47, 123-128, 229-235) et philologues (J. Fontaine, études citées *infra*). Ce débat scientifique a permis de tracer une *via media* entre la personne historique de Martin et la transposition de son personnage par lui-même, par la tradition orale de Marmoutier et des Gaules, par le talent raffiné, parfois abusif, de son premier biographe.

1. Une formation spirituelle originale. — Fils d'un officier païen de l'armée frontalière du Danube, Martin naît en 316 (?) à Sabaria (Szombathely, Hongrie), trois ans après la reconnaissance du culte chrétien par Constantin et Licinius; il meurt à Candes, en son diocèse de Tours, en 397, la même année que saint Ambroise et deux ans après la mort de Théodose, qui marque la scission de l'Empire. Deux autres dates sont connues : en 356, Martin quitte l'armée et rencontre Hilaire de Poitiers, puis vit des années tumultueuses dans les Balkans et en Cisalpine, au paroxysme de la crise arienne; le 4 juillet 371, il est élu et consacré évêque de Tours, après une dizaine d'années de vie monastique à Ligugé, le monastère le plus anciennement attesté dans les Gaules. On peut ainsi distinguer trois périodes dans cette vie mouvementée, en un siècle riche de péripéties et mutations pour le christianisme antique : vingt-cinq ans de service dans l'armée, quinze ans d'expériences cléricales, missionnaires et monastiques, sous la direction intermittente d'Hilaire, enfin vingt-six ans d'épiscopat.

Les problèmes posés par la chronologie de Martin ont été bien vus par H. Delehaye, *art. cité*, p. 19-33; nous adoptons la chronologie longue, cf notre étude *Vérité et fiction dans la chronologie de la Vita Martini*, dans *S. Martin et son temps*.., p. 189-236; SC 134, p. 498-508.

1° Miles Christi. — L'ancienneté et le développement de la spiritualité de la *militia Christi* dans le christianisme occidental, — des métaphores de Paul (*Éphés.* 6, 10; 2 *Tim.* 2, 3) à l'idéal ambrosien du chrétien engagé au service du Christ, en passant par le martyre comme combat suprême pour Dieu contre Satan, et par l'ascèse combattante du moine, « successeur du martyr » (cf art. *Martyre*, col. 735) —, peuvent gager l'importance primordiale, pour la formation spirituelle de Martin, du quart de siècle passé au service de César (cf *Vita* 2, 2), dans cette armée où, depuis 313, les chrétiens n'ont plus à faire mystère de leurs convictions.

C'est pourquoi, tout en se méfiant des stylisations légendaires de Sulpice sur les pieuses aspirations de Martin enfant, il n'y a pas lieu de mettre en doute qu'il ait pu être baptisé à dix-huit ans et demeurer si longtemps au service de l'Empire. L'armée a été pour lui l'école naturelle de l'ascèse, de la vie communautaire, de l'entr'aide, du sens du sacrifice. Les enjolivements de Sulpice dans l'évocation de cette période sont typiques de cette expression littéraire de réalités biographiques d'ordre spirituel, qui caractérise son dessein profond et l'intention apologétique de son œuvre. Ainsi, le schéma héroïque des soldats chrétiens martyrisés pour avoir préféré naguère l'affirmation de leur foi aux actes idolâtriques de la *religio castrorum* et de l'adoration des effigies impériales a servi à styliser la dernière entrevue de Martin avec Julien (4, 1-7), au moment de ce qui fut sans doute seulement son congé régulier de vétéran *(honesta missio)*. Mais il reste vrai, d'une autre vérité proprement spirituelle, que Martin gardera sa vie durant l'idéal du martyre (cf *Epist.* 2, 12), au sens d'un témoignage de foi public et dangereux face aux puissants : l'usurpateur Maxime, le comte Avitien, peut-être même l'empereur Valentinien (*Dialogues* II-III).

2° Hilarii discipvlvs. — A l'école d'Hilaire, il épanouit une vie de perfection qui demeure au service actif de l'Église. Dès 356 (*Vita* 5, 1-3), il reçoit une formation première au *presbyterium* de Poitiers (où pouvait exister une vie cénobitique comme auprès d'Eusèbe de Verceil, cf DS, t. 9, col. 333). Il en reçoit sans doute aussi, devenu exorciste faute d'avoir accepté le diaconat, mission en Europe centrale : il tente d'évangéliser ses parents en Pannonie, subit des mauvais traitements en Illyricum en luttant contre l'arianisme, puis fait une double expérience d'érémitisme près de Milan d'abord, ensuite (peut-être au cours d'une relégation à cause de ses activités anti-ariennes) dans l'île de Gallinara. Ayant manqué Hilaire à son retour d'exil, il le rejoint à Poitiers et s'installe près de la ville, probablement dans un domaine de l'évêque, à Ligugé (361-371). C'est là qu'il invente son style de vie futur : retraite hors des murs, mais assez près pour que son ermitage lui attire des compagnons, évangélisation des campagnes voisines et liens étroits avec la communauté urbaine. Il reste encore disciple d'Hilaire après la mort de celui-ci (367), en particulier dans l'acceptation de l'épiscopat au détriment de sa vie monastique.

La dette de Martin envers Hilaire est considérable : sens des questions doctrinales, formation à la lecture et à l'intelligence des Écritures, tempérament d'une ascèse qui ne saurait garder en Occident l'extrémisme des Pères du désert; et surtout, peut-être, cette hantise des responsabilités pastorales, dans une région à peine évangélisée, qui lui fera allier le souci des tâches d'Église avec le charisme de la vie parfaite.

3° Episcopvs Tvronensis. — Devenu évêque de Tours (371), Martin répond à la riche pluralité des vocations qu'il doit à la formation d'Hilaire mais aussi à son génie propre, transposant dans la *militia Ecclesiae* les expériences de la *militia Caesaris*, durant une troisième période exactement symétrique de la première. Cette spiritualité cumulative ne renie rien de son passé : la pastorale de l'évêque sera donc à la fois *militante* et *monastique*. Il fera preuve en cela de la *constantia* chère aux sages antiques : « Avec une fermeté parfaite

(constantissime). il restait semblable à celui qu'il était auparavant » (*Vita* 10, 1). Martin missionne pour répandre la foi chrétienne en tous lieux et milieux : villes, bourgs, domaines; pauvres et puissants, et jusqu'à la cour de Trèves; son diocèse et les autres, de la Loire moyenne à la Rhénanie, au Bordelais, au Sénonais, en Bourgogne, à la vallée du Rhône, à Paris même. Il détruit les sanctuaires païens, convertit les foules hostiles des panégyries rurales, implante d'un même mouvement la foi et la vie monastique, forme dans la communauté de Marmoutier un nouveau clergé épris de vie parfaite.

Toujours sur la brèche contre toutes les formes du mal, il meurt à Candes, où il était venu réconcilier des clercs en discorde. Le rayonnement de sa personne trouve une attestation première dans l'œuvre que Sulpice a commencée de son vivant, pour propager le culte martinien et défendre l'évêque contre ses ennemis de tous bords : clercs mondains ou ascètes extrémistes qui n'admettent pas sa modération et son style de vie « mixte ».

2. **Grands thèmes de spiritualité.** — Même si l'on ne peut admettre la médiocrité du Martin historique, que E.-C. Babut oppose à la création littéraire de « saint Martin » par les prestiges de l'hagiographie, il faut convenir que ce soldat fut un personnage singulier, sinon parfois haut en couleur. Pour le haut clergé « installé » de l'Empire, le candidat imposé par le peuple de Tours au choix de ses consécrateurs apparut comme un étrange contestataire : « Ils disaient que c'était un personnage méprisable, et qu'un homme à la mine pitoyable, aux vêtements sales, aux cheveux en désordre, était indigne de l'épiscopat » (*Vita* 9, 3). On reconnaît là les préjugés de l'aristocratie romaine contre les moines, ceux du clergé de Rome contre Jérôme et ses dirigées, de Rutilius Namatianus contre les communautés ou ermitages de Ligurie, le tout grossi par la *vox populi* et l'esprit anticlérical de Sulpice.

Mais il reste que Martin fut un anticonformiste, sublimant dans l'intransigeance de la vie parfaite les défauts et les qualités du soldat : violences matérielles contre les sanctuaires et les idoles du paganisme, refus de se plier à l'étiquette ecclésiastique ou civile, rudesse envers les pécheurs, attitude parfois renfermée; mais aussi courage physique et moral, franc parler envers les grands, sens infatigable du service de Dieu. On connaît ses *ultima verba* : « Iam satis est quod hucusque certaui; sed si adhuc in eodem labore pro castris tuis stare me praecipis, non recuso nec fatiscentem causabor aetatem. Munia tua deuotus inplebo, sub signis tuis, quoadusque ipse tu iusseris, militabo » (*Epist.* 3,13). Message dont l'authenticité spirituelle est plus incontestable que l'exactitude matérielle.

Pour cet ancien légionnaire devenu moine, la spiritualité antonienne du combat pour Dieu et contre Satan demeure le moteur de ses activités pastorales et le rythme profond de sa vie. Sulpice le suggère dans la composition même de la *Vita*. Martin lutte contre toutes les formes du mal : fausses dévotions (ch. 11), paganisme rural (12-15), maladies et possessions (16-19), prestiges divers de Satan et ses « mille manières de nuire » (20-24), qui culminent dans son apparition en *Christus imperator* (24, 4-8). Cette longue carrière du lutteur de Dieu continue ses affrontements des années 356 et suivantes contre le paganisme, l'arianisme, les ennemis de l'ascétisme. Elle s'encadre symboliquement entre deux rencontres de Satan : en 356, où « le diable, prenant figure humaine, se porta à sa rencontre sur le chemin » de Milan, et lui annonça : « Où que tu ailles, quoique tu tentes, tu trouveras toujours le diable devant toi » (6, 1-2); en 397, où, avant de « rendre son esprit au ciel », il « vit le diable se dresser à ses côtés », et l'invectiva avec la dernière violence (*Epist.* 3, 16). Cette obsédante présence de Satan doit assurément beaucoup à la démonologie de l'antiquité païenne et chrétienne (cf DS, t. 3, col. 152-219), à la mentalité populaire inhérente aux premières traditions orales de Marmoutier, au dessein, avoué par Sulpice, de montrer en Martin « l'Antoine de l'Occident ».

Mais il faut équilibrer ces accents par d'autres apparitions opposées : celles du Christ, qui révèle en songe sa mystérieuse présence dans le pauvre d'Amiens (*Vita* 3), des saintes Agnès, Thècle et Marie, de Pierre et Paul et des anges, dans la cellule de Marmoutier (*Dial.* II, 13, 5). Inversement, Martin refuse de reconnaître Jésus dans ce Christ-empereur au triomphalisme duquel il oppose l'authenticité du Christ souffrant : « Non, le Seigneur Jésus n'a point prédit qu'il viendrait vêtu de pourpre ni avec un diadème éclatant; pour ma part, je ne croirai à la venue du Christ que s'il se présente avec les habits et sous l'aspect qu'il avait lors de sa Passion, et s'il porte clairement les marques de la croix » (*Vita* 24, 7). Cette profession de foi, placée par Sulpice à l'articulation entre le récit des *acta Martini* et le portrait final de l'ascète et du saint, révèle sans doute le cœur de la spiritualité de Martin. Elle montre que sa lutte contre Satan n'est que l'envers d'un service du Royaume de Dieu, et d'une charité active pour toutes les victimes humaines de l'action satanique : païens, malades, possédés, exploités et misérables, hommes d'Église et laïcs enivrés de leur volonté de puissance. Anticipant la spiritualité moderne de la rencontre, Martin éprouve en chacun, avec un discernement charismatique exceptionnel, le choix personnel par lequel tout homme laisse transparaître la présence de Dieu ou celle de Satan.

Derrière la thaumaturgie voyante d'un « homme de Dieu » au goût du 4e siècle, il faut sentir l'affleurement des dévotions martiniennes : foi en la puissance du signe de la croix, idéal paulinien de la prière constante (« selon l'habitude des forgerons qui frappent sur leur enclume dans l'intervalle de leur travail.., ainsi Martin priait sans cesse, même quand il avait l'air de faire autre chose », 26, 4), abstinence, jeûnes, veilles, d'ailleurs mesurés aux « exigences de la nature », consécration totale à « l'œuvre de Dieu » (26, 2), attente d'un prochain retour du Christ (*Dial.* II, 14, où les allusions millénaristes pourraient être le fait de Sulpice); enfin, foi constante en la puissance de l'Esprit, qui accompagne Martin en toutes ses actions, répond à ses prières et lui fait « sentir la présence de la vertu du Seigneur » (*Vita* 7, 3).

Sulpice n'a guère eu de peine à pratiquer sur la personne et la vie de Martin une sorte de lecture typologique qui met en lumière la richesse d'une spiritualité « cumulative ». En cette figure singulière se concentrent tous les charismes des « hommes de Dieu » de l'ancienne et de la nouvelle alliances : prophètes et prêtres, apôtres et martyrs, évêques et moines. Toutes ces facettes ont été soigneusement taillées par le panégyriste, — ou plutôt l'apologète —, de Martin. Mais en sa personne historique, elles trouvaient déjà leur unité : celle d'un témoin du Christ exceptionnellement doué, formé par Hilaire, vrai « successeur des apôtres » (*Vita* 7, 7; cf 20, 1).

3. **Apport à la formation du monachisme occidental.** — La vocation ascétique de Martin se distingue nettement de celle d'Antoine (mort en 356, année décisive pour Martin) : les essais divers de vie monastique se situent tard dans sa vie, et ne marquent jamais un éloignement définitif du monde. Même dans les années d'apprentissage, la solitude érémitique fut relative : ils étaient deux à Gallinara, et le « désert » de Ligugé était proche de Poitiers. Si, dans ses tournées d'évangélisation, Martin se ménageait des temps de solitude (*Dial.* II, 1, 2), l' « office de Dieu » a toujours inclus pour lui les obligations sociales les plus diverses. A la suite du Christ, cette vie se trouve ainsi placée sous le signe d'une totale disponibilité à l'image de Dieu : Martin ne fait pas acception de personne, du pauvre d'Amiens à l'empereur Maxime.

Ce témoignage de compatibilité entre les aspirations à la vie parfaite dans le style de vie monastique et le service des hommes dans l'Église et le siècle est peut-être l'apport le plus original de Martin à un monachisme occidental en pleine formation. Car la diversité des styles de vie du monachisme primitif (anachorèse solitaire ou en groupe, cénobitisme pachômien, idéal de vagance d'Hilarion, etc) se reflète dans les premières expériences monastiques de l'Occident : celles que nous saisissons à travers Ausone et Paulin de Nole, Vigilance et Sulpice, c'est-à-dire dans la littérature chrétienne de l'Aquitaine durant la seconde moitié du 4e siècle.

L'Aquitaine avait pu entrer en contact avec le plus ancien monachisme grâce aux pèlerins d'Orient, dont l'auteur de l'*Itinéraire de Bordeaux* est un témoin éclairant dès 333. En outre, il semble bien qu'Hilaire, comme Eusèbe de Verceil, ait organisé, avant 356, une vie communautaire et « protomonastique » pour le clergé groupé autour de lui. Il n'est pas téméraire de voir là une des raisons qui poussèrent Martin à se rendre « aux pieds d'Hilaire », selon une formule chère aux Pères du désert. En tout cas, tandis que l'évêque, au cours de ses années d'exil, entrait en relation avec les expériences monastiques d'Asie (Eustathe, Basile), Martin cherchait sa voie ascétique en Illyricum et en Italie du nord (*Vita* 6, 4-5), même si l'on ne voit pas dans ces détours une influence de la *peregrinatio* spirituelle à la mode d'Hilarion de Gaza (cf Jérôme, *Vie d'Hilarion*) ou de ces moines errants *(remnuoth)* que condamneront Jérôme et Martin lui-même (épisode d'Anatole, *Vita* 23, 2).

Revenu à Poitiers et bien accueilli par Hilaire, « il s'installa un ermitage non loin de la ville » (7, 1; cf SC 134, p. 610-611). Là comme à Milan, on trouve le schéma de ce qu'on pourrait appeler la retraite monastique suburbaine, unissant les avantages du *secessus* avec ceux de la proximité d'une ville. C'est la christianisation du *secessus in uillam*, dans les *suburbana*, formule romaine qui date de Cicéron. L'*otium* contemplatif, à la différence de l'anachorèse d'Antoine, mais plus proche du *coenobium* de Pachôme (cf DS, t. 2, col. 405; t. 8, 1754-1755), ne s'y séparait point définitivement du *negotium* social, et même politique. L'ermitage de Ligugé devint très vite une communauté de disciples groupés autour de Martin, promu pour ainsi dire « ancien » et maître spirituel. Des frères y viennent « avec le désir de se former aux règles de vie *(disciplinis)* d'un si saint homme » (*Vita* 7, 1). Le premier arrivant est un catéchumène : signe d'un lien avec la catéchèse épiscopale de Poitiers. Martin ne se prive pas de quitter la communauté, et d'exercer ses dons de thaumaturge dans les grands domaines de la région (8); il fait ainsi l'expérience de ce style de vie mixte qui deviendra la règle de vie de son épiscopat.

Le nouvel évêque de Tours s'empresse de fonder sur la rive droite de la Loire, à quatre kilomètres en amont, le nouveau monastère de Marmoutier (371) : cellules en bois, pauvreté rigoureuse, vie solitaire de prière sans travail manuel (la copie des manuscrits est réservée aux jeunes moines, et des sortes de frères lais assurent la vie matérielle), prière communautaire et repas frugal « passée l'heure du jeûne » (donc au milieu de l'après-midi). Point de règle en forme, sinon quelque règlement de vie commune, peut-être inspiré des communautés pachômiennes; le costume ordinaire était le *pallium* en poil de chameaux, même pour « le grand nombre de nobles » venus au monastère (ce qui peut indiquer un certain snobisme pour le style de vie égyptien). Uniquement fondée sur la lecture et la prière, cette vie spirituelle manque de l'équilibre qu'assurera le travail manuel, l'*opus monachorum* d'Augustin.

L'expérience a beaucoup de succès, grâce à la personnalité de Martin. L'admiration avec laquelle Sulpice l'évoque gage qu'il dut s'en inspirer sur son domaine de Primuliacum (quelque part entre Toulouse et Narbonne). L'institution essaime avec l'évangélisation des campagnes : « Là où Martin avait détruit des sanctuaires païens, il construisait aussitôt des églises ou des ermitages » (*Vita* 13, 9). Mais Sulpice dit aussi des moines de Marmoutier : « Nous en avons vu plusieurs devenir ensuite évêques; quelle était en effet la cité ou l'Église qui n'aurait point désiré avoir un prêtre sorti du monastère de Martin » (10, 8-9)? Curieux monastère au triple débouché : école de vie parfaite, où l'on peut faire carrière de religieux, centre de formation de « frères des campagnes » (avant la lettre) qui poursuivront à l'échelon local l'évangélisation commencée par Martin, enfin pépinière de prêtres et d'évêques.

Marmoutier reflète ainsi, dans sa vie et son rayonnement, la singularité et la complexité de son fondateur. Il engage le monachisme occidental, et particulièrement gallo-romain, sur les voies où il va définir son originalité : importance du recrutement aristocratique, et donc lettré; copie de manuscrits, qui suppose déjà une conciliation entre « l'amour des lettres et le désir de Dieu » (cf J. Leclercq, Paris, 1957); liens entre le monastère et le monde, entre la vie religieuse et l'évangélisation, entre le style monastique et le service de l'Église.

Tout cela s'est-il écroulé lors de l'invasion des Vandales en 406? Marmoutier et Ligugé étaient bien placées pour être balayées par la catastrophe. Pourtant est-il bien sûr que le monachisme provençal au début du 5e siècle, avec Honorat à Lérins et Jean Cassien à Marseille, ait été un re-départ absolu? On l'a cru longtemps, au prix d'une simplification dommageable.

Certes le climat égyptien et hellénisant que l'on découvre dans les *Institutions* et les *Conférences* de Jean Cassien semble, au premier abord, sans grand rapport avec le monachisme expérimental et un peu sauvage de Martin. Mais, à y regarder de plus près, on découvre des affinités qui suggèrent la transmission du flambeau martinien à ce second monachisme gaulois. Il est vrai que les *Dialogues* de Sulpice, pour opposer Martin à Antoine, ont sans doute « égyptianisé » la peinture du personnage et de son institution. Mais, à lire avec attention les *Conférences*, on s'aperçoit que la lutte contre Satan, l'intention de tempérer l'ascèse outrancière des orientaux, le thème des illusions diaboliques, la désignation des moines comme *uiri apostolici*, s'harmonisent avec les aspects caractéristiques

du monachisme martinien. D'ailleurs, Saint-Victor, dans les faubourgs de Marseille, fut aussi une pépinière d'évêques. On sait d'autre part l'influence de la *Vita Martini* sur les *Vies des Pères du Jura*, et le style de vie de Condat (cf DS, t. 8, col. 1612).

Nous touchons là au vecteur littéraire qui a joué un rôle essentiel dans la survie et le rayonnement médiéval de la spiritualité martinienne. La basilique Saint-Martin devint rapidement un sanctuaire national (grâce à Clovis et à Grégoire de Tours, cf DS, t. 6, col. 1020-1025, successeur de Martin et propagateur de son culte) et international (voir, par exemple, l'attachement de la dynastie suève de Galice à Martin). La diffusion ample et nombreuse de l'iconographie vint encore renforcer un succès qui fit de Martin le saint le plus populaire de l'Occident : ainsi, une des chapelles latérales de l'ancienne basilique du Mont-Cassin lui fut consacrée ; et dans la Ravenne de Justinien, c'est encore Martin qui, à Saint-Apollinaire-le-Neuf, figure en tête de la procession des martyrs que les mosaïstes ont dirigée vers le Christ aujourd'hui disparu de l'abside.

On ne saurait trop insister sur la séduction pratique de la spiritualité martinienne et les ressources qu'elle offre à toutes les catégories de chrétiens : sens de la rencontre, de la prise en charge, de la disponibilité. C'est pourquoi le moyen âge est resté si attaché à la méditation des vertus de Martin : moines et clercs, évêques et rois, et surtout ce petit peuple pour qui le vieux soldat du Christ, compatissant aux misérables et inflexible devant les puissants, incarne en plénitude non seulement le meilleur de la vie monastique, mais l'intégrité du message de l'Évangile.

Éditions accessibles, études de base. — Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, éd. critique, trad. franç. et commentaire, par J. Fontaine, 3 vol., SC 133-135, 1967 ; l'introduction, SC 133, p. 1-246, est une étude d'ensemble sur la valeur littéraire, spirituelle et historique de l'œuvre. — A compléter par *Saint Martin et son temps* (centenaire du monachisme en Gaule, 361-1961) = *Studia anselmiana* 46, Rome, 1961.

Éd. critique de Sulpice Sévère, *Chronicorum libri* II, *Vita S. Martini*, *Epistulae*, *Dialogi*, par C. Halm, CSEL 1, 1866 ; éd. commentée de la *Chronique*, avec trad. française, en préparation par Mme de Senneville pour les SC.

Commode réimpression de notre trad. de la *Vita* et des *Lettres*, de la trad. des chapitres martiniens de la *Chronique* (II, 49-50) et des *Dialogues* par P. Monceaux, avec courte introd. de Luce Pietri, dans *Saint Martin. Textes de Sulpice Sévère*, Supplément à *Lettre de Ligugé*, n. 172-173, 1975. — Trad. ital. de la *Vita* par W. Smit et L. Canali, avec commentaire et bibliographie sélective par W. Smit, dans *Vita di Martino, Vita di Ilarione... = Vite dei Santi*, t. 1, Milan, 1975, p. 1-67, 245-290 (introd. de Ch. Mohrmann).

**Autres documents anciens.* — Paulin de Périgueux, *De Vita S. Martini... libri* VI, CSEL 16, 1888, p. 17-159. — Venance Fortunat, *Vita S. Martini*, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 4, 1, Berlin, 1881, p. 293-370. — Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, Hanovre, 1884, p. 1-450 ; *De virtutibus B. Martini*, *ibidem*, p. 584-661.

Thèmes spirituels et stylisation hagiographique. — Pour la situation historique : É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1 *Des origines à la fin du 4e siècle*, nouv. éd., Paris, 1964 ; J. Fontaine, art. *France*, Antiquité chrétienne, DS, t. 5, col. 785-805 (repris dans *Histoire spirituelle de la France*, Paris, 1964, p. 9-39) ; *Revue d'histoire de l'Église de France* = RHEF, t. 62, n. 168 sur « La christianisation des pays entre Loire et Rhin (4e-7e siècles) ».

Partir de notre ch. sur « La valeur spirituelle de la *Vita Martini*... », SC 133, p. 135-170, en y joignant nos travaux suivants : *Vérité et fiction dans la chronologie..*, cité *supra* ; *Sulpice Sévère a-t-il travesti Martin de Tours en martyr militaire?*, AB, t. 81, 1963, p. 31-58 ; *Une clé de la « Vita Martini » : la typologie prophétique*, dans *Mélanges Ch. Mohrmann*, Utrecht-Anvers, 1963, p. 84-85. — J. Gribomont, *L'influence du monachisme oriental sur Sulpice Sévère*, dans *S.M. et son temps..*, p. 135-149.

Sur le témoignage de la *Chronique*, à considérer comme un appendice à la *Vita Martini*, voir G. K. Van Andel, *The christian Concept of History in the Chronicle of Sulpitius Severus*, Amsterdam, 1976.

Formation et rayonnement de la spiritualité martinienne. — Voir nos études : *Hilaire et Martin*, dans *Hilaire de Poitiers... (368-1968)*, Paris, 1968, p. 59-86 ; *S.M. et nous, quelques aspects de la spiritualité martinienne*, dans *Lettre de Ligugé*, n. 135, 1975, p. 6-17 ; *L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien*, dans *La Gallia romana, Accademia nazionale dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura*, n. 158, Rome, 1973, p. 87-115 ; *S. Martin et le rayonnement de la spiritualité martinienne*, dans *Histoire religieuse de la Touraine*, Tours, 1975, p. 11-21 ; *Hagiographie et politique de Sulpice Sévère à Venance Fortunat*, RHEF, t. 62, 1976, p. 113-140. — Pour l'essor du culte à Tours, voir thèse de L. Pietri (à paraître, sur Tours du 4e au 6e s.) et J. van den Bosch, *Capa, Basilica, Monasterium et le culte de S. M. de Tours..*, Nimègue, 1959.

Bibliotheca sanctorum, t. 8, 1966, col. 1248-1279 (J. Lahache) et 1279-1291 (M. Liverani, iconographie). Sur l'extension du culte, un exemple : J. Fournée, *Enquête sur le culte populaire de S. M. en Normandie*, Nogent/Marne, 1963.

Jacques Fontaine.

9. MARTIN DE TROPPAU, frère prêcheur et évêque, † 1278/9. — Originaire de Opava (Silésie), profès du couvent dominicain Saint-Clément de Prague, Martin (de Oppavia, Martinus Oppaviensis, Martinus Polonus, Martin Strebski de Troppau) était déjà à la date du 1er mai 1261 pénitencier à la curie pontificale ; il le demeura jusqu'à sa nomination (22 juin 1278) comme archevêque de Gnesen. Partant pour rejoindre son nouveau poste, il mourut en route, à Bologne, antérieurement au 23 décembre 1279 (cf V. Koudelka, AFP, t. 25, 1955, p. 94-96).

Martin est surtout connu comme historiographe, avec son *Chronicon pontificum et imperatorum* (MGH *Scriptores*, t. 22, Hanovre, 1872, p. 377-475). De cette Chronique, très utilisée et copiée au moyen âge (éditions incunables, cf Hain, n. 10857-10859), il y eut des traductions en persan et en arménien (cf M.-A. Van den Oudenrijn, *Linguae haicanae scriptores ordinis praedicatorum*, Berne, 1960, n. 499, p. 210-212). — Canoniste, il dressa un répertoire alphabétique du *Decretum* de Gratien, également très répandu au moyen âge sous le titre de *Margarita Decreti* ou *Summa martiniana*. Pour les impressions, voir les éditions de Gratien, et plus spécialement Hain, n. 10834-10852, et Copinger, n. 3895-3897.

Un certain nombre de sermons de Martin ont été conservés (cf J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 124-149). Il en existe des éditions incunables, sous le titre *Sermones de tempore et de sanctis*. Leur intérêt vient surtout des *exempla* qui y sont cités ou développés. On trouve d'ailleurs, à la suite des *Sermones*, un *Promptuarium exemplorum*, composé en fait d'extraits du grand ouvrage d'Étienne de Bourbon. J.-Th. Welter (*L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris-Toulouse, 1927, p. 228-230) relève plusieurs indices de l'influence exercée par ce recueil.

Notons qu'à l'occasion de quelques sermons pour des fêtes de la Vierge, Martin a nettement pris position contre la doctrine et la célébration liturgique de l'Immaculée Conception. L'éditeur des sermons (1480) a cru opportun de faire remarquer que depuis on prêche le contraire dans l'Église ; cette annotation (relevée par P. de Alva y Astorga, *Solem veritatis..*, Madrid, 1660, col. 1192) peut faire supposer que cet éditeur n'était pas un dominicain.

Quétif et Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 1, Paris, 1719, p. 361-370. — U. Chevalier, *Répertoire. Bio-bibliographie*, t. 2, Paris, 1907, col. 3106. — B. Schmeidler, *M. v. T.*, dans W. Stammler et K. Langosch, *Die deutsche Literatur des Mittelalters*, t. 3, Berlin, 1943, col. 282-289. — W. Mathews, *Martinus Polonus and some later Chroniclers*, dans *Medieval Literature and Civilization*, Londres, 1969, p. 275-288. — LTK, t. 7, 1962, col. 119.

André Duval.

10. MARTIN DE VIENNE, bénédictin, † 1464. Voir Martin de Leibitz.

1. MARTIN (Claude), bénédictin, 1619-1696. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources.* — 4. *Enseignement monastique.*

Avec Claude Martin, fils de l'ursuline Marie de l'Incarnation (DS, t. 10, col. 497-507), nous sommes en présence d'un des plus grands spirituels de la congrégation de Saint-Maur au 17e siècle. Ce moine est cependant encore mal connu, faute surtout de documents autobiographiques. La *Vie* qu'Edmond Martène rédigea rapidement après sa mort, en se conformant aux normes hagiographiques de l'époque, est un texte intéressant mais incomplet et limité (Tours, 1697), même dans sa rédaction originale (Tours, Bibl. munic., ms 1442; cf P. Salmon, *Revue des questions historiques*, t. 62, 1934, p. 198-207, qui en a publié les fragments omis les plus intéressants). Pour connaître Claude Martin, nous disposons des écrits de sa mère, de ses propres ouvrages (cf *infra*), et de ses lettres d'affaire ou de direction; il n'a pas laissé de témoignage direct sur son itinéraire mystique.

1. **Vie.** — Né à Tours le 2 avril 1619, d'un maître ouvrier en soie du nom de Claude Martin qui avait épousé Marie Guyart, il perdit son père avant de le connaître et fut élevé par sa mère; celle-ci évita de lui donner des marques sensibles d'affection, pensant par là lui rendre plus facile la séparation qui s'imposerait lorsqu'elle serait en mesure de réaliser ses projets de vie religieuse. En attendant, Claude grandit au foyer des Buisson, ses oncle et tante, que sa mère secondait dans leur entreprise de transport par voie fluviale et par terre. En 1631, à la veille de ses douze ans, sa mère le confia à sa sœur et à son beau-frère et entra chez les ursulines de Tours; la séparation fut très douloureuse de part et d'autre, et l'enfant se montra inconsolable; son psychisme semble en avoir souffert; la vocation exceptionnelle de sa mère le voua à un long isolement moral, car ses parents ne tinrent pas leurs engagements.

Formé par les jésuites de Rennes, Tours et Orléans, il tenta d'entrer dans la compagnie de Jésus, à l'époque où Marie de l'Incarnation quittait la France pour le Canada (1639); rebuté, il passa quelques années assez difficiles, jusqu'au moment où il se détermina à solliciter son admission dans la congrégation bénédictine de Saint-Maur, à Vendôme, en janvier 1641. Il fit son noviciat sous la conduite de Paul Rivery. Peu après sa profession, le 3 février 1642, il fut envoyé faire ses études à Tiron, Jumièges et Saint-Martin de Séez. Désormais et jusqu'en 1672, grâce à une correspondance régulière et copieuse, Marie de l'Incarnation allait exercer une forte influence sur son fils, influence qui se prolongera après sa mort et s'accentuera même lorsque le bénédictin se sera mis à la recherche des écrits spirituels de l'ursuline pour s'en faire l'éditeur.

En 1652, Claude Martin est nommé pour la première fois prieur à Saint-Nicaise de Meulan; jusqu'à sa mort il remplit cette fonction dans un nombre important de monastères, ne l'interrompant que pour remplir celle d'assistant général de sa congrégation, de 1668 à 1675 et de 1681 à 1690. En 1687, Louis xiv fit savoir qu'il opposait son veto à l'élection imminente du moine comme supérieur général. Claude Martin avait déplu à la cour quand il s'était opposé très vivement à la mise en commende des abbayes de l'ancienne congrégation de Chezal-Benoît, incorporées à Saint-Maur (résumé de l'affaire dans le *Mémoire pour les abbés, prieurs et religieux des abbayes de Saint-Vincent du Mans..*, Paris, 1764, p. 94-101).

Sentant ses forces décliner, il demanda en 1690 à être déchargé, pour se préparer à la mort; le chapitre général ne l'exauça qu'à demi; il fut nommé prieur à Marmoutier, dans son pays natal; il devait y mourir le 9 août 1696.

Claude Martin s'était senti attiré par la vie érémitique; quand le chapitre général de sa congrégation envisagea la création de « cellules séparées pour les religieux qui voudraient vivre en solitude », il déclara à sa mère qu'il serait « un des premiers qui se présenteront pour les remplir » (Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éd. G.-M. Oury, Solesmes, 1971, p. 751). Il se proposa aussi en 1667, et de façon plus précise en 1671, pour une fondation en Pologne (p. 791 et 938).

Dans la direction de la congrégation, il se montra favorable aux travaux entrepris à Saint-Germain-des-Prés et ailleurs, apportant ses encouragements et son appui effectif aux éditions de saint Augustin et de saint Jérôme, puis des Pères grecs (Athanase et Jean Chrysostome), allant jusqu'à diriger le travail.

On possède peu de détails sur son attitude vis-à-vis du jansénisme; il semble qu'il se soit tenu le plus possible à l'écart des controverses, dans la mesure où le lui permettaient ses fonctions; son amitié avec Pierre Nicole toutefois ne fait pas de doute.

Claude Martin possédait une vaste intelligence; c'était un excellent directeur de conscience, un père spirituel affectueux et attentif; il avait les qualités nécessaires à un homme de gouvernement, « le cœur noble et naturellement porté aux grandes entreprises » (Martène, Bibl. Tours, ms 1442, f. 92); mais ses mortifications témoignent d'un certain goût morbide pour l'humiliation et la souffrance, que tempère son enseignement (*infra*, col. 699). Il revient trop souvent sur le passé; c'est un tempérament porté à la contention et à une certaine forme de scrupule, si bien que sa mère lui déconseilla de prononcer le vœu du plus parfait : « De quelque manière que vous le preniez, je vois bien qu'il vous causerait de l'inquiétude, ainsi je ne vous conseillerais pas de le faire. Il y faut suivre les mouvements intérieurs avec une grande fidélité, et vous pourriez vous jeter dans les excès et extrémités que vous dites » (1670, *Correspondance*, p. 899). Nature moins riche et moins équilibrée que Marie de l'Incarnation, c'est néanmoins un homme de grande expérience dans les choses de Dieu et un auteur spirituel de valeur, qui fut, au 18e siècle, un classique pour la formation des jeunes dans la congrégation de Saint-Maur et l'ensemble de l'ordre.

2. **Œuvres.** — 1° Ouvrages publiés par lui-même. — *Oraison funèbre de M. Pomponne de Bellièvre*, Paris, 1657 (Bibl. de l'Arsenal, ms 6591, n. 15). — *Méditations chrétiennes pour tous les jours et principales fêtes de l'année*, 2 vol., Paris, 1669; trad. latine par Fr. Metzger, bénédictin de Salzbourg, 1695-1696. — *Conduite pour la retraite du mois à l'usage des Religieux*

de la Congrégation de Saint-Maur, Paris, 1670 (8e éd., 1755, dans le *Manuel bénédictin* de A.-J. Pernetty); trad. latine, *Manuductio ad secessum seu recollectionem menstruam*, Saint-Blaise, 1757. — *Pratique de la Règle de saint Benoît*, Paris, 1680, rééditée au moins six fois.

Plusieurs trad. latines : *Praxis regulae S.P. Benedicti*, Mayence, 1749, par A. Dornbluth, moine de Gegenbach; *Regula practica bipartita, seu Exercitia spiritualia... e Regula S. P. Benedicti*, Vienne, 1745, par Fr. Hueder, de l'abbaye des Écossais; *Modus S. Regulam S. P. N. Benedicti practice in opus et effectum reducendi*, par H. Schenk, de Saint-Gall; trad. en italien : Naples, 1723, et Venise, 1744. Il a été adapté pour les moniales par Mechtilde de Bar avec l'autorisation de Benoît Brachet, supérieur général de Saint-Maur, Paris, 1687 et 1712. — *Méditations pour la fête de sainte Ursule*, Paris, 1678.

Quant aux ouvrages de Marie de l'Incarnation dont son fils s'est fait l'éditeur et l'annotateur, voir *supra*, col. 487-507.

2° Ouvrages publiés après sa mort *et à l'époque contemporaine.* — *Maximes spirituelles du V. P. Dom Claude Martin* (recueillies par E. Martène), Rouen, 1698. — *Correspondance.* Lettres relatives aux éditions patristiques : Ph. Schmitz, dans *Revue bénédictine*, t. 41, 1929, p. 262-267, 358-366; t. 43, 1931, p. 153-158. Lettres sur l'oraison : Ph. Schmitz, RAM, t. 13, 1932, p. 146-163. Lettres sur les vertus et la vie intérieure, t. 14, 1933, p. 72-95. Lettres de direction : R.-J. Hesbert, *Direction spirituelle à Saint-Germain-des-Prés*, RAM, t. 34, 1958, p. 435-448. — *Le Pasteur solitaire ou Retraite pour les supérieurs*, éd. R.-J. Hesbert, Paris, 1955, sous le titre *Perfection du Chef.* — *Questions ascétiques proposées, examinées et résolues en Conférences*, éd. R.-J. Hesbert, Paris, 1956-1957, 2 vol., sous le titre *Conférences ascétiques.*

« Ce qui a donné occasion à ces conférences est qu'étant dans un monastère assez retiré, on y envoya dix ou douze théologiens (de jeunes moines ayant achevé leur théologie) tous savants et de bel esprit pour y faire avec moi une année de récollection selon l'usage de notre Congrégation... Mon dessein fut de leur proposer en forme de problèmes de certaines difficultés qui se rencontrent dans la vie spirituelle, dont les auteurs ne disent rien ou qu'ils ne touchent que fort légèrement. Chacun disait son sentiment avec beaucoup de liberté et de simplicité; on faisait ensuite l'examen de tous les sentiments, et enfin je disais le mien par forme de résolution » (*Conférences ascétiques*, t. 1, préface, p. 11-13).

Traité de la contemplation, éd. partielle et présentation par A. Rayez, RAM, t. 29, 1953, p. 206-249.

3° Inédits. — *Lettres spirituelles*, recueil préparé par E. Martène (Paris, B. N., ms fr. 15793). — La correspondance de Claude Martin se répartit dans un certain nombre de recueils manuscrits dont les plus importants sont : Paris, B. N., fr. 17680, 19661, 19662, ms fr. 15793, f. 86); mais il a corrigé ce que cette formation avait de trop rigide par la fréquentation assidue de l'Écriture et des Pères qui sont la source principale de sa pensée et de son enseignement. Lorsqu'on lui confia quelques jeunes moines ayant achevé leurs études pour l' « année de récollection » (en 1666 ou 1667, l'année probable des *Conférences ascétiques*), il leur interdit toute étude proprement dite et la *lectio divina* qu'il leur prescrivit est caractéristique; ils disposaient de cinq ouvrages : l'Écriture, la Règle, un commentaire patristique, un traité patristique de morale ou de discipline, un auteur de « l'histoire ecclésiastique » (Martène, *Vie*, p. 107). Les auteurs spirituels du bas-moyen âge et de la Renaissance avaient donc peu de place; parmi tous les Pères, sa prédilection allait à saint Augustin dont il fit décider l'édition par la congrégation; il connaissait les Pères grecs et sera capable de donner d'utiles conseils pour leur édition.

Bien que sa mère lui ait montré l'importance du pseudo-Denys et de la théologie négative, il les a laissés de côté et s'est éloigné du mysticisme néo-platonicien et dionysien; l'influence des auteurs du 12e siècle a été forte : saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry, Richard de Saint-Victor; il appréciait sainte Gertrude qu'il fit traduire en français sur la suggestion de sa mère (cf notice de J. Mège, *infra*); il connaît le pseudo-Tauler des *Instructions*; Henri Suso exerça sur lui une influence plus déterminante à travers la version latine de Surius.

Pour les époques plus proches de la sienne, il emprunte à Denys le chartreux, à Harphius et surtout à sainte Thérèse qui lui fournit les cadres de son propre enseignement; tardivement, semble-t-il, il étudiera J. Alvarez de Paz, consultera Benoît de Canfield, Condren; il s'attachera surtout à François de Sales. Finalement sa dette principale est à l'égard de sa mère, Marie de l'Incarnation, et secondairement à Jean de Bernières avec qui il correspondait.

3. **Sources.** — La formation donnée à Saint-Maur était destinée à des moines « réformés », en réaction contre les habitudes trop séculières; elle insistait de façon expresse sur la séparation du monde, l'esprit de retraite, la clôture, le silence, la discrétion dans les rapports avec l'extérieur, l'éloignement même pour toutes les nouvelles du monde et de la politique; les pratiques de pauvreté et de détachement étaient fortement inculquées; toute la vie était marquée par une note d'austérité, et les maîtres des novices mesuraient la ferveur au degré de fidélité aux « exercices » de la vie religieuse. Claude Martin reçut cette empreinte qui semble former le substrat de sa vie spirituelle : « Les pratiques régulières sont les fondements qui soutiennent la vocation », enseignait-il (Paris, B. N.,

4. **L'enseignement monastique.** — Le chapitre général de Saint-Maur avait exprimé le souhait que les postulants soient préparés à la prise d'habit par dix à douze jours d'exercices spirituels portant sur la vie purgative, et que soit rédigé un « Directoire et journal des novices leur apprenant à faire leurs actions ». Le fait que le supérieur général J.-B. Audebert ait confié à Claude Martin le soin de rédiger ce travail montre quel cas on faisait de son enseignement : la *Pratique de la Règle de saint Benoît* devint le classique de la spiritualité de Saint-Maur et déborda largement les frontières de la congrégation. Dès les premières pages, Cl. Martin tient à préciser la finalité de la congrégation :

« La fin propre et particulière de la Règle et de l'Ordre de saint Benoît n'est autre que la *contemplation*, puisque tous les moyens qui y sont en usage sont des pratiques de la vie contemplative, comme sont l'éloignement du monde, la solitude, le silence, la psalmodie, la prière, la méditation, la lecture, le jeûne, le travail des mains et autres semblables; de sorte que dans toute cette Règle sainte, il ne se trouve pas un seul chapitre qui porte les religieux à l'*action*, ou, s'il y en a quelques-uns, ils ne regardent que quelques particuliers, savoir ceux qui ont le soin des infirmes, des hôtes, du temporel. Ainsi, tout le soin des religieux de l'Ordre de saint Benoît doit être de tendre à la *perfection de la charité*, comme tous les religieux, mais ils doivent y tendre par *la voie de la contemplation* qui est leur fin propre et particulière » (*Pratique*, p. 20).

Cette fin commande l'organisation de la vie au monastère et imprime sa marque aux « exercices » de

la vie claustrale. Les exigences de détachement à l'égard de la famille (p. 87-88), des objets mis à la disposition du moine (p. 254), l'insistance sur l'humilité et l'obéissance, la mortification de la propre volonté et du propre jugement (à l'exclusion cependant des humiliations par fiction, qu'il réprouve), doivent avoir pour résultat de conduire le moine à la prière continuelle, dans un esprit d'amour filial, de douceur et de paix; dans le travail manuel lui-même, l'aspect pénitentiel (rappelé avec force) ne sera pas déterminant, les modalités du travail devront avant tout être conformes à l'intériorité, « ... quelque petit travail des mains qui se puisse exercer sans bruit et dans le repos » (*Pratique*, p. 86); la *lectio divina*, elle, est directement ordonnée à la prière (p. 88-93). En définitive, le silence et la retraite caractériseront la vie monastique : « L'esprit de l'Ordre de saint Benoît n'est autre que l'éloignement du monde par la retraite intérieure et extérieure ou, si vous le voulez, la solitude du corps et de l'esprit par l'éloignement des créatures » (*Conférences ascétiques*, t. 2, p. 423-424); quant à l'esprit propre à Saint-Maur, ce sera un esprit de sagesse et de douceur, d'indifférence spirituelle dans l'obéissance, « une préparation de cœur à suivre le mouvement de la volonté de Dieu » (p. 483).

La prière est donc au cœur de la vie du moine sous la forme de psalmodie d'abord, mais aussi sous toutes les autres formes qu'elle peut revêtir, spécialement les modes chers à la spiritualité du 17e siècle : exercices ou retraite de dix jours, retraite du mois pour les supérieurs et les officiers, double oraison quotidienne. Pour l'oraison, Claude Martin a été longtemps partisan d'une méthode assez souple qui s'inspire à la fois de François de Sales et de Louis de Grenade :

« Bien que Dieu soit le véritable maître de l'oraison et qu'il faille suivre avec fidélité les lumières qu'il répand dans l'esprit et les mouvements qu'il suscite dans le cœur, (les novices) s'attacheront néanmoins à une méthode qu'ils se rendront si familière par l'usage que la pratique leur en soit comme naturelle. Ils observeront exactement cette méthode, si ce n'est que Dieu, qui se plaît quelquefois à enseigner les âmes par lui-même, ne les conduise d'une autre manière, car pour lors ils suivront avec fidélité le mouvement de son esprit » (*Pratique*, p. 65, 71).

Mais il maintient très fortement, à côté de cette oraison semi-méthodique, le rôle propre et irremplaçable de la *lectio divina* traditionnelle : « S'unir en esprit aux auteurs dont on lit les ouvrages, quand ce sont des saints et des Pères de l'Église, afin de leur en demander l'intelligence et de participer à l'esprit dont ils ont été animés quand ils ont écrit, c'est faire plus qu'une lecture, parce que c'est passer de la lecture à un entretien familier. D'où vient qu'il y a plus d'avantage de lire les ouvrages des Pères et des saints que ceux des autres auteurs » (*Conduite pour la retraite du mois*, p. 53).

L'itinéraire mystique de Claude Martin reste mystérieux : la manière personnelle dont il parle de certains états mystiques trahit cependant une profonde expérience intérieure. Les premières manifestations pourraient dater de son année de récollection (probablement 1648-1649).

Il y fut, dit Martène, favorisé d'une grâce particulière du don d'intelligence : « Il pénétrait les sens cachés et mystiques de l'Écriture sainte, mais avec tant de suavité qu'il ne fallait qu'un passage pour occuper son esprit je ne dirais pas quelques heures, mais des journées entières... Il passait la plus grande partie du temps qui reste après Matines en oraison, et là les effusions de la grâce dans lesquelles son cœur s'était noyé pendant l'office se renouvelaient en lui d'une manière si admirable qu'à moins d'en avoir l'expérience on n'en saurait parler qu'en bégayant » (*Vie*, p. 48).

De fait, par la suite, il n'a cessé de poser des questions précises à sa mère sur la vie mystique, analysant les réponses de celle-ci, lui demandant des explications nouvelles; il semble qu'il veuille passer au crible de sa théologie toute fraîche ce qu'elle lui décrit, et qu'il tente d'en faire l'interprétation, ou au moins, d'élaborer une sorte de concordisme. La *Relation spirituelle* de 1654 qu'il obtint à force d'instances lui apportera beaucoup d'éléments nouveaux; c'est là qu'il puise, semble-t-il, son désir de vie mystique de type sponsal, telle que sa mère l'a expérimentée; d'où l'idée du mariage mystique avec la divine Sagesse, comme l'avait contracté Henri Suso.

Vers la fin de son priorat à Angers (1660-1666), il lit le *Chrétien intérieur* de Jean de Bernières † 1659 (DS, t. 1, col. 1522-1527) où celui-ci expose la résolution qu'il avait prise d'épouser la folie; par transposition, il décida de contracter mariage avec la Sagesse divine et il le fit au cours d'une cérémonie intime à la fin de 1665 ou au début de 1666 (cf Martène, p. 82-92; Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, p. 764-765); il y avait été préparé par douze ou treize années d'épreuves où il avait été fortement sollicité par l'amour humain (Martène, p. 52 et *passim*). Le thème du mariage semble avoir plus d'importance à ses yeux que le thème de la Sagesse qui semble recherchée tout exprès pour servir de partenaire féminin à l'amant; cependant, en 1667, ses vues sur l'oraison sont encore assez systématiques; il ne pense pas qu'une oraison actuelle puisse être continuelle, sinon de façon diffuse, et il définit la contemplation philosophiquement à partir de l'augustinisme et du thomisme (cf RAM, t. 13, 1932, p. 153-156). Un nouveau progrès allait être effectué à l'époque où il travaille à l'édition des œuvres de sa mère (1672-1682, mais surtout, semble-t-il, dans la période 1673-1675). Par la suite, il se référera souvent aux écrits de Marie de l'Incarnation (sauf dans le *Traité de la contemplation*). Au moment de la publication, il accorde encore une importance capitale aux descriptions et aux degrés de sainte Thérèse; plus tard, l'expérience et la réflexion le conduiront à reconnaître que les degrés sont seulement des aspects psychologiques qui diversifient l'oraison contemplative, sans atteindre à l'essentiel : « La substance étant toujours la même, très simple et très subtile, Dieu agit tellement dans l'âme qu'il la met dans des dispositions qu'on appelle oraison de quiétude, de recueillement, de silence, d'union intime, etc, de sorte qu'il ne faut pas croire que ce soit là des oraisons substantiellement différentes; ce ne sont que des dispositions accidentelles de votre oraison » (A un moine de Saint-Martin de Séez, 1694, RAM, t. 13, 1932, p. 161).

Il avait réagi vivement lorsque Nicole, dans son *Traité sur l'oraison* (1679), avait tourné en dérision *Le chrétien intérieur* de Bernières (cf *Préface* aux *Retraites* de sa mère, 1682, dans Jamet, *Marie de l'Incarnation, Écrits*, t. 2); il pense en effet qu'il est peu de personnes qui n'expérimentent quelque chose de l'oraison passive, à commencer par Nicole lui-même. Mais il ne juge pas suffisante cette mise au point; il forme le projet d'écrire un traité plus complet; en 1688, il en parle à Ambroise Feray, moine du Bec (RAM, t. 13, 1932, p. 159). Lorsque Nicole mourut après avoir récidivé, Claude se sentit plus libre et il commença à réunir des matériaux en vue de la rédaction de ce traité; ce devait être le *Traité de la contemplation où l'on explique l'oraison de simple regard et où l'on examine un livre qui porte pour titre*

« *Réfutation des principales erreurs des quiétistes* », *imprimé à Paris en 1695*.

Martène en parle ainsi : « Il avait alors dessein d'écrire un petit traité de la contemplation et des différentes sortes d'oraisons extraordinaires pour fermer la bouche à certains ignorants dans la vie spirituelle qui, n'ayant pas l'expérience des dons de Dieu, se donnent la liberté d'en parler en docteurs et, confondant les sentiments des saints avec ceux de Molinos, s'érigent en censeurs de leurs doctrines et condamnent des pratiques qui ont sanctifié une infinité d'âmes » (Tours, Bibl. munic., ms 1442, f. 158).

Ainsi avec une certaine audace, au beau milieu de la controverse quiétiste (L. Cognet, *Le crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Paris, 1958), Claude Martin se sentait en mesure d'intervenir avec vigueur et assez d'habileté et de fermeté doctrinale pour défendre la mystique comme telle, qu'il voyait atteinte par les condamnations de Nicole visant certaines erreurs ou formulations maladroites. Il évite de prendre à partie Bossuet; mais, souscrivant pour sa part aux articles d'Issy, il demande d'abandonner les préventions et d'essayer de comprendre avec bénignité une pensée traduite dans un vocabulaire déficient. On sait par ailleurs qu'il avait confirmé Madame Guyon dans sa vocation en 1681 (*Vie par elle-même*, 1e partie, ch. 29, n. 5, 10, t. 1, Cologne, 1720, p. 277, 280-281); ayant entre les mains le *Moyen court* (qu'il appelle le *Chemin court*), il entreprit d'en justifier la pensée profonde; mais son *Traité* est resté à l'état de matériaux informes, pour la plus grande part.

Quoi qu'il en soit, il ne semble pas que cet enseignement ait trouvé beaucoup d'écho dans sa propre congrégation; on se contenta toujours de ses premiers ouvrages; presque tout le reste demeura à l'état manuscrit et Martène n'était peut-être pas le plus qualifié pour en donner une analyse pertinente.

Quatre études sont indispensables pour connaître Claude Martin, en plus de *La Vie du Vénérable Père Dom Claude Martin... par un de ses disciples* (E. Martène), Tours, 1697; ce sont : H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 6, 1922, p. 177-226; — A. Jamet, *Marie de l'Incarnation. Écrits spirituels et historiques*, t. 1, Québec-Paris, 1929, *Préface* (voir aussi de nombreuses notations précieuses au cours des trois autres volumes, 1930-1939); — A. Rayez, *Le « Traité de la contemplation » de Dom Claude Martin*, RAM, t. 29, 1953, p. 206-249; — L. Cognet, *Dom Claude Martin et le mysticisme français*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 43, 1957, p. 125-149.

Consulter aussi : J. Daoust, *Dom Martène*, Saint-Wandrille, 1948. — R.-J. Hesbert, *L'esprit monastique à l'école de Dom Claude Martin*, dans *Revue Mabillon*, t. 46, 1956, p. 202-212; *Direction spirituelle à Saint-Germain-des-Prés*, RAM, t. 34, 1958, p. 435-448. — Odette d'Allerit, *Comment on travaillait à Saint-Germain-des-Prés sous la direction de Dom Claude Martin*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 4, juillet-septembre 1957, p. 212-228; *Dom Claude Martin*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 36, 1960, p. 32-47; *La théologie de la vie monastique chez Dom Claude Martin*, dans *Studia monastica*, t. 5, 1963, p. 156-192; *Le thème de la Sagesse chez Dom Claude Martin et le Vénérable frère Joseph de Saint-Benoît*, 5e Semaine d'Études monastiques à El Paular (1962), cf *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 25, 1963, p. 269-270.

DS, t. 1, col. 1150, 1432, 1691-1693, 1895; — t. 2, col. 1389, 2046, 2649; — t. 3, col. 1131; — t. 4, col. 230, 254, 257, 1244, 1382 à 1384, 1612, 2148; — t. 5, col. 56, 948, 1004, 1371; — t. 6, col. 659-660, 662, 1312; — t. 9, col. 400-401; — t. 10, col. 487-507 (Marie de l'Incarnation), 662-663 (Martène), 885-888 (Mechtilde du Saint-Sacrement).

Guy-Marie Oury.

2. MARTIN (David), pasteur, 1639-1721. — Né à Revel, près de Toulouse, le 7 septembre 1639, David Martin, après des études classiques à Montauban et à Nîmes, se sentit appelé à être pasteur et se dirigea vers la faculté de théologie de Puylaurens (Lauraguais) où, depuis 1660, l'Académie de Montauban avait été transférée sur l'ordre de Louis XIV et où elle enseigna jusqu'en 1685, date de la Révocation de l'Édit de Nantes. David Martin y étudia de 1660 à 1663. Il fut ensuite appelé comme pasteur à Espérausses, puis à Lacaune, dans la montagne du Tarn, jusqu'en 1685. Obligé alors de fuir vers le Refuge des Pays-Bas, il fut pasteur à Utrecht jusqu'à sa mort, le 9 septembre 1721.

D. Martin a publié quelques ouvrages de controverse et d'exégèse scripturaire, des traités sur la « religion naturelle » et la « religion révélée », et aussi des sermonnaires. Ses travaux sur la Bible ont attiré l'attention, par exemple *Le nouveau Testament... expliqué par des notes... sur la version ordinaire des Églises réformées...* (Utrecht, 1696) et l'*Histoire du vieux et du nouveau Testament* (2 vol. à gravures, Amsterdam, 1700). Il est en particulier l'auteur d'une révision de la Bible, ancien et nouveau Testament, qu'il publia à la demande de l'Église wallonne (église française des Pays-Bas) et qui fut utilisée pendant tout le 18e siècle (*La sainte Bible... expliquée par des notes de théologie et de critique..*, Amsterdam, 1707).

La première Bible française de la Réforme avait été publiée en 1535 par Pierre Olivier (Olivétan), cousin de Calvin, à Serrières, près Neuchâtel. Tout en demeurant le texte fondamental de la Bible française protestante pendant trois siècles, elle connut plusieurs révisions (en 1560, par Calvin; en 1588 par Théodore de Bèze, ou Bible de Genève). Au début du 18e siècle, une révision du langage était nécessaire; ce fut l'œuvre de David Martin, avec des introductions et des notes. Cette « Bible du Refuge » fut révisée en 1744 par Osterwald, de Neuchâtel. Pas plus D. Martin que J.-F. Osterwald ne furent des traducteurs, mais des réviseurs du texte d'Olivétan. Adolphe Monod † 1856, le grand prédicateur, ne se servait que de la version de Martin.

J.-P. Niceron, *Mémoires des hommes illustres*, t. 21, Paris, 1733, p. 270-292 : notice de Martin par le fils d'Isaac Claude. — M. Nayral, *Biographie castraise*, t. 1, Castres, 1833, p. 434-448. — Eug. et É. Haag, *La France protestante*, t. 9, 1850, p. 297-300. — Fr. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 8, Paris, 1880, p. 750-751. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 18e siècle*, t. 2, Paris, 1969, p. 1206.

Jean Cadier.

3. MARTIN (Gabriel), missionnaire de Sainte-Thérèse, 1873-1949. — Né à Chavagnes-en-Paillers (Vendée), le 21 avril 1873, Gabriel Martin fait ses études au petit séminaire de son bourg natal, puis au grand séminaire de Luçon. Prêtre le 19 décembre 1896, professeur au collège Richelieu à Luçon, vicaire à Notre-Dame des Sables-d'Olonne et à Notre-Dame de Fontenay-le-Comte, il est chargé le 27 septembre 1904 de l'œuvre des missions et retraites paroissiales.

Ses prédications, qui connaissent un grand succès dans la partie nord du diocèse, rencontrent plus de difficultés dans le sud, très marqué par le laïcisme. Pour l'évangélisation de cette région (Plaine et Marais poitevin), il fonde, en 1921, les « Missionnaires de la Plaine », établis par Mgr G.-L. Garnier en 1928 en congrégation religieuse diocésaine, l'évêque de Luçon en étant de droit le supérieur. Ajoutons que de 1924 à 1927 il participe à l'organisation de la défense religieuse préconnisée par la Fédération nationale catholique fondée par le général de Castelnau.

En 1908, la lecture de l'*Histoire d'une âme* avait été pour lui une rencontre décisive avec Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il deviendra le propagateur de son message, en liaison étroite avec les propres sœurs de la carmélite. En 1924, pour donner aux Missionnaires de la Plaine des auxiliaires féminines, il fonde, avec Béatrice Douillard, les Missionnaires de l'Amour miséricordieux (aujourd'hui Oblates de Sainte-Thérèse de l'Enfant-Jésus). Leur institut, érigé à Lisieux en 1933, est, depuis 1965, de droit pontifical. Dans une pensée analogue à celle qui inspira la Mission de France et pour étendre aux diocèses les plus déchristianisés l'action des Missionnaires de la Plaine, il obtient en 1947 de l'évêque de Luçon la permission de prendre avec lui quelques-uns de ses confrères vendéens pour fonder à Bassac, en Charente, une nouvelle congrégation, les Missionnaires de Sainte-Thérèse, établie par l'évêque d'Angoulême en 1948. C'est là qu'il mourut le 14 octobre 1949.

Tout, dans la vie de G. Martin, est marqué par la spiritualité thérésienne. « Il y a deux pôles d'attraction dans ma vie, l'appel des âmes les plus délaissées et sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ». Il n'a pas eu connaissance, sinon de façon fragmentaire et grâce à ses relations avec le carmel de Lisieux, des textes authentiques publiés après sa mort. On ne cherchera donc pas, dans les écrits de cet homme d'action plus que de doctrine, une étude comparable à celles faites depuis par les spécialistes. Mais on y trouve un écho fidèle du message de la sainte, dans un langage parlé plutôt qu'écrit, mais qui demeure d'accès facile à tous.

Les œuvres inédites de Martin (notes pour prédications, journal spirituel, lettres de direction, etc) sont innombrables. Parmi les œuvres publiées (à Lisieux), on peut retenir *La petite voie d'enfance spirituelle* (1923, plusieurs traductions et rééditions jusqu'en 1950); *Trois panégyriques de la Bse Thérèse..*, 1923; *Les gloires de Ste Thérèse..*, 1926; *Le cantique du saint Amour*, commentaire de la poésie « Vivre d'amour », 1932; *Pour aimer le Bon Dieu comme Ste Thérèse..*, 1932; *Pour aimer la Ste Vierge comme Ste Thérèse..*, 1935; *Ste Thérèse... Patronne de la France*, 1945. — Signalons aussi *Le rosier d'amour de Ste Thérèse..*, Avignon, 1927; *Prêtres et religieux dans le cadre du clergé diocésain. Pourquoi? Comment?*, Luçon, 1942; *L'appel à l'amour du Cœur sacerdotal de Jésus*, Luçon, 1946. — Articles dans *Études et documents thérésiens*, supplément aux *Annales de Ste Thérèse*, Lisieux, 1932 svv, et dans *Le Mot d'ordre aux Missionnaires*, Luçon, 1919 svv.

Consulter L. Chaigne, *Témoin de la Vérité vivante. Mgr Gabriel Martin*, Paris, 1962.

Alphonse Chopin.

4. MARTIN (Guillaume), frère mineur, fin 16e-début 17e siècle. — De Guillaume Martin nous savons simplement qu'il appartient à la province d'Aquitaine des franciscains de l'observance et qu'il fut gardien du couvent d'Albi. Il publia deux ouvrages.

1° Son *Histoire de la vie exemplaire du célèbre personnage P. F. Louis de Grenade* (Paris, 1608) est une traduction adaptée (p. 1-79) de la biographie espagnole composée par le dominicain Francisco Diago; l'ouvrage comprend en outre la traduction de deux opuscules posthumes de Louis de Grenade : le *Traité du mystère de l'Incarnation du Fils de Dieu, fait en dialogue entre S. Ambroise et S. Augustin* (p. 80-148) et le *Traité des scrupules* (p. 149-180). Suit une courte notice du « bienheureux Père Regnauld », compagnon de saint Dominique (p. 181-194), traduite par I.B., franciscain de Toulouse.

2e Martin réunit en volume un ensemble de ses prédications sous le titre : *Les marques des enfants prédestinés, citoyens de la céleste Jérusalem, réduites en vingt-six sermons pour les jours de l'Avent* (Paris, 1613, 645 p.). La lettre-dédicace, datée de Villefranche-de-Rouergue le 1er septembre 1612, est assez curieusement adressée à l'évêque de Montauban, Anne de Murviel, dont les sentiments catholiques n'étaient pas absolument fermes. L'auteur veut faire découvrir à ses auditeurs les signes qui permettent de reconnaître le véritable chrétien. Il cite volontiers les classiques anciens, les Pères de l'Église et les théologiens, mais peu les modernes (en passant, la toute récente *Introduction à la vie dévote* de François de Sales, 1608). Son raisonnement, son style, son expression, sa manière de penser relèvent du « baroque ».

L. Wadding, *Scriptores ordinis minorum*, Rome, 1906, p. 105. — J. Dagens, *Bibliographie chronologique de la littérature de spiritualité*, Paris, 1952, p. 184. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1966, p. 1380.

Raymond Darricau.

5. MARTIN (Henri), sulpicien, 1897-1955. — Né à Saint-Florent-le-Vieil, diocèse d'Angers, le 31 mars 1897, Henri Martin se prépara d'abord à prendre la suite du commerce tenu par son père; puis à vingt ans il s'orienta vers le sacerdoce et étudia au grand séminaire d'Angers. Ordonné prêtre en 1924, il entra dans la compagnie de Saint-Sulpice (1925) et obtint le doctorat en théologie à Rome deux ans plus tard. En octobre 1927, il commença son enseignement de la philosophie au séminaire du Puy, avec la charge de la formation catéchistique et artistique des séminaristes. En 1938, il était nommé professeur de théologie dogmatique à Bayeux. Mobilisé en 1939, il eut ensuite, pendant quatorze mois de captivité en Allemagne, une profonde action spirituelle sur ses camarades, pour lesquels il rédigea *Pour renaître en Jésus-Christ. Tableau synthétique de la foi chrétienne* (Paris, 1943). Il reprit l'enseignement à Bayeux, y ajoutant de nombreuses prédications et conférences, et consacrant une particulière attention à la direction spirituelle des séminaristes et des prêtres.

Outre un *Précis de pédagogie catéchistique* (Paris, 1934) et les commentaires du *Catéchisme* diocésain (Bayeux, 1947), H. Martin avait tiré de ses premières prédications deux opuscules : *La paternité spirituelle du prêtre* (Avignon, 1930) et *La louange de Dieu* (Liège, 1929; Paris, 1937). De 1949 à 1951, on a de lui quelques articles de spiritualité thérésienne parus dans *Études et documents* (*Vie thérésienne*, Lisieux). Il s'intéressait de plus en plus à l'histoire de la spiritualité, cf les articles qu'il a donnés au DS, *Dégoût*, *Dépouillement*, *Déréliction*, *Désirs*, *Désolation*, *Discernement et direction*, et son *Traité élémentaire de discernement des esprits* (resté inédit). En 1954, il publiait à Paris *Le thème de la parfaite alliance de grâce dans saint Jean de la Croix*. La mort interrompait ses travaux le 11 juin 1955.

Consulter la *Semaine catholique de Bayeux et Lisieux*, juin-juillet 1956.

Irénée Noye.

6. MARTIN (Jacques), pasteur, 1794-1874. — Né à Genève en 1794, Jacques Martin, après avoir participé aux campagnes napoléoniennes de 1812 à 1815, entreprit en 1818 des études de théologie à Genève. D'abord régent, il entra assez rapidement dans le ministère paroissial. Doué d'une éloquence naturelle et prenante, il est surtout connu par les cinq séries de conférences qu'il donna de 1841 à 1851, où il proclamait les doctrines traditionnelles devant des auditoires considérables. Dans les *Conférences sur la Rédemption*, il examine tour à tour le péché (t. 1 *L'expiation*, Genève, 1846), la condamnation, la conciliation de la justice et de la miséricorde divines, pressentie dans les sacrifices sanglants païens et juifs, accomplie dans le sacrifice de la Croix. Martin y annonçait le mystère de l'expiation par le sang du Christ et A. Vinet y donnait sa pleine adhé-

sion. Il allait même plus loin que Martin et parlait de châtiment là où le premier parlait de dévouement. Dans une seconde série, Martin abordait *la grâce et la sanctification* (1847). Il y traitait des relations entre le pardon et la recherche de la sainteté, en termes excellents.

On peut cependant regretter que, dans les notes accompagnant la publication, il ait cru devoir insérer une longue réfutation de la doctrine calviniste de la prédestination, peut-être en réaction contre la prédication d'hommes du Réveil genevois, comme César Malan † 1864.

D'autres conférences furent données par Martin sur la prière (1849), entretien de l'âme avec Dieu, plus tard, sur la foi (*Étude sur la foi*, Paris, 1851), et *La puissance de l'Évangile* (1863). Il mourut à Genève en 1874, après avoir publié ses *Derniers sermons* (Genève, 1872).

Al. Vinet, article du *Semeur*, 26 octobre 1846; cf *Œuvres*, t. 4, Lausanne, 1943, p. 272-285. — Fr. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 8, Paris, 1880, p. 752-756.

Jean CADIER.

7. MARTIN (Madeleine; Marie-Madeleine de la Trinité), 1612-1678. Voir les notices de PINY (Alexandre, † 1709) et de YVAN (Antoine, † 1653).

8. MARTIN (MARIE DE SAINT-JEAN), ursuline, 1876-1965. — Jeanne Martin naît à Aire-sur-La-Lys en 1876. Élève chez les ursulines de Saint-Omer, puis novice, elle y fait profession en 1903 sous le nom de Marie de Saint-Jean. En 1905 la communauté s'agrège à l'Union romaine des ursulines qui, selon le vœu de Léon XIII, groupe depuis novembre 1900, sous un gouvernement central, des monastères jusqu'alors autonomes. En 1913, Marie de Saint-Jean devient maîtresse des novices d'un des premiers noviciats de l'Union. Elle y approfondit sa culture théologique et spirituelle. Nommée provinciale en 1922, elle est en 1924, au décès d'une assistante générale, appelée à Rome pour remplir cet office. Elle y manifeste son esprit d'union et ouvre déjà des voies nouvelles. Le chapitre de 1926 l'élit troisième prieure générale. Plusieurs fois réélue, puis « postulée », elle demeure en charge jusqu'en 1959. Sa vie de service se poursuit dans la prière et s'achève à Rome le 28 juin 1965.

En 1926, l'institut est encore mal remis de la guerre mondiale succédant à la difficile période des débuts de l'Union. Sous l'impulsion de Marie de Saint-Jean, notamment lors des chapitres de 1926, 1932 et 1938, sa cohésion et sa force s'affermissent, à travers une centralisation progressive perçue dès l'origine comme une force unifiante. La guerre de 1939 surprend la prieure générale aux États-Unis et l'y maintient jusqu'en 1945. Elle y organise le « troisième an » de probation, y tient des congrès pédagogiques, rédige plusieurs ouvrages. En 1947, elle propose au chapitre « une adaptation par en haut aux exigences des temps ». Le chapitre de 1953 vote la reprise des vœux solennels par l'institut.

Dès le début, Marie de Saint-Jean eut l'intuition que la vitalité de l'institut est liée à un ressourcement dans l'esprit de la fondatrice et dans la tradition ursuline, tout comme à une adaptation continuelle aux conditions de la vie religieuse apostolique et à une ouverture attentive aux directives des papes. Les grandes lignes de son gouvernement s'inscrivent dans cette orientation initiale : ainsi son souci d'inculquer « la soif de l'union à Dieu » aux religieuses et de leur en offrir les moyens, d'élargir les mentalités aux dimensions géographiques de l'institut, son insistance sur l'éducation de la foi et l'esprit missionnaire, ses exigences rigoureuses dans le recrutement et la formation des sujets.

Marie de Saint-Jean étendit son service d'Église au-delà de son institut : aide aux prêtres, aux instituts religieux, aux universités catholiques, aux pauvres. En 1952, elle est nommée secrétaire de la Commission consultative des supérieures majeures; elle donne un appui effectif à la fondation du futur institut pontifical *Regina Mundi*.

L'influence de Marie de Saint-Jean est due à ses qualités spirituelles plus qu'à l'originalité de sa doctrine, d'inspiration classique. Elle ne veut d'autre spécificité que la spécificité ursuline pour elle et celles dont Dieu l'a faite « mère et servante » (1927, dans *Circulaires* = *Circ.*, t. 1, p. 162). Elle est essentiellement une éducatrice s'adressant à des éducatrices dont la mission est de former le chrétien à la mentalité et aux mœurs d'un enfant de Dieu. Son enseignement spirituel, exigeant et vigoureux, est tonifiant par son climat de liberté et de vérité et centré sur la charité théologale et la confiance filiale en Dieu « Père à l'infini » (1927, *Circ.*, t. 1, p. 208).

A ses filles, elle présente un idéal qu'elle a fait sien : « Sainte Angèle vivait en société avec Dieu » (*L'esprit de sainte Angèle*, cité ici *L'esprit*, p. 59). La source profonde de son enseignement est la remise de toute son activité intellectuelle à la conduite de l'Esprit Saint. Plus la question est importante, plus intense doit se faire la prière, car « là est la lumière, là est la force, là est la paix, là est la joie » (1957, dans *Annexes*, cité ici *Ann.*, t. 2, p. 318). Vivre cet idéal achemine vers le difficile équilibre de l'apostolat et de la vie intérieure pour « réaliser la double fin de notre vocation : vivre de Dieu et donner Dieu » (1935, *Circ.*, t. 2, p. 229); mais « on ne donne Dieu que si l'on est plein de lui » (1932, *Ann.*, t. 1, p. 170); « sacrifier la vie intérieure au travail serait tout ruiner » (*ibidem*). D'où l'importance de la contemplation et de la louange (1927, *Circ.*, t. 1, p. 173) : « les religieuses éducatrices devraient être plus contemplatives que les contemplatives » (*Ann.*, t. 1, p. 198).

Les exigences de la vie intérieure jointes à celles de l'apostolat supposent « une forte ascèse ». « Dans la vie apostolique, l'abnégation est partout, permanente, totale, universelle » (1935, *Circ.*, t. 3, p. 440). L'accent est très marqué aussi sur l'obéissance : « C'est par leur obéissance que les ursulines sont instruments de Dieu dans leur action apostolique... L'obéissance assure la liberté des divines entrées... Il ne reste rien de nous-mêmes, mais nous gagnons Jésus-Christ » (*ibidem*, p. 320, 321). Ainsi libérée, l'ursuline sera semeuse de joie et de vérité. Au fil des années, Marie de Saint-Jean insistera de plus en plus fortement sur Dieu Père, Amour, Charité, et corrélativement sur la confiance.

La prieure générale a le souci constant de la formation des supérieures, et ce qu'elle enseigne, elle le vit; elle sait « gouverner avec sa tête, non avec sa sensibilité » (1947, *Ann.*, t. 2, p. 131), « entrer franchement dans la pensée de l'Église » (1928, *Ann.*, t. 1, p. 112). « Portant le poids de sa charge comme un sacrement de sanctification » (1932, *Ann.*, t. 1, p. 242), « la supérieure doit être un reflet de la Sagesse de Dieu, une expression de sa Volonté, un témoignage de son Amour » (1959, *Ann.*, t. 2, p. 259) et surtout une mère « en qui la tendresse... n'exclut pas la fermeté qui est une miséricorde » (1935, *Ann.*, t. 1, p. 157; cf *L'esprit*, p. 99-105). L'*Annexe* du 31 mai 1935 est une charte du gouvernement religieux inspirée des principes de sainte Angèle Merici.

L'enseignement de Marie de Saint-Jean est nourri d'Écriture sainte et s'exprime comme spontanément en termes bibliques, avec une tonalité johannique plus marquée dans les derniers écrits. Pères et docteurs de l'Église, classiques de la spiritualité anciens et contemporains, documents du magistère sont souvent cités La philosophie thomiste et la spiritualité ignatienne, élargie et assouplie sous l'influence de dom P. Delatte (DS, t. 3, col. 121-123), marquent fortement la pensée de Marie de Saint-Jean, mais à travers ces éléments se retrouve l'héritage méricien : Jésus-Christ pour « unique trésor », pour « lumière » l'obéissance, pour « voie sûre l'usage de l'Église », pour soutien une « foi vive et une ferme espérance », pour « signe » la charité. Tout l'enseignement de Marie de Saint-Jean est imprégné de ce message.

Les *écrits* de Marie de Saint-Jean, destinés seulement à son institut, sont édités par la maison généralice de l'Union romaine. — 1) L'ensemble de ses *Circulaires* (informations et études spirituelles) a été révisé par elle et édité en 5 vol., 1958-1966; les trois premiers rassemblent les circulaires proprement dites de 1926 à 1953; les deux derniers volumes rassemblent les *Annexes* adressées aux supérieures par les prieures générales de 1901 à 1959. — Avaient été édités aussi à part : *La charité*, 1929 (en anglais et en français); — *Jésus-Christ est tout pour nous*, 1933; — *La prière de l'ursuline*, 1949 (la 2e partie est inspirée de l'étude de J. Lebreton sur Marie de l'Incarnation l'ursuline dans son *Tu Solus Sanctus*, Paris, 1948); — *Notre vie de grâce, vie sacramentelle, vie mariale*, 1951; — *Notre Credo vécu*, 1960. — 2) Autres ouvrages : *L'éducation des ursulines*, 1947 (reprise de *Ursulin Method of Education*, New Jersey, 1946). — *L'esprit de sainte Angèle Merici*, 1947 (670 p.). — *Méditations de la vie de N.S. Jésus-Christ*, 2 vol., 1954 (rédigées lorsqu'elle était maîtresse des novices pour les novices). — *Les saints Évangiles et nos Constitutions* (1957).

M.-V. Boschet, *Les origines de l'Union romaine*, Rome, Maison généralice de l'Union, 1951; *M. Marie de Saint-Jean Martin, ibidem*, 1965. — H. de Lubac, *La spiritualité des ursulines de l'Union...*, Lyon, 1959. — M. de Ch. Gueudré, *L'ordre de sainte Ursule en France*, 3 vol., Paris, 1963. — Th. Ledochowska, *Angèle Merici et la Compagnie de Sainte-Ursule*, 2 vol., Rome, 1968.

Anne LEMAIRE.

9. MARTIN (SIMON), minime, 1595-1653. — Né à Paris en 1595, Simon Martin entra en 1613 dans l'ordre des minimes, auquel il manifesta toujours un vif attachement; il convainquit, par exemple, sa sœur d'aider généreusement à la fondation du couvent de Boulogne-sur-Mer (1646). Déjà en 1634 il est signalé dans son ordre comme professeur de théologie. Il l'était encore en 1647, quand il céda sa chaire à Nicolas Barré (1621-1686; cf DS, t. 1, col. 1252), qui allait jouer un rôle important dans l'organisation de l'enseignement populaire. Il mourut au couvent de la Place royale à Paris, le 16 décembre 1653, laissant le souvenir d'un religieux ami de la retraite, de la solitude et du travail intellectuel.

Martin publia de nombreux ouvrages d'hagiographie et de spiritualité, des traductions d'auteurs étrangers et des contributions importantes à l'histoire et à la spiritualité des minimes.

1° *Hagiographie.* — Pendant qu'il résidait à Abbeville, Martin s'intéressa à quelques saints de Picardie : *La vie... de sainte Austreberte* († 704), *princesse... et abbesse de Pavilly* (Paris, 1635, 550 p.); *... de saint Vulphy.., curé de Rue* (6e-7e s.), (Paris, 1639); *... de sainte Ulphe* († vers 750), de l'abbaye du Paraclet (Paris, 1648); ajoutons la vie, pleine de légendes, de saint Babolin † 670, abbé de Saint-Maur-des-Fossés. Il publia aussi deux gros recueils : *Les fleurs de la solitude, cueillies des plus belles vies des saints qui ont habité les déserts tant en l'Orient qu'en l'Occident* (2 t. en un in-fol., Paris, 1652); *Les sacrées reliques du désert, composées des vies... fort peu connues...* (in-fol., 1655); enfin une révision, avec compléments, de la traduction française de l'ouvrage de P. de Ribadeneyra, *Les nouvelles fleurs des vies des saints* (4e éd. de la trad. d'A. Duval, 2 vol. in-fol., Paris, 1657).

L'œuvre hagiographique la plus importante de S. Martin a pour titre *Les vies des saints dont on fait l'office... et de plusieurs autres des plus célèbres* (Paris, 1683). Elles étaient tirées de Lipomani (cf DS, t. 9, col. 859), Surius et Ribadeneyra. L'ouvrage fut repris et augmenté par son confrère François Giry (2 vol. in-fol., Paris, 1683-1685, etc), l'auteur de vies de saints qui eut alors le plus de succès (cf DS, t. 6, col. 408-410); une nouvelle transformation réalisée par Paul Guérin aboutit à l'édition des *Petits bollandistes* (4 vol. in-8°, Bar-le-Duc, 1858-1860).

2° *Spiritualité.* — Dans ce domaine S. Martin a publié des ouvrages de méditations et des traductions : *Les souffrances de Jésus-Christ* (Paris, 1630); *Les actions admirables de Jésus en sa vie très sainte, tant cachée que manifeste* (2 vol., 1630; 2e éd., 1637); ce livre de méditations est précédé d'une « Adresse pour l'oraison mentale » (préparation; méditation : considération, affection, résolution; conclusion ou colloque); *Les exercices pour les dix jours* (1644) présentent aux religieux (p. 1-21) « le but et la fin » des exercices, puis des généralités affectives sous forme de trois méditations journalières; *Les méditations sur les épistres qui se lisent en l'église les dimanches et les principales festes* (1652) sont puisées aux « vives sources de la sainte Écriture ».

Il traduisit *Les saints évangiles et épistres des dimanches et festes*, publié après sa mort, en 1664; il traduisit et publia les *Epistres spirituelles* de Jean d'Avila (2 vol., 1653), et, de Louis de Grenade, les *Œuvres spirituelles et dévotes* (1645, 1186 p. in-folio), *Le catéchisme ou l'introduction au symbole de la foi* (1646), *La grande guide des pécheurs* (1662).

3° *Sur les minimes* Martin édita deux ouvrages importants : *La vie de la vénérable Catherine de Vis, une des premières religieuses... minimes en France* (1650) principale source de l'histoire des moniales minimes, et *La Règle du tiers ordre des minimes...* (Reims, s d), le tiers ordre étant alors connu jusqu'à la cour; cette *Règle* fut reprise par F. Giry en 1672.

R. Thuillier, *Diarium... ordinis minimorum provinciae parisiensis*, t. 2, Paris, 1709, p. 290-293. — G.-M. Roberti, *Disegno storico dell' Ordine dei Minimi*, t. 2, Rome, 1922, p. 567-569. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 206-207. — R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, 1953, p. 359. — P.J.S. Whitmore, *The Order of Minims in seventeenth-century France*, La Haye, 1967, p. 76 svv, 295.

Raymond DARRICAU.

MARTIN-ALPHONSE DE CORDOUE, augustin, † 1476. — Il y a lieu de distinguer Martin Alfonso de Cordoba et Alfonso de Cordoba † 1542, lequel fut disciple de l'école nominaliste de Grégoire de Rimini et professeur à l'université de Salamanque (cf Santiago Vela, t. 2, p. 77-87, cité *infra*); notre augustin s'appelle « Martin de Cordoba » dans les introductions de ses œuvres et les anciens chroniqueurs font de même.

D'après le *Catálogo* (publié en 1608) du couvent des augustins de Salamanque, Martin serait entré dans ce couvent. En fait, Herrera a établi qu'il entra dans celui de Cordoue, lieu de sa naissance, à la fin du 14e siècle. Le 15 mars 1424, le supérieur général l'autorise à accepter l'office de lecteur à Saragosse, avant de passer plus tard au couvent de Salamanque. Il devint bachelier, puis maître en théologie à l'université de Toulouse, où

il enseigna de 1461 à 1465. Il fut vicaire général de l'observance à Salamanque, présida divers chapitres de la province de Castille et devint vicaire général du couvent de Valladolid, où il mourut, semble-t-il, le 5 juillet 1476. Alfonso de Orozco (*Crónica*, Séville, 1551) célèbre Martin pour sa science, sa sagesse, son humilité et sa vie exemplaire. Grand prédicateur, Martin prit également soin des âmes.

Le *Jardin de las nobles doncellas*, composé en 1468 et publié à Valladolid en 1500 (Medina del Campo, 1542; Madrid, 1953; éd. avec prologue et notes par F. Garcia, Madrid, 1956), fit la renommée de Martin. L'auteur s'adresse à la princesse héritière de Castille et lui parle de « la lignée et condition des dames nobles, de celles notamment qui sont ou espèrent être reines »; il cherche à lui inculquer les lois de la vertu, les principes de la justice et les règles du bon gouvernement; il montre en quoi consiste la vraie noblesse et comment « le jardin des jeunes filles nobles » doit produire des fleurs de vertus pour être agréable au divin jardinier, le vrai roi, Jésus-Christ.

Le *De próspera y adversa fortuna*, dédié à Alvaro de Luna, connétable de Castille, essaie de montrer que souvent l'adversité nous est plus utile que la prospérité, car « il n'est pas bien éprouvé en ses vertus, celui dont la patience n'a pas été mise à l'épreuve » (éd. avec introduction et notes par F. Rubio, El Escorial, 1958). Le traité *De la predestinación* (éd. A. Sanchez Fraile, Salamanque, 1956), composé probablement à Toulouse, s'en prend au prédestinatianisme, mais en même temps s'ingénie à rassurer les fidèles qui cherchent la volonté de Dieu : « Nuestros méritos son dones suyos » (p. 20).

D'autres ouvrages manuscrits sont attribués à Martin, dont plusieurs étaient chez les bénédictins de Valladolid, avec le *De próspera*. On signale des Commentaires sur la Genèse, les épîtres de saint Paul (composé à Toulouse en 1461) et sur l'Apocalypse, une *Alabanza de la virginidad*, à l'intention des religieuses, et un *De mistica et vera theologia*, dont on ne sait rien.

T. Herrera, *Historia del convento de san Agustin de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 54. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana..*, t. 2, Madrid, 1915, p. 89-96. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 69-73. — D. Gutierrez, *Ascéticos y misticos agustinos de España..*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 151-152.

Teófilo Aparicio López.

MARTINDALE (Cyrille Charles), jésuite, 1879-1963. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Cyril Charlie Martindale naquit le 25 mai 1879 à Bayswater, à Londres. Il fit ses études à Harrow et il arriva à cette conclusion que « s'il y a une religion vraie, ce doit être la religion catholique ». Il fut reçu dans l'Église à Bournemouth en 1897, puis reprit ses études. Après quelques mois, il décida de se faire jésuite et entra au noviciat de Roehampton. Il fit ses études ecclésiastiques en majeure partie à St. Mary's Hall, Stonyhurst, et à St. Beuno's College, au nord du pays de Galles, puis jusqu'à son ordination, il étudia à Oxford avec un brillant succès, tout en assurant quelque enseignement. Il fut ordonné prêtre en 1911. En 1916, il fut nommé au futur Campion Hall, à Oxford, et y resta jusqu'en 1927. Il se joignit alors à la communauté de l'église de Farm Street, à Londres. Il visita un grand nombre de régions (Nouvelle Zélande, Australie, Afrique du sud, Buenos Ayres, Manille, Budapest), prêchant, faisant des conférences, animant des pèlerinages. Il devint fort connu comme écrivain, prédicateur (dans les paroisses et les maisons de retraites), conférencier, en particulier à la radio; partout il se fit des amis de toutes conditions. Il s'intéressa beaucoup aux diverses formes d'activité catholique, littéraire et sociale. De 1940 à 1945, il se trouva bloqué au Danemark par les troupes allemandes. En 1953, sa santé le force à quitter Londres, mais il continue à écrire presque jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut à Petworth, Sussex, le 18 mars 1963.

2. *Spiritualité.* — On doit reconnaître que Martindale exerça en Angleterre une influence spirituelle très marquée; il fut un grand apologiste et un pionnier qui fit de la théologie un sujet ouvert aux laïcs. Il s'affligeait de la perte apparente de dynamisme, de séduction, d'élan inspirateur du christianisme et il insistait sur la participation active du laïcat à la Messe et sur la promotion efficace de la justice sociale. Plus profondément on peut affirmer, semble-t-il, que longtemps avant que la formule ne devînt banale, il saisit l'importance du « totus Christus », voyant dans le Christ l'accomplissement de toutes les aspirations de l'homme. Ceci transparaît et dans ses confidences sur sa vie personnelle et dans ses exposés. Plus discrètement peut-être, lorsqu'il parle de lui-même.

Vers la fin de sa vie il écrivait : « Ma prière, quasi constante et à laquelle je fais retour dès que prend fin mon travail, se ramène presque toute à une connaissance de la réalité, de la présence, de l'activité en moi de Dieu, du Christ et de l'Esprit Saint ».

Lorsque, au Danemark, en 1940, il se rendit compte qu'il pouvait être arrêté, il écrivit une sorte de profession de foi : « J'aurais voulu aimer Dieu beaucoup mieux que je ne l'ai fait, et je désire offrir toute ma vie pour le salut des hommes par le Christ et pour Lui. Je regrette profondément mes péchés; ils ne m'étonnent aucunement; ils ont été des péchés contre la lumière et contre la grâce, dus non seulement à ma faiblesse, mais à une recherche de moi-même à laquelle je renonce. Je désire vivre, non pas moi, mais le Christ en moi et moi en Lui, dans son Corps et dans sa Vigne, comme parmi mes semblables pour lesquels je désire m'offrir sans réserve ».

La même doctrine est remarquablement soulignée et mise en lumière dans ses exposés doctrinaux. Il écrivait hardiment, comme saint Paul, que « le Christ n'a pas encore atteint la pleine taille de sa maturité; non seulement il reste à incorporer en lui toujours plus d'âmes mais de plus à les transformer toujours davantage, jusqu'à ce qu'il n'y ait réellement qu'une seule vie en toutes, la Sienne... Le fait d'être pleinement dans le Christ, — et c'est cela le christianisme —, implique que son Esprit, son Sang, sa vivante énergie soient en nous et que le Christ soit lui-même plus en nous. Lui-même sans nous est incompréhensible, comme nous-mêmes sans Lui ».

Il se plaisait à dire : « Présentement je n'ai pas la moindre idée de ce que la « perfection » chrétienne veut dire sinon quelque chose de si technique que j'en ai oublié la définition, ce qui laisse entendre que la chose est irréelle. Je serais surpris que quelqu'un ait atteint la perfection; je ne vois personne que je puisse appeler parfait. On peut toujours devenir meilleur. Tous le peuvent excepté Notre Dame ».

Martindale redonna vie à l'hagiographie devenue conventionnelle.

Il a esquissé ses buts d'hagiographe dans sa préface de *What are Saints?* Il s'efforçait d'y montrer l'importance de la foi en Dieu pour les saints : « Une vie sans Dieu pour eux serait tout simplement une mort ». Le saint atteint Dieu par le Christ et dans le Christ, qui est sa « force d'attraction souveraine, sans pour autant se substituer à sa vie personnelle ». Martindale désirait mettre en lumière la merveilleuse influence des saints :

« Les saints sont des personnages réels de l'histoire; ils survivent, non pas simplement à la manière de souvenirs, mais comme des forces vives, parce qu'ils avaient une foi profonde en Dieu, un amour total pour Jésus-Christ, un dévouement vrai au service de tous les hommes ».

E.F. Sutcliffe, dans sa *Bibliography of the English Province of the Society of Jesus* (Londres, 1957, p. 115-126) a relevé 487 titres de Martindale : livres, brochures, articles de périodiques (dans *The Month* surtout) et de journaux, préfaces, traductions, et la liste demeure incomplète.

S'adressant soit à la jeunesse (*The Difficult Commandment*, Londres, 1925, a été traduit dans toutes les langues européennes), soit à l'ensemble des adultes de son temps, Martindale étudie des problèmes concernant l'histoire des religions, la Bible (notamment les Psaumes, les Évangiles, saint Paul, l'Apocalypse), l'année liturgique, la Vierge Marie, la biographie de personnages marquants (par exemple R.H. Benson, B. Vaughan, etc) ou de saints (Antoine l'ermite, Camille de Lellis, Louis de Gonzague, « Les trois jeunes saints », etc), ou des fondatrices de congrégations religieuses, comme Thérèse Couderc, M.-Th. de Soubiran, Anna de Meeûs, A.-M. Javouhey, etc. Il publia aussi des séries de sermons et de causeries radiophoniques, participa à plusieurs ouvrages collectifs et il dirigea lui-même des collections. L'ensemble de ces publications, écrites dans un style très alerte et plein d'humour, connut un grand succès et fut traduit.

The Month, t. 30, 1963, p. 69-90. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 306-307. — Ph. Caraman, *C.C. Martindale. A Biography*, Londres, 1967.

Geoffrey HOLT.

MARTINELLI (GEORGES-MARIE), oblat des saints Ambroise et Charles, 1655-1727. — Né à Brusimpiano (province actuelle de Varese), le 9 mai 1655, Giorgio Maria Martinelli fut reçu le 25 juillet 1679 parmi les oblats des saints Ambroise et Charles, prêtres qui se mettaient à l'entière disposition de l'archevêque de Milan. Il fut ordonné prêtre le 22 septembre 1680.

Après avoir enseigné la grammaire et la rhétorique aux petits séminaires de Celana et de Monza et au *Collegio Elvetico* (1679-1686), il fut longtemps directeur spirituel au grand séminaire de Milan (1686-1692, 1694-1707); recteur du séminaire et préfet du Sacro Monte di Arona (1692-1694), il achève alors la construction de la colossale statue de saint Charles Borromée.

Au cours de l'été 1702 avec trois autres oblats, il fit les Exercices spirituels au séminaire de Monza, donnant ainsi le départ à un usage aussitôt reçu chez les oblats et que Martinelli propagea dans le clergé, chez les religieuses et les laïcs à partir de 1707. En octobre 1702, il commença la prédication de missions populaires, soit brèves (quelques jours), soit normalement de quarante jours. Pendant vingt-cinq ans, Martinelli porta ainsi la Parole de Dieu dans des centaines de paroisses jusqu'au fond des vallées alpines et dans celles, suisses, de rite ambrosien, à divers monastères et aux *Consortia oblatorum*. Pour se consacrer à cet apostolat, il demanda et obtint en 1707 d'être relevé de sa charge de directeur spirituel au grand séminaire. De plus, il soumit à ses supérieurs et à l'archevêque le projet de fonder un collège d'oblats spécialisés dans les missions populaires et les exercices spirituels. L'archevêque, Benedetto Erba Odescalchi, donna son approbation le 22 juillet 1714.

Le 3 janvier 1715, Martinelli se retira avec trois oblats auprès du sanctuaire de la Madonna Addolorata de Rho, aux environs de Milan, pour y commencer le collège prévu. L'archevêque donna son approbation canonique le 4 avril 1721; Martinelli devint le premier supérieur et il prononça avec six compagnons (nombre prévu par le document canonique), outre le vœu d'obéissance commun à tous les oblats, le vœu de permanence selon la formule établie par l'archevêque. Les Règles des oblats furent adaptées et les ajustements oraux de Martinelli furent mis par écrit en 1735 sous le titre : *Norma tenuta dal P. Martinelli e primi Padri del Collegio di Ro nell' osservare le Regole della Congregazione degli Oblati* (1e éd., 1893). Martinelli mourut à Rho le 2 novembre 1727.

Homme au caractère aimable et réservé, Martinelli avait une intelligence vive et ouverte, et une volonté de fer qui fit de lui un travailleur infatigable. Sa culture littéraire et théologique fut sérieuse et transparaissait dans sa prédication. Il citait fréquemment, outre la Bible et les Pères, Thomas d'Aquin, Thomas de Villeneuve, Laurent Justinien et le concile de Trente. Pour les retraites, il s'inspirait de la méthode ignatienne. Les notes marquantes de sa vie spirituelle sont l'Eucharistie, le Sacré-Cœur, la dévotion mariale, le magistère suprême du pape. Sa cause de béatification a été introduite le 20 juillet 1960.

Outre une traduction de l'ouvrage du jésuite Jean Croiset sur le Sacré-Cœur (*Divozione al Sagro Cuore..*, Milan, 1698, non mentionné par Sommervogel), Martinelli n'a publié que des ouvrages de piété du genre vulgarisation : *Motivi e punti di meditazioni a svegliare l'amor di Dio..*, inspirés de divers auteurs (*imprimatur* de 1698; Milan, 1764); — *Stimoli all' oratione mentale...* pour les séminaristes (Milan, 1710); — *Il cammino della salute agevolato a' sacerdoti* (Milan, 1712); — surtout *Le vie dello spirito battute con molti nuovi pensieri...* sur les obligations sacerdotales (Venise, 1727, 2 vol.); etc. On garde aussi quelques notes spirituelles manuscrites (5-9 mai 1701; Archives des oblats de Rho).

B. Mazzoleni, *Vita del... G.-M. Martinelli..*, Milan, 1731. — G. B. Raineri, *Norma pratica di un vero ecclesiastico proposta nella vita del P. G.-M. Martinelli..*, Milan, 1760. — G. B. Fornaroli, *Oblati della Congregazione de' Santi Carlo e Ambrogio dalla loro fondazione 16 agosto 1578 al 1700*, ms, Archives des oblats de Rho, p. 336-372. — G. Borgonovo, *Memorie biografiche del... Martinelli..*, Milan, 1912.

(A.-P. Frutaz), *Positio super introductione Causae et super virtutibus...* (Sectio historica, n. 80), Vatican, 1952; l'ouvrage reproduit ceux de Mazzoleni, Raineri et Fornaroli, et offre toute la documentation rassemblée.

Aimé-Pierre FRUTAZ.

1. MARTINENGO (FRANÇOIS), lazariste, 1827-1903. — Né à Savone le 11 janvier 1827, Francesco Martinengo entra en 1844 dans la congrégation de la Mission, où l'avaient précédé ses frères Domenico † 1875 (*Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 208) et Niccolò. Il fut l'élève du lazariste italien Marcantonio Durando † 1880, dont il écrivit la biographie (Turin, 1888). Prêtre à Turin en 1849, Francesco enseigna la rhétorique au collège noble de Savone jusqu'en 1867. Il fut ensuite supérieur à Scarnafigi, Sarzana (1874), Savone (1878) et Scarnafigi (1880), où il mourut le 20 octobre 1903.

Homme de gouvernement, prédicateur, publiciste, écrivain au style limpide, Martinengo collabora beaucoup à l'almanach populaire *La strenna di Don Mentore* (de 1857 à 1887) et à la *Società savonese per la diffusione gratuita dei buoni libri* fondée par son frère Domenico. On lui doit les biographies de Maria Giuseppa Rossello † 1880 (dernière éd., Bologne, 1910) et de Frédéric Ozanam. Il compléta et publia l'ouvrage de son frère Domenico, *Pio* VII *in Savona* (Turin, 1888; Savone, 1936).

Dans le domaine spirituel, Francesco a laissé des exhortations de retraite destinées aux prêtres; elles

furent publiées après sa mort : *Esercizi spirituali a sacerdoti* (Palerme, 1913); il s'agit de présentations, assez développées et de style oratoire, des grandes vérités de la foi et des devoirs essentiels du prêtre; y sont jointes deux séries de courts points de méditation pour des retraites d'ordinands.

F. Noberasco, *Elogio funebre di..*, Savone, 1903 (reproduit en tête des *Esercizi*). — D. Robasti, *Elogio funebre di..*, Saluces, 1903. — C. Imoda, *Il Sig. Francesco Martinengo*, dans *Annali della Missione*, Paris-Turin, 1903, p. 489-520. — P. Silva, *La Congregazione della Missione in Italia*, Plaisance, 1925, p. 280-281.

Luigi CHIEROTTI.

2. MARTINENGO (Marie-Madeleine), capucine, 1687-1737. Voir MARIE-MADELEINE MARTINENGO (bienheureuse), DS, t. 10, col. 575-576.

MARTINET (JOSEPH), chartreux, 1750-1795. — Marie-Gervais Martinet naquit à Auvillars (Tarn-et-Garonne) le 23 décembre 1750 d'un père avocat et d'une mère de petite noblesse. Étudiant en droit à Toulouse, il se convertit brusquement et entra à la chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon, où il fit profession le 27 décembre 1771 sous le nom de Joseph. En 1779, il fut envoyé à la chartreuse de Marseille, et y demeura jusqu'en juillet 1792. Refusant de prêter serment, il exerça un ministère clandestin jusqu'à sa mort, le 12 juin 1795. Il laissait une œuvre manuscrite abondante, conservée aux archives de la Grande Chartreuse (3 MA 5-10).

1° *Commentaires scripturaires* (27 volumes autographes), par exemple : Institutio veri et spiritalis mundi (2 vol.). — Varia mysteria legis. — Mysteria Exodi. — Christus apud Moysen. — Tabernaculum Dei cum hominibus teste Moyse et Christo. — Hostiae pro peccatis, quid in Christo. — Israel in deserto, exemplar Cantici Canticorum. — Christus in Josue, exemplar Cantici Canticorum (5 vol.). — Mysterium Christi in translatione arcae. — Expositio Cantici Canticorum (6 vol.). — Interpretatio Apocalypsis (6 vol.).

Cette rumination lente et prolixe de l'Écriture, dans un latin indigent, applique la théorie du figurisme professée par J.-J. Duguet (*Règles pour l'intelligence de l'Écriture sainte*, Paris, 1716; cf DS, t. 3, col. 1759-1769), malgré son discrédit déjà ancien (cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, Paris, 1964, p. 72-75). L'œuvre de Duguet rend compte de celle du chartreux jusque dans le détail des textes choisis, mais ce dernier n'a en rien gardé la sobriété recommandée par le maître (*Livre de Job*, Paris, 1751, p. 53).

2° *Homélies et instructions* (350), composées en 1794-1795 (larges extraits dans Ricard, cité *infra*, p. 165-249, 306-387). Elles appuient sur la même exégèse un enseignement vivant et concret de la morale chrétienne dans des circonstances dramatiques et sont d'autant meilleures que le sujet est moins convenu et prête peu à l'éloquence. Mais le chartreux s'y montre toujours très rigoriste.

Quelques autres manuscrits, qui ne sont pas autographes, contiennent notamment un discours sur « le Tout de Dieu et le tout de l'homme dans l'oraison dominicale »; ce texte montre que les préoccupations de Martinet sont partagées par son milieu et ajoute des allusions à des états mystiques caractérisés (p. 8-9).

G. Jauffret, *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du 18e siècle*, t. 2, Paris, 1803, p. 191-194 et 233-235 (reproduit dans G.-T. Carron, *Les confesseurs de la foi... à la fin du 18e siècle*, t. 3, Paris, 1820, p. 315-322). — J.-B. de Ricard, *Biographie de dom Joseph de Martinet*, Marseille, 1870. — *Notice sur le corporal miraculeux ou épisode de la vie de Dom J. de Martinet*, Marseille, 1883. — *Dom J. de Martinet*, Montreuil-sur-mer, 1896. — M. Dubois, *Le monastère des chartreux de Marseille*, dans *Provincia*, t. 1, Marseille, 1923, p. 95-99. — A. Devaux, Fichier ms des chartreux français pendant la Révolution, Sélignac.

Augustin DEVAUX.

MARTINEZ (PIERRE), frère prêcheur, † 1463. — Né à la fin du 14e siècle ou au début du 15e, originaire peut-être d'Aragon, Pedro Martinez appartint à la province dominicaine d'Aragon et mourut en 1463. Il a laissé des poèmes dédiés à la Vierge Marie rédigés en catalan (*Mirall dels divinals assots*, Barcelone, Bibl. centrale, ms 1030); ceux qui traitent de la croix du Christ sont les plus remarquables. Une lettre au prince Carlos de Viana, dont il fut un ardent partisan, et un éloge des catalans en forme de poème complètent son œuvre.

Les *Obras de Pero Martinez* ont été éditées par Martin de Riquer (Barcelone, 1946).

F. Ruano Prieto, *Don Juan* II *de Aragón y el Principe de Viana*, Bilbao, 1897, p. 204-206. — M. de Riquer, *Las poesias de Pedro Martinez*, dans *Boletin de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, t. 17, 1944, p. 179-223. — L. Robles, *Escritores dominicos de la Corona de Aragón (siglos 13-15)*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 167-168.

André DERVILLE.

1. MARTINEZ DE AZAGRA (Antoine), pseudonyme de Garcia del Valle (François) † 1656, jésuite. Voir DS, t. 6, col. 99-100.

2. MARTINEZ Y SAEZ (HYACINTHE-MARIE), capucin, évêque, 1812-1873. — Jacinto Maria Martinez y Saez naquit à Peñacerrada (Alava) le 10 septembre 1812. Il entra chez les capucins à Bilbao le 15 août 1825, fit profession en 1827 et fut ordonné prêtre le 19 mars 1836. Deux mois plus tard, la sécularisation des religieux provoque son départ de Tolède pour la France. De là, il s'embarque comme missionnaire au Venezuela et arrive à Cumana le 27 juin 1843, gagne Mexico vers 1846 et Cuba, où il se trouve en 1849. Il dirige une paroisse jusqu'en février 1858, date à laquelle il rentre en Espagne, malade. Après avoir conquis ses grades en théologie et en droit canon à Tolède, il enseigne le dogme au collège Saint-Fidèle de Sigmaringen établi à Rome pour la formation des missionnaires capucins. En novembre 1862, il est nommé secrétaire de Mgr Salvador Saba, commissaire apostolique pour les Indes Orientales, où il l'accompagne; ce voyage accompli, il soumit au Saint-Siège un rapport d'un grand intérêt sur la situation des Églises de ces pays. Peu après, le gouvernement espagnol présentait Martinez y Saez comme évêque de La Havane. Préconisé le 27 mars 1865, il fut consacré évêque le 11 juin.

Martinez y Saez rejoignit immédiatement son diocèse, où il entreprit une action vigoureuse qui lui valut l'hostilité des autorités civiles, des libéraux et des maçons. Convoqué au concile de Vatican I, il se signala par son action en faveur de la définition de l'infaillibilité pontificale; il remit aussi à Pie IX une requête en faveur de la définition du dogme de l'Assomption de la Vierge (publiée à Madrid, 1872 : *Ad S.D.N. Pium Papam* IX *humillimae preces circa B.V. Dei genitricis Mariae Assumptionem*). Le concile ayant été suspendu, l'hostilité de ses ennemis et son élection au siège sénatorial de sa province natale firent que Martinez y Saez passa les dernières années de sa vie en Espagne. A la mi-octobre 1873, il reprit le chemin de Rome, où il mourut le 31 octobre.

Courageux, énergique, à la parole facile, érudit et bon théologien, Martinez y Saez a beaucoup publié. Il intéresse l'histoire de la spiritualité par ses ouvrages de dévotion et de mariologie.

Tesoros del amor virginal encerrados en el Corazón de la Madre de Dios (La Havane, 1866; Madrid, 1871) : 31 considérations sur les vertus, privilèges et excellences de Marie pouvant servir pour le mois de mai. — *El Paraiso hallado en las delicias de la Eucaristía* (La Havane, 1866; Madrid, 1871) : méditations en vue de la communion et de l'action de grâces qui la suit, tirées de l'Écriture, des Pères et des mystiques. — *La escuela del amor abierto a todos los hombres en el Sagrado Corazón de Jesús* (La Havane, 1867; Madrid, 1871) : trente considérations pour le mois de juin.

Il faut surtout retenir une œuvre de valeur et fort peu connue : *La Virgen María en sus relaciones con Dios, con los ángeles y los hombres : su vida y sus glorias* (3 vol., Madrid, 1868; 2e éd., 1877); c'est un vaste traité de mariologie; le tome premier traite de Marie dans la pensée de Dieu, dans l'attente de l'humanité, dans les types et les prophéties qui l'annoncent, dans ses rapports avec Dieu, les anges et les hommes; le deuxième tome est une vie de la Vierge; le troisième est consacré aux gloires de Marie, surtout sa maternité universelle et sa relation à l'Église.

Martinez y Saez a encore publié ses lettres pastorales et des ouvrages d'apologétique : *El Concilio ecuménico y la Europa oficial*, La Havane, 1869; — *Pío* IX *y la Italia de un día*, Vitoria, 1871; — *Veladas católicas de Madrid...*, Madrid, 1873; — *La edad media comparada con los tiempos modernos*, 2 vol., Madrid, 1873; — *Los voluntarios de Cuba y el obispo de La Habana* (Madrid, 1871) présente la défense personnelle de l'auteur contre ses ennemis. — Il convient de rappeler le recueil de ses sermons : *Sermones inéditos morales, dogmáticos y panegíricos del... Martínez y Sáez...*, 3 vol., Madrid, 1880-1881; le tome 3e rassemble les sermons sur la Vierge.

L. Carbonero y Sol, *Crónica del Concilio... Vaticano*, 4 vol., Madrid, 1869-1870. — Vizconde de la Esperanza, *Biografías y retratos de los Senadores y Diputados carlistas en 1871* (Madrid, 1871, p. 264-272). — *L'Eco di San Francesco* (revue napolitaine), t. 2, 1874, p. 117. — *La Cruz* (revue), t. 1, 1874, p. 103-106.

Cayetano de Carrocera, *La orden franciscana en Venezuela*, Caracas, 1929, p. 227-229. — Baltasar de Lodares, *Los franciscanos capuchinos en Venezuela*, t. 3, Caracas, 1931, p. 60-62. — Melchor de Pobladura, *Los frailes menores capuchinos en Castilla*, Madrid, 1946, p. 226-227, 236-237, 301. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1062-1063. — *Dicc. de España*, t. 3, 1974, col. 1436-1437 (bibl.).

Buenaventura de Carrocera.

3. MARTINEZ VELEZ (Damase), ermite de Saint-Augustin, 1885-1936. — Né le 11 décembre 1885 à Peñaranda de Duero (Burgos), Damaso Martinez Velez est le cadet d'une famille chrétienne qui donna plusieurs de ses membres à l'ordre des augustins, en particulier le frère aîné de Damaso, Pedro, missionnaire aux Philippines et auteur de nombreux articles. Damaso entra chez les ermites de Saint-Augustin et fit sa profession à l'Escorial en 1904. Lecteur en théologie en 1918, il développe ses goûts littéraires et musicaux et travaille dans le domaine de l'ascétique et de la mystique. Il fut assassiné lors de la guerre civile à Paracuellos del Jarama le 7 novembre 1936.

L'ouvrage qui fait à Martinez Velez une place dans la spiritualité est un long et beau poème en trente chants : *Los Caminos del amor* (Madrid, 1926). Sa forme poétique a été comparée par I. Monasterio à celle des *Canciones* de Jean de la Croix et son contenu met en œuvre la doctrine spirituelle des deux réformateurs du Carmel. Martinez est cependant parfois original dans sa manière de représenter les rencontres de l'Aimé et de l'amante et leurs vicissitudes.

Utilisant des figures allégoriques analogues à celles du *Cantique des Cantiques*, Martinez montre d'abord l'amante implorant l'eau de la grâce pour ne pas défaillir sur sa longue route; elle exprime son ardent désir de parvenir à la vision de l'Aimé. Comme l'exaucement tarde à venir, elle se décide à voler plus haut, mais en devient aveugle. L'Aimé lui ayant rendu la vue, elle doit lutter contre la Bête et c'est l'Aimé qui la fait triompher. Dans sa montée, elle souffre de la solitude (nuit des sens et de l'esprit) et trouve refuge en une pauvre chaumière, où tout se révèle vie, joie, richesse. L'Aimé et l'amante s'y sont rencontrés à la cime de la contemplation amoureuse; ils remportent la victoire définitive sur la Bête. Le dernier chant montre la chevelure de l'Aimé éventant l'amante dans leur montée vers le ciel.

Martinez Velez édita aussi un *San Agustín, valor humano de la obra de la naturaleza y la gracia en los años de su juventud* (Madrid, 1930), divers poèmes religieux et des articles (vg dans *La Ciudad de Dios*).

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de san Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 303. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 332-358 (analyse des *Caminos*). — C. Vicuña, *Mártires agustinos del Escorial*, El Escorial, 1945.

Teófilo Aparicio López.

4. MARTINEZ (de Waucquier, Mathias), philologue, † 1642/3. — De la vie de Mathias Martinez on ne sait que très peu de chose.

Né à Middelbourg, en Zélande ou en Flandre orientale, il a résidé probablement quelques années à Cologne et ensuite à Anvers, où l'on rencontre déjà son nom en 1612. Il y fut attaché comme correcteur à l'imprimerie plantinienne, certainement à partir de 1639 jusqu'à sa mort en 1642 ou début 1643. Polyglotte qualifié, il a publié en 1632, à Anvers, un *Novum dictionarium tetraglotton* (latin, grec, français, néerlandais), qui a connu plusieurs rééditions (complétées par d'autres), même au 20e siècle.

Il a mis aussi ses talents de philologue et de polyglotte au service de l'Église de la Contre-Réforme en traduisant en latin, à partir de 1610, une série impressionnante d'ouvrages français, espagnols, italiens et allemands, de Pierre de Besse, Pierre Coton, Pierre du Jarric, Jean-Pierre Camus, François de Sales, Thérèse d'Avila, François de Ribera, Alphonse Rodriguez, Louis de la Puente, Nicolas de Arnaya, François Arias, Gaspard Sanchez, Fulvio Androzi, Bernardino de Balbano, Jean-A. Coppenstein, qui ont trouvé ainsi un rayonnement bien au-delà de leur pays d'origine. La plupart de ces traductions, d'excellente qualité d'ailleurs, ont été réimprimées maintes fois, certaines même jusqu'au 20e siècle. Souvent aussi, elles ont été traduites à leur tour en d'autres langues. Par ce travail de traducteur, combien ingrat et effacé, Martinez mérite à bon droit une place dans l'histoire de la spiritualité.

A. Beeckman, dans *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894-1895, col. 899-900 (avec bibliographie ancienne). — A. de Wilt, *De verspreiding van S. Franciscus van Sales' « Introduction » in de Nederlanden tijdens de 17e eeuw*, OGE, t. 27, 1953, p. 66-83, 88; *Rodriguez en de Nederlanden*, *ibidem*, t. 29, 1955, p. 84-91, 97, 100-108. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954.

Jos Andriessen.

MARTINI (Antoine), évêque, 1720-1809. — Né à Prato, en Toscane, le 20 avril 1720, Antonio Martini y fit ses premières études, puis conquit à Pise ses grades en lettres. Pendant qu'il était président de la commission des « douze prêtres » de la basilique de Superga (Turin), où Charles-Emmanuel III l'avait nommé, sur la suggestion du cardinal V. A. delle Lanze, il conçut

l'idée d'une traduction de la Bible en langue vulgaire, dans l'intention de supplanter celle, très répandue, des calvinistes et de s'opposer au rationalisme du siècle des lumières et à son « scepticisme détestable » (*Il Pentateuco..*, Venise, 1781, p. XIV). Le but de Martini était aussi pastoral. Les traductions partielles du camaldule Niccolò Malermi (Venise, 1471), d'Antonio Brucioli (1532) et du dominicain S. Marmochino (1538) étaient devenues rares; de nouvelles dispositions (1757) autorisaient à lire les traductions approuvées. Un *Bref* de Pie VI, en 1778, reconnut l'utilité du travail de Martini que, sur ces entrefaites, Léopold I faisait nommer archevêque de Florence (1781).

Martini ne se laissa pas tenter par l'esprit jansénisant du duc; il mena à bien sa traduction de la Bible qui comprit 17 volumes (Naples, 1777-1781), bien que des jansénistes réussissaient à publier une partie de l'édition avec des commentaires de leur propre cru. La traduction de Martini, même si elle n'échappe pas à toute critique, connut aussitôt une diffusion considérable, qui s'est prolongée jusqu'au vingtième siècle (éd. et commentaire de M. Sales et G. Girotti, 10 vol., Turin, 1918-1942). Elle éclipsa l'édition jansénisante que Scipione de'Ricci fit publier en 1786, avec le commentaire de P. Quesnel (*Il Nuovo Testamento con riflessioni morali*, 6 vol., Pistoie, 1786-1789), et l'édition de Gênes, dite de Sacy (trad. du français, 24 vol., Gênes, 1787-1792).

Dans sa traduction, comme dans son *Istoria e concordia evangelica spiegata al popolo* (Florence, 1812), Martini cherche à « instruire et à édifier » : « Je m'estimerai encore plus heureux, si l'amour d'autrefois pour la divine Parole vient à reprendre vie dans les cœurs de tous les fidèles et s'ils éprouvent le désir d'apprendre d'elle les principes de la vie chrétienne et les règles de la vraie piété » (*Il Pentateuco..*, p. XIX).

Le point de vue pastoral et l'exhortation morale (*Raccolta di omelie e lettere pastorali*, 1788) caractérisent la spiritualité de Martini. Dans le climat rationaliste du 18e siècle et dans le foisonnement des pratiques de piété cet appel à la sainte Écriture allait à dissiper les tendances antagonistes en ramenant à découvrir l'essentiel. Martini mourut à Florence le 31 décembre 1809.

Opere complete, 10 vol., Milan, 1830; 32 vol., Venise, 1833-1835.

Œuvres d'intérêt pastoral et spirituel. — En plus de la traduction de la Bible, on peut signaler : *Istruzioni morali sopra i sacramenti* (Florence, 1785); *Istruzioni dommatiche e morali sul simbolo* (1785); *Raccolta di omelie e lettere pastorali* (1788), ouvrages qui furent réédités et complétés dans les *Opere complete*; *Responsio atque declaratio contra libros ab episcopo Collensi circa quaestionem de decisivo voto praelati* (1787).

G. Tavelli, *Apologia del breve del S.P. Pio VI... ovvero dottrina della Chiesa sul leggere la S. Scrittura in lingua volgare*, Pavie, 1784. — A. De Longo, *Orazione funerale di Mons. A.M.*, Florence, 1810. — G. Baraldi, *Notizia biografica su... A. Albergotti, vescovo di Arezzo*, dans *Memorie di religione..*, t. 11, Vérone, 1827, p. 533-581. — C. Guasti, *Storia aneddótica del volgarizzamento dei due Testamenti fatto dall'A.M.*, dans *Rassegna nazionale*, t. 25, 1885, p. 235-282.

S. Minocchi, *Versions italiennes de la Bible*, DB, t. 3, 1903, col. 1032-1034. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 5, 1911, col. 693-694. — G. Piovano, *La versione e il commento della Bibbia di A.M.*, dans *La Scuola cattolica*, t. 57, 1929, vol. 2, p. 337-347. — *Enciclopedia italiana*, t. 22, 1934, p. 443-444. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 210-211. — DS, t. 7, ITALIE, col. 2270-2271. — P. Stella, *Il Vangelo di Matteo tradotto e annotato da A. M.*, dans *Salesianum*, t. 29, 1967, p. 326-367. — G. Lamioni, *Tra giansenismo e riformismo : la nomina di A. M. ad arcivescovo di Firenze*, dans *Rassegna storica toscana*, t. 22, 1976, p. 3-46.

Pietro ZOVATTO.

MARTYRE. — I. *Les martyrs des premiers siècles.* — II. *Théologie et spiritualité du martyre.* — III. *Permanence du martyre dans l'Église.*

I. LES MARTYRS DES PREMIERS SIÈCLES

1. Les persécutions. — 1° LA RÉACTION JUIVE. — Jésus avait prédit aux disciples qu'ils seraient persécutés (*Mt.* 5, 11-12; 10, 16-38 par.; *Jean* 15, 18-22; 16, 1-4; cf D. W. Riddle, *Die Verfolgungslogien..*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* = ZNTW, t. 33, 1934, p. 271-289). Le premier martyr fut Étienne, l'un des hellénistes, parce qu'il avait osé parler contre la loi et contre le temple (*Actes* 6, 8 à 7, 60); cet événement déclencha une première persécution sanglante dans laquelle Saul prit une part active (*Actes* 8, 1-3; 9, 1-2). En l'an 42, Hérode Agrippa, roi des juifs, fit décapiter Jacques, le fils de Zébédée; Pierre échappa de justesse au même sort (*Actes* 12, 1-11; Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* = HE II, 9, 2-4, qui se réfère aux *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie; E. Bammel, *Judenverfolgung und Naherwartung*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* = ZTK, t. 56, 1959, p. 294-315, voudrait placer dans ce contexte la persécution mentionnée en 1 *Thess.* 2, 15-16). En 62, pendant l'intérim chaotique qui suivit la mort du procurateur Festus, Jacques, le « frère » de Jésus, fut précipité du pinacle du Temple (Eusèbe, HE II, 23; Pseudo-Clément, *Recognitiones* I, 43-71; Flavius Josèphe, *Antiquités..*, XX, 200; cf K. Beyschlag, *Das Jacobusmartyrium und seine Verwandten..*, ZNTW, t. 56, 1965, p. 149-178, et *Les deux Apocalypses de Jacques*, trouvées à Nag Hammadi, trad. R. Kasser, dans *Revue de théologie et de philosophie*, 3e s., t. 18, 1968, p. 163-186).

Dans la diaspora, les juifs dénonçaient aussi parfois les chrétiens aux autorités païennes ou, en tout cas, ne voyaient pas d'un mauvais œil qu'ils soient persécutés. On a peut-être un premier témoignage de ces tensions entre juifs et chrétiens dans le célèbre passage de Suétone, *Vie de Claude*, 25, 3 : « Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit ». Les juifs sont expressément désignés comme persécuteurs dans les textes suivants : Justin, *Dialogue* 16, 4; 17, 1 et 3-4; 110, 5; 131, 2; cf *Apologie* I, 31, 5 (Justin semble se référer aux victimes chrétiennes pendant la guerre juive de 135); *Martyre de Polycarpe* 12, 2; 13, 1; 17, 2; 18, 1. On connaît la phrase de Tertullien : « Synagogas Iudaeorum fontes persecutionum » (*Scorpiace* 10; cf Irénée, *Adversus haereses* IV, 21, 3; 28, 3; Origène, *Contre Celse* VI, 27). Mais il faut se garder de donner un poids excessif à ces témoignages : « Les juifs n'ont fait sans doute, la plupart du temps, que s'associer aux réactions païennes » (M. Simon, *Verus Israel*, p. 149).

Malheureusement dans la suite les chrétiens ont fait payer cher aux juifs leur hostilité, en les persécutant souvent de manière atroce (cf F. Lovsky, *L'antisémitisme chrétien*, Paris, 1970).

2° LA RÉACTION PAÏENNE. — Aux yeux des païens, les chrétiens apparurent longtemps comme une secte juive. Tout en étant l'objet de la haine populaire au même titre que les juifs (cf R. Freudenberger, *Der Vorwurf rituelle Verbrechen gegen die Christen..*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 23, 1967, p. 97-107), les chrétiens jouirent longtemps du privilège d'immunité que le judaïsme avait dans l'Empire, en tant que *religio licita*. Mais, peu à peu, les autorités se rendirent compte que la nouvelle religion, à la différence du judaïsme, prétendait à l'universalité et s'opposait à la religion

de l'État et au culte de l'empereur. L'aggravation du conflit se reflète dans l'évolution des mesures prises par les empereurs à l'égard de la nouvelle religion (cf A. Hamman, *Chrétiens et christianisme vus et jugés par Suétone, Tacite et Pline le jeune*, dans *Forma Futuri*, Studi M. Pellegrino, Turin, 1975, p. 91-109).

La persécution des chrétiens de Rome par Néron, due à une initiative personnelle de l'empereur (Tacite, *Annales* XV, 44; Suétone, *Vie de Néron* 16, 3), est restée un épisode sans effet de loi; à peu près tous les historiens pensent aujourd'hui que l'*Institutum Neronianum* mentionné par Tertullien, *Ad nationes* I, 7, 9, n'est pas à interpréter dans un sens juridique (cf A. Schneider, *Le premier livre de l'Ad nationes..*, Neuchâtel, 1968, p. 171-173). En 96, il y eut une autre persécution sous Domitien (Dion Cassius, *Histoire romaine* LXVII, 14, 1-5; cf Suétone, *Domitien* 15), mais dont les sources ne permettent de préciser ni la motivation ni l'ampleur.

Témoignage capital, la correspondance entre Pline le jeune et Trajan (vers 111-112) montre les bases juridiques qui resteront en vigueur jusqu'au milieu du 3e siècle. En réponse aux questions du gouverneur de Bithynie (Pline, *Lettres* X, 96), l'empereur (X, 97) fixe les règles à suivre : 1) punir les chrétiens dénoncés et convaincus, mais ne pas les rechercher; 2) acquitter ceux qui renient leur foi et consentent à sacrifier; 3) ne pas tenir compte des dénonciations anonymes. Les rescrits d'Hadrien à Minucius Fundanus (Justin, *Apologie* I, 68; Eusèbe, HE IV, 9) et d'Antonin le Pieux au Conseil d'Asie (Justin, *Apol.* I, appendice; HE IV, 13) confirment cette pratique. Tertullien, *Apologétique* 2, dénoncera les équivoques inhérentes à cette procédure.

Sous Septime Sévère, en 202-203, une persécution vint frapper les catéchumènes juifs et chrétiens (*Histoire Auguste*, Sévère 16, 9 : « Iudaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de christianis sanxit »). On a contesté l'historicité de cette persécution, à tort, semble-t-il (cf W.C.H. Frend, *A Severan Persecution?..*, dans *Forma Futuri..*, p. 470-480).

Un changement radical intervint avec Dèce. Avant lui, les persécutions avaient un caractère sporadique et local; en fait, l'Église connut de longues périodes de paix. Mais Dèce et Valérien organisèrent, l'un en 249-250, l'autre en 257-258, les premières persécutions systématiques et générales. Tous les citoyens (sous Valérien tout le clergé) furent contraints de prouver leur loyauté vis-à-vis de l'État et de l'empereur par un sacrifice public. Ce fut une grande épreuve pour l'Église : nombreux furent les chrétiens qui faillirent *(lapsi)*, soit en sacrifiant, soit en se procurant à prix d'argent des attestations de sacrifice. Le problème de la réadmission des *lapsi* a beaucoup préoccupé les évêques de cette époque et contribué à développer l'institution de la pénitence (cf DS, t. 2, col. 2665-2666).

Les dernières persécutions, les plus longues et les plus sanglantes, eurent lieu à l'occasion de la lutte entre les tétrarques pour l'hégémonie du pouvoir (303-324). Les chrétiens furent les victimes de l'ambition de leurs maîtres respectifs; c'est pourquoi ils ne furent pas traités de la même manière dans les différentes provinces. L'histoire de ces dernières persécutions est riche en péripéties (cf surtout Lactance, *De la mort des persécuteurs* 7-52; Eusèbe, HE VIII-X; *Sur les martyrs de Palestine*).

Dioclétien et Galère déclenchèrent la persécution le 23 février 303; quatre édits successifs (303-304) ordonnèrent la confiscation ou la destruction des biens ecclésiastiques, interdirent la célébration du culte, s'attaquèrent par des mesures pénales aux chrétiens influents et au clergé, exigèrent un sacrifice comme preuve de loyauté. Tandis que la persécution sévissait en Orient sous Dioclétien, Galère et, après 305, sous Maximin Daïa, les chrétiens furent laissés tranquilles en Occident sous Maximien et Constance, ensuite, après 305, sous Maxence et Constantin; ce n'était pas, de la part de ces derniers, un signe de la reconnaissance du christianisme, mais plutôt l'expression de leur désaccord avec leurs rivaux d'Orient. En 311, Galère, moribond, signa le premier édit de tolérance; Licinius, nouveau César, continua sa politique, en opposition à Maximin Daïa qu'il battit en 313; à son tour, il fit publier alors un édit de tolérance (dit « édit de Milan », parce qu'il fait état de conventions de Licinius avec Constantin dans cette ville). Mais, devenu seul maître de l'Orient, Licinius dut se défendre contre Constantin, seul maître d'Occident, et se mit à nouveau à persécuter les chrétiens. Le triomphe de Constantin en 324 prit l'aspect d'une victoire définitive de la tolérance.

Nous n'avons pas à étudier ici la question délicate de la foi de Constantin (voir M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1968, p. 308-334); il semble évident que l'attitude des empereurs à l'égard du christianisme en ces années difficiles résultait avant tout de considérations politiques, ce qui montre en même temps que les chrétiens représentaient une force non négligeable.

En outre, on notera que ces dernières persécutions ont provoqué deux schismes dans l'Église, celui des mélétiens en Égypte, celui des donatistes en Afrique du nord; dans les deux cas, il s'agissait d'évêques accusés d'apostasie ou de lâcheté dans l'épreuve.

P. Allard, *Histoire des persécutions*, 5 vol., 3e éd., Paris, 1903-1908. — H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain*, coll. Mémoires de l'Académie royale de Belgique, t. 45, 1, 1951; 2e éd. augm., t. 56, 5, 1964. — J. Moreau, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris, 1956. — W.H.C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford, 1965. — Cl. Lepelley, *L'empire romain et le christianisme*, Paris, 1969 (avec trad. de textes).

M. Simon, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris, 1948; 2e éd., 1964.

P. de Labriolle, *La réaction païenne*, 5e éd., Paris, 1942. — R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert..*, Munich, 1967; *Die Auswirkungen kaiserlicher Politik auf die Ausbreitungsgeschichte des Christentums bis zu Diokletian*, dans *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, t. 1 *Die alte Kirche*, Munich, 1947, p. 131-146. — J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen, 1970. — J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus*, Amsterdam, 1970. — A. Wlosok, *Die Rechtsgrundlagen der Christenverfolgungen der ersten zwei Jahrhunderte*, dans *Das frühe Christentum im römischen Staat*, Darmstadt, 1971, p. 275-301. — G. Lanata, *Gli Atti dei Martiri come documenti processuali*, Milan, 1973.

2. **Les sources martyrologiques.** — Des nombreux martyrs des trois premiers siècles la tradition n'a conservé le souvenir que des plus marquants, avec des lacunes fort regrettables : nous n'avons que des récits apocryphes des martyres de Pierre, Paul, André, Ignace d'Antioche. La tradition martyrologique a été transmise par trois canaux principaux : 1) récits de martyre; 2) martyrologes; 3) documents épigraphiques, archéologiques, iconographiques. D'autres martyrs sont

mentionnés ici ou là, en particulier dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée.

1° Les récits de martyre. — Il faut distinguer entre les récits authentiques, contemporains des événements, et les récits plus tardifs, souvent légendaires. Il existe en outre deux genres littéraires différents : le procès-verbal d'audience du tribunal qui prononça la condamnation (= *Actes* ; il s'agit parfois, semble-t-il, du protocole officiel, accessible aux chrétiens après la reconnaissance du christianisme); le récit détaillé de la mort du martyr fait par la communauté chrétienne (= *Martyre* ou *Passion*), basé sur le rapport des témoins oculaires, mais aussi confession de foi pour l'édification des croyants. Nous donnons, par ordre chronologique, la liste des récits authentiques jusqu'à l'avènement de Dioclétien.

Martyre de Polycarpe, évêque de Smyrne, et de onze compagnons (lettre de l'Église de Smyrne); la date traditionnelle a été contestée (156), mais il existe de solides arguments pour la conserver.

Martyre de Ptolémée et de Lucius, à Rome vers 155-160, dans Justin, *Apologie* II, 2.

Martyre de Justin et de six compagnons, à Rome entre 163 et 167; procès-verbal conservé en plusieurs versions plus ou moins fidèles; cf DS, t. 8, col. 1644.

Actes de Carpus, Papylus et Agathonicè, martyrs de Pergame probablement vers 161-169; la version latine les place sous Dèce.

Martyrs de Lyon et de Vienne, en 177 (cf É. Griffe, *Les persécutions contre les chrétiens aux Ier et 2e siècles*, Paris, 1967, p. 115-118); les événements sont racontés sous forme épistolaire (dans Eusèbe, HE V, 1, 3-63; peut-être par Irénée, cf P. Nautin, *Lettres et écrivains des 2e et 3e siècles*, Paris, 1961, p. 52-64).

Actes des martyrs scillitains, sans doute procès-verbal de l'audience qui eut lieu en 180, à Carthage; cf DS, t. 9, col 332.

Actes d'Apollonius, apologie d'un chrétien romain qui semble contenir un noyau historique datant de l'époque de Commode (180-192; cf R. Freudenberger, *Die Ueberlieferung vom Martyrium des... Apollonius*, ZNTW, t. 60, 1969, p. 111-130; É. Griffe, *op. cit.*, p. 70-87).

Passion de Perpétue, Félicité et leurs compagnons, à Carthage en 202/203 sous Septime Sévère; cette *Passion* incorpore une sorte de journal où Perpétue raconte sa vie en prison et ses visions. Le rédacteur final est peut-être Tertullien.

Martyre de Potamienne et de Basilide, disciples d'Origène, à Alexandrie en 202/203 (Eusèbe, HE VI, 5, 1-6).

De la persécution de Dèce semblent dater les récits suivants (mais dont l'authenticité a été contestée) : *Martyre de Pionius*, prêtre de Smyrne, avec quatre chrétiens arrêtés au moment où ils célébraient l'anniversaire de Polycarpe; *Actes de Maximus* (Éphèse?); *Martyre d'Apolline* et de quelques autres, raconté dans une lettre de Denys d'Alexandrie (Eusèbe, HE VI, 41); *Actes d'Acatius*, évêque d'Antioche de Pisidie. Il faut ajouter à ces récits les renseignements fournis par la correspondance de saint Cyprien sur l'Afrique du nord.

De la persécution sous Valérien (257-258) datent : les *Actes proconsulaires de saint Cyprien* mort en 258 (cf DS, t. 2, col. 2667); la *Passion de Montanus, Lucius* et leurs compagnons à Carthage et la *Passion de Marien et Jacques* à Lambèse en Numidie qui, pour le genre littéraire et les idées, rappellent la *Passion de Perpétue et Félicité* ; le *Martyre de Conon*, à Magydos en Pamphylie; la Passion de *Fructuosus* et de ses compagnons à Tarragone en Espagne; le martyre de *Marin*, un des premiers soldats martyrs (Eusèbe, HE VII, 15). Ici encore consulter la correspondance de Cyprien et les lettres de Denys d'Alexandrie dans Eusèbe, HE VII, 10-11.

Certaines Églises locales (Smyrne, Carthage) ont constitué des collections de récits de martyres, même avant la paix de l'Église (cf H. Delehaye, *Les Passions..*, p. 11 svv, 59 svv). Pour les récits de martyre sous Dioclétien et plus tard, se reporter aux éditions de textes (cf bibliographie).

2° Les martyrologes. — Les besoins du culte des martyrs (cf *infra*) ont amené les Églises locales à établir des calendriers indiquant les dates de la mort des martyrs (ensuite d'autres saints); les plus anciens martyrologes sont les suivants :

Depositio martyrum, contenue dans un ouvrage chronographique écrit en 354 à Rome. La liste commence par la date de Noël (déjà au 25 décembre), et signale ensuite 23 jours commémoratifs, dont deux pour des martyrs africains (Perpétue et Félicité, Cyprien).

Martyrologe de Carthage, postérieur à 505 (date du dernier évêque mentionné). Le premier évêque fêté est Cyprien. La liste incomplète (le mois de mars manque) porte 68 dates festives pour des martyrs et des évêques; on y trouve aussi les martyrs maccabéens, Jean-Baptiste, les saints Innocents, Étienne, Jacques le majeur, Luc, Pierre, Paul, André.

Martyrologe syriaque, antérieur à 400; originellement écrit en grec par un arien de Nicomédie, il est beaucoup plus long et contient 160 dates commémoratives (une partie de décembre manque); il mentionne les mêmes martyrs bibliques que le martyrologe de Carthage et commence après Noël par le protomartyr Étienne; en dehors de Pierre et Paul, Xyste, Perpétue et Félicité, il ne donne que des martyrs orientaux.

Martyrologe hiéronymien, du 5e siècle, en Italie du nord; il réunit les trois martyrologes ci-dessus et y ajoute des noms italiens.

3° Les témoignages épigraphiques, archéologiques et iconographiques complètent heureusement les données des sources littéraires; les images en particulier peuvent illustrer la spiritualité du martyre. Nous y reviendrons à l'occasion.

Sur les *récits martyrologiques*, tenir compte en premier lieu des travaux des bollandistes : *Acta sanctorum* = AS; *Analecta bollandiana* = AB (revue); *Subsidia hagiographica* (collection) : surtout *Bibliotheca hagiographica latina* (réimpr., 1949); ... *graeca*, avec l'*Auctarium* (1969); ... *orientalis* (réimpr., 1970); H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921, 1966. Les études de P. Franchi de' Cavalieri restent précieuses : *Hagiographica*, coll. Studi e Testi 19, Rome, 1908; réimpr., 1974; *Scritti agiografici*, Studi e Testi 221-223; réimpr., 1962.

Éditions et études récentes : R. Knopf, G. Krüger, G. Ruhbach, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 4e éd., Tübingen, 1965 (bibliographie). — *Ich bin Christ. Frühchristliche Märtyrerakten*, trad. all. par O. Hagemayer, Düsseldorf, 1961. — A. Hamman, *La geste du sang*, Paris, 1953 (textes choisis et trad. en franç.). — H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, 1972 (textes et trad. angl.). — D. Ruiz Bueno, *Actas de los martires*, Madrid, 1962 (textes et trad. esp.). — *Atti dei martiri*, éd. C. Allegro, 2 vol., Rome, 1974 (trad. ital.).

H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936, 1964. — M. Simonetti, *Studi agiografici*, Rome, 1955. — G. Lazzati, *Gli sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli*, Turin, 1956. — S. Pezella, *Gli Atti dei martiri. Introduzione a una storia dell'antica agiografia*, Rome, 1965. — T.D. Barnes, *Pro-Decian Acta Martyrum*, dans *Journal of theological Studies*, t. 19, 1968, p. 509-531.

Martyrologes. — H. Lietzmann, *Die drei ältesten Martyrologien*, Bonn, 2e éd., 1911; pour le martyrologe hiéronymien, voir AS, novembre, t. 2, 2e partie, 1931.

H. Achelis, *Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert*, Berlin, 1901. — H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, Paris, 1908. — H. Leclercq, art. *Martyrologes*, DACL, t. 10, 1932, col. 2532-2619. — B. de Gaiffier, *De l'usage et de la lecture du martyrologe*, AB, t. 79, 1961, p. 40-59.

Témoignages épigraphiques, etc. — H. Leclercq, art. *Martyr, martyre*, DACL, t. 10, col. 2359-2512. — Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult der heidnischen und christlichen Antike*, Münster, 1927. — A. Grabar, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, 2 vol., Paris, 1946; réimpr., 1972. — Th. Baumeister, *Martyr invictus. Der Mar-*

tyrer als Sinnbild der Erlösung in der Legende und im Kult der frühen koptischen Kirche, Münster, 1972. — E. Dassmann, *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst*, Münster, 1973. — *Ikonographie der Heiligen*, dans *Lexikon, der christlichen Ikonographie*, t. 5 svv, Fribourg-en-Brisgau-1973, etc.

3. **Le culte des martyrs.** — 1° Avant Constantin. — Le *Martyre de Polycarpe* offre le premier témoignage, déjà typique, du culte des martyrs :

Ainsi nous autres avons enlevé plus tard ses ossements, plus précieux que des pierres coûteuses et plus estimables que l'or, et nous les avons placés là où c'était convenable. C'est là, autant que possible, que nous nous assemblerons, dans l'allégresse et la joie, quand le Seigneur nous accordera de célébrer le jour natal de son martyre, et pour le souvenir de ceux qui ont lutté avant nous et pour l'exercice et la préparation de ceux qui auront plus tard à lutter (Eusèbe, HE iv, 15, 43-44 = *Mart. Pol.* 18, 2-3; trad. G. Bardy, SC 31, 1951, p. 189).

1) La valeur attachée aux ossements du martyr évoque le miracle qui s'était produit au moment de sa mort sur le bûcher : « Le feu... prit l'apparence d'une voûte... et entoura en cercle le corps du martyr. Lui était au milieu, non comme une chair brûlée, mais comme de l'or et de l'argent embrasés dans la fournaise » (HE iv, 15, 37 = *Mart. Pol.* 15, 2; ce texte suggère l'analogie avec la transfiguration des espèces eucharistiques). Le corps de Polycarpe atteste ainsi l'espérance chrétienne en la résurrection : transfiguré par l'Esprit, il devient une manifestation visible de la présence du Seigneur jusque dans la chair. On comprend alors que les fidèles aient désiré « avoir part à sa sainte dépouille » (HE iv, 15, 40 = *Mart. Pol.* 17, 1; cf *Actes de Thomas* 170; *Actes de Cyprien* 5, 6).

2) Le rassemblement projeté autour de la tombe au jour anniversaire du martyre est significatif : au lieu de se réunir au jour de la naissance du défunt (comme c'était la coutume dans l'antiquité païenne), les chrétiens le font au jour du martyre, qui marque la véritable naissance à la vie éternelle. Aussi notait-on avec soin le jour (et parfois l'heure) de la mort dans les récits de martyre et les martyrologes.

3) La célébration commémorative, dans la joie, était l'affaire de la communauté entière. La terminologie employée suggère qu'on célébrait l'eucharistie à cette occasion; l'hypothèse est confirmée par la suite du texte : on « se souvenait » du martyr nominalement dans la prière, comme on le faisait pour les autres défunts (cf Tertullien, *De exhortatione castitatis* 11; Cyprien, *Epist.* 1, 2), et on offrait l'eucharistie pour lui (Tertullien, *De corona* 3, 3; *De monogamia* 10, 4; Cyprien, *Epist.* 39, 3; cf R. Berger, *Die Wendung « offerre pro » in der römischen Liturgie*, Münster, 1965, p. 29-30). On espérait ainsi entrer en communion avec lui, sachant qu' « avec les apôtres et les justes, il glorifie Dieu » (*Mart. Pol.* 19, 2).

4) La célébration servait aussi à la préparation des futurs confesseurs et martyrs, sans doute par la lecture du récit du martyre au cours de la liturgie. Cependant, les fidèles distinguaient toujours entre l'adoration rendue au Christ « parce qu'il est Fils de Dieu » et l'amour des martyrs « comme disciples et imitateurs du Seigneur » (HE iv, 15, 42; *Mart. Pol.* 17, 3).

Le témoignage du *Martyre de Polycarpe* n'est pas isolé. Le culte des martyrs est attesté dans les Églises d'Orient et d'Occident bien avant la fin des persécutions; plusieurs textes font allusion aux difficultés et aux dangers des réunions cultuelles (*Martyre de Pionius* 1-3; Cyprien, *Epist.* 12, 2, 1).

L'archéologie a révélé un autre aspect de ce culte : les *agapes* en l'honneur des défunts, et des martyrs en particulier. L'équipement et l'iconographie de certaines « chapelles » des catacombes romaines montrent qu'elles servaient de lieu de réunion pour les « refrigeria » (cf Klauser, *Die Cathedra*, cité *supra*). Les inscriptions et la disposition des images indiquent aussi que l'on invoquait les défunts : ainsi les *graffiti* célèbres de la *triclia* des apôtres Pierre et Paul dans l'actuelle catacombe de Saint-Sébastien, qui semblent dater de la fin du 3e siècle : « Paule et Petre petite pro Victore », etc. Origène permet déjà d'adresser des supplications aux saints (*De oratione* 14, 6; *Exhort. ad martyrium* 37; cf F. Faessler, *Der Hagios-Begriff bei Origenes*, Fribourg, 1958). Autres témoignages chez Hippolyte (*Comm. sur Daniel* ii, 30), dans le *Martyre de Potamienne et Basilide* (Eusèbe, HE vi, 5, 3 et 6), et chez Cyprien (*Epist.* 60, 5).

2° Après Constantin, le culte des martyrs put se développer librement. A l'imitation des *martyria* construits en Palestine sur les lieux des manifestations théophaniques, les édifices bâtis sur les tombes des martyrs furent aussi appelés *martyria*, comme rappels de la présence de Dieu sur terre en ses serviteurs (cf A. Grabar).

Si les bases du culte restent identiques, de nouveaux éléments s'y insèrent, comme l'atteste le *Discours à l'Assemblée des saints* attribué à Constantin : « hymnes, psaumes, louanges.., eucharistie.., repas modeste en faveur des pauvres et des malheureux » (12, 5, PG 20, 1272b; cf *Journal of theological Studies*, t. 27, 1976, p. 414-423). La célébration des agapes disparaît à la fin du 4e siècle, en raison des excès qui accompagnaient les *refrigeria* et contre lesquels des évêques durent réagir (Augustin, *Confessions* vi, 2, 2, avec allusion à une prohibition d'Ambroise; *Epist.* 29, 9; *Sermo* 311, 5). En revanche, l'invocation des martyrs se répandait partout et des pèlerinages s'organisaient à leurs tombeaux. Les écrits des Pères en font foi dans toutes les régions et rapportent les miracles obtenus par l'intercession des martyrs (Basile de Césarée, *Discours en l'honneur de saint Mamas*, PG 31, 589c; Théodoret de Cyr, *Thérapeutique..*, viii, 63, PG 83, 1032ac; etc). Augustin constituait un recueil de ces récits de miracles (*Cité de Dieu* xxii, 8).

La faveur des fidèles s'attachait surtout aux reliques, et les évêques encourageaient cette dévotion, comme saint Basile : « Celui qui touche les os du martyr participe à la sainteté et à la grâce qui y réside » (*Sermon sur le Ps.* 115, 4, PG 30, 112c; cf Grégoire de Nazianze, *Adversus Julianum* i, 59, PG 35, 589c; Jean Chrysostome, *Hom. in Martyres*, PG 50, 664d). Grégoire de Tours rapporte même des procédés plus audacieux auprès du tombeau de saint Pierre à Rome, et assure que les morceaux d'étoffe qu'on y jetait « pesaient » ensuite « beaucoup plus qu'auparavant » (*In gloria martyrum* 29, PL 71, 729a; cf *De virtutibus s. Martini* i, 2, 914a-917b). Pour répondre à la ferveur des masses, on procède à la translation des reliques, et on cherche à en découvrir de nouvelles. Enfin, les chrétiens demandent à être ensevelis auprès des tombeaux des martyrs, ou donnent à leurs enfants les noms de ceux qu'ils préfèrent (cf H. Delehaye, *Les origines..*, p. 50-140, avec de multiples détails).

Le développement du culte des martyrs suscita

pourtant des critiques. La controverse entre Vigilantius et Jérôme (*Epist.* 109; *Contra Vigilantium*) est bien connue. Le premier pensait que l'invocation des martyrs, la vénération de leurs reliques et les cérémonies commémoratives étaient un retour aux traditions païennes. Jérôme défend la valeur de ce culte, répandu dans toutes les Églises; sans nier des excès dans le sens des pratiques païennes, il admet la vénération des reliques, qui doit prendre la place de la vénération des idoles, et montrer en outre qu'elle est différente de l'adoration rendue à Dieu seul (*Contra Vigilantium* 7). Cette controverse redevint actuelle au 16e siècle, au moment où les Réformateurs prirent le parti de Vigilantius.

3° Les motifs du culte. — Il est indéniable que la vénération des martyrs prit, à partir du 4e siècle, des formes qui rappelaient l'ancien culte des héros. Mais peut-on prétendre que le culte des martyrs n'est qu'une transposition de celui des héros en milieu chrétien? E. Lucius *(Die Anfänge...)* a soutenu cette théorie; mais c'était à l'époque dite *religionsgeschichtlich*, où dominait l'histoire comparative des religions. H. Delehaye, tout en concédant que la thèse comporte une part de vérité, l'a ramenée à de justes proportions. Profitant des études de J. Jeremias (*Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958), Th. Klauser s'est penché plus récemment sur le problème; il pense, à juste titre, semble-t-il, que c'est le judaïsme tardif qui a transmis au christianisme le sens de la vénération des grands croyants défunts, en particulier des martyrs : des deux côtés, le tombeau joue un grand rôle, et le défunt est considéré comme présent dans ce tombeau, mais aussi auprès de Dieu comme intercesseur. Cependant, le culte des défunts chez les juifs était d'ordre privé tandis que la vénération des martyrs chez les chrétiens est d'ordre *communautaire*; on peut penser, à la différence de Th. Klauser, que cet aspect du culte des martyrs relève de l'influence du culte des héros, lui aussi communautaire. Il faut cependant souligner la différence entre les deux formes de culte, comme l'a fait très nettement Augustin :

> Les martyrs, pour nous, ne sont pas des dieux, car nous savons que le même Dieu unique est à la fois le nôtre et le leur... A nos martyrs nous ne bâtissons pas des temples, comme à des dieux, mais des tombeaux, comme à des mortels dont les esprits vivent avec Dieu. Nous n'y érigeons pas des autels pour sacrifier aux martyrs, mais au Dieu unique des martyrs et de nous; au cours du sacrifice, ils sont nommés en leur lieu et à leur place en tant qu'hommes de Dieu, mais ils ne sont pas invoqués par le prêtre qui accomplit le sacrifice. C'est à Dieu, et non à eux, qu'est offert le sacrifice, bien qu'on le célèbre sur leur mémorial : car le prêtre est prêtre de Dieu et non le leur. Quant au sacrifice, c'est le Corps du Christ, qui ne leur est pas offert puisqu'ils sont eux-mêmes membres de ce Corps (*Cité de Dieu* xxii, 10).

L'idéal que les martyrs chrétiens incarnent n'est donc pas celui des héros païens; ils ne sont pas vénérés comme des dieux ou des demi-dieux, mais comme de simples mortels qui ont reçu la faveur spéciale de souffrir pour le nom du Christ. Et ceci indique la raison plus profonde et proprement chrétienne du culte des martyrs : il est une expression vécue de la communion des saints au ciel et sur la terre. A ce titre, il se situe au centre de la réalité du *Corps mystique* qu'est l'Église et dont le Christ est la tête et le chef.

E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, éd. G. Anrich, Tübingen, 1904; trad. franç., Paris, 1908. — H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, coll. Subsidia hagiographica 20, Bruxelles, 1912, 1933; *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, coll. Subsidia hag. 17, 1927. — B. de Gaiffier, *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, coll. Subsidia hag. 43, 1967, p. 7-61. — B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, Münster, 1950. — Th. Klauser, *Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung*, Cologne-Opladen, 1960 (réimpr. dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 1974, p. 221-229). — B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Cologne-Opladen, 1965. — W. Rordorf, *Aux origines du culte des martyrs*, dans *Irénikon*, t. 45, 1972, p. 315-331; *Kritik an Hieronymus. Die Schrift « Contra Vigilantium » im Urteil Zwinglis und Bullingers*, dans *Heinrich Bullinger 1504-1575..*, t. 1, Zurich, 1975, p. 49-63; *Zur Entstehung der christlichen Märtyrerverehrung*, dans *Oikonomia*, t. 6, 1977, p. 35-53, 150-168. — Voir aussi les ouvrages signalés *supra*, col. 722.

Willy Rordorf.

II. THÉOLOGIE ET SPIRITUALITÉ DU MARTYRE

Dans cet essai de synthèse, on tiendra compte des sources martyrologiques mentionnées plus haut, mais aussi des écrits patristiques qui traitent du martyre. Puisqu'il y a abondance de textes, on se limitera à ceux des premiers siècles, contemporains des événements.

1. **L'espérance des martyrs.** — Ce qui frappe dans tous les textes, c'est que les martyrs n'ont pas peur de la mort, mais semblent au contraire se réjouir de ce type de mort. Dans beaucoup de récits, les chrétiens condamnés à mort proclament : *Deo gratias!* Parmi les motifs qui inspirent cette attitude, certains sont communs à la tradition juive et chrétienne, d'autres à la tradition païenne et chrétienne, d'autres enfin spécifiquement chrétiens.

1° Commune aux juifs et aux chrétiens est l'idée que l'homme demeuré fidèle à Dieu dans les souffrances et jusqu'à la mort recevra de lui sa récompense; aussi rappelle-t-on souvent les exemples des martyrs de l'ancien Testament (Clément de Rome, 2-4; Tertullien, *Scorpiace* 8; Origène, *Exhort. ad martyrium* 22 svv; Cyprien, *Ad Fortunatum*; cf K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus*, Tübingen, 1966, p. 67 svv). Autre ressemblance étroite, la conviction que la souffrance du martyr a valeur expiatoire : Dieu lui pardonne ses péchés. Dans la tradition chrétienne, on parlera volontiers du « baptême du sang » (Tertullien, *Apologétique* 50, 15-16; *De baptismo* 16; *Scorpiace* 6; *Passion de Perpétue et Félicité* 18 et 21; Origène, *Exhort. ad mart.* 30) : le sang du martyr purifie celui qui n'a pas reçu le baptême d'eau, et il efface les péchés de celui qui est déjà baptisé, par un « second » baptême (cf F. J. Dölger, dans *Antike und Christentum*, t. 2, 1930, p. 117 svv).

De même, dans les deux traditions, la foi inébranlable malgré la mort donne au martyr une espérance ferme de l'immortalité et de la résurrection. C'est dans ce contexte que s'origine la typologie de la « couronne » du martyr, très vite répandue dans la littérature et l'iconographie. Souvent, on affirme que le martyr aura une place privilégiée auprès de Dieu (Tertullien, *De spectaculis* 30; Origène, *Exhort. ad mart.* 2, 14-15). Dans la tradition chrétienne apparaît très tôt la conviction que le martyr, à la différence des autres chrétiens, n'attendra pas dans l'Hadès la résurrection finale, mais ira directement au paradis (*Luc* 23, 43; Tertullien, *De anima* 55, 4-5; Origène, *Exhort. ad mart.* 13; Cyprien, *Epist.* 55, 20, 3; cf DS, t. 7, col. 1611-1612). Dans la même ligne de

continuité entre les deux traditions, le martyr est censé devenir l'instrument de l'Esprit de Dieu et reçoit des songes et visions (*Actes* 7, 55-56; *Martyre de Polycarpe* 5; *Actes de Carpus..*, 38-39; *Passion de Perpétue et Félicité* 4; 7-8; 10; 11-12; *Passion de Montanus et Lucius* 5; 7-8). K. Holl voudrait voir là le signe le plus manifeste de la continuité entre les deux traditions : les martyrs seraient les successeurs des prophètes (cf aussi M. Lods).

2° L'Antiquité gréco-romaine a développé l'idéal du héros que la mort même n'ébranle pas dans ses convictions. En parallèle aux martyrs chrétiens, les Pères citent parfois des exemples de « martyrs » païens (Tertullien, *Ad martyras* 4, 4-6; *Apologétique* 50, 4-9; *Ad nationes* 1, 18; Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 8, 44-69; 19, 120-125), en particulier celui de Socrate (cf E. Benz, *Christus und Sokrates in der alten Kirche*, ZNTW, t. 43, 1950-1951, p. 195-224); ils rattachent le martyre à la *fortitudo*, l'une des quatre vertus cardinales (Ambroise, *De officiis* I, 35, 178; 36, 182). La thèse stoïcienne qui plaçait la perfection dans l'*ataraxia* (indépendance du sage à l'égard des événements extérieurs, y compris la souffrance et la mort) a laissé des traces dans la tradition martyrologique chrétienne (Clément d'Alexandrie, *Stromates* IV, 3, 12, 5 à 14, 3; 5, 19-24; 7, 55, 4). Il se peut qu'un certain pessimisme chrétien sur la vie en ce monde vienne aussi de l'hellénisme : le monde est une prison, la vie une suite de souffrances, mieux vaut les quitter dès que possible (Tertullien, *Ad martyras* 2; Origène, *Exhort. ad mart.* 3-4; Clément, *Stromates* IV, 11, 80, 1).

3° Les motifs spécifiquement chrétiens nous intéressent en premier lieu. Le martyr a conscience de suivre les traces du Christ, d'imiter son maître, de porter la croix comme lui (cf DS, t. 7, col. 1563-1567). Il le ressent comme un privilège et en rend grâces à Dieu, car il y voit le chemin qui le mène à la communion intime avec le Seigneur. Déjà dans le nouveau Testament, l'imitation du Christ dans la souffrance et la mort joue un rôle important (*Col.* 1, 24; 1 *Pierre* 2, 19-24; cf H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen, 1967).

La *Lettre aux Romains* d'Ignace d'Antioche est un témoignage émouvant de cette attitude (cf DS, t. 7, col. 1262-1264). Ignace comprend son martyre comme un sacrifice eucharistique : il ne veut pas seulement manger et boire l'eucharistie, mais devenir lui-même une eucharistie pour être uni au Christ dans un acte suprême d'amour (2, 2; 4, 1; 7, 3; cf *Aux Magnésiens* 5, 2). Il espère ainsi devenir disciple à part entière, à l'instar des apôtres (*Aux Romains* 4, 3; *Aux Éphésiens* 12; *Aux Smyrniotes* 3, 2; *Aux Tralliens* 5, 2). Irénée de Lyon se réfère à Ignace pour souligner l'importance de cette interprétation eucharistique du martyre (*Adv. haereses* V, 28, 4; cf DS, t. 7, col. 1962-1963; voir encore Cyprien, *Epist.* 76, 3).

De même, Polycarpe, après avoir cité 1 *Pierre* 2, 22 et 24, dit clairement dans quel sens il affrontera la souffrance : « Soyons donc les imitateurs de la patience (du Christ), et si nous souffrons pour son nom, rendons-lui gloire. C'est ce modèle qu'il nous a présenté en lui-même, et c'est cela que nous avons cru » (*Aux Philippiens* 9, 1). Le récit de son martyre se plaît à souligner les ressemblances avec la Passion du Christ, pour bien montrer comment le disciple suit le maître (H. von Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tübingen, 1963, p. 253-301, a prétendu que ces passages « évangéliques » étaient des interpolations; thèse critiquée à juste titre par L.-W. Barnard, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 1, Münster, 1970, p. 192-204). La prière de Polycarpe sur le bûcher est la plus belle expression de l'attitude eucharistique qui l'anime : « Père de ton enfant bien aimé et béni Jésus-Christ.., je te bénis parce que tu m'as jugé digne... de prendre part au nombre des martyrs, au calice de ton Christ, pour la résurrection, en la vie éternelle, du corps et de l'âme, dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint » (Eusèbe, HE IV, 15, 33).

La *Lettre des Églises de Lyon et de Vienne* atteste la même attitude chez les martyrs de 177; pour Vettius Épagathus : « Il était et il est encore un authentique disciple du Christ, et il accompagne l'Agneau partout où il va » (HE V, 1, 10); pour Pothin : « Son corps s'en allait de vieillesse, mais il gardait son âme en lui, afin que par elle le Christ triomphât » (1, 29); pour Sanctus : « Le Christ qui souffrait en lui accomplissait de grands prodiges..; pour l'exemple des autres, il montrait qu'il n'y a rien de redoutable là où est l'amour du Père, rien de douloureux là où est la gloire du Christ » (1, 23). Ces derniers textes expriment la conviction que le Christ souffre et triomphe dans ses martyrs, conviction maintes fois répétée dans les récits (*Martyre de Polycarpe* 2, 2; *Passion de Perpétue et Félicité* 18); elle était très importante aux yeux des croyants, témoins du martyre.

H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche*, Göttingen, 1936, 1964. — E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Leipzig, 1937 (et dans *Theologische Traktate*, Munich, 1951, p. 165-224); trad. franç., Paris, 1948. — M. Lods, *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1958. — N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, 1961.

K. Holl, *Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, t. 2, 1928; réimpr. 1964, p. 68-102. — H. Surkau, *Martyrien in jüdischer und frühchristlicher Zeit*, Göttingen, 1938. — H.-A. Fischel, *Martyr and Prophet*, dans *Jewish quarterly Review*, t. 37, 1947, p. 265-280, 363-386. — O. Perler, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 25, 1949, p. 47-72. — E. Lohse, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen, 1955. — A. J. Brekelmans, *Martyrerkranz*, coll. Analecta gregoriana 150, Rome, 1965.

J. Geffcken, *Die christlichen Martyrien*, dans *Hermes*, t. 45, 1910, p. 481-505. — R. Reitzenstein, *Bemerkungen zur Martyrienliteratur. Die Bezeichnung Märtyrer*, Göttingen, 1916, p. 417-467. — L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ. *Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum*, 2 vol., Vienne, 1935-1936 (Darmstadt, 1967). — H.-A. Musurillo, *The Acts of the Pagan Martyrs. Acta Alexandrinorum*, Oxford, 1954. — M. Pellegrino, *Cristo e il martire nel pensiero di Origene*, dans *Divinitas*, t. 3, 1959, p. 144-170. — W. Rordorf, *L'espérance des martyrs chrétiens*, dans *Forma Futuri..*, Turin, 1975, p. 445-461.

2. La signification du martyre pour l'Église. — 1° Le martyre est un témoignage. — On a longtemps discuté sur l'origine et le sens de la terminologie chrétienne du martyre. Μαρτυρεῖν signifie « confesser, témoigner ». Au premier abord, le langage du nouveau Testament laisserait entendre qu'il s'agit d'une *confession de la foi*, jusqu'à l'effusion du sang. Mais dans les récits de martyre, dès le milieu du 2e siècle, le martyre est présenté avant tout comme un *témoignage par les actes*, manifestant la fidélité du chrétien dans la souffrance et la mort; en effet, celui qui seulement proclame sa foi publiquement, sans sceller son témoignage par

la mort, est appelé *confesseur* et non *martyr* (cf Eusèbe, HE v, 2, 3). Sans vouloir entrer dans cette discussion qui n'est pas close et qui impose de tenir compte des parallèles juifs et païens, les points suivants semblent suffisamment établis, sur la base des textes chrétiens :

1) Le témoignage du martyre est d'abord destiné à la communauté chrétienne; il sert à encourager les fidèles et à fortifier la foi dans la vérité de la prédication, particulièrement la foi en la résurrection; 2) dans le martyr, c'est le Christ lui-même qui agit et triomphe à nouveau des puissances du mal; le martyre témoigne donc de la continuité de l'histoire du salut, de la présence du Seigneur au milieu des siens; 3) en conséquence, l'Église reçoit le témoignage des martyrs comme témoignage du Christ. C'est le Christ qui parle par eux. Il faut donc que le récit du martyre soit mis par écrit et conservé pour la postérité, qu'il soit réentendu dans le culte de l'Église (cf *supra*, col. 723 svv).

Parmi les nombreux textes qu'on pourrait citer à l'appui de ces conclusions (*Mart. de Polycarpe* 2, 2; martyrs de Lyon, HE v, 1, 6 et 41; *Passion de Marien et Jacques* 1, 3, etc), retenons le célèbre prologue de la *Passion de Perpétue et Félicité*.

Puisque les anciens exemples de foi ont été recueillis dans les Écritures « pour que leur lecture, en faisant revivre les faits, soit un honneur procuré à Dieu et un réconfort pour l'homme.., pourquoi les faits nouveaux, capables d'apporter ces mêmes avantages ne seraient-ils pas consignés par écrit? » On le fera donc, et on en donnera « une lecture publique », afin de montrer que « Dieu réalise toujours ses promesses ». « C'est pourquoi, ce que nous avons entendu et touché, nous vous l'annonçons, frères et enfants très chers; ainsi vous qui étiez présents, vous vous souviendrez de la gloire du Seigneur, et vous qui l'apprendrez seulement par ce récit, vous entrerez en communion avec les saints martyrs, et par eux avec notre Seigneur Jésus-Christ » (1, 1 et 4-5).

2° Les fruits du martyre pour l'Église. — Du fait que la souffrance et le risque de la mort pour la foi étaient considérés comme une grâce spéciale, les confesseurs jouissaient d'un respect particulier : ils étaient porteurs de l'Esprit dans sa plénitude (cf *Mt.* 10, 20 paral.); leurs songes et leurs visions attestaient leur autorité spirituelle. Aussi étaient-ils estimés comme des prêtres sans avoir reçu l'ordination (Hippolyte, *Traditio apostolica* 9; *Canons d'Hippolyte* 6; *Didascalie syriaque* v, 1); on donnait une efficacité plus grande à leurs prières (Cyprien, *Epist.* 37, 4; 76, 7, 3), et on leur attribuait le droit de réconcilier les pénitents, en particulier ceux qui avaient renié leur foi dans l'épreuve (Eusèbe, HE v, 2, 6-7; Tertullien, *Ad martyras* 1; mais, devenu montaniste, il réagira contre cet « abus », *De pudicitia* 22).. La pratique d'une réadmission des pénitents au sein de l'Église par les confesseurs n'allait pourtant pas sans problèmes quand ils agissaient sans se concerter avec le clergé local (cf Cyprien, *Epist.* 15; 21; 23; 26-27; 30; 33; 35-36; *De lapsis*).

Mais surtout chaque martyre signifie une victoire remportée sur le démon. Les récits sont pleins d'allusions à ce combat entre le Christ et Satan, dans le drame de la confession, de la condamnation et de la mort du martyr, dont les protagonistes terrestres sont de simples exécutants (*Mart. Polycarpe* 3, 1; 17, 1; Eusèbe, HE v, 1, 5; 14; 27; *Passion de Perpétue et Félicité* 10). Or, puisque le Christ est le vainqueur, la victoire n'a pas seulement une signification pour les martyrs; il en résulte aussi un bien pour la communauté : elle obtient la paix, et la puissance de Satan est réduite (Ignace d'Antioche, *Aux Éphésiens* 8, 1; *Mart. Pol.* 1, 1; Origène, *Exhort. ad martyrium* 42; *Comm. sur Jean* vi, 281-282).

Un autre fruit important pour l'Église est l'intercession des martyrs après leur mort (cf *supra*, col. 725; Origène, *Exhort. ad mart.* 30; 37-38; *Hom. sur Nombres* 24, 1).

3° La solidarité de l'Église avec les martyrs. — Les communautés chrétiennes n'assistaient point passivement aux martyres, mais elles accompagnaient de leur aide matérielle et spirituelle les confesseurs depuis leur arrestation jusqu'à leur sépulture. Avec un zèle touchant, les chrétiens, et en particulier les diacres dont c'était le rôle, rendaient visite aux confesseurs en prison (et aux autres prisonniers, cf *Hébr.* 10, 34; Clément de Rome 59, 4; Ignace, *Aux Smyrniotes* 8; Aristide, *Apologie* 15), pour leur porter de la nourriture, mais aussi pour les réconforter par leur présence et par des écrits de tel ou tel membre du clergé (Tertullien, *Ad martyras* 1; plus tard, il se moquera de cette diaconie chrétienne, *De jejunio* 12; cf aussi Lucien de Samosate, *De morte Peregrini* 12-13; 16). La *Passion de Perpétue et Félicité* atteste cette intervention des diacres (3, 7-8); tantôt le geôlier les laissait faire (*ibidem* 9), tantôt il fallait acheter à prix d'argent l'accès aux prisonniers (Eusèbe, HE v, 1, 61). Le jeune Origène se montrait infatigable en ce domaine (HE vi, 3, 4-5). On assistait aussi les chrétiens condamnés aux travaux forcés dans les mines (Eusèbe, HE iv, 23; Hippolyte, *Refutatio* ix, 12). Les œuvres de la diaconie chrétienne pour les confesseurs emprisonnés étaient tellement connues qu'une loi, promulguée lors de la dernière persécution sous Licinius, dut les interdire expressément (HE x, 8, 11).

En outre, les communautés soutenaient les confesseurs de leurs prières : c'était le lien essentiel de communion entre les frères du même Corps du Christ (cf Ignace, *Aux Éphésiens* 11, 2; *Aux Magnésiens* 14; *Aux Tralliens* 12, 3; *Aux Romains* 8, 3; *Aux Philadelphiens* 5, 1; *Aux Smyrniotes* 11, 1).

Citons un passage de saint Cyprien : « Nous sommes en quelque façon en prison avec vous, nous croyons ressentir l'honneur que vous fait la divine bonté, tant nous vous sommes unis de cœur... Pensant à vous le jour et la nuit, nous demandons à Dieu, tant dans la prière commune au cours des sacrifices que dans les prières privées que nous faisons chez nous, de vous protéger en tout et de vous donner la couronne glorieuse » (*Epist.* 37, 1, 2; cf 6, 4).

De plus, les chrétiens ont toujours veillé, souvent au risque de leur vie, à mettre en sûreté les dépouilles des martyrs (*Mart. Polycarpe* 18; *Actes de Justin* 6, 2; Eusèbe, HE v, 1, 57-59; *Actes de Cyprien* 5, 6); enfin, comme on l'a vu, ils se rassemblaient au jour anniversaire du martyre, pour se souvenir d'eux dans le culte. Le martyre ne concerne donc pas seulement celui qui le subit, mais aussi toute la communauté au sein de laquelle il se produit : le martyr s'offre à l'Église, et l'Église au martyr, dans un élan réciproque de charité fraternelle, et tous les deux s'offrent à Dieu, dans l'action de grâces, par l'intermédiaire du Christ. Le martyre est ainsi un signe particulièrement visible de la communion des saints.

A. von Harnack, *Das ursprüngliche Motiv der Abfassung von Heilungs- und Märtyrerakten in der Kirche*, Berlin, 1910, p. 106-125. — E. Günther, *Martys. Die Geschichte eines Wortes*, Hambourg, 1941. — N. Brox, cité *supra*. — H. Kraft, *Zur Entstehung des altkirchlichen Märtyrertitels*, dans *Ecclesia und Res Publica* (Mélanges K.-D. Schmidt), Göttingen, 1961,

p. 64-75. — W. Rordorf, *Martirio e Testimonianza*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 8, 1972, p. 239-258. — D. van Damme, *Martys-Christianos. Ueberlegungen zur ursprünglichen Bedeutung des altkirchlichen Märtyrertitels*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 23, 1976, p. 286-303.

J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mayence, 1900. — H. von Campenhausen, *Die Idee..*, cité *supra*. — M. Pellegrino, *Eucarestia e martirio in san Cipriano*, dans *Convivium dominicum..*, Catane, 1959, p. 133-150; *Le sens ecclésial du martyre*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 35, 1961, p. 151-175; *Chiesa e martirio in S. Agostino*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 1, 1965, p. 191-227; *Cristo e il martire nel pensiero di S. Agostino*, t. 2, 1966, p. 427-460.

A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, t. 1, 2e éd., Leipzig, 1906, p. 140-143.

3. Le monde non-chrétien et les martyrs. — Le monde non-chrétien a reçu le témoignage des martyrs de deux manières : avec indifférence et mépris, ou avec une admiration non dissimulée qui pouvait conduire jusqu'à la conversion.

1° Le mépris. — Pour Tacite, les chrétiens « sont convaincus de haine du genre humain » (*Annales* XV, 44, 6); Pline le jeune voit en eux « l'entêtement, l'obstination inflexible » (*Epist.* X, 96, 3), et Marc Aurèle « la hardiesse vulgaire » avec laquelle ils se précipitent dans la mort (*Pensées* XI, 3, 2; DS, t. 10, col. 256-257; cf Épictète, *Dissertations* IV, 7, 6). Ces réactions pouvaient être inspirées par l'attitude des chrétiens eux-mêmes. Nous trouvons en effet dans certains récits de martyre des paroles offensantes pour les persécuteurs (*Mart. Pol.* 11, 2; *Actes de Carpus..*, 40; *Passion de Perpétue et Félicité* 17; 18, 4; *Martyre de Pionius*, 4), ce qui contraste avec l'attitude de Jésus sur la croix (*Luc* 23, 34, parole reprise par Étienne, *Actes* 7, 60 et par Jacques frère du Seigneur, Eusèbe, HE II, 23, 16).

Parfois aussi les chrétiens, avides de manifester la perfection de leur foi et de parvenir aux récompenses célestes, manifestaient un désir excessif de la mort. Ce n'était pas seulement le cas des montanistes (Tertullien, *De fuga* 9, 4; *De anima* 55, 5), mais aussi de certains membres de la *catholica* (cf Tertullien, *Ad Scapulam* 5; *Apologétique* 50, 1).

2° L'admiration. — Mais l'assurance des martyrs pouvait aussi susciter l'intérêt et l'admiration des païens, comme le dit Tertullien : « Qui donc, au spectacle donné par les martyrs, ne se sent ébranlé et ne cherche ce qu'il y a au fond de ce mystère? Qui donc l'a cherché sans se joindre à nous? » (*Apol.* 50, 15; Tertullien donne ici peut-être les motifs de sa propre conversion). Justin confesse qu'il s'est converti à la vue du courage des martyrs : « En les voyant intrépides en face de la mort.., je compris qu'il était impossible qu'ils vécussent dans le vice et l'amour des plaisirs » (*Apologie* II, 12). Nombreux sont les témoignages de conversions spontanées des témoins : celui qui amena Jacques de Zébédée au tribunal (Eusèbe, HE II, 9, 2-3); le soldat Basilide lors du martyre de Potamienne (HE VI, 5,3); le soldat Pudens lors du martyre de Perpétue et de ses compagnons (*Passion..*, 16; 21); voir encore Hippolyte, *Comm. sur Daniel* II, 38 : « Tout le monde, à la vue de ces prodiges, est rempli d'étonnement.., et un grand nombre, attirés par les martyrs à la foi, deviennent eux aussi martyrs de Dieu ».

Il est donc vrai que les martyres des chrétiens eurent aux premiers siècles un effet missionnaire, comme l'a dit Tertullien en une phrase célèbre : « Plures efficimur, quotiens metimur a vobis : *semen est sanguis christianorum* » (*Apol.* 50, 13; cf *A Diognète* 7, 7-9).

P. de Labriolle, *La réaction païenne*, cité *supra*. — G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, coll. Théologie 15, Paris, 1949, p. 155-157. — H. von Campenhausen, *Das Martyrium in der Mission*, dans *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, t. 1, Munich, 1974, p. 71-85.

Consulter aussi les encyclopédies religieuses et les manuels de Patrologie, avec leurs bibliographies.

DS, art. Ascèse, Croix, Cyprien, Église grecque, Ignace d'Antioche, imitation du Christ, Immortalité, Irénée de Lyon, etc.

Willy Rordorf.

III. PERMANENCE DU MARTYRE DANS L'ÉGLISE

Les martyrs des premiers siècles n'ont pas marqué seulement l'Église de leur époque mais aussi, dans la communion des saints, l'Église de tous les temps. Augustin le constatait déjà : « La terre entière est empourprée du sang des martyrs, le ciel fleuri de leurs couronnes, les églises sont ornées de leurs tombeaux (*memoriis*), les saisons marquées par leurs anniversaires, les santés (du corps et de l'esprit) accrues par leurs mérites » (*Enarratio in Ps.* 118, 30, 5). Pascal lui fait écho, en soulignant plus nettement encore le lien spirituel entre les martyrs et nous : « L'exemple de la mort des martyrs nous touche, car ce sont *nos membres*. Nous avons un lien avec eux; leur résolution peut former la nôtre, non seulement par l'exemple, mais parce qu'elle a peut-être mérité la nôtre » (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 481).

Mais la béatitude des persécutions (*Mt.* 5, 10-11; *Luc* 6, 22-23) ne pouvait être réservée aux chrétiens des origines; elle est restée une des marques essentielles du christianisme. De tout temps, il y eut des martyrs, et ceux-ci ont si bien maintenu l'idéal de la vie chrétienne que les disciples du Christ, au moins les meilleurs, cherchent d'instinct à vivre avec le même esprit.

1. Martyrs de tous les temps. — Une fois venue la paix de l'Église, les persécutions ont été plus rares, plus localisées; elles n'ont jamais définitivement cessé. La rencontre avec les hérésies ou avec l'Islam, l'expansion missionnaire en milieu païen, l'affrontement avec des pouvoirs oppressifs, injustes ou athées, ont amené de nombreux chrétiens, en groupe ou à titre personnel, jusqu'au sacrifice de leur vie par fidélité au Christ.

Il est aisé de continuer au-delà des premiers siècles la collection des *Actes* et *Passions*, comme l'a fait, à sa manière, H. Leclercq (*Les Martyrs*, 15 vol., Paris, 1902-1924).

A vrai dire, ce compilateur abondant s'est appliqué davantage à recueillir des documents qu'à contrôler leur valeur critique; sa notion du martyre est en outre bien large, puisqu'il fait entrer dans sa collection Jeanne d'Arc et Savonarole (t. 6), et même le roi Louis XVI (t. 11); l'ensemble n'en constitue pas moins un témoignage éloquent de la permanence du martyre.

Voir encore P. Allard, *Dictionnaire apologétique*, art. *Martyre*, t. 3, 1918, col. 331-392; DTC, t. 10, 1928, col. 233-246 (R. Hedde); liste des martyrs catholiques au temps de la Réforme en Angleterre, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 322-332.

Ces martyrs des siècles postérieurs ont retrouvé comme naturellement les attitudes de leurs devanciers. S'ils ne reprennent pas la simple affirmation traditionnelle : « Je suis chrétien », devenue superflue, du moins

restent-ils soucieux de préciser le sens de leur témoignage et de prier pour leurs juges et persécuteurs.

Avant d'être décapité (22 juin 1535), Jean Fisher déclare : « Je meurs pour la foi de l'Église catholique du Christ. Je prie pour le roi et son royaume » (cf DS, t. 8, col. 514). Destiné au même supplice le 6 juillet suivant, le chancelier Thomas More souhaite à ses juges de « les retrouver en paradis » (H. Leclercq, t. 7, p. 110). Le jeune jésuite japonais Paul Miki, crucifié près de Nagasaki le 5 février 1597, exhorte le peuple du haut de sa croix et termine par une prière pour ses bourreaux (t. 8, p. 397).

Plus près de nous, Maria Goretti, martyre de la chasteté à douze ans (5-6 juillet 1902), ne tient pas rigueur à son meurtrier : « Pour l'amour de Jésus je lui pardonne et je veux qu'il vienne avec moi au paradis ». Au temps des camps de concentration du nazisme, le bienheureux Maximilien Kolbe offre le type exemplaire du martyr de la charité † 1941 (cf DS, t. 10, col. 859-861).

Les conditions extérieures du martyre varient suivant les époques, en dépendance des situations historiques et sociales. De nos jours, où il devient de plus en plus malaisé de démêler le politique, le social et le religieux, l'appréciation des éléments spécifiques du martyre peut présenter diverses difficultés. Mais, du fait que nous envisageons ici le problème sous l'angle spirituel, et non pas canonique (sur ce point, voir R. Naz, art. *Martyre*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, t. 6, 1957, col. 837-841), il semble plus indiqué d'étendre la signification du terme *martyr* que de la restreindre. La disposition intérieure est ici prédominante. Est *disposé au martyre* tout croyant qui accepte délibérément les conséquences extrêmes des engagements de son baptême, et qui, à l'exemple du Christ, est prêt à témoigner son amour de Dieu et des hommes jusqu'à la mort inclusivement, en s'appuyant non pas sur ses propres forces mais sur l'Esprit Saint qui authentifie le témoignage du disciple (*Mt.* 10, 20; *Jean* 15, 26-27). Est *effectivement martyr* celui qui rencontre une mort violente dans l'accomplissement résolu de cet engagement et donne, comme le Christ, la preuve du plus grand amour en mourant pour ceux qu'il aime (*Jean* 15, 13).

Dans la perspective de Vatican II, une extension « œcuménique » du terme *martyr* n'est pas inconcevable. Puisque « ceux qui ont reçu validement le baptême sont en communion, quoique imparfaite, avec l'Église catholique », et que « justifiés par la foi, ils portent à juste titre le nom de chrétiens » (*Décret sur l'œcuménisme*, n. 3), il semble légitime de leur reconnaître la dignité de martyrs, quelle que soit leur confession, si dans la fidélité à leur baptême ils ont subi la mort au nom de leur engagement chrétien. Ainsi le pape Paul VI a-t-il mentionné, dans l'homélie sur les martyrs de l'Ouganda, les anglicans qui leur furent associés (*Documentation catholique* = DC, t. 61, 1964, col. 1348); de même, dans l'homélie du dimanche des Rameaux qui suivit l'assassinat du pasteur Martin-Luther King (4 avril 1968), il n'hésitait pas à unir « son souvenir à celui du récit tragique de la Passion », et suggérait aux fidèles, dans l'allocution de l'*Angelus*, de « prier pour ce prophète de l'intégration raciale » (DC, t. 65, 1968, col. 801-802).

Parallèlement aux *gesta martyrum*, les théologiens et les auteurs spirituels, à la suite des Pères de l'Église, n'ont pas cessé de proclamer la valeur du martyre et de rappeler sa place normale dans la vie de l'Église.

Si, en dehors des recueils d'*Acta*, les ouvrages consacrés aux martyrs dans leur ensemble sont assez rares (par exemple, Isaïe, nestorien du 6e siècle, *Traité des saints martyrs*, en syriaque, PO 7, 1909, p. 5-52, avec trad. franç.; Ildephonse de Florès, *De incliti agone martyrii*, Cologne, 1735; sans oublier Fr.-R. de Chateaubriand, *Les martyrs ou le triomphe de la foi chrétienne*, 2 vol., Paris, 1809), très nombreux par contre sont les auteurs qui ont incidemment parlé du martyre.

Au 9e siècle, Théodore le Studite dit avoir trouvé un recueil de *Martyria* en douze volumes (*Lettres* I, 2, PG 99, 912b); il s'applique surtout à exhorter au martyre les moines de son temps, à l'occasion des persécutions ordonnées par l'empereur iconoclaste (II, 21, 1185ac; II, 37, 1228ac, etc). Thomas d'Aquin rattache sans doute le martyre à la vertu de force (*Somme théologique*, 2^a 2^{ae}, q. 124, a. 2); il y voit pourtant le témoignage suprême de la charité : « Martyrium autem inter omnes actus virtuosos maxime demonstrat perfectionem caritatis » (a. 3); en effet, l'acceptation de la mort montre que le chrétien est capable d'un renoncement total à cause du Christ (a. 4). Un siècle plus tard, en Orient, Nicolas Cabasilas voit dans le martyre un effet spécifique de la grâce baptismale, qui doit « faire imiter le Christ rendant témoignage devant Ponce Pilate et demeurant ferme en face de la croix et de la mort » (*La vie en Jésus-Christ* II, PG 150, 549c-560c; trad. S. Broussaleux, Amay, 1934, p. 70-77; cf M. Lot-Borodine, *Nicolas Cabasilas*, Paris, 1958, p. 154-173, ch. 3 Les témoins martyrs). Sur le martyre et la charité dans l'Église grecque, voir DS, t. 6, col. 859-861.

De nos jours on a présenté le martyre soit comme la réalisation la plus parfaite du *témoignage* (É. Barbotin, *Le témoignage spirituel*, Paris, 1964, p. 215-249), soit comme le type même de « la mort chrétienne » et le signe du Christ crucifié, qui doit toujours rester visible en son Église; ainsi K. Rahner :

La mort du martyre est, au sens plein, la mort chrétienne. Ce que la mort chrétienne est et doit être, cette mort l'est et le manifeste... Dès lors, le martyre appartient à l'essence de l'Église. Il y a toujours des martyrs dans l'Église et il ne peut en être autrement. Car l'Église ne peut se contenter de vivre son témoignage au Christ crucifié, elle doit manifester aussi ce témoignage vécu. Il ne lui suffit pas de célébrer la mort du Christ et de la rendre présente dans le seul mystère sacramentel de la messe... Il faut que la crucifixion de l'Église soit sans cesse rendue visible jusqu'à la fin. Et le moyen le plus clair de se montrer ainsi jusqu'à la fin lui est offert dans le martyre (*Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium*, Fribourg-en-Brisgau, 1958, p. 91; trad. franç. dans *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 118).

Bien qu'il ait contesté certaines positions ultérieures de K. Rahner, c'est au fond la même idée de la mort et du martyre que propose H. U. von Balthasar, en s'appuyant sur les textes évangéliques qui annoncent les persécutions et invitent au sacrifice « à cause du Christ », et en marquant la référence à la croix, qui distingue le témoignage du chrétien de celui du juif :

L'état de persécution est l'état normal de l'Église dans le monde, et le martyre du chrétien son état normal de profession... Le martyre est l'horizon de la vie chrétienne en un autre sens qu'il l'était dans la foi juive... Tandis que le martyre de l'ancien Testament fait voir de quelle force *devait* être la foi du juif, le martyre du nouveau Testament révèle son existence déjà *réelle*, fondée dans la croix du Christ et communiquée comme une grâce à ses disciples... La mort du Christ est pour nous le déploiement de la gloire de l'amour divin, et l'existence du croyant doit être interprétée à partir de cette mort, c'est-à-dire... à partir du centre absolu de la réalité (*Cordula oder der*

Ernstfall, Einsiedeln, 1966, ch. 2; trad. franç., Paris, 1968, p. 19-20, 23).

2. Suppléances du martyre et désir du martyre. — Si le martyre est la manière la plus parfaite de suivre le Christ et de réaliser l'existence chrétienne, il ne saurait être la seule, et cela du simple fait que l'occasion n'en est pas offerte à tous et ne doit même pas être recherchée. Déjà au temps des persécutions d'autres voies de sainteté ont été proposées, non comme des équivalences du martyre, mais pas davantage comme des succédanés : il s'agit d'états de vie ou de manières de vivre capables d'exprimer le sacrifice de soi-même et la charité parfaite exigées de tout disciple du Christ et envisagées en conséquence comme préparation au martyre ou en relation avec le martyre (voir les textes rassemblés par M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, RAM, t. 6, 1925, p. 105-142). La virginité et la vie monastique, en raison du renoncement radical qu'elles impliquent, étaient ainsi considérées comme les voies de perfection les plus proches du martyre : les vierges et les moines, qui existaient déjà au temps des persécutions, apparurent normalement dans la suite comme les continuateurs privilégiés des martyrs. Continuateurs privilégiés, mais non point les seuls, car les Pères ont toujours maintenu pour les laïcs la possibilité, et même la nécessité, de renoncements décisifs dans la vie concrète, à l'imitation du Christ.

Ces suppléances du martyre ont été bien étudiées pour l'époque des Pères. Pour les grecs, voir DS, art. Église Grecque, t. 6, col. 861-864, « le martyre de la conscience ». Pour les latins, voir surtout E. E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington, 1954, et les compléments qu'il apporte dans *Antonius Magnus Eremita*, coll. Studia anselmiana 38, Rome, 1956, p. 201-228. — A.-C. Rush, *Spiritual Martyrdom in St. Gregory the Great*, dans *Theological Studies*, t. 23, 1962, p. 569-589 (qui ne traite pas seulement de Grégoire). — V. Recchia, *Verginità e martirio nei « colores » di S. Girolamo*, dans *Vetera christianorum*, t. 3, 1966, p. 45-68. — A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana : 100, 60, 30..*, Rome, 1953 (interprétations de *Mt.* 13, 8).

Pour le moyen âge, on retiendra d'abord l'idée du *triple martyre* chez les irlandais : *rouge*, avec effusion de sang; *blanc*, par l'ascèse et la virginité; *vert*, par la pénitence ou l'exil en vue de témoigner du christianisme dans un autre pays.

Cf L. Gougaud, *Les conceptions du martyre chez les irlandais*, dans *Revue bénédictine*, t. 24, 1907, p. 361-373; *Dévotions et pratiques ascétiques au moyen âge*, Paris-Maredsous, 1925, p. 200-219 Le désir du martyre et le quasi-martyre. — J. Leclercq, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Turnhout, 1948, p. 125-160, ch. 5 La vie martyre.

Bernard de Clairvaux, sermons *In natali SS. Innocentium* (les trois fêtes qui suivent Noël offrent trois types de martyre : de fait et de volonté : Étienne; de volonté seulement : Jean; de fait seulement : Innocents; ce thème sera souvent repris, vg dans la *Pharetra* du pseudo-Bonaventure, IV, 49, dans Ludolphe de Saxe, etc); *In octava Paschae* I, 6-7; *De S. Clemente*; *In Cantica* 28, 10 (virginité, martyre); 47 (virginité, martyre, œuvres bonnes); 61, 7-8. — Richard de Saint-Victor, *Explicatio in Cantica* 20 et 29, PL 196, 466-467, 489bd; *De quattuor gradibus violentae caritatis*, 1222-1223a. — Pour Bonaventure, et la Règle franciscaine, cf E.-R. Daniel, *The Desire of Martyrdom : A Leitmotiv of St. Bonaventure*, dans *Franciscan Studies*, t. 32, 1972, p. 74-87.

Cette conception des suppléances du martyre est devenue classique chez les auteurs spirituels, particulièrement les théoriciens de la vie spirituelle (en dernier lieu, G. Thils). Nous nous bornerons à quelques témoignages sur le *désir du martyre*.

On sait comment Thérèse d'Avila, encore enfant, tenta de quitter la maison paternelle avec son frère Rodrigue pour trouver chez les maures une occasion de martyre (*Vida* I, 4-5); elle dira plus tard que « la vie des bons religieux et de ceux qui veulent être au nombre des amis de Dieu est un large martyre » (*Camino* 12, 2). Le jésuite Jean de Brébeuf † 1649 a longuement désiré le martyre avant d'y être effectivement appelé (DS, t. 8, col. 306-307); de même, son compagnon Isaac Jogues † 1646 (t. 7, col. 2040-2041). L'oratorien F. Senault montre, en s'inspirant des sermons d'Augustin, comment « le chrétien est un martyr » (*L'homme chrétien..*, Paris, 1648, p. 710-722).

Dans sa retraite de novembre-décembre 1720, Paul de la Croix dit son désir « d'aller mourir martyr là où on nie le très adorable mystère du T.S. Sacrement » (*Diario spirituale*, éd. E. Zoffoli, Rome, 1964, p. 80, 83). Parfois même directeurs spirituels ou supérieurs croient devoir tempérer chez leurs disciples un désir du martyre qui leur semble relever d'une ferveur excessive (voir *La doctrine du P. Libermann. Textes choisis*, Paris, 1964, p. 335-339, lettre de 1843).

Thérèse de Lisieux offre peut-être le témoignage le plus complet, le plus suggestif, confirmé par toute sa vie. Daté du 8 septembre 1896, anniversaire de sa profession, ce texte est contenu dans le *Document B*, où Thérèse expose à Marie du Sacré-Cœur (sa sœur aînée) les lumières qu'elle a reçues sur sa vocation au cours de sa dernière retraite, pendant laquelle semble s'être dissipée un moment l'obscurité qui a marqué les derniers mois de sa vie. Avec un sens ecclésial remarquable, Thérèse associe le martyre aux grandes vocations chrétiennes et montre comment il est réalisé avec elles, par l'amour, dans le Corps mystique :

Je me sens la vocation de *guerrier*, de *prêtre*, d'*apôtre*, de *docteur*, de *martyr*... Le *martyre*, voilà le rêve de ma jeunesse, et ce rêve a grandi sous les cloîtres du Carmel. Mais là encore, je sens que mon rêve est folie, car je ne saurais me borner à désirer un genre de martyre, il me les faudrait tous... Considérant le Corps mystique de l'Église, je ne m'étais reconnue dans aucun des membres décrits par saint Paul, ou plutôt je voulais me reconnaître en tous. La *Charité* me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Église avait un corps, composé de différents membres, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Église avait un Cœur, et que ce Cœur était brûlant d'amour... Je compris que l'amour renfermait toutes les vocations, que l'amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux... Ma vocation, je l'ai enfin trouvée, *ma vocation, c'est l'Amour* (*Écrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 226-228).

Les homélies prononcées aux béatifications et canonisations des martyrs ont été, pour les papes, l'occasion ordinaire de mettre en relief la valeur du martyre et son actualité, spécialement pour les nouvelles chrétientés d'Afrique et d'Asie : par exemple, martyrs de l'Ouganda, 18 octobre 1964; martyrs de Corée, 6 octobre 1968 (cf DC, t. 61, 1964, col. 1345-1352; t. 65, 1968, 1743-1748). Retenons les mots de Paul VI en cette dernière circonstance :

Le martyr écrit sa foi avec son sang; il proclame par son sacrifice que la vérité qu'il possède et pour laquelle il se laisse tuer vaut plus que sa vie temporelle, parce que la foi est sa nouvelle vie surnaturelle, pour le présent et pour l'éternité... C'est le martyr qui met en suprême évidence la vérité que le Christ nous a apportée; c'est le martyr qui affirme l'amour dans sa mesure suprême, le sacrifice. La grandeur spirituelle du martyr est si grande qu'elle se transforme en beauté et produit chez celui qui la comprend cet effet presque incompréhensible pour nous : le désir du martyre (DC, 1968, col. 1745).

E. Peterson, *Le martyr et l'Église*, dans *Dieu vivant*, n. 5, 1946, p. 17-31. — *Limites de l'humain*, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1953, p. 215-266, 279-339 (études sur le martyre). — G. Thils, *Sainteté chrétienne. Précis de théologie ascétique*, Tielt, 1958, p. 306-309. — R. Jacob, *Le martyre, épanouissement du sacerdoce des chrétiens dans la littérature patristique jusqu'en 258*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 24, 1967, p. 57-83, 153-172, 177-209 (présentation de la spiritualité du martyre d'un point de vue actuel).

Sur la procédure de béatification et canonisation des martyrs, cf Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, liv. 1, ch. 27-31, t. 1, Venise, 1764, p. 107-124.

Aimé SOLIGNAC.

MARTYRIUS (SAHDONA), moine et évêque nestorien, milieu 7e siècle. — 1. *Identification.* — 2. *Vie.* — 3. *Œuvre et doctrine.*

1. IDENTIFICATION. — Les études et l'édition de A. de Halleux ont éclairé d'un jour nouveau ce personnage, bien que de nombreux points soient encore obscurs.

Après P. Bedjan (*S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersu n omnia*, Paris-Leipzig, 1902), A. de Halleux a édité et traduit en français les *Œuvres spirituelles* parvenues en syriaque sous le nom de Mâr Tûrîs ou Martyrius : CSCO 201-202, Louvain, 1960 (*Livre de la perfection* = LP, 1e partie); 214-2 15 (LP 2e partie, ch. 1-7), 1961; 252-253 (ch. 8-14), 1965; 254-255 (*Lettres, Maximes*), 1965.

Le ms de base (Strasbourg, syr. 4116) est lacuneux, mais quelques fragments dispersés en ont été retrouvés : douze feuillets du début à Milan (Ambros. 296 inf.), deux de la fin à Léningrad (syr. 13, avec le nom du copiste, abba Sargi; le lieu et la date d'achèvement, Édesse, en 837); ces deux morceaux sont inclus dans l'éd. de Halleux (ainsi qu'un chapitre manquant fourni, avec deux autres, par le Vaticanus syr. 623); deux autres feuillets de la fin ont été retrouvés dans le syr. 57 de la collection Mingana à Birmingham (éd. avec trad. angl. par S.P. Brock, *A further Fragment of the Sinaï Manuscript*, dans *Le Muséon*, t. 81, 1968, p. 139-154); enfin W. Strothmann a dépisté un nouveau chapitre qu'a édité A. de Halleux, avec trad. franç. (*Un chapitre retrouvé..*, dans *Le Muséon*, t. 88, 1975, p. 253-296). Sur les mss, voir CSCO 200, p. I-XVIII.

Il apparaît en outre que cet auteur doit être identifié avec un Sahdônâ (Martyrius est l'équivalent grec de ce nom syriaque), membre de l'Église nestorienne de Perse, et connu par la correspondance contemporaine du catholicos d'Adiabène Isô'yahb III, par l'histoire monastique de Thomas de Margâ (vers 850), le *Livre de la chasteté* d'Isô'denah de Basrâ, et la *Chronique de Séert* (11e siècle).

A. de Halleux, *La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme*, OCP, t. 23, 1957, p. 5-32; *Martyrios-Sahdona. La vie mouvementée d'un « hérétique » de l'Église nestorienne*, t. 24, 1958, p. 93-128; CSCO 201, introd., p. I-V. — J.-M. Fiey, *Išô'yaw le Grand... (580-659)*, OCP 36, 1970, p. 19-26.

2. VIE. — Originaire du village de Halmôn, dans la région du Beit Nûhadrê, Martyrios paraît devoir sa vocation à deux femmes : sa mère, pleine d'enthousiasme pour la vie monastique, et la sainte moniale Širîn, chez laquelle sa mère le conduisait fréquemment (LP I, III, 69-80); les exemples et l'enseignement de la moniale l'amenèrent très jeune au monastère, à Beit 'Abê, sans doute vers 615-620. Vers 635-640, Martyrius devint évêque du Beit Garmaï. Accusé d'hérésie christologique, il dut s'exiler en Occident. Grâce aux partisans influents qu'il gardait en Perse, et à la popularité qu'il avait acquise auprès de ses ouailles, il fut bientôt rappelé. Comme il refusait pourtant de se rétracter, il fut à nouveau définitivement exilé malgré le prestige de ses austérités, de sa vertu et de son intelligence. C'est probablement à Édesse qu'il termina ses jours, vivant en solitaire. Sa contestation de la doctrine nestorienne et sa double disgrâce seraient à situer entre 640 et 650. Cf A. de Halleux, *Une vie mouvementée..*, p. 125-128.

3. ŒUVRE ET DOCTRINE. — Les œuvres de controverse christologique de Martyrius sont perdues. Seule est envisagée ici son œuvre ascétique.

1° *Le Livre de la perfection* est l'œuvre essentielle de Martyrius. Les premiers folios du ms étant perdus, le titre est conjecturé à partir de deux colophons (I, IV, 5, 24; II, 14, 34) et de plusieurs allusions en cours d'ouvrage (I, II, 8, 66; I, III, 70; II, 14, 2; *Lettre* 5, 2). La première partie est divisée en traités et chapitres, la deuxième en chapitres seulement; nos références indiquent la partie, éventuellement le traité (deuxième chiffre romain), le chapitre, les paragraphes introduits par de Halleux dans son édition (deuxième chiffre arabe).

1) *Première partie.* — Le traité I, sans doute en 9 chapitres, est perdu. Du traité II subsistent les ch. 3 et 8 édités par de Halleux, et le chapitre intermédiaire édité dans *Le Muséon* 1975 (cf *supra*; il traite des labeurs et tribulations des justes et des Pères anciens). D'après la *Lettre* 5, 5-9 rapprochée de LP II, 1, 16-19, et d'après le contenu des chapitres conservés on peut se faire une idée des chapitres perdus des traités I-II : en fonction de l'histoire du salut, Martyrius y exhortait à la louange contemplative et à l'ascèse. Dans les chapitres conservés, il invite à opter pour la voie étroite : séparation du monde, austérité, lutte contre les passions, pauvreté, support des injures. Le but de cette ascèse est pourtant positif : disposer à la possession des biens invisibles. Martyrius combat les imposteurs qui découragent de l'ascèse et de la prière et prétendent acquérir la pureté de cœur sans abnégation (I, II, 8, 2-74); nous, « nous devons honorer la vérité » (8, 65). Cette insistance sur la vérité est tout à fait dans la ligne des Pères du désert et d'Éphrem (cf L. Leloir, *Paterica armeniaca..*, t. 4, CSCO 379, 1976, p. 197).

Le traité III, non divisé en chapitres, parle de la grandeur de la vie solitaire. Jean-Baptiste en est le modèle (§ 11 et 16-19), la règle en est le « renoncement étranger à tout » accompagné d'une « charité parfaite » (17). L'arme la plus puissante contre le démon est l'humilité (109-118). Ici encore Martyrius est en pleine continuité avec l'enseignement des Pères du désert (cf L. Leloir, *op. cit.*, p. 207-208; de tous les titres de l'index analytique des *Paterica*, celui de l'humilité est le plus riche en références). Le moine doit être « comme grisé de la charité du Christ » (149), « aimer la tranquillité, la paix et la sérénité des pensées.., s'entretenir avec Dieu dans la prière assidue de chaque instant » (165).

Le traité IV, en 5 chapitres, est consacré à la crainte de Dieu. Il ne s'agit pas d'avancer « nonchalamment et négligemment » (2, 20). En effet, Dieu « ne veut pas tout donner par grâce, bien qu'il le fasse en réalité, mais il nous ordonne de témoigner de quelque effort, bien que celui-ci dépende également de lui » (2, 35; cf I, II, 3, 10). La pensée de Martyrius n'a donc rien de quiétiste. Les ch. 4 et 5 exposent ses idées sur les rapports entre vie cénobitique et vie solitaire : « Unique... et bien sublime est la règle de vie de la retraite solitaire, à savoir : la station angélique devant Dieu et le recueillement de l'esprit » (5, 5); mais, « violentes et bien terribles sont les guerres qui l'assaillent » (5, 3). Aussi un stade préliminaire dans la vie cénobitique est-il indispensable (4, 2-60); il faut accepter « le joug de la soumission fraternelle » et « le dressage des fatigues

de la vie commune » (4, 53-54). Le Christ lui-même a obéi longuement à ses parents, avant de partir combattre Satan au désert (4, 58). Si l'on constate une régression, il faut retourner en communauté (5, 2). La vie tout à fait solitaire n'a jamais été menée que par un petit nombre; la plupart des Pères du désert avaient un, deux ou trois compagnons (4, 25). Malgré une supériorité de principe de la vie solitaire (4, 18; 5, 21), la vie cénobitique ou semi-anachorétique est à conseiller au plus grand nombre.

2) *La deuxième partie* est plus systématique et plus ordonnée; il est possible qu'elle ait eu d'abord une existence séparée. Entre un chapitre d'introduction et un de conclusion, douze autres envisagent successivement les vertus théologales (2-4) et les vertus spécifiques des moines (5-13). Martyrius veut présenter un enseignement traditionnel; aussi a-t-il puisé « dans la vaste mer des Écritures et dans les fleuves généreux des enseignements de nos Pères » (II, 1, 32; cf 2, 38-39 et 42; 14, 2). En fait, il ajoute souvent sa frappe propre.

Parlant de la *foi* (ch. 2), Martyrius illustre le mystère de la Trinité à partir du soleil, dont la radiation est l'image du Fils et la chaleur celle de l'Esprit (2, 14-15; cette comparaison se trouve déjà chez les Pères du désert, cf *Paterica armeniaca* 10, 152, CSCO 371, 1976, p. 73, et elle a d'autres antécédents). Mais, comme nous devons regarder le soleil « modérément », sous peine d'être éblouis, « de même est-ce une bonne chose que nous nous efforçions de connaître Dieu; scrutons toutefois les Écritures de l'Esprit modérément, dans la mesure où cela nous a été donné, avec la lampe de la foi » (2, 11).

Des « hypostases glorieuses de la Trinité » (II, 2, 15), Martyrius en vient au mystère du Dieu fait homme (2, 20-39). Le Verbe de Dieu fait avec la nature de notre humanité « une unique hypostase et un unique *prosôpon*, dans une union merveilleuse et indicible » (2, 21), « les natures respectives de Dieu et de l'homme restant parfaites dans cet unique *prosôpon* du Fils.., sans séparation ni confusion, depuis l'annonciation et à jamais » (2, 25). Du mystère « ardu et secret » de cette union, une idée peut être donnée par l'union de l'âme et du corps : « Toi, corps et âme, tu es deux natures et une hypostase, sans que l'unité détruise la dualité, ni la dualité l'unité.., le rationnel plus l'irrationnel font un seul être rationnel » (2, 36).

C'est cette affirmation de « l'unique hypostase du Christ » qui valut à Martyrius d'être mis au ban de l'Église nestorienne. En fait, il s'agissait d'une simple question de vocabulaire : tandis qu'il identifie hypostase et personne, ses adversaires identifiaient hypostase et nature, et parlaient en conséquence de *deux* hypostases et de deux natures. Ceux-ci se rattachaient à Babaï le Grand, Martyrius à Hénânâ d'Adiabène, partisan d'un assouplissement des formules. Pourtant, Martyrius n'est pas chalcédonien; il demeure fidèle au contenu nestorien de la foi : « L'union en l'unique personne du Fils ne désigne rien d'autre, pour cet auteur, que l'union du Verbe à la nature assumée, en tant que celui-là fait de celle-ci un signe qui le révèle, confisquant à son profit la « personne » humaine. Cette « personne » n'est donc autre que le *prosôpon* d'union, si cher à la tradition nestorienne » (A. de Halleux, *La christologie..*, p. 26).

Les vertus théologales sont le fondement de toute vie monastique, comme de toute vie chrétienne; aussi sont-elles fréquemment évoquées dans les chapitres sur les vertus proprement monastiques, sensiblement plus longs (sauf le ch. 6 sur la *continence* : Martyrius paraît moins obsédé par cette question que les Pères du désert; il est plus proche d'Éphrem dont l'attitude vis-à-vis des femmes et du corps semble fort saine).

Le *renoncement* (ch. 5) est situé d'emblée dans une perspective eschatologique. Si le moine se dépouille de tout et quitte le siècle, c'est « dans l'attente, la recherche et le désir » de la cité du ciel (5, 2); il se considère comme citoyen « en quelque sorte, d'un autre monde » (5, 3). C'est le même désir d'acquérir « la splendeur et la gloire des immortels » qui suggère aux moines la *continence* (6, 2-3); de même pour l'*abstinence*, car le jeûne dessine dans le corps mortel « une image de la vie immortelle » et suggère « la condition du siècle nouveau » (7, 36). La *Lettre* 4, 61, maintient la règle austère d'un unique repas par jour.

La *prière* (ch. 8) doit être commencée et poursuivie dans l'humilité (8, 2-15). Elle sera rejetée si notre cœur n'est pas purifié des passions, ou si nous prions sans respect ou mollement (16-26). Martyrius insiste sur les dispositions qu'il faut apporter dans la participation aux saints mystères (8, 32-37); il demande qu'on rende grâces, opposant à Judas qui « sortit après avoir reçu le pain » les apôtres qui « demeurèrent avec leur Maître à louer Dieu, puis sortirent au mont des Oliviers » (8, 35). « L'application à la lecture des Écritures » permet de prier dans la lumière et de psalmodier sans distraction (8, 51). Il est louable de passer dans la prière et la lecture la nuit qui précède la célébration du dimanche (8, 67-68). Il faut prier constamment, et ne pas borner son « office aux moments fixés et aux temps déterminés des heures » (8, 39). Martyrius ne mentionne que les trois heures canoniales les plus longues et les plus importantes de l'office des syriens : « le soir, le matin et dans la nuit » (*Lettre* 4, 94); il faut reprendre ces heures le lendemain si on y manque un jour *(ibidem)*.

Après avoir parlé de la *pénitence* (ch. 9) et de l'*humilité* (ch. 10), Martyrius traite de l'*obéissance* (ch. 11), dont il a une idée très particulière; l'obéissance est surtout mutuelle : « Tous se soucient pareillement les uns des autres, se soumettent et se donnent les uns aux autres et obéissent les uns aux autres comme des serviteurs » (11, 30). Les jeunes doivent être assujettis à leurs aînés et directeurs (11, 36); ils ont pourtant non seulement le droit mais le devoir d'examiner si ceux qui prétendent les conduire ne sont pas « de faux christs et de faux prophètes »; car, dans ce cas, ils devraient s'éloigner d'eux (11, 40-41). Ceux qui sont chargés d'un office public serviront leurs frères « avec simplicité de cœur, humblement, en toute pureté, comme s'ils étaient Notre Seigneur » (11, 45). L'obéissance sera ainsi universelle, et nous lutterons tous « jusqu'à la mort, pour satisfaire nos frères en ce qui leur est profitable, à eux et à nous-mêmes » (11, 10).

Martyrius parle enfin de la *constance* (ch. 12) et de la *vigilance* (ch. 13) dans les actions, les paroles et les pensées. Cette vigilance est entretenue par la lecture spirituelle, la méditation de la parole de Dieu, la prière du cœur et la contemplation (13, 7). Elle s'exprime notamment par l'indulgence dans les jugements : « Chez tout homme, quelque pécheur qu'il soit, il y a quelque semence de bien, apte à être glanée par les gens habiles. Glane donc les vertus et laisse les défauts » (13, 44).

2° *Lettres et maximes.* — A la suite du *Livre de la*

perfection, le ms de Strasbourg reproduit cinq lettres de Martyrius à des *amis moines*, et des *maximes de sagesse*.

A un moine qui cherche un monastère plus recueilli que celui où il se trouve, Martyrius répond « que le lieu recueilli.., c'est l'humilité et le mépris de soi » (1, 3); en effet, « ce ne sont pas les endroits ni les changements de lieu qui donnent au cœur le recueillement, mais c'est l'esprit lui-même, s'il cherche à calmer et à pacifier ses propres pensées » (1, 5). La deuxième lettre revient sur le même thème; Martyrius y reconnaît pourtant que, pour la plupart des hommes, « il est besoin d'endroits favorables à l'exercice de la justice, non moins que de moments de quiétude et de personnes assez secourables pour tenir par la main ceux qui pratiquent la vertu » (2, 10). La troisième lettre est une invitation à la charité, notamment envers les ennemis, les méconnus et les petits (3, 9-12).

La quatrième lettre, plus longue que toutes les autres réunies, est adressée à un frère qui est retourné dans le siècle et a pris femme. Martyrius le lui reproche avec véhémence et l'exhorte à faire pénitence. En divers endroits, il parle du monde en termes fort sévères (4, 4-5, 7-9, 11). Tout en maintenant que « la société avec le Christ s'accomplit particulièrement » et plus aisément dans la vie monastique (4, 43), il rappelle pourtant que le mariage est pur « lorsqu'on le contracte légitimement et pudiquement » (4, 54; cf *Hébr.* 13, 4). Ce qu'il blâme chez son correspondant, c'est l'infidélité, après avoir pris « un engagement envers Dieu » (4, 46).

Particulièrement intéressante, la cinquième lettre répond à un ami qui se plaint de ne pas trouver dans le *Livre de la perfection* des directives appropriées à la vie solitaire et à la contemplation parfaite. Martyrius justifie son projet antérieur et s'efforce d'apporter le complément souhaité. Il enseigne que l' « ineffable mystère d'unité », déjà préfiguré dans chaque baptisé, « s'accomplit pourtant particulièrement et d'une façon bien supérieure chez les parfaits ». En effet, « bien qu'ils contemplent encore l'énigme à travers ses reflets, ils représentent néanmoins avec plus de ressemblance la gloire du Seigneur, et, par une transformation indéfinie, ils se parfont identiquement, grâce à l'Esprit, d'unité en unité, par les degrés conduisant jusqu'à elle » (5, 19-20). On sent pourtant que Martyrius hésite à s'avancer sur ce terrain délicat; aussi préfère-t-il rappeler à son correspondant la nécessité d'une purification totale pour accéder à ces mystères, d'autant qu'il n'est pas bon qu'ils soient « divulgués par écrit » (5, 38).

Quant aux courtes *maximes de sagesse*, elles parlent, entre autres choses, de la « poursuite de la pure sagesse d'en haut » (1), de l'accès « aux secrets éternels » (5), dont le savoir comporte une part « secrète et dissimulée dans les natures », et une part « cachée et celée en Dieu » (6).

3° *Caractères généraux de l'œuvre.* — Martyrius dit avoir composé son œuvre principale à l'âge de vingt-huit ans (II, 14, 16 et 18-19); c'est invraisemblable, car l'ouvrage dénote une longue expérience spirituelle; il est possible toutefois qu'il ait rédigé assez tôt une première ébauche, reprise et achevée dans son âge mûr; ce qu'il dit de l'obéissance en particulier se comprend mieux dans l'hypothèse d'une composition tardive. Ses exposés théologiques sur la Trinité et l'incarnation témoignent d'une culture philosophique et théologique sérieuse, reçue sans doute à la grande école nestorienne de Nisibe. Il cite Éphrem (LP II, 7, 25), Jean Chrysostome (II, 8, 44), Basile de Césarée (I, II, 8, 40-41 et 43), Grégoire de Nazianze (I, IV, 4, 26-29; II, 8, 60); il paraît dépendre surtout d'Éphrem, de Basile et de Grégoire de Nazianze, mais il est en même temps bien informé des courants traditionnels; il doit probablement beaucoup à d'autres que ceux qu'il cite, ainsi à Théodore de Mopsueste.

Martyrius écrit « en style d'exhortation », « en vue de reprendre et de redresser (II, 1, 24); ses œuvres ne sont pas des cours de théologie; il cherche à s'adapter à un auditoire de gens simples, médiocrement intellectuels, comme le sont la plupart des moines, mais non à « des parfaits et des spirituels » (II, 1, 31). Il est peu probable qu'il ait composé « d'un seul jet », car il s'exprime avec des nuances qui supposent une élaboration et des reprises; il est faux qu'il ait écrit « en mots concis » (II, 14, 5), car ses exhortations sont parfois fort longues. Enthousiaste de Dieu et de la vie monastique, il est très agréablement éloquent.

L'usage de l'Écriture est remarquable : Martyrius en est si imprégné que les citations affluent à tout instant.

On a souligné le relief particulier de trois textes : *Mt.* 5, 8 « bienheureux les cœurs purs »; *Mt.* 6, 22 « si ton œil est sain, tout ton corps sera lumineux»; 2 *Cor.* 3, 18 « nous réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, toujours plus glorieuse »; cf. L. Wehbé, *Textes bibliques dans les écrits de Martyrios-Sahdona*, dans *Melto. Recherches orientales*, t. 5, 1969, p. 61-112. L'usage abondant des deux premiers textes montre bien comment la limpidité de l'intention, la transparence du cœur est, pour Martyrius, une qualité essentielle du moine (cf L. Leloir, *La pensée monastique d'Éphrem et Martyrius*, OCA 197, 1974, p. 124-131).

En citant 2 *Cor.* 3, 18, il manifeste en outre combien la terre lui apparaît comme un lieu de pèlerinage, d'attente, de recherche, d'inachèvement (II, 4, 36). Il éprouve très vivement le contraste entre le régime d'ici-bas et celui de l'au-delà :

Car ici-bas, c'est le temps de l'effort, et là-haut le temps de la récompense (cf *Mt.* 20, 8); ce siècle-ci est celui du combat, et le siècle à venir, celui où seront couronnés ceux qui se distinguent au combat (cf 1 *Cor.* 9, 25). Celui qui ne lutte pas ici-bas ne sera pas couronné là-haut (2 *Tim.* 2, 5)... Celui qui n'est pas à l'étroit ici-bas ne sera pas au large là-haut (LP I, III, 92).

Inspirée par une pensée très riche et animée d'une grande ferveur religieuse, l'œuvre de Martyrius peut être considérée comme une des plus belles contributions monastiques de l'Orient ancien. On appréciera notamment son souci de provoquer à la sincérité, sa discrétion, son effort d'intériorisation, l'orientation très positive de l'ascèse qu'il propose.

Les principales études postérieures à l'édition de A. de Halleux ont été mentionnées dans le texte. Pour la bibliographie ancienne, se rapporter à I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 2e éd., Rome, 1965, p. 146, n. 90.

Louis Leloir.

MARTYROLOGE. Voir *supra*, art. Martyre, col. 722.

MARULUS (Marulić, Marc), 1450-1524. — Marc Marulus est un humaniste, poète et écrivain croate, né à Spalato le 18 août 1450 et mort au même lieu le 5 janvier 1524. Il obtint le doctorat en droit à Padoue en 1474 et regagna aussitôt son pays. Après une période de libertinage, il se convertit en 1477 à une vie profondément chrétienne, notablement sous l'influence de la mort prématurée de son frère Siméon. Laissant alors le soin de la maison à son frère cadet, Valérien, il s'adonna

pleinement à la contemplation divine et à l'étude. Théologien autodidacte, il resta toujours laïc, bien que, en 1510, il ait quitté Spalato et se soit retiré en la solitude du monastère bénédictin de l'île de Solta; il le quitta au bout de deux ans. Sans jamais porter d'habit religieux, il s'imposa comme un exemple de vie spirituelle et de perfection chrétienne. Il était en particulier renommé pour son amour envers les pauvres et sa libéralité, leur abandonnant à peu près tous ses biens. Homme de grand savoir et d'une piété très profonde, il s'employa assidûment par ses écrits et sa vie à restaurer les mœurs des fidèles et du clergé. S'il ne fut pas le premier à s'en occuper, il fut le plus remarquable parmi le petit nombre de ceux qui s'y appliquèrent.

Marulus fut un écrivain fécond; ses ouvrages, écrits en latin ou en croate, comme ses traductions de l'italien ou du latin, sont presque tous d'ordre moral et religieux, rédigés en un style agréable et soigné. Il s'emploie moins à proposer un système ou des doctrines nouvelles, qu'à inculquer et expliquer les principes de l'Évangile en vue de promouvoir une réforme de vie. Si ses écrits sont moins dépendants de la *devotio moderna* et de l'*Imitation de Jésus-Christ* que ne l'a prétendu M. Šrepel, il faut cependant reconnaître une certaine influence de celles-ci, comme aussi de saint Bernard et de saint Bonaventure, sur sa manière d'écrire, encore que de façon plus limitée que le croit F. Fancev (cité par Diomartič, p. 9).

L'ouvrage le plus célèbre de Marulus est le *De institutione bene vivendi per exempla sanctorum* (rédigé à la fin du 15e siècle et imprimé à Venise en 1506; Bâle, 1513, etc; 15 rééd. jusqu'à la fin du 17e siècle); il y expose la morale chrétienne, appliquée à la vie de tous les jours en se servant d'anecdotes. On en signale des traductions multiples. Saint François Xavier l'emportait avec lui en même temps que son bréviaire (cf *Epistolae S. Francisci Xaverii..*, éd. G. Schurhammer et J. Wicki, t. 2, Rome, 1945, p. 99, note 22). Signalons la traduction française par P. Du Mont, *Le thrésor des faictz et dictz mémorables... du vieil et nouveau Testament* (Douai, 1595; cf DS, t. 3, col. 1800); le sixième livre est un *Traité du jugement dernier*.

Son *Evangelistarium* (Venise, 1516; Bâle, 1519; Cologne, 1529, 1532, etc) est aussi très connu; Marulus y traite des vertus théologales (plusieurs éditions et traductions).

Ajoutons encore les *Quinquaginta parabolae* (Venise, 1517; Cologne, 1529, etc), le *De humilitate et gloria Christi* (Venise, 1519), dont l'idée dominante peut être rendue par ces mots de l'auteur : « Nos ergo si cum Christo exaltari cupimus, cum illo et humiliemur », et le *De ultimo judicio* (éd. en 1901 par M. Šrepel), dont le sujet avait été abordé à la fin du *De institutione*.

Les Opera omnia (2 t. en 1 vol., Anvers, 1601) contiennent le *De institutione*, l'*Evangelistarium* et les *Parabolae*.

Marulus a laissé des études historiques, vg *Gesta regum Dalmatiae et Croatiae*, qui furent publiées par G. Lucio, *De regno Dalmatiae...* (Amsterdam, 1666). On peut signaler en outre un poème latin *Davidias*, dont V. Gortan a établi récemment une édition nouvelle, avec la version croate de B. Glavičić (Zagreb, 1974), à partir du texte complet, retrouvé en 1952 (Bibliothèque nationale, Turin, ms G. VI. 40).

Mais si la renommée européenne de Marulus, appelé à bon droit « Dalmatiae gloria secunda », se réfère uniquement à ses œuvres en latin, celles en croate le placent parmi les premiers auteurs littéraires en cette langue. Parmi celles-ci, on compte le poème religieux du genre héroïque *Judita* (Venise, 1521), composé d'après le texte de l'Écriture et où domine l'idée d'une Providence qui n'abandonne jamais ceux qui placent en Dieu leur confiance, et des poésies morales et didactiques, comme *Urehe duhovne* (Ornements spirituels), recommandant la pratique des vertus théologales et cardinales, et *Dobri savjeti* (Bons conseils), qui est un guide ascétique populaire.

Zbornik u proslavu petstogodišnjice rodenja Marka Marulića, 1450-1950, Zagreb, 1950; en particulier J. Badalić, *Bibliografija Marulićevih djela i radova o životu i djelima Marulićevim*, p. 311-345 (avec la bibliographie complète des éditions des œuvres de Marulus et la bibliographie générale le concernant jusqu'en 1950). — F. Diomartić, *Marcus Marulus Spalatensis (1450-1524) eiusque doctrina ascetica*, extrait de thèse, Rome, 1946. — C. Dionisotti, *M. M. traduttore di Dante*, dans *Miscellanea Luigi Ferrari*, Florence, 1952, p. 233-242. — M. Franičević, dans *Enciklopedija jugoslavije*, t. 6, p. 32-34. — J. Badalić, *Marko Marulić*, dans « *Marulić* », *hrvatski književni zbornik*, Zagreb, 1968, p. 393-397. — V. Gortan, *Citajući Marulićevu Davidijadu i Juditu*, dans *Ćakavska rič*, t. 1, 1972, p. 35-44. — M. Markovich, *On the Davidiad of Marko Marulić*, dans *Acta conventus neo-latini lovaniensis*, Munich, 1973, p. 371-380. — C. Verdiani, *O Marulićevu autorstvu Firentinskoga hrvatskog zbornika iz* XV *stoljeća*, Zadar, 1973. — *New Catholic encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 332-333.

Niccolò Del Re.

MASELLI (Laurent), jésuite, 1549-1620. — Né à Prata (Caserta) en 1549 d'une famille noble, Lorenzo Maselli fit ses premières études à Naples, en même temps que son frère aîné, Ludovico, qui se fit jésuite en 1557. Lorenzo le suivit le 21 novembre 1565. Ses études achevées, il remplit durant trente-cinq ans la charge de prédicateur dans les principales villes d'Italie, recherché par les évêques et les princes en raison de sa réputation. L'efficacité de sa parole, qui devint proverbiale, était due à sa vie pauvre, pénitente et priante. Vers 1610, il enseigna quelque temps la théologie morale au collège de Naples. Il passa ses dernières années à Naples, où il mourut le 30 mars 1620.

Son ouvrage le plus connu et le plus apprécié est la *Vita della Beatissima Vergine Madre di Dio* (Naples, 1606, 878 p. in-4°; Venise, 1610), en dix livres (le second traite de la vie de saint Joseph, p. 83-167); chaque livre est suivi d'une « digression » sur des thèmes de vie spirituelle. Son but est de recueillir pour la première fois « tout ce qui jusqu'à présent a été écrit par des auteurs sérieux » (il indique 52 écrivains auxquels il se reconnaît redevable, des Pères de l'Église à François d'Osuna et Pierre Canisius); il désire acheminer le lecteur, par l'enseignement et la méditation sur Marie et Jésus-Christ, à leur imitation et à l'union avec Dieu.

A travers une masse de renseignements, de citations, d'accommodations bibliques, patristiques ou rhétoriques, souvent dénuées de sens critique et en style baroque, on rencontre une réelle initiation à la vie spirituelle, notamment lorsque l'auteur s'attache davantage au texte même de l'Évangile et laisse entrevoir la méthode ignatienne de la « contemplation » des mystères. C'est surtout à l'oraison mentale (p. 145-167) et vocale (p. 807-814) que sont consacrées les « digressions » les plus solides et qui gardent une valeur de petits traités : l'un est une reprise de la doctrine thérésienne, l'autre une manière de synthèse, pratique et convaincante, d'une expérience personnelle.

Maselli a également publié un *Trattato del Santissimo Sacramento dell'Altare* (Naples, 1615), où il explique des hymnes liturgiques, comme le *Lauda Sion*, le *Veni Creator*, et il pré-

sente des méthodes pour se confesser et communier, etc; ces considérations semblent avoir été données en guise de « leçon d'Écriture sainte » à Naples en 1607 et 1608 (cf DS, t. 4, col. 218-219).

Sommervogel, t. 5, col. 681 (à corriger). — P. Ribadeneira, F. Alegambe, N. Sotwell, *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu*, Rome, 1676, p. 542. — F. Schinosi, *Istoria della Compagnia di Gesù appartenente al regno di Napoli*, t. 1, Naples, 1706, p. 118-119; t. 4 (S. Santagata), 1757, p. 167-169. — M. Scaduto, *Catalogo dei Gesuiti d'Italia, 1540-1565*, Rome, 1968, p. 94.

Bartolomeo Genero.

MASEN (Masenius, Jacques), jésuite, 1606-1681. — Jakob Masen naquit à Rheindahlen près de Rheydt le 23 mars 1606. Il étudia à Cologne au lycée des Trois rois mages puis à l'université où il obtint le grade de maître ès arts et le doctorat en philosophie. Il entra le 14 mars 1629 dans la compagnie de Jésus à Trèves. Après le noviciat, il enseigna la rhétorique et la poésie à Cologne jusqu'en 1640, puis à Emmerich. Il travailla ensuite comme historiographe à Paderborn et à Trèves. Il passa la plus grande partie de sa vie à Cologne comme professeur de rhétorique et auteur dramatique, comme prédicateur, directeur de congrégations et écrivain. Il y mourut le 27 septembre 1681.

Avec son confrère J. Bidermann † 1639, Masen est parmi les jésuites le plus important auteur de pièces scolaires (cf DS, t. 8, col. 1026). Dès 1627 on le mentionne comme acteur de quatre rôles d'une pièce jouée à Cologne (Duhr, t. 2, vol. 1, p. 688-689). Il composa aussi des œuvres didactiques sur la rhétorique et l'art oratoire, des ouvrages de controverse théologique, de politique historique et de spiritualité. On sait qu'il prit fait et cause pour les nécessiteux pendant la guerre de Trente ans. Parmi ses publications, relevons :

1) *Rhétorique et drames.* — *Palaestra eloquentiae*, 3 vol., Cologne, 1654-1661; au tome 3 on trouve les pièces religieuses suivantes : *Josaphat*, présenté à Münster en 1647 aux princes réunis pour la préparation du traité de Westphalie; *Ollaria* (cf G.C. Schoolfield, dans *Studies on German Drama*, Chapel Hill, N. Carolina, 1974, p. 31-70); *Rusticus imperans* (la pièce la plus populaire, traduite en allemand par O. Leisner, Nuremberg, 1648); *Bacchi schola eversa*; *Mauritius, Orientis imperator*; *Androphilus*; *Telesbius*. — *Palaestra stili romani* (2 vol., Cologne, 1659, 1669, 1686, 1710); *Palaestra oratoria* (Cologne, 1659, 1678, 1701, 1707); *Sarcotis*, poème de 2486 vers sur la chute de la nature humaine; l'écossais G. Lauder reprocha indûment à Milton d'avoir plagié ce poème dans son *Paradise lost* (sur cette querelle voir l'édition de *Sarcotis* par J. Dinouart, Paris, 1757).

2) *Controverse théologique.* — Masen, qui avait déjà édité un *Augustinus controversiarum fidei hujus temporis... arbiter* (Cologne, 1656), fut chargé, à l'occasion de l'élection de l'empereur, de rédiger un appel à dépasser les divisions de l'Église et il publia une *Meditata concordia protestantium cum catholicis in una confessione fidei...* (4 vol., Cologne, 1661-1665). Le problème de la « concorde » entre les Églises chrétiennes préoccupa beaucoup Masen, et à ce titre il mériterait d'être étudié; il y revient notamment dans son manuel de controverses à l'usage des prédicateurs, *Orthodoxi concionatoris antiquo-novi ex veteris novique Testamenti Scripturis... tomus primus.., secundus...* (Cologne, 1669, 2 vol. in-fol. avec chacun un *Auctarium*), accompagné d'une *Nova praxis orthodoxae fidei... omnibus tam protestantibus quam catholicis concordiae et salutis publicae amantibus proposita.* Ces ouvrages n'apaisèrent pourtant pas les controverses.

3) *Histoire politique.* — Masen contribua à la refonte des *Antiquitates et annales trevirensium* de Ch. Brouwer † 1617 (2 vol., Liège, 1670; cf Sommervogel, t. 2, col. 221-222), dont il fit un *Epitome* (Trèves, 1676); en 1672 il publia à Cologne un *Anima historiae hujus temporis* ou éloge de Charles Quint et de Ferdinand 1er et il travailla à la continuation des *Annales paderbornenses* de Nicolas Schaten † 1670, sans la faire paraître.

4) *Spiritualité.* — A titre de commentaire des *Exercices spirituels* de saint Ignace pour les congrégations mariales, Masen publia un *Dux viae ad vitam piam, perfectam per exercitia spiritualia meditationi simul et lectioni accommodatus* (Trèves, 1651, 1667, 1686; Cologne 1684). Après une présentation générale de la méthode des *Exercices* (p. 1-48), l'auteur expose les thèmes ignatiens sous forme de considérations et d'*affectus* dans le cadre d'une retraite de huit jours; suivent des méditations appropriées aux prêtres (p. 447-524) et un *Tractatus de prudenti electione* (p. 527-572). De cet ouvrage sont extraits ou dépendent directement une *Recollectio spiritualis* (Cologne, 1691), une *Renovatio octiduana* (Anvers, 1704) et une *Lux evangelica* qui sont des extraits offerts en étrennes mariales à la congrégation de Lucerne en 1716. Le *Dux viae* fut traduit en allemand par G. Friebel (Francfort, 1701; cf Sommervogel, t. 3, col. 990) et en français par Z.-C. Jourdain, *Introduction à la vie spirituelle par des exercices disposés pour la méditation et la lecture...* (Paris, 1892, 920 p.; cf DS, t. 8, col. 1419). P. Weber a traduit récemment des extraits du *Dux viae* pour servir de manuel pour les missions (*Exerzitien und Missionsbüchlein*, Trèves, 1927).

On peut aussi rappeler ici l'*Aurum sapientiae sive ars sine scelere et cum virtute ditescendi* (Cologne, 1651, 1661; Mayence, 1678; trad. allemande, Cologne, 1661). On conserve enfin une collection de lettres inédites à la bibliothèque nationale de Vienne.

Sommervogel, t. 5, col. 681-696; t. 9, col. 653; Rivière, n. 4903. — *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 20, Leipzig, 1884, p. 558-559. — N. Scheid, *Der Jesuit Jakob Masen, ein Schulmann und Schriftsteller des 17. Jahrhunderts*, dans *Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft*, Cologne, 1898, 78 p. (tirage à part). — H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder aus der Geschichte der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Ruremonde, 1901, p. 551-552. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2, vol. 1, Munich, 1921, p. 688-691; t. 3, p. 586-589. — N. Scheid, *Die lateinische Jesuitendrama im deutschen Sprachgebiet*, dans *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1930 p. 56-62. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1178-1180. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 292 et 329. — LTK, t. 7, 1962, col. 150. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 155-156.

Constantin Becker.

MASSA (Thomas), jésuite, 1791-1838. — Né à Bologne le 28 octobre 1791, Tommaso Massa fit ses études d'humanités et de droit dans cette ville; porté vers la littérature, il publia quelques compositions poétiques. Ayant connu d'anciens jésuites, il se sentit attiré vers leur forme de vie. Dès que Pie vii eut rétabli la compagnie de Jésus, il demanda d'y entrer, mais n'y fut pas admis parce qu'il lui manquait un œil. Ayant appris qu'en Espagne une province jésuite se reconstituait, il s'y présenta et fut admis le 17 septembre 1816. Devenu prêtre, il enseigna d'abord dans un collège, puis fut engagé dans les missions populaires, où il fit preuve d'un grand talent. Les jésuites ayant été bannis d'Espagne en 1820, Massa regagna l'Italie, d'abord à

Ferrare, puis au Collège romain comme père spirituel. Il fut enfin directeur de retraites à la maison Sant'Eusebio de Rome (1830-1835). Il mourut à Tivoli le 12 août 1838.

Pour aider les retraitants, Massa leur distribuait des feuilles volantes où il expliquait les diverses étapes des *Exercices spirituels* par des instructions et des méditations écrites; la première semaine de ces exercices se développait sur un mois entier; le texte des trois autres semaines était plus bref. Le tout fut imprimé, anonymement et sans date, sur feuilles volantes (1e éd. in-16°; 2e éd. in-8°, 1844?).

Ces textes furent repris par Giuseppe Vigitello dans ses *Meditazioni e Istruzioni per otto giorni di Esercizi spirituali* (en fascicules, Milan, 1855-1856; en vol., 1863), qui utilise presque à la lettre la première semaine de Massa; Antonio Ciccolini s'inspira d'une manière plus large et plus libre de Massa dans sa *Raccolta di meditazioni e documenti secondo la materia e la forma proposte da S. Ignazio...* (Rome, 1864, 1880), tout en gardant le souci premier de commenter le texte ignatien. Le travail de Massa fut traduit en espagnol (Bruxelles et Gênes, 1849; Madrid, 1876; Mexico, après 1880) et en allemand conjointement avec des extraits de P. Segneri (Ratisbonne, 1855, 1900).

Presque en même temps que Jean Roothaan, général de la compagnie en 1829, Massa répandit à Rome et dans l'Italie entière par ses retraites de huit ou de dix jours une conception de la retraite plus priée que prêchée, plus fidèle à la méthode des *Exercices* ignatiens et à leur lettre. Il demandait de méditer les textes de façon personnelle. Aujourd'hui, certains aspects de ses présentations nous paraissent discutables, en raison surtout de l'évolution de la culture.

Archives de la province jésuite de Rome, Nécrologes, ms. — Sommervogel, t. 5, col. 702; t. 9, col. 653.

A. Ciccolini, cité *supra*, p. V-VIII. — (G. Vigitello), *Relazione sugli Esercizi spirituali nella casa dei conti Confalonieri..*, Appendice II aux *Lettere edificanti... della provincia veneta..*, 4e série, Modène, 1893, p.7. — P. Galletti, *Le case di Esercizi in Roma*, dans *Lettere edificanti... della provincia romana*, Rome, 1906, p. 312-320; *Memorie storiche intorno alla provincia romana S.I.*, t. 1, Prato, 1914, p. 301.

Giuseppe MELLINATO.

MASSAJA (GUILLAUME), capucin, cardinal, 1809-1889. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Lorenzo Antonio Massaja naquit à Piovà d'Asti le 8 juin 1809; petit séminariste, il fréquenta le Collège Royal d'Asti (1824-1826). Le 6 septembre 1826, il prit l'habit des capucins à Madonna di Campagna (Turin), adoptant comme nom Guglielmo. Ordonné prêtre à Verceil le 16 juin 1832, il fut chapelain à l'Ospedale Mauriziano de Turin (août 1834-septembre 1836), puis enseigna la philosophie et la théologie à Moncalieri-Testona et à Monte dei Cappuccini de Turin (août 1836-mars 1846). Le 26 avril 1846 fut érigé le vicariat apostolique des Gallas en Haute-Éthiopie; Massaja y fut préposé et le 24 mai consacré évêque à Rome.

L'activité missionnaire de Massaja comprend trois périodes : 1) essais de pénétration; 2) la mission des Gallas; 3) la mission du Scioa.

1° S'étant embarqué à Civitavecchia le 4 juin 1846, Massaja dut d'abord faire un arrêt dans la préfecture apostolique d'Abyssinie; le 7 janvier 1849, à Massaua, il consacra évêque le futur saint Justin De Jacobis † 1860, puis harcelé par la persécution de l'évêque copte, Abuna Salama, il parcourut le littoral du Golfe Arabique; il se rendit aux cours du roi Ubiè (juin 1849) et de ras Ali (décembre 1849-janvier 1850) pour essayer, en vain, de rejoindre les Gallas. Il rentra alors en Europe pour traiter des intérêts de la mission avec des personnalités politiques françaises (juin 1850-avril 1851).

2e *La mission des Gallas* (novembre 1852-mai 1863) est marquée par la fondation des missions d'Ennerea (avril 1854) et de Kaffa (mai 1855) et par le séjour en diverses stations de mission : à Assandabo-Gudrù (novembre 1852-septembre 1855), Lagamara-Gemma (septembre 1855-avril 1859), à Limu-Ennerea (avril-mai 1859; il y consacre son coadjuteur, F. Cocino), à Cialla et Afallo-Ghera (mai-septembre 1859), à Kaffa (octobre 1859-août 1861, date de son premier exil), à Limu-Ennerea (septembre-décembre 1861, deuxième exil), à Lagamara-Gemma (décembre 1861-mars 1862; départ pour le Gudrù). En mai 1863, il quitte le Gudrù, mais il est gardé prisonnier par l'empereur Théodore (27 juin-20 juillet). Revenu en Europe (de 1864 à 1866, et en 1867), il prend contact avec le gouvernement de Paris, organise la mission des Gallas confiée désormais aux capucins français, publie des *Lectiones grammaticales*, écrit un catéchisme et fonde à Marseille le collège des Gallas.

3e Devenu, à son retour, conseiller du roi Ménélik, Massaja fonde en 1868 *la mission du Scioa*, qu'il administrera jusqu'à son exil définitif (décret de l'empereur Jean IV le 3 octobre 1879).

Il renonce au vicariat apostolique des Gallas en 1880; il est promu archevêque titulaire de Stauropolis en 1881 et cardinal en 1884. Il mourut à S. Giorgio a Cremano (Naples) le 6 août 1889. Sa cause de béatification a été introduite en 1914.

2. *Œuvres.* — Laissant de côté ses travaux de caractère politico-religieux et grammatical, deux ouvrages demeurés inédits manifestent bien l'œuvre et la spiritualité de Massaja : les *Statuti per i monaci del vicariato galla* (Assandabo-Gudrù, janvier 1854) et les *Istruzioni fatte in sinodo... per i missionari europei* (Assandabo-Gudrù, mars 1854). Cf Archivio di Propaganda Fide, *Scritture riferite nei congressi : Etiopia*, t. 6, f. 308r-327v; t. 7, f. 48r-82v.

La préface des *Statuti* montre que la valeur du monachisme catholique d'Éthiopie vient de ce que célibat et monachisme, selon la mentalité du pays, sont étroitement liés, que le monachisme est le seul groupement religieux qui ait gardé une véritable influence sur les fidèles, et qu'il offre le moyen d'introduire « l'idée de mystique et de pratique des conseils évangéliques fondamentaux ». Le monachisme assure aussi les principes « d'ordre et de discipline » et permet « d'unir plus étroitement ceux que l'on forme à l'apostolat ». Les *Statuti* s'inspirent de la règle franciscaine « adaptée aux besoins du pays »; y est adjoint un quatrième vœu qui engage les candidats à l'apostolat missionnaire. A les lire attentivement, on y découvre des innovations calculées en référence à la psychologie du milieu et le souci de garder les moines de la corruption ambiante pour un meilleur travail d'évangélisation, tout en les guidant vers la contemplation par la prière personnelle et communautaire. Une place de choix est assignée à la dévotion eucharistique et à la confession régulière.

Dans les *Istruzioni*, Massaja traite de la sanctification personnelle du missionnaire, dont dépend la formation d'un clergé local zélé et fervent, apte à assurer la stabilité de la mission catholique.

Comme il s'agit, selon l'auteur, d'un peuple primitif, l'instruction des candidats au sacerdoce, tout comme le catéchisme aux fidèles, doit se faire par manière « d'entretiens au jour le jour sur des données spirituelles, scientifiques ou historiques en vue de la formation des familles et des orientations pastorales », à l'exemple des temps apostoliques. Massaja, toujours pratique, relève les principaux obstacles à l'activité missionnaire : se tenir à l'écart des indigènes en leur préférant les européens; se livrer aux recherches profanes aux dépens du

ministère; faire prévaloir l'élément doctrinal sur la simplicité évangélique; mal concevoir la supériorité du missionnaire, qui doit être « celle d'un maître avec ses disciples »; en fin de compte, « la formation d'une nation doit être une œuvre de persuasion; elle ne se réalise pas en peu de temps ni en quelques mots ».

Dans son autobiographie, *I miei 35 anni di missione in Alta Etiopia* (12 vol., Rome-Milan, 1885-1895), écrite sur l'ordre de Léon XIII, et plus encore dans l'original autographe (5 vol., Archivio Segreto Vaticano, *Missioni*, n. 164-168), on retrouve, exposé plus amplement et corroboré par l'expérience, le contenu des deux ouvrages précédents. Mais c'est dans l'*Epistolario* (en cours de publication) que l'on découvre à sa source la spiritualité de Massaja; lutteur courageux, mettant tout en œuvre pour réussir la tâche de l'évangélisation, il est attentif à la sincérité, à la spontanéité de l' « omnia omnibus factus » (1 *Cor.* 9, 19-22); il guide les siens par son intuition et son exemple, en dépit des obstacles, et le dernier n'est pas son propre tempérament! La personnalité et l'œuvre de Massaja ont marqué profondément des fondateurs d'instituts, tels D. Comboni † 1881, F. Jordan † 1918, G. Allamano † 1926.

A. Dalbesio, *G. Massaja. Bibliografia-iconografia (1846-1967)*, Turin, 1973.

Les biographies utilisent presque uniquement comme source *I miei 35 anni*. — Voir surtout : L. Gentile, *L'Apostolo dei Galla..*, Asti, 1907; Turin, 1916, 1931 (utile pour la période prémissionnaire). — E. Martire, *Massaia da vicino con una scelta di cento e più lettere..*, Rome, 1937 (excellente esquisse). — G. Farina, *Le lettere del card. Massaia..*, Turin, 1937. — E. Cozzani, *Vita di G. Massaia*, 2 vol., Florence, 1943-1944. — Carmelo da Sessano, *Appunti storici...* et *Il card. G. Massaja negli scritti del B.to G. De Jacobis*, dans *L'Italia francescana*, t. 21, 1946, p. 140-146; t. 22, 1947, p. 201-213; notice dans *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 284-287. — Pio M. da Mondreganes, *L'opera e le caratteristiche missionarie del card. Massaia*, dans *Euntes docete*, t. 3, 1950, p. 375-391. — Enrico da S. Giacomo Po, *L'anima del card. Massaia*, Milan, 1959.

Metodio da Nembro, *Dottrina missionologica del card. Massaia*, dans *Euntes docete*, t. 15, 1962, p. 140-150. — Lino da Mesero, *G. Massaia..*, dans *Maestri di vita missionaria*, Milan, 1963, p. 27-60. — Antonino Rosso da Lanzo, *Lorenzo Antonio Massaia : P. Guglielmo da Piovà inedito (1809-1846). Risultati archivistici*, Turin, 1965.

Antonino Rosso DA LANZO.

MASSEMIN (PIERRE), prêtre, 1664-1742. — Né à Bruges en 1664, Pierre Massemin, après avoir achevé ses humanités chez les jésuites de Bruges, entreprend des études de philosophie et de théologie à Louvain. Promu licencié en théologie en 1690, il est successivement chargé de la cure de Damme, de Dudzeele et Notre-Dame à Bruges. Il y excelle par son zèle pastoral. De 1722 à 1731 il enseigne l'Écriture sainte au grand séminaire de Bruges. Examinateur synodal, archidiacre et vicaire capitulaire, il meurt le 26 mai 1742.

Au témoignage du biographe brugeois J.-P. van Male, Massemin, homme très cultivé, excellait surtout dans la prédication. S'il ne nous reste rien de son enseignement scripturaire, ses sermons furent publiés à Bruges en 1765 en dix volumes.

Les *Sermoenen... op de sondagen* (3 vol.) rassemblent les sermons pour les dimanches. Les *Sermoenen... op de feestdagen* (2 vol.) concernent des saints du calendrier universel ou diocésain (Quentin, Léonard, Donatien). Les homélies sur les grandes fêtes du temporal sont réunies dans les *Sermoenen... op de mysterien van onzen Heere Jesus Christus* (2 vol.). Les *Sermoenen... op verscheide materien* (2 vol.) traitent de problèmes moraux. Un des thèmes favoris de Massemin paraît être les *Meditatien op het bitter lyden van Christus* où il s'attache aux souffrances du Christ et à la valeur rédemptrice de la croix.

La prédication de Massemin est directe, incisive. Il s'en prend à toutes les sortes de péchés et de malice; il veut que son auditeur prenne conscience de sa condition pécheresse, mais il l'invite aussitôt à la conversion. Émaillés de citations bibliques et parfois patristiques (Augustin surtout), les sermons, d'allure plutôt didactique, révèlent des préoccupations polémiques et apologétiques.

J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas..*, t. 6, Louvain, 1765, p. 415-419. — A.-C. De Schrevel, *Histoire du séminaire de Bruges*, 2 vol., Bruges, 1895. — *Biographie nationale*, t. 13, Bruxelles, 1894-1895, col. 939-940.

Guibert MICHIELS.

MASSERON (ALEXANDRE), laïc, 1880-1959. — Né à Lesneven (Finistère, France), le 21 août 1880, Alexandre Masseron devint orphelin à treize ans. Licencié ès lettres en 1902, il s'oriente vers le droit. Avocat au barreau de Brest, marié en 1906, il commence à s'intéresser au franciscanisme et à Dante, qui l'occuperont toute sa vie. Dès 1934 et jusqu'à sa mort, il collabore aux *Amis de saint François* et aux *Études franciscaines*.

Maire adjoint de Brest en 1940, il prend courageusement la défense de ses concitoyens. Après la guerre, il habita à Porspoder (Finistère). Il abandonna le barreau en 1958 et mourut le 9 juin 1959.

L'œuvre de Masseron est abondante, particulièrement sur Dante, l'iconographie et l'hagiographie; à ces titres elle concerne la spiritualité.

Nous retiendrons parmi ses ouvrages, outre la traduction française de *La Divine Comédie* (4 vol., Paris, 1947-1950; 3 vol., 1964) : *Les énigmes de la Divine Comédie* (Paris, 1922); — *Les exemples d'un ermite siennois* (1924; il s'agit de Philippe Agazzari, DS, t. 1, col. 250); — *Légendes franciscaines* (1927); — *Les Franciscains* (coll. Les grands ordres monastiques, 1931 et 1968); — *La patience* (1942); — *Les Fioretti de saint François* (1942, 1946, 1953); — *Dante Alighieri, le grand poète qui tant aima saint François* (1946); — *Dante et saint Bernard* (1953); — *Saint François.., œuvres latines et Cantique de Frère Soleil* (1959); — *Paroles mémorables de saint François...* (1960).

Vies des saints Antonin † 1451 (Paris, 1926), Christophe (1933), Antoine de Padoue (1941), Yves (1952), et *Saint Jean-Baptiste dans l'art* (Grenoble, 1957).

J. Jacquinot, *Deux grands disparus... Al. Masseron*, dans *Amis de saint François*, n. 80, 1959, p. 2.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

MASSIGNON (LOUIS), 1883-1962. — Louis Massignon, l'un des plus remarquables islamologues du 20e siècle, porte un témoignage où s'unissent avec une intensité rarement atteinte une œuvre scientifique de premier ordre et une vie toute donnée à Dieu. Et non point sur deux plans différents : l'œuvre et la vie s'éclairent l'une par l'autre.

Il naquit à Nogent-sur-Marne le 25 juillet 1883. Dès 1896, au lycée Louis-le-Grand, à Paris, il noue amitié avec le futur sinologue Henri Maspero; en 1900, à l'abbaye de Ligugé, se situe sa rencontre avec J.-K. Huysmans, sur laquelle il reviendra maintes fois. En 1904-1906, après une étude sur Léon l'Africain (16e siècle), sa vocation de savant s'oriente définitivement vers l'Islam et les pays d'Islam : congrès d'Alger,

voyage au Maroc, Institut français d'archéologie orientale du Caire.

L'épisode décisif fut une mission archéologique en Irak, au cours de laquelle des amis musulmans de Bagdad devinrent ses garants en des circonstances difficiles. Le 3 mai 1908, pendant une randonnée sur le Tigre, il vécut des heures douloureuses et fulgurantes qui seront pour lui la rencontre de l'Hôte divin, plan de clivage de toute sa vie, cette conversion dont il ne cessera d'expérimenter la brûlure dans une présentialité de tout instant. Et son *Fiat*, qui fut total, se formula en son cœur et sur ses lèvres par des paroles d'Ibn Mansûr al-Hallâj, qu'il étudiait, et qu'il appellera bientôt « le martyr mystique de l'Islam ». Il songera un temps à rejoindre à Tamanrasset Charles de Foucauld. Il opta en 1914 pour la voie du mariage, et resta en correspondance épistolaire avec Foucauld jusqu'en 1916. L'ultime lettre de ce dernier trouvée au lieu même de sa mort lui était adressée.

Le contexte socio-culturel, la « courbe de vie » et l'œuvre de Hallâj, condamné à mort et exécuté au début du 10e siècle par les autorités abbâsides pour avoir prêché Dieu Amour dans les souks de Bagdad, furent désormais le centre des recherches et des méditations de Massignon.

La Passion de Hallâj fut le sujet de sa thèse de doctorat. Imprimée en Belgique en 1914, détruite lors de la première guerre mondiale, elle ne fut éditée qu'en 1922. Les faits majeurs d'une brillante carrière universitaire, les nombreux séjours et voyages en terres d'Islam, s'accompagneront de continuelles références à Hallâj : études et enseignement au Caire en 1912-1913, mobilisation et fonctions officielles durant la première guerre mondiale, directeur de la *Revue du monde musulman* devenue par la suite *Revue des études islamiques*, professeur suppléant puis titulaire (1926) au Collège de France et à l'École pratique des Hautes Études (1933), membre de l'Académie arabe du Caire, docteur *honoris causa* de plusieurs universités.

Une ardente fidélité au message hallagien, intensément vécue et comme éprouvée à l'eau régale d'une foi chrétienne irréfragable, le conduisit à approfondir sans cesse une spiritualité d'Église centrée sur la Passion du Christ en son acte sacrificiel et salvateur. La *Badaliyya*, groupe de prière qu'il fonda à Damiette en 1934 avec l'aide du jésuite Christophe de Bonneville, en fut l'un des signes explicites. L'arabe *badal* signifie « mettre à la place de... ». La *Badaliyya* était pour Massignon un appel adressé aux arabes chrétiens d'abord, à tous les chrétiens ensuite, à se substituer par la prière, le jeûne, le sacrifice, à leurs frères musulmans, à vivre en leur nom ce don total de soi-même que requiert la foi chrétienne. A l'image du Christ « pendu au bois », l'intercession se fait substitution.

Et tel avait été le secret même de l'œuvre du savant. Il s'agissait de bien autre chose que d'une froide et apparente objectivité. Il s'agissait de pénétrer *ab intra* le mode de penser et de réagir de toute une culture religieuse, de s'arabiser, et en un sens analogique de s' « islamiser », comme seul peut le faire un chrétien amoureux du Christ, Lumière de tout homme qui vient en ce monde. Cette sympathie au sens fort, ce « porter avec », se révéla en fait la condition première d'une objectivité réelle. C'est par là que le grand œuvre de Massignon sur Hallâj, accompagné de la thèse secondaire *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, renouvela profondément non seulement la connaissance du soufisme, mais l'ensemble des études islamiques. Ce fut non moins l'occasion privilégiée d'une ouverture de la théologie chrétienne à des perspectives nouvelles : il n'est que de rappeler les travaux de Joseph Maréchal (DS, t. 10, col. 321-325) et de Jacques Maritain (col. 606-610) sur le cas Hallâj et la possibilité d'une expérience mystique surnaturelle hors de l'appartenance visible à l'Église. Cette arabisation spirituelle, Massignon entendit l'assumer jusqu'au bout. Il demanda à Rome et obtint en 1949 de passer au rite grec catholique (de langue arabe), rite melkite d'une communauté arabe chrétienne de Proche-Orient qu'il voulut faire sienne, et qui sut l'accueillir.

Sa chaire au Collège de France s'appelait de sociographie et sociologie musulmanes. C'est en historien et sociologue avisé qu'il acquit un sens profond des valeurs vécues au cours des siècles par les hommes de l'Islam, qu'il fut singulièrement attentif aux questions posées par le renouveau actuel *(al-nahda)* du monde musulman. Il sut dégager à la fois les liens qui rattachent ce renouveau à un passé glorieux, et les virtualités d'avenir que par là même il met en œuvre. Conjointement à ses recherches sur la mystique musulmane et à ses éditions critiques des écrits de Hallâj, des études et articles fort nombreux, réunis par les soins de Y. Moubarac sous le titre *Opera minora (1906-1961)*, donnent la mesure des étonnantes intuitions de Massignon sur les valeurs musulmanes de toujours et les problèmes les plus contemporains.

Il fut, comme Hallâj lui-même, un homme d'absolu, assoiffé de cette justice que célèbrent les Béatitudes évangéliques. Il était depuis longtemps fidèle à visiter les prisons. Il passera les treize dernières années de sa vie, de 1949 à 1962, à lutter avec et pour tous les malheureux et opprimés qu'il rencontrait sur sa route. Il s'attaquera à toute injustice par les « moyens pauvres » qu'il savait éminemment efficaces de la compassion, de la prière, du jeûne. Le nom de Massignon évoquera longtemps le drame et les camps palestiniens, les souffrances et tortures de la guerre d'Algérie, l'exil du roi du Maroc, les prisonniers politiques malgaches, etc. Il ne s'agissait pas tant d'engagements politiques, sinon par ricochets, que d'un engagement d'ordre spirituel, celui-là même de la *Badaliyya*. Soutenu par cette confiance dans les moyens pauvres qu'il partageait avec son ami Jacques Maritain, il organisa des journées de jeûne où se retrouvaient chrétiens, musulmans et juifs; il pratiqua fidèlement la vertu de pèlerinage; il tint à rencontrer Gandhi et à assumer les dures exigences d'une non-violence authentique. Il mourut le 31 octobre 1962; il était depuis quelques années prêtre de rite byzantin melkite catholique.

La « courbe de vie » de Louis Massignon fut une constante avancée en la prière d'intercession et de substitution compatiente. Son travail scientifique, l'intensité de sa foi chrétienne et son attachement à l'Église du Christ ne sauraient ici être dissociés. Parmi les saints qu'il aimait invoquer, il eut une particulière dilection pour les âmes compatientes, plusieurs de ses écrits y insistent. Il savait d'expérience qu'amour et souffrance se répondent, et que le don de Dieu et à Dieu ne saurait signifier résurrection que s'il passe par la Croix. C'est la promesse de grâce et l'universelle mise en demeure de cette réalité suprême qu'il avait su, dès l'instant de sa conversion, retrouver dans le témoignage hallagien, si grande que soit la diversité des langues, des cultures profanes et religieuses. Sa foi

dans le Christ lui révéla le sens plénier et toujours actuel du supplice de Hallâj, consommé aux bords du Tigre en 922, et à quelle déprise de soi doit conduire l'union d'amour avec Dieu.

Œuvres. — *La Passion de Ḥusayn Ibn Manṣūr Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., Paris, 1922; Massignon travailla toute sa vie à la refondre et à l'enrichir; les mss qu'il laissa permirent une 2e éd. revue, 4 vol., Paris, 1975. — *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 3e éd., Paris, 1968; — Recueils d'articles : *Parole donnée*, introd. de V. Monteil, Paris, 1962; — *Opera minora*, éd. par Y. Moubarac, 3 vol., Beyrouth, 1963.

Textes de Hallâj : *Kitāb al-Ṭawāsīn*, textes arabe et persan et commentaire, Paris, 1913; — *Dīwān d'al-Ḥallāj*, texte arabe et trad. franç., dans *Journal asiatique*, t. 218, 1931; trad. franç. revue, coll. Documents spirituels 10, Paris, 1955; — *Akhbār al-Ḥallāj*, 3e éd., Paris, 1957.

Études. — G. Bounoure, *Destin de l'arabisme*, dans *Les lettres nouvelles*, 1961. — J.-D.-J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haye-Paris, 1961. — *Hommage à Louis Massignon*, numéro spécial de l'hebdomadaire *Lettres françaises*, 1962. — *Mémorial Massignon*, Le Caire, Dar es-Salam, 1963. — J. Morillon, *Massignon*, Paris, 1964. — *Massignon*, numéro spécial des *Cahiers de l'Herne*, Paris, 1970. — Voir aussi, en arabe, Kamil al Shaybi, *Sharḥ Dīwān al-Ḥallāj*, Beyrouth-Bagdad, 1393 H./1973.

Louis GARDET.

MASSILLON (JEAN-BAPTISTE), oratorien, évêque, 1663-1742. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Figure spirituelle.*

1. *Vie et œuvres.* — Né à Hyères (Var) le 24 juin 1663, fils d'un notaire royal, Jean-Baptiste Massillon fit ses études chez les oratoriens à Hyères et à Marseille. Entré à l'Oratoire d'Aix en 1681, il étudie la théologie à Arles (1682-1684). Après quelques années d'enseignement, au cours desquelles il est ordonné prêtre (septembre 1691), il est tenté par la vie monastique et passe plusieurs mois au monastère cistercien de Sept-Fons (1696). Revenu à l'Oratoire, il est nommé second directeur des ecclésiastiques au séminaire parisien de Saint-Magloire (1696-1698), puis attaché à la maison de la rue Saint-Honoré; il s'oriente vers la prédication.

Il s'était déjà fait connaître par les oraisons funèbres des archevêques de Lyon (1693) et de Vienne (1694), et par le carême de Montpellier (1698). A partir de 1699, il prêche carêmes et avents, le plus souvent à Paris. Appelé à la cour pour l'avent de 1699 et les carêmes de 1701 et 1704, il est ensuite tenu en demi-disgrâce jusqu'à la fin du règne de Louis XIV, en dépit de la satisfaction exprimée par le roi. Nommé à l'évêché de Clermont (11 novembre 1717), il est sacré le 21 décembre 1718 et prend possession de son siège le 29 mai 1719. Entre-temps il est chargé du petit carême aux Tuileries (1718) et élu à l'Académie française, où il ne siégera guère. Il est appelé au Conseil de conscience, prend part aux tractations qui suivent l'Appel contre la bulle *Unigenitus* et prépare activement l'accommodement qui tente en 1720 de mettre fin à cette crise.

Massillon se rend compte alors qu'il est « plus facile de convertir les pécheurs que de concilier les théologiens ». En 1721, il quitte la cour pour rejoindre son diocèse où il résidera jusqu'à sa mort, le 28 septembre 1742.

A part l'*Oraison funèbre* du prince de Conti (Paris, 1709, 1719), Massillon n'a rien publié de son vivant. De 1745 à 1748, son neveu Joseph Massillon édite les 15 volumes de ses œuvres; les neuf premiers volumes sous le titre général : *Sermons de M. Massillon* (sous-titres : Avent, Carême, Petit carême, Oraisons funèbres, Mystères, Panégyriques); les autres sous des titres particuliers : *Conférences et discours synodaux* (3 vol.), *Sentimens d'une âme touchée par Dieu, tirés des Pseaumes de David...* (2 vol.), *Pensées sur différens sujets de morale et de piété tirées des ouvrages de feu M. Massillon*, par l'abbé J. de la Porte. Ces œuvres furent maintes fois rééditées en totalité ou en partie, sans changement notable (dernière éd. de l'ensemble par E.-A. Blampignon, 4 vol., Paris, 1886). Elles ont été traduites en allemand (Dresde, 1753), en italien (Venise, 1756), en portugais (Lisbonne, 1774), en anglais (Londres, 1798).

Quelques autres sermons furent publiés plus tard, notamment un *Discours inédit... sur le danger des mauvaises lectures...* (Paris, 1817); le *Testament* de Massillon et son *Premier testament* (15 mars 1735) ont été publiés à Clermont-Ferrand (1861; par G. Rouchon, 1896).

En liturgie, Massillon fit procéder à la réédition du missel, du bréviaire et du rituel de Clermont; il est difficile de préciser quel fut son apport personnel. — Moreri signale une *Vie de Corrège* que Massillon aurait rédigée et dont le manuscrit n'a pas été retrouvé.

Les *Sermons sur les évangiles du carême* (Trévoux, 3 vol., 1705; 5 vol., 1708, avec la mention « par le P. M., prêtre de l'Oratoire ») publiés d'après des notes d'auditeurs n'ont jamais reçu l'approbation de Massillon. Il n'a pas reconnu non plus les *Maximes sur le ministère de la chaire* dont la 2e édition, publiée par J. Gaichiès, porte son nom (Paris, 1729). Il ne faut pas tenir compte de prétendus *Mémoires de la minorité de Louis* XV (Paris et Lyon, 1790, 1792) qui sont un faux de J. L. G. Soulavie.

2. *Figure spirituelle.* — Massillon écrivait intégralement le texte de ses sermons et le récitait sans changer un mot; leur composition est soignée jusque dans le détail. C'est dire que Massillon est littéraire plutôt qu'oratoire. Bossuet jugea faible le *Discours contre les libertins* et déclara que « cet orateur, bien éloigné du sublime, n'y parviendrait jamais » (Fr. Ledieu, *Journal*, 26 décembre 1699, t. 1, Bruges-Paris, 1928, p. 3). Pourtant les contemporains appréciaient le genre de ce prêtre qui refusait de prêcher comme les orateurs de son temps.

Par tempérament, autant que pour répondre aux goûts et aux besoins de son époque, Massillon est un moraliste. Son *Petit carême* a été très admiré par Voltaire et d'Alembert. De nos jours, la préférence va généralement aux sermons sur la mort, les motifs de la conversion, le respect humain, l'Enfant prodigue, la Samaritaine, qui l'ont fait juger comme un grand connaisseur du cœur humain. On a reproché à sa morale d'être trop rigoureuse. Il est vrai qu'il s'élève parfois contre les casuistes et accuse leurs solutions de facilité, mais c'était une tendance assez générale de son temps. D'autre part, il reste que ses tableaux de mœurs sont toujours sombres et ses jugements sans indulgence.

Par sa formation, Massillon appartenait nettement au courant thomiste et augustinien. Près d'un siècle plus tard, un censeur sévère, le jésuite J.-N. Grou, l'accuse de pencher vers Jansénius et Quesnel (A. Rayez, dans *Études sur Massillon*, citées *infra*, p. 99-107). Dans ses lettres au cardinal de Bissy, il discute les positions théologiques d'un évêque franchement moliniste; sur l'attrition, l'équilibre des penchants, l'ultramontanisme, les pouvoirs des parlements, il proclame son désaccord avec ironie et douceur (M. Laurent, dans *Études sur Massillon*, p. 79-98). Mais tout cela reste dans le domaine privé. Ses sermons sont d'un ton différent. Il lui répugne surtout de livrer au grand public des controverses qui devraient rester entre théologiens.

Massillon voulut être un évêque pacificateur. L'entreprise n'était pas aisée. Succédant à un évêque rigoureux, il trouvait dans son diocèse des communautés, comme

les oratoriens de Riom et les jésuites de Clermont, qui ne demandaient qu'à s'entre-déchirer, sans parler de la famille Pascal et de son confrère Jean Soanen, évêque de Senez, bientôt exilé à la Chaise-Dieu. Il se choisit des collaborateurs non suspects de jansénisme, il prend des mesures d'apaisement envers les personnes, n'exigeant pas trop de signatures, se contentant d'un assentiment verbal (cf P.-F. Aleil, dans *Études sur Massillon*, p. 71-78). Cette politique de détente réussit assez bien. Mais son attitude conciliante demeure toujours ferme sur les principes. S'il écrit à Soanen des lettres affectueuses, il souligne combien ils sont « éloignés de sentiments et de conduite » et n'alla jamais le visiter. Comme pasteur, il tint un équilibre difficile entre la répression sévère et le laisser-faire. Ses concessions portaient le plus souvent sur des questions de forme. Il ne put maintenir toujours cette politique de paix et on remarque vers la fin de sa vie un durcissement imposé par les circonstances.

Massillon se montra plein de charité pour les pauvres et les déshérités. Les hôpitaux bénéficièrent de ses libéralités. Il visita deux fois toutes les paroisses de son vaste diocèse et lutta énergiquement contre les superstitions trop répandues. Il s'occupa beaucoup des prêtres, leur enseignant la théologie du sacerdoce qu'il avait assimilée au temps où il était directeur à Saint-Magloire. Sa spiritualité n'est pas originale; elle est nourrie des Pères et des maîtres de l'école française, Bérulle, Condren, Métezeau, Vincent de Paul, Olier. Chaque année, lors du synode des prêtres, il expose sa doctrine et les trois volumes de *Conférences et discours synodaux* sont peut-être la part la plus durable de son œuvre (cf R. Darricau, dans *Études sur Massillon*, p. 35-54).

L'action pacificatrice de Massillon ne pouvait plaire à tous; il fut attaqué, parfois calomnié. On lui a reproché d'avoir apporté sa caution à un homme aussi discutable que G. Dubois, le cardinal-ministre † 1723. C'est là, comme aussi dans les éloges outrés des *Oraisons funèbres*, le côté politique, difficilement défendable, de Massillon. Les jansénistes le soupçonnent d'hypocrisie : janséniste au fond de lui-même, il aurait exigé la soumission des appelants par pure politique. Les *Nouvelles ecclésiastiques* (15 octobre 1744) ne le ménagent pas et ne le regrettent qu'après sa mort, en raison de la rigueur de son successeur, F.-M. de la Garlaye. Mais les molinistes ne le ménagèrent pas davantage. L'essentiel n'est pas là : « Massillon demeure un orateur du 17e siècle, proche du genre d'un Bossuet et d'un Fénelon, un auteur qui cherche l'éclat, qui frappe l'imagination, s'adresse au cœur et veut emporter la décision intérieure. C'est en même temps un pasteur de la lignée de quelques rares évêques du 18e siècle, au dévouement inlassable » (A. Rayez, dans *Études sur Massillon*, p. 105).

Pour les éditions des œuvres, cf *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. nat.*, t. 109, Paris, 1931, col. 341-372. — Pour les études, cf A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française, 18e siècle*, t. 2, Paris, 1969, p. 1211-1212.

Voir surtout : A. Bayle, *Massillon, Étude historique et littéraire*, Paris, 1867. — M. de Marcey (= L. de Guérinnes), *Massillon*, importante série d'articles dans *Le Contemporain*, 1867-1869 et 1875-1876. — Ph. Tamizey de Larroque, *Des récents travaux sur Massillon*, dans *Revue des questions historiques*, t. 11, 1871, p. 160-180. — E.-A. Blampignon, *Massillon d'après des documents inédits*, Paris, 1879; *L'épiscopat de Massillon.., suivi de sa correspondance*, Paris, 1884; *Massillon. Supplément à son histoire et à sa correspondance*, Paris, 1891. — J.-B. Vanel, *Les débuts oratoires de Massillon..*, Lyon, 1886 (extrait de la *Revue du Lyonnais*, t. 1-2, 1886). — L. Pauthe, *Massillon. Sa prédication..*, Paris, 1908. — J. Champomier, *Massillon*, Paris, 1942. — A. Chérel, *Massillon*, Paris, 1943. — *Études sur Massillon* (Actes des « Journées Massillon » de Clermont-Ferrand, 1974), Aurillac, 1975.

DS, t. 3, col. 1684-1685; t. 4, col. 485, 501; t. 6, col. 1060-1061, 1131.

Paul Auvray.

MASSIOT (Léonard de), bénédictin, 1643-1717. — Léonard de Massiot naquit à Saint-Léonard de Nouaillé en Limousin, en 1643; il fit profession dans la congrégation de Saint-Maur à Saint-Allyre de Clermont le 13 octobre 1662, puis, à partir de 1678, exerça la charge de prieur en divers monastères, à commencer par celui de Mauriac en Auvergne; il mourut à Saint-Cyprien de Poitiers le 25 avril 1717. En 1708, il avait fait paraître à Poitiers un *Traité du Sacerdoce et du Sacrifice de Jésus-Christ et de son union avec les fidèles dans ce mystère* (642 p. in-4°; rééd., 1714). L'ouvrage n'est pas d'une composition bien rigoureuse, constate M. Lepin. Une première partie traite du sacrifice en général, la deuxième du sacrifice et du sacerdoce du Christ, la troisième des effets du sacrifice, la quatrième du sacerdoce communiqué aux ministres de l'Église. Le but de Massiot était d'écrire un ouvrage de spiritualité, non de théologie, aussi les réflexions spirituelles et les applications morales sont-elles abondantes.

Des thèmes essentiels de la doctrine de Charles de Condren (cf DS, t. 2, col. 1373-1381) sont énoncés, sans que la dépendance directe soit manifeste; Massiot est également familier avec la pensée et les écrits de Bossuet : « Si Dieu n'a pu faire rien dans la nature et dans la grâce de plus grand que Jésus-Christ, nous pouvons dire que Jésus-Christ n'a pu faire rien de plus auguste et de plus admirable que son sacrifice... Ce sacrifice qui a commencé au premier moment de la vie de Jésus-Christ a fini sur la Croix par son immolation sanglante » (p. 49).

Mémoires de Trévoux, novembre 1709, p. 1995-2008. — P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 380-381. — H. Wilhem et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire..*, t. 2, Maredsous, 1931, p. 72-73. — M. Lepin *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens..*, Paris, 1926, p. 552-553.

Guy-Marie Oury.

1. MASSON (Claude), oratorien, 1626-1693. — Né à Beaune en 1626, Claude Masson fait ses études au collège oratorien de la ville. Après avoir goûté au métier des armes, il entre à l'Oratoire d'Aix-en-Provence le 14 juillet 1646.

Ordonné prêtre le 3 juin 1650, il enseigne les humanités et la rhétorique dans différents collèges (Le Mans, 1658; Lyon, 1661; Marseille, 1662; Troyes, 1663; Riom, 1666), puis prêche avents et carêmes (Arles, 1668; Limoges, 1669; Le Mans, 1670; Orléans, 1674; Bourges, 1676; Toulouse, 1678; Marseille, 1680; Toulon, 1681; Aix, 1682; Autun, 1683; Paris, chapelle de la rue Saint-Honoré, 1684; Laon, 1685; Vendôme, 1687; Aubervilliers, 1688). Il meurt à Paris le 19 octobre 1693, alors qu'il revoyait ses sermons pour les éditer.

On possède de Masson les publications posthumes suivantes : *Panégyriques des saints*, 2 vol., Lyon, 1694; *Sermons du carême*, 2 vol., 1695; *Sermons pour l'octave du Saint-Sacrement*, 1695; *Sermons de l'avent*, 1696. Migne, dans ses *Orateurs sacrés* (t. 13, Paris, 1845, col. 1005-1218), a réédité neuf sermons et huit panégyriques de Masson. Le *Catalogue de la Bibliothèque nationale* de Paris attribue à Masson *Deux retraites de dix jours*, contenant chacune 30 méditations et un sermon sur les principaux devoirs de la vie religieuse, avec deux discours sur la vie des religieux de la Trappe (Lyon, 1697); cette attribution est douteuse.

Les *Sermons du carême* reflètent une morale assez stricte à l'appui de laquelle bon nombre d'exemples évangéliques sont cités. Les *Panégyriques des saints*

sont plus variés que le titre ne l'annonce. Certains portent une empreinte bérullienne assez marquée (par exemple celui des « grandeurs de Jésus »). Plus de la moitié sont centrés sur les mystères du Christ ou de la Vierge, ou traitent de saints du nouveau Testament. Les autres présentent soit des fondateurs d'ordres, soit des saints particulièrement vénérés en France (« S. Denis l'apôtre de ce royaume », S. Louis) ou par l'Oratoire (Philippe Néri, François de Sales).

L. Batterel, *Mémoires domestiques... de l'Oratoire*, t. 3, Paris, 1904, p 442-444. — J. Bicaïs, *Notices de l'Oratoire de France*, mss Archives de l'Oratoire, t. 2, p. 228-229.

Pierre CLAVEL.

2. MASSON (YVES), prêtre, 1883-1971. — Né le 23 juillet 1883 en l'île de Molène (Finistère), ordonné prêtre à Brest le 25 juillet 1910, Yves Masson fut d'abord directeur de l'école primaire Saint-Joseph à Morlaix (1910-1913). Le 7 septembre 1913, il prit l'habit dominicain à Rijckholt (Hollande), couvent de frères prêcheurs de la province de Lyon en exil.

La mobilisation de la guerre de 1914 interrompit son noviciat et il ne put faire profession que le 19 juin 1919. Il réside à Lyon comme professeur aux Facultés catholiques (1925-1929), puis à Fribourg, en Suisse, comme directeur de l'École apostolique (1929-1931), enfin à Poitiers (1931-1938).

En 1940, ayant obtenu sa sécularisation, il quitte l'ordre dominicain et est incardiné au diocèse de Saint-Brieuc (29 octobre). Aumônier de la Retraite de Lannion (1940), puis chapelain de la maison Sainte-Anne à Trégastel (20 octobre 1950), il se retire à Plestin-les-Grèves (Côtes-du-Nord) en août 1963 et y meurt le 20 novembre 1971.

Sous le titre *Vie chrétienne et vie spirituelle. Introduction à l'étude de la théologie ascétique et mystique* (Paris, 1929), Masson a publié le texte de ses cours professés à Lyon. L'ouvrage, sans grande originalité, rassemble selon un plan assez artificiel des exposés de type scolaire sur quelques thèmes classiques : nature de la perfection chrétienne, étapes de son développement, inhabitation de la Trinité dans l'âme, Jésus-Christ comme cause exemplaire, méritoire, efficiente de la vie surnaturelle, médiation de Marie, les dons du Saint-Esprit, la direction spirituelle. On doit aussi à Masson une série d'articles sur la tentation (VS, t. 9-14, 1923-1926).

André DUVAL.

MASSOULIÉ (ANTONIN), frère prêcheur, 1632-1706. — Né à Toulouse, le 28 octobre 1632, Antoine Massoulié y prend l'habit de saint Dominique le 21 avril 1647 et fait profession (sous le nom d'Antonin) le 2 novembre 1648 à Bordeaux. Après avoir enseigné la philosophie à Carcassonne (1654) et la théologie en Avignon (1659) et à Perpignan (1663), il est à Paris au noviciat général du Faubourg Saint-Germain (1664), d'abord comme professeur, puis comme maître des novices, enfin comme prédicateur. Malgré son échec dans la tentative pour obtenir la chaire de théologie laissée vacante à Toulouse par le décès d'Antonin Réginald, fameux adversaire du molinisme, Massoulié est à Toulouse en 1678. C'est là qu'il publie (1678) ses *Méditations de saint Thomas sur les trois vies, purgative, illuminative et unitive, pour les exercices de dix jours*, ensemble de méditations parfois très touchantes et de considérations souvent très profondes sur l'amour de Dieu.

En 1679, Massoulié est élu provincial de Toulouse. A peine sorti de charge, en 1684, il est appelé par le maître général à prendre la direction du noviciat général en qualité de prieur, à Paris. En 1686, le nouveau maître général, Antonin Cloche, le nomme commissaire sur tous les couvents et monastères d'Alsace, avec charge de les visiter, tout en essayant de reconquérir les maisons dont les réformés s'étaient emparés. En 1687, le maître général fait de Massoulié son socius-assistant de langue française.

C'est à Rome que Massoulié achève et publie son ouvrage principal, *Divus Thomas, sui interpres, de divina motione et libertate creata* (2 vol. en 1 in-folio, 1692; 1707-1709), Il y montre que la théorie de la prémotion physique n'est point une invention de Louis Bañez et y combat les théories de Jansénius sur la grâce. L'ouvrage sera attaqué par la faculté de Douai en 1722, mais l'affaire sera portée à Rome et l'écrit approuvé le 18 juillet 1729. En 1695, Massoulié prouve que son zèle doctrinal savait à l'occasion se faire plus directement apostolique. Il est en effet le principal artisan de la conversion d'un rabbin célèbre de Florence (cf lettre publiée par M.-T. Porte). Élu en 1696 inquisiteur de Toulouse tout en continuant d'habiter Rome, il devient de ce fait consulteur du Saint-Office, et à ce titre joue un rôle assez important dans l'examen des *Maximes des saints* de Fénelon (1697). Il y était en quelque sorte préparé par son propre *Traité de la véritable oraison*, publié à Paris en 1699 (rééd. M.-J. Rousset, Paris, 1901; trad. ital., Venise, 1723; trad. allem., St. Ottilien, vers 1950), mais composé avant l'affaire de Fénelon dont il connaissait le livre; réfutant les erreurs des quiétistes, il attaqua les thèses de Fénelon, accusant les jésuites d'avoir entraîné l'archevêque de Cambrai dans un piège. Son *Traité de l'amour de Dieu* (Paris, 1703; Bruxelles, 1866; trad. ital., Venise, 1721), où la nature, la pureté et la perfection de la charité sont expliquées selon les principes des Pères, surtout de saint Thomas, représente sa dernière mise au point de la question.

Ses dernières années s'écoulèrent dans le calme, bien qu'il continuât à écrire contre le quiétisme. « Docteur de Casanate », il se retrouve enseignant saint Thomas. En 1702, il joindra à son titre de « docteur de Casanate », celui de « théologien de Casanate pour la nation française ». Il mourut à Rome le 22 janvier 1706.

Massoulié se réclame de l'esprit de réforme de Sébastien Michaëlis † 1618 et de ses disciples (cf DS, t. 5, col. 1467-1478) : esprit de réforme spirituelle, principalement orientée vers la perfection de l'âme, attentif aux inspirations, avide de manifestations surnaturelles, témoignant d'une prédominance de l'élément affectif, qui se trahit, s'avoue même jusque dans les ouvrages de théologie. La *Theologia mentis et cordis* (1687) de Vincent Contenson † 1674 (cf DS, t. 2, col. 2193-2196), dont Massoulié achèvera précisément l'ouvrage, est très représentative de ce courant. En prenant parti contre le quiétisme et le semi-quiétisme français, Massoulié témoigne d'un bon jugement théologique et d'un souci de servir la cause de la mystique authentique.

« Comme le Sage, le Père Massoulié avait reçu de Dieu une âme bonne, un naturel doux et affable, un esprit vif, pénétrant, étendu, avide, mais en même temps capable de tout savoir; un jugement solide et délicat, une mémoire heureuse, un cœur tendre et docile, le don de la parole et avec cela une modestie naturelle et une timide pudeur qui donnait un nouveau lustre à toutes ses qualités ». François Florand, auteur d'une pénétrante étude des *Méditations*, retient ce jugement d'un contemporain de Massoulié et conclut : « S'il ne fait guère qu'introduire

à saint Thomas, il s'y emploie avec trop de clarté, de profondeur, de personnalité même, à l'occasion, pour qu'on ne le discerne pas dans la foule des disciples. Enfin il a joué dans l'histoire des doctrines religieuses un rôle trop notable et trop efficace pour qu'on ne le range pas, un peu au-dessous des plus grands, parmi les maîtres ».

Les *Méditations* furent plusieurs fois éditées et traduites : Toulouse, 1678, 1685, 1698, 1700, 1705, 1852; Paris, 1888 (éd. très défectueuse); éd. F. Florand, Paris, 1934, avec une importante introduction, p. 1-106, sur Massoulié, ses écrits et sa doctrine spirituelle; à partir de l'édition de 1685, les *Méditations* sont accompagnées de la *Pratique des méditations de saint Thomas ou traité des vertus*, opuscule de J. de Sénarens † 1654, dominicain, que Massoulié a peut-être terminé ou mis au point (cf DS, t. 5, col. 1475). Les *Méditations* furent traduites en latin, Augsbourg, 1736, et en italien : Venise, 1746, 1753; Bassano, 1783.

Une lettre de Massoulié à propos de la conversion du rabbin florentin a été publiée par M.-T. Porte, AFP, t. 2, 1932, p. 429-435. Des documents de ou sur Massoulié se trouvent aux archives générales des dominicains à Rome.

L'ensemble des encyclopédies consacre une notice à M. Voir, entre autres, Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 663-665, et J. Carreyre, qui les résume, DTC, t. 10, 1928, col. 278-279, surtout l'étude de F. Florand, signalée *supra*.

C. Raisson (Raysson), *Vie d'A. Massoulié dominicain*, Paris, 1717, parue dans l'*Année dominicaine* (cf Coulon, p. 335-336). — Quétif et Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 2, Paris, 1721, p. 769-770, et R. Coulon, t. 3, 1910, p. 74-79. — A. Touron, *Histoire des hommes illustres de l'ordre de saint Dominique*, t. 5, Paris, 1748, p. 751-773. — P. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre..*, t. 7, Paris, 1914, p. 258-264.

Mémoires de Trévoux, février et mars 1704, septembre 1712, sur l'*Amour de Dieu*, les *Méditations* et le *Divus Thomas*. — E. Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du 17e siècle*, t. 4, Paris, 1719, p. 460-472, sur le *Divus Thomas*. — *Supplément au Nécrologe des plus célèbres défenseurs... de la vérité..*, 1763, p. 15-16. — H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, 1910, p. 446-448; *Histoire littéraire..*, t. 8, 1932, *passim*; *Introduction à la philosophie de la prière*, 1929, p. 345-350. — J. Le Brun, *Entre la mystique et la morale*, dans *Dix-huitième siècle*, n. 8, 1976, p. 45-46.

DS, t. 2, col. 906 et 909, sur les Filles de l'Enfance; col. 1462, conformité à la volonté de Dieu; col. 2048-2049, contemplation; t. 3, col. 1605; t. 5, col. 950 et 1467, sur le quiétisme; col. 1475, personnalité et doctrine.

Pierre RAFFIN.

MASSUCCI (THOMAS), jésuite, 1570-1636. — Né à Recanati le 8 avril 1570, Tommaso Massucci fit à quinze ans le double vœu de chasteté perpétuelle et d'entrer dans la compagnie de Jésus. Il y fut reçu le 1er novembre 1586. Après avoir étudié la rhétorique et la philosophie, puis les lettres grecques au Collège des grecs et la théologie au Collège romain, il fit un biennium au Collège germanique. Ordonné prêtre le 27 mars 1599, il termina sa formation en 1600 à Saint-André du Quirinal.

En 1602, Massucci est envoyé en Pologne pour y enseigner la philosophie, puis la théologie à Posnan (1607-1614); il y fut admis à la profession des quatre vœux (19 août 1607) et au grade de docteur en philosophie et en théologie (1er janvier 1612). En 1615, il est maître des novices. Rappelé à Rome l'année suivante, Massucci fut d'abord *socius* du maître des novices, puis chargé des collèges de Fermo et de Florence, instructeur de la troisième année de probation à Sezze (1619-1621, 1625-1627), enfin père spirituel et confesseur des jésuites au Collège romain (1621-1625 et à partir de 1627). C'est là qu'il mourut le 5 mars 1636.

Au cours de ses études de philosophie, Massucci eut Robert Bellarmin pour directeur et confesseur; il fut condisciple de Louis de Gonzague pendant la dernière année que le saint passa au Collège romain (1591); il dirigea et confessa « une ou plusieurs fois » la semaine Jean Berchmans durant la dernière année de sa vie et témoigna n'avoir connu « depuis le bienheureux Louis de Gonzague... aucun jeune homme de vie plus exemplaire ».

Les œuvres publiées par Massucci manifestent une maturité spirituelle personnelle et s'inscrivent bien dans l'effort de clarification de la spiritualité jésuite entrepris sous le généralat d'Aquaviva (DS, t. 8, col. 981-985). Son *De coelesti conversatione per intimam orationem et exercitia spiritus* (Rome, 1622, 586 p. in-8°) suit de près l'*Esercizio della presenza di Dio*, tellement significatif de la spiritualité jésuite d'alors, de V. Cepari (1621). Le travail de Massucci, rédigé sur la demande de ses supérieurs, n'a pas été très répandu ni très connu. Adoptant jusque dans les détails le cadre des *Exercices* ignatiens, l'auteur nourrit son exposé sur la vie d'oraison grâce à l'Écriture, aux Pères et à la tradition spirituelle du moyen âge. La fidélité à la méthode ignatienne est maintenue en profondeur avec une remarquable cohérence. Partant de la Bible, source première de la matière à méditer comme de la manière de le faire, utilisant les leçons de l'expérience, de la culture et de la spiritualité, il guide l'oraison vers la vie théologale et les dons du Saint-Esprit. Il montre pratiquement comment le développement organique de la prière mène l'oraison mentale vers l'oraison spirituelle; de *virtus actuosa* enracinée dans la foi, elle tend à « non solum discere, sed etiam pati divina, idque mirabili quodam instinctu... ad ea quae doceri non possunt » (p. 267-268). Cela est le fruit du don de l'Esprit Saint. Le don de conseil est spécialement mis en relief; son actuation éclaire les règles et l'esprit de l'élection, au sens ignatien de l'expression. L'ouvrage aboutit ainsi à l'union de la contemplation, avec ses divers degrés et ses effets (dans la ligne de l'*Epistula ad fratres de Monte Dei*, de Guillaume de Saint-Thierry), et s'achève par une huitième partie consacrée au colloque dans l'Esprit et avec l'Esprit (p. 521-522).

J. de Guibert (*La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 318) a attiré l'attention sur ce traité de Massucci; son architecture, sa clarté et sa précision le mettent aux côtés des grands ouvrages classiques du début du siècle.

Massucci a encore publié un *Paulus Apostolus... Vita historice et dogmatice explicata..*, Lyon, 1633, abondant, moins bien construit, qui ne semble pas atteindre à cette originalité qui fait du *De coelesti conversatione* un texte utile pour l'intelligence spirituelle des *Exercices* et de la doctrine ignatienne.

Une lettre de Massucci témoignant de la vertu de Jean Berchmans est insérée dans la *Vita* de ce dernier par V. Cepari (Rome, 1627, p. 39-42); elle figure généralement dans les nombreuses éditions et traductions de cet ouvrage. Les Archives de l'université grégorienne (ms 1725) conservent un petit fascicule de notes spirituelles à usage personnel, en latin, autographe, avec un curriculum vitae de Massucci jusqu'en 1633.

Archives romaines de la compagnie de Jésus, *Rom. 53*, f. 118v; *Pol. 7*, f. 331; *Hist. Soc. 45*, f. 2v. — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne... (1556-1615)*, Rome, 1961, n. 878. — Sommervogel, t. 5, col. 710.

Bartolomeo GENERO.

MASTELLONI (ANDRÉ), carme, 1641-1722. — Né à Naples le 15 octobre 1641, Giacinto Mastelloni, après quelque temps d'étude de la philosophie à Bari, entre le 15 mai 1657 au couvent réformé des carmes de Santa Maria della Vita, à Naples, et reçoit le nom d'Andrea. Il fait à Rome sa théologie, est ordonné prêtre en 1664, revient à Naples (en 1668 au plus tard);

lecteur en théologie, régent des études de son couvent, il prêche, confesse, enseigne la théologie à ses jeunes confrères. Vicaire provincial (mai 1670), cinq fois prieur, provincial (1689-1693), assistant général d'Italie (1709-1710), il tombe malade à partir de 1711 et meurt à Naples en juin 1722.

Mastelloni est surtout un prédicateur. Il a publié 31 ouvrages touchant divers genres : des monographies historiques sur des églises, des biographies de ses confrères (Paolino Zabatta, Naples, 1697; Pietro della Croce, 1698), une oraison funèbre, etc. On peut classer ses prédications en cinq séries :

1) Une série pastorale à but instructif : *L'oratione domenicale.. in lettioni scritturali*, Naples, 1690; *Pratiche evangeliche domenicali*, 4 vol., 1700-1713. — 2) La prédication sur le Christ : *Il presepio..*, 1689; *La pastorale della Nascita di Giesù..*, 1718; *I venerdi di Marzo... overo la passione di Gesù*, 1719. — 3) La prédication eucharistique : *Quattro altari eretti... a Christo Signor nostro Sacramentato*, 1687; *Il misterio del corpo di Gesù Christo..*, 1710; *Il danaro della giornata promesso da Christo nella parabola della vigna..*, 1717. — 4) Quant à la vie religieuse : *Sermoni ascetici..*, 5 vol., 1696-1700; *L'apologia della Vita..*, 1698, sur la réforme dite de Santa Maria della Vita. — 5) Enfin les sermons marials : *Le due salutationi di Maria Vergine..*, 3 vol., 1688; *Le litanie della beata Vergine..*, 5 vol., 1694; *Il cantico della Vergine..*, 3 vol., 1697-1699; *Il parto della Vergine Madre*, 2 vol., 1702; des neuvaines et des recueils de miracles; bien des ouvrages des quatre premières séries comportent des sermons sur la Vierge Marie (vg 40 sermons marials dans les 4 vol. des *Pratiche evangeliche domenicali*). — Voir le détail des ouvrages dans *Carmelus*, t. 12, 1965, p. 35-37.

Personnellement très dévot à Marie (à partir de 1694 tous ses ouvrages lui sont dédiés), Mastelloni transmet aux fidèles dans ses sermons les éléments théologiquement fondés de la doctrine mariale, chose assez rare chez les prédicateurs de cette époque. Tout en s'adaptant au genre oratoire et aux possibilités de l'auditoire populaire, il vulgarise la doctrine des traités de genre scientifique. Il recourt fréquemment à la tradition. Tous les grands thèmes sont présentés : maternité divine, virginité, corédemption, médiation de grâce, maternité spirituelle, royauté, etc. Le mérite de Mastelloni n'est pas tant son originalité que sa solidité, encore qu'il semble être le premier à présenter la triple relation de Marie aux Personnes divines comme le fondement de sa royauté sur les cœurs humains (*Le due salutationi*, t. 2, p. 67-68). Relevons enfin qu'il fonde toute sa mariologie sur un double principe premier, d'où découlent tous les autres titres et privilèges : Mère de Dieu dans l'ordre de l'intention divine, Marie est nouvelle Ève, associée au Nouvel Adam, dans l'ordre de la réalisation du Salut.

A. Coppola, *Oratio habita in funere... Andreae Mastellonii*, Naples, 1722. — V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine fratrum B. Mariae Virginis de Monte Carmelo*, Rome, 1960, p. 434-445. — V. Borg Gusman, *Un predicatore mariano : A. Mastelloni..*, dans *Carmelus*, t. 12, 1965, p. 21-37; *La dottrina mariana di A. Mastelloni*, *ibidem*, t. 13, 1966, p. 97-133; *Dottrina mariologica di A. Mastelloni..*, Rome, 1966.

Valentino Borg Gusman.

MASTRILLI (Grégoire), jésuite, 1550-1633. — Gregorio Mastrilli appartenait à une famille qui joua un rôle dans les débuts de l'histoire de la compagnie de Jésus dans le royaume de Naples. Son père offrit sa maison pour le premier établissement du collège des jésuites à Nole; de nombreux membres de sa parenté furent jésuites, en particulier son neveu Marcello, martyrisé au Japon en 1637, qui furent attirés dans la compagnie par Gregorio.

Né à Nole en 1550, Gregorio fut admis à l'âge de seize ans au noviciat de la compagnie par A. Salmeron, qui avait cette année-là prêché le carême à Naples et qui connaissait la famille Mastrilli (1566). En 1574, Salmeron chargea Mastrilli d'enseigner la philosophie à Naples, ce qu'il fit durant cinq années. Mais ses talents l'orientaient vers la prédication. Sa formation terminée (profession des quatre vœux le 4 juin 1587), il commença à parcourir l'Italie comme prédicateur apostolique, recueillant des fruits peu ordinaires, en particulier auprès de la jeunesse. Il s'occupa aussi de congrégations mariales. Durant treize années, il fut supérieur des maisons professes de Rome et de Naples. C'est en cette dernière ville qu'il mourut le 7 février 1633.

Mastrilli publia sept ouvrages qui recueillent ses prédications; son genre oratoire est marqué par la mesure, en contraste avec l'éloquence baroque qui s'affirmait de plus en plus. Sa sûreté doctrinale est remarquable. Mastrilli nourrit sa prédication de l'Écriture sainte et de l'étude des Pères, notamment des trois Grégoire; il se retirait dans la solitude pendant des périodes assez fréquentes. Bien qu'on trouve dans ses sermons des amorces de développements touchant les hauts degrés de la vie spirituelle, en particulier dans son ouvrage sur la génération terrestre du Christ, Mastrilli reste d'ordinaire préoccupé d'enseigner la pratique de la vie chrétienne dans ses fondements et dans ses attitudes courantes. On notera qu'un cycle de ses sermons commente le Discours après la Cène.

Discorsi... sopra la passione, e morte di Giesu... (Rome, 1607; Brescia, 1610). — *Cento discorsi* (Discours après la Cène, Passion et mort du Christ, amour fraternel), 3 vol., Rome, 1615-1617; Venise, 1619; trad. latine par le jésuite Jacques Canisius, Cologne, 1624; Rome, 1677; Cologne, 1865. — *Discorsi... intorno l'eterna generatione di Christo..*, Messine, 1625. — *Discorsi... intorno alla temporale generatione del Signor Giesù..*, Naples, 1625. — *Novena... sopra le sette antifone maggiori... nel Vespro avanti il Natale*, Naples, 1628. — *Discorsi quadragesimali..*, 3 vol., Naples, 1628. — *Trenta discorsi... Vivo ritratto della vita, predicatione e passione di Giesù..*, Naples, 1630.

Archives romaines de la compagnie de Jésus, *Neap. 81*, f. 8, 231, 361; *82*, f. 9 et 59; *Vitae 146*, f. 31 et 88. — Sommervogel, t. 5, col. 713-715. — *Istoria della compagnia di Gesù, appartenente al Regno di Napoli*, t. 1 par F. Schinosi, Naples, 1706, p. 137 svv, 193-195, 291, 410; t. 3 par S. Santagata, 1756, p. 477; t. 5, inédit, rédigé en 1760 par Santagata, archives de la bibl. de la faculté de théologie des jésuites de Naples, p. 69-72.

Bartolomeo Genero.

MASURE (Eugène), prêtre, 1882-1958. — Né à Tourcoing le 10 août 1882, Eugène Masure fit ses études secondaires au collège du Sacré-Cœur de Tourcoing puis fut élève au Séminaire de Saint-Sulpice à Paris. Prêtre le 23 septembre 1905, docteur en philosophie et théologie à Rome en 1906, il est nommé vicaire à la paroisse du Sacré-Cœur de Lille, puis directeur aux grands séminaires de Saint-Amand (1907), Saint-Saulve (1910), et Lille (1914-1957). Il mourut à Tourcoing le 24 août 1958.

Esprit ouvert, accueillant, attentif aux besoins de son temps, il voulut mettre à la disposition de tous, dans son œuvre littéraire, ce que son enseignement lui avait fait découvrir. Ses écrits (douze volumes, et environ 125 articles) recouvrent des domaines variés : notamment ses contributions aux *Semaines sociales*, à la revue de l'*Association du mariage chrétien*, à la *Revue apologétique*, ce qui donnera lieu aux publications suivantes : *L'humanisme chrétien*, Paris, 1937; *La grand*

route apologétique, 1939; *Le Signe* (Psychologie, histoire, mystère, 1954). Ses travaux sur l'Eucharistie et le sacerdoce intéressent davantage la spiritualité.

Le Sacrifice du Chef (Paris, 1932; 8e édition, remaniée et augmentée, 1957; trad. anglaise, Londres, 1944 et New York, 1943) sera suivi d'une série d'articles où l'auteur élaborera de façon plus précise sa théologie, notamment la notion d'immolation sacramentelle (voir en particulier dans *L'Année théologique*, 1947, p. 184-189, *Le signe de l'immolation sacramentelle*, qui reproduit la préface de l'édition américaine et dont la substance se retrouve dans la 8e éd. française, p. 359-376). Dans la même ligne, et inspirée par l'encyclique *Mediator Dei* (20 novembre 1947), *Le Sacrifice du Corps mystique*, Paris, 1950 (trad. italienne, Brescia, 1952; trad. anglaise, Londres, 1954).

De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain (Paris, 1938) est une invitation aux prêtres du clergé diocésain à trouver dans la participation à la mission de l'évêque et dans l'exercice de la charité pastorale leur principal moyen de sanctification. L'essentiel de la thèse avait déjà été présenté dans diverses revues *(L'Ouvrier de la Moisson*, le *Bulletin trimestriel... de Saint-Sulpice*, *La Vie spirituelle)* et avait suscité des réactions dont on trouve un écho dans G. Lemaître, *Sacerdoce, perfection et vœux*, Paris, 1932 (réponse d'E. Masure dans *Bulletin trimestriel..*, n. 133, 15 mai 1933, p. 325-328); voir aussi *Cor Unum*, mai 1976, p. 52-53.

Prêtres diocésains (Lille, 1947; trad. anglaise, Chicago, 1955) est une édition « refondue et augmentée » du précédent. L'auteur y reproduit en partie (p. 181-205) une brochure *Vers une spiritualité de l'action*, parue dans les *Cahiers spirituels « Amor »* (Paris, 1946), et qui fut critiquée par F.-X. Maquart † 1947, dans *Allons-nous vers une spiritualité nouvelle?* (Reims, 1948; plus nuancé et favorable, le compte rendu de G. Gilleman, NRT, t. 69, 1947, p. 975-977).

Dans ces écrits, Masure apparaît comme préoccupé avant tout de fournir aux séminaristes et aux prêtres une doctrine spirituelle solidement fondée sur une théologie du sacerdoce et qui fasse corps avec leur action.

Signalons enfin l'intérêt permanent qu'il porta à l'Action catholique. Retenons spécialement son *Manuel jociste d'initiation chrétienne* (Lille-Paris, 1932), devenu en 1934 le *Manuel d'initiation chrétienne ou le catéchisme par l'Évangile*; *Le Rédempteur*, dans G. Bardy et A. Tricot, *Le Christ*, Paris, 1952, p. 518-551; *L'enseignement de Jésus*, dans E. Masure, G. Bardy, M. Brillant, *Le Rédempteur*, Paris, 1933, p. 87-162; *L'ascèse chrétienne et la liberté des enfants de Dieu*, dans *Bulletin mensuel de l'Association Fénélon*, 1938; enfin le chapitre sur la prière dans *L'humanisme chrétien*, p. 302-327, et dans *Le Signe*, p. 257-288.

Semaine religieuse du diocèse de Lille, 30 novembre 1958, p. 496-499. — *Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice*, n. 233-234, 15 novembre 1958, p. 122-123 et 153-154.

Ch.-V. Héris, *Perfection épiscopale et perfection sacerdotale*, VSS, t. 45, 1935, p. 129-138. — M.-J. Nicolas, *Sacerdoce diocésain et vie religieuse*, dans *Revue thomiste*, t. 46, 1946, p. 169-182. — J. de Guibert, *Séminaire ou noviciat?*, Paris, 1938. — DS, art. Communautaire (vie), t. 2, col. 1180-1182; États de vie, t. 4, col. 1423-1424. — DTC, Tables, col. 3160.

Palémon Glorieux.

MATA (Jean de), frère prêcheur, vers 1580-1640. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Juan de Mata naquit à Medina del Campo (Valladolid) vers 1580 et entra au couvent des dominicains de San Andrés. Son travail apostolique lui mérita le titre de « predicador general ». Il dut mourir vers 1640 (d'après les actes du chapitre provincial de cette année) à Medina del Campo « cum opinione virtutis ». Les actes du chapitre général de 1644 le disent « très pieux, propagateur très zélé de la dévotion envers la Vierge, spécialement de la dévotion au rosaire, aussi bien par la parole et l'exemple que par les livres de piété doctrinale qu'il fit publier ».

2. *Écrits.* — Toutes les œuvres de Mata relèvent de la prédication ou de la dévotion. Elles connurent au 17e siècle une large diffusion. Le censeur du *Santoral*, Pedro de Avendaño, loue la vigueur, la force et le charme de l'ouvrage. Francisco Palau, autre censeur, estime fort perspicace l'explication des textes de l'Écriture et des Pères, et « très profitable aux prédicateurs pour la réforme des mœurs ».

La culture de Mata était très étendue. Il cite un grand nombre d'auteurs ecclésiastiques et profanes : Aristote, Philon, Plutarque, Pline, aussi bien que Irénée, Tertullien, Origène, Ambroise, Basile, Jean Chrysostome, Augustin, Grégoire le Grand, ou des docteurs et théologiens postérieurs comme Pierre Damien, Bernard, Rupert de Deutz, Thomas d'Aquin, Cajetan, Oleastro; mais en premier lieu l'Écriture. Le style de Mata se rattache au baroque; il est grandiloquent et rempli de métaphores. D'ordinaire, chaque épisode de la vie du Christ et des saints lui fournit matière à quatre ou cinq sermons, où ne manquent pas les conseils pour la vie spirituelle.

Mata a publié les ouvrages suivants : 1) *Parayso virginal de discursos predicables en las fiestas de... Maria... Con doze pláticas para los primeros domingos de mes en su alabança*, Pampelune, 1631; Alcala, 1637 (trad. latine par le capucin Onesimo de Kien, Lublin, 1650 et Anvers, 1652; italienne par Clemente de Barrera, Venise, 1638). — 2) *Santas almas de purgatorio. Devoción..*, Valladolid, 1634. — 3) *Triunfos de Christo... Discursos predicables en sus Pasquas y fiestas*, Grenade, 1634. — 4) *Santoral de los dos santissimos patriarcas... Domingo y Francisco...* (et d'autres saints des deux ordres), Grenade, 1635, 1637; Barcelone, 1637. — 5) *Discursos predicables sobre los quatro rios del Paraiso*, Grenade, 1637. — 6) *Adviento y dominicas hasta quaresma en discursos predicables*, Alcala, 1638. — 7) *Cuaresma en discursos predicables*, Alcala, 1639.

Acta congregationis provinciae.., Valladolid, 1641, f. 17. — *Acta capitulorum generalium..*, t. 7, éd. B.M. Reichert, Rome, 1902, p. 200. — Quétif et Échard, *Scriptores..*, t. 2, 1721, p. 524-525. — N. Antonio II, p. 739. — R. Martinez Vigil, *La Orden de Predicadores*, Madrid, 1884, p. 322. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispano-americano*, t. 8, Barcelone, 1954-1955, p. 349.

Ramón Hernandez.

MATAMOROS (Nicolas), frère mineur, 19e siècle. — On ne sait ni le lieu ni l'année de la naissance de Nicolas Matamoros. Il fit profession en la province franciscaine d'Andalousie et y fut professeur de théologie et examinateur synodal. En 1813 il était gardien au collège de San Buenaventura, à Séville; au chapitre provincial de 1818, il fut élu définiteur. En 1829, il était directeur des études à San Buenaventura. On ignore l'année de sa mort.

Il publia 1° *Oración panegírica del célebre niño de Zaragoza y esforzado mártir de Jesucristo santo Dominguito del Val* († 1250), Cadix, 1815. — 2° *Tesoro de consideraciones devotas sobre las excelencias del Sagrado Corazón de Jesús*, Séville, 1829. L'ouvrage, destiné aux prédicateurs et aux religieuses, comprend douze sermons, où sont exposées la munificence, la noblesse, la pureté, la sainteté, la délicatesse et la tendresse du Cœur de Jésus. L'auteur montre que la considération

attentive et aimante des dons du Cœur de Jésus est un puissant stimulant pour s'élever vers la perfection du saint amour. Suivent neuf courtes méditations destinées à nourrir l'oraison pendant la neuvaine au Sacré-Cœur. L'ouvrage s'achève par des cantiques en l'honneur des cœurs de Jésus et de Marie. Ce travail intéresse la diffusion du culte du Sacré-Cœur en Espagne.

A. Prieto, *La orden franciscana y el Sagrado Corazón de Jesús*, dans *El eco franciscano* (Santiago), t. 10, 1893, p. 61-64, 108-111. — M. Carbonero y Sol, *El Sagrado Corazón y la orden franciscana*, dans *La Cruz*, 1902, t. 1, p. 484-501. — M. Menendez Bejarano, *Diccionario de escritores, maestros y oradores naturales de Sevilla*, t. 2, Séville, 1923, p. 47-48. — J. Rodriguez de Legisima, *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús y la orden franciscana*, Madrid, 1930, 32 p. — S. Eijan, *La poesía franciscana*, Santiago, 1935, p. 422. — *Archivo ibero-americano*, t. 7, 1917, p. 198, 202; t. 21, 1924, p. 344-345; t. 32, 1929, p. 36.

Manuel DE CASTRO.

MATEL (JEANNE CHÉZARD DE), fondatrice, † 1670. Voir DS, t. 2, col. 837-840.

MATELICA (ANTOINE DE), frère mineur, † après 1535. — On a peu de renseignements sur Matelica, et ils sont discordants.

L'existence du Matelica à qui Wadding et Sbaralea attribuent *Sermones dominicales* (1445), *Postilla ex Lyrano* (1499), *Commentaria in 4 libros Sententiarum*, *Summa casuum conscientiae*, n'est pas certaine. Ils lui attribuent aussi une *Expositio orationis dominicae*, qui est bien de notre Matelica. La critique a restitué les quatre premiers ouvrages au franciscain Antonio de Bitonto † 1459 (DHGE, t. 3, 1924, col. 762), même si des auteurs comme A. Talamonti (*Cronistoria dei Frati Minori delle Marche*, Sassoferrato, 1941, p. 395) et C. Mariotti (*L'Ordine francescano in Matelica*, Matelica, 1909, p. 24) ont maintenu la confusion.

Les *Sermones de Beatae Mariae festivitatibus* que Sbaralea et M. Bihl ont attribué à notre Matelica d'après la *Bibliotheca virginalis* de P. Alva y Astorga (t. 3, Madrid, 1648, p. 536-551) ne sont pas non plus de lui; il s'agit des *Sermones de B. Mariae festivitatibus, postillae majores* d'Antonio Mantelica da Bitonto.

Notre Antonio Matelica des Marches figure le 3 mai 1535 dans la *Tabula officialium*, à la suite du chapitre provincial de Senigallia (appendice au ms des *Memorie storiche della Provincia della Marca* de F. A. Benoffi, archives conventuelles de Serra S. Quirico, Ancône). Il appartient alors (s'il s'agit bien du *magister* Antonio) au couvent de Pioraco (Macerata) comme « frater » et « capellanus monialium S. Anatoliae ». C'est en 1535 que l'*Expositio* (voir *infra*) dit de lui : « a juventute in religione sub vexillo Divi Francisci diu nunc emeritus gloriose certavit ».

Orazio Civalli, ministre provincial des Marches (1594-1597), notait, d'après Tossignano, dans sa *Visita triennale* (ms, f. 182v) : « En 1535 vivait encore un P. M. Antonio de Matelica, de l'ordre des mineurs conventuels, qui a commenté l'oraison dominicale, en un style intermédiaire (« stilo medio inter scholasticos et scripturales ») entre celui des scolastiques et celui des biblistes, travail publié la même année à Parme. Fecit etiam opus de triplici mundo » (on ne sait rien de ce dernier ouvrage).

Du volume que Sbaralea lut au couvent de Ravenne il reste un exemplaire à la Bibliothèque Vaticane : *Expositio orationis dominicae a sacrae theologiae professore magistro Antonio ex oppido Mathelicae nuncupato..*, Parme, Fr. de Prato, 1535, 114 p., avec en appendice une *Oratio contra novam pessimam haeresim noviter repertam* et une longue *Epistula ad Paulum* III *summum pontificem.*

Dans la ligne d'une tradition orale franciscaine qui attribue à saint François une *Paraphrasis orationis dominicae* (apocryphe), Matelica se hasarde à commenter le *Pater* en suivant la méthode scolastique : *De distinctione, de graduum subordinatione, de fine*, etc. Il adopte une interprétation à la fois allégorique et mystique, selon les dix cordes du psaltérion; le Christ, vrai et unique psaltérion, traduit dans sa prière la voix de chaque corde : il y a dix demandes comme dix commandements. De plus en plus subtil, l'auteur compare le Christ sur la croix au pincement des cordes pour leur faire rendre le son désirable. De nombreux passages de l'Écriture appuient la démonstration.

Maître « in sacra pagina », Matelica ajoute à ce tracé de base la trame de la vérité, autrement dit les discussions théologiques alors en faveur : « De servitute peccati in statu innocentiae quoad naturam; De creatura mutabili; De amore filiorum Dei transformante amantem in amatum; etc ».

Ridolfi de Tossignano, *Historiae seraphicae Religionis..*, Venise, 1586, f. 257, 308v. — F. Gonzaga, *De origine seraphicae Religionis franciscanae..*, t. 1, Rome, 1587, p. 80. — L. Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum*, Rome, 1906, p. 28. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, 1908, p. 87. — DHGE, t. 3, 1924, col. 788, *Antoine de Matelica*; col. 762-763, *Antoine de Bitonto*, (M. Bihl).

Gustavo PARISCIANI.

MATERDONA (JEAN-FRANÇOIS), prêtre, 17e siècle. — Giovanni Francesco Maia (ou Maria?) Materdona naquit à Mesagne, près de Lecce, en 1590. Poète pétrarquiisant et principal représentant du marinisme (J. B. Marino, poète italien du 17e siècle), il devint prêtre séculier, peut-être à la suite d'une crise de conscience. Il prêcha à Rome en 1622, à Bologne en 1629, à Venise en 1630, à Naples en 1631, dans le Piémont, à Parme, à Milan, à Crémone et dans les Abruzzes.

Il publia des œuvres poétiques : *Rime pescherecce* (Bologne, 1628, 1629), *Rime* (Venise, 1629; Milan, 1630; Naples, 1632; Gênes, 1660), et ascétiques : *Lettere di buone feste* (Rome, 1624, 1640; Venise, 1644, exposé sur les principales fêtes de l'année; son chef-d'œuvre, qui obtint un certain succès de librairie, est *L'utile spavento del peccatore, ovvero la penitenza sollecita* (550 p. in-8° avec une table fort importante, Rome, 1649; Venise, 1661, 1665, 1671, 1680).

Ce dernier ouvrage réagit contre une spiritualité toute extérieure et prend appui sur le rigorisme le plus strict. Dans les quatre premières parties, il traite de la conversion, et il rejette toute forme de piété plus ou moins « superstitieuse », comme porter un rosaire ou un scapulaire, réciter telle prière, etc. Il essaie de démontrer par l'Écriture ou le témoignage de certains saints que la majeure partie des adultes sont déjà réprouvés. Le salut, si on l'obtient, dépend de la confession fréquente (sixième partie); se borner à la confession annuelle, c'est se damner; la satisfaction exige le jeûne, l'oraison et l'aumône; toute la vie doit être pénitente; le pécheur comme le juste doit recourir à la discipline et au cilice; l'oraison (il enseigne l'oraison mentale) est, selon l'auteur, de « nécessité de moyen ».

La septième partie est un petit traité ascétique des états de vie. Pour assurer son salut, il faut entrer en religion ou se marier. Dans les conseils donnés pour les divers états, il mitige son rigorisme, surtout pour les prédicateurs et les confesseurs, et son exposé se transforme en petit traité de pastorale. Sévère pour la poésie, les romans et les chants érotiques, il rappelle qu'il détruisit ses poésies inédites et désavoua celles publiées.

Materdona essaie pourtant (huitième partie, la plus courte) de préserver le pécheur du désespoir : le salut devient facile si l'on aime Dieu pleinement, si l'on considère la vanité de cette vie, les peines de l'enfer et les joies du Paradis (remarquables descriptions littéraires), si l'on est dévot à la Vierge Marie, etc.

Ortensio de Leo, *Vita di Gianfranco Maia Materdona di Mesagne de' Salentini nel Regno di Napoli*, ms D/4, Brindisi, Biblioteca « De Leo ». — G. Batista Lezzi, *Vita di Gianfranco Maia Materdona..*, ms D/5.

G.M. De Crescimbeni, *Commentari intorno alla sua istoria della volgar poesia*, Rome, 1702, t. 1, p. 90, 123; t. 2, p. 301; t. 3, p. 290, 377, 378. — B. Croce, *Lirici marinisti*, Bari, 1910, p. 105, 117, 130. — A. Belloni, *Il Seicento*, Milan, 1929, p. 76, 77. — C. Iannaco, *Il Seicento*, Milan, 1966, p. 185, 186, 190, 204, 275, 278. — C. Varese, *Teatro, prosa, poesia*, dans *Storia della letteratura italiana*, par E. Cecchi et N. Sapegno, t. 5, Milan, 1967, p. 792-793. — A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento Veneto*, Venise-Rome, 1962, p. 46, 51, 63, 68, 75.

Antonio Niero.

MATERNUS (Firmicus). Voir Firmicus Maternus, DS, t. 5, col. 384-388.

MATERRE (Étienne), frère mineur, 17e siècle. — Mineur observant de la province d'Aquitaine-Ancienne, Étienne Materre apparaît dans l'histoire au début du 17e siècle. Peut-être était-il gardien de Bayonne en 1606; en tout cas, c'est là que, le 27 mars 1610 avec plusieurs autres religieux, il approuve les statuts de réforme de sa province (Toulouse, Archives de la Haute-Garonne, 118 bis, H. 2). En 1617, il est gardien à La Réole (Gironde); en 1623 on le trouve à Toulouse. La date de son décès ne nous est pas connue.

En 1606, il publie à Paris l'*Horologe spirituel des âmes dévotes et religieuses... qui fait retentir... le son de la voix céleste, les excitant... au saint service de Dieu* (attribué par erreur à un autre observant, Charles de Marin, DS, t. 5, col. 1635); l'ouvrage est analysé au tome 7, col. 756. En 1607, il donne à Paris la traduction d'un ouvrage de l'augustin espagnol Juan Marquez † 1621 : *Les deux estats de la spirituelle Hierusalem militante et triomphante sur les psalmes..*, et en 1608 la traduction d'un ouvrage du franciscain espagnol Diego de la Vega (cf DS, t. 9, col. 426-427), *Employ et saint exercice sur les évangiles des dimanches de l'année*.

C'est surtout avec sa *Doctrina christiana* que Materre s'est acquis une certaine réputation, méritée d'ailleurs.

Pendant son séjour dans la région de Bayonne, il avait appris le basque, probablement sous la direction de son ami Pedro de Aguerre y Azpilcueta, plus connu sous le nom d'Axular † 1644 (curé de Sare, près Bayonne, et auteur d'un ouvrage de piété, *Gueroco*, Bordeaux, 1643). C'est ce qui lui permit de composer et de publier une sorte de sommaire ou de catéchisme de la foi catholique, « medio catecismo, medio devocionario » (Bozas-Urrutia), la *Doctrina christiana*, sans doute le premier ouvrage en langue basque composé par un non-basque.

Publiée à Bordeaux, en 1617, la *Doctrina* fut rééditée quatre fois, dont on ne connaît actuellement que cinq exemplaires : Bordeaux, 1623; Bayonne, vers 1648; 1693 (2 exemplaires) et 1704. Le titre de l'édition de 1623 se traduit ainsi : « Doctrine chrétienne, renouvelée dans la seconde édition de quelques prières et oraisons de dévotion »..., in-8°, plus de 400 p.

L'ouvrage comprend trois parties. La première donne le texte des grandes prières et l'essentiel des vérités de la foi et des obligations fondamentales du chrétien. La seconde se présente comme un catéchisme avec explication, par demandes et réponses, de toute la doctrine catholique. La troisième partie couvre plus de la moitié du volume, et contient le texte des diverses prières à dire en toutes circonstances de la vie chrétienne : prières du matin, assistance à la messe, confession et communion, etc, y compris des prières plus spécialement destinées aux marins.

J. Vinson, *Essai de bibliographie de la langue basque*, Paris, 1891, p. 51-55. — *Revue historique et archéologique du Béarn et du Pays basque*, t. 7, 1924, p. 130. — L. Villasante, *Historia de la literatura vasca*, Bilbao, 1960, p. 69-70. — R. Bozas-Urrutia, *Un « Materre » de 1704*, dans le « Bulletin des amis du Pays », 1968, p. 191-205 (donne le sommaire complet de cette édition). — *Enciclopedia general del Pais Vasco*, t. 1 *Literatura*, Saint-Sébastien, 1969, p. 159-160. — L. Desgraves, *Les imprimés à Bordeaux au 17e siècle*, Paris-Genève, 1971, p. 56, 84.

Hugues Dedieu.

1. MATHIAS BELLINTANI DE SALÒ, capucin, † 1611. Voir Bellintani, DS, t. 1, col. 1355-1357; t. 5, col. 1351-1352.

2. MATHIAS DE BREMSCHEID, capucin, 1846-1911. — Antoine Lay naquit le 5 avril 1846 à Bremscheid près de Waldbreitbach dans le Westerwald et fut ordonné prêtre à Trèves en 1870. Il entra en 1873 dans l'ordre des capucins à Dieburg (Hesse) et reçut le nom de Mathias de Bremscheid. Le renoncement à l'activité apostolique auquel il fut contraint par suite du *Kulturkampf* lui laissa tout loisir pour préparer ses travaux d'écrivain. Par la suite, de 1887 à 1911, il travailla à Münster en Westphalie, prit part à des centaines de réunions populaires; prédicateur recherché, il donna des retraites spirituelles et fut un directeur d'âmes apprécié. De 1893 à 1902 il dirigea en qualité de provincial des capucins la province de Rhénanie-Westphalie. Il mourut le 13 octobre 1911, à Münster.

Œuvres. — *Die christliche Familie*, Mayence, 1885; 5e éd., 1910. — *Die soziale Bedeutung der katholischen Kirche*, Mayence, 1886; 2e éd., 1899. — *Der christliche Mann*, Mayence, 1887; 4e éd., 1909. — *Die wichtige Stellung der christlichen Frauen*, Dülmen, 1889. — *Die Gärtner im Gottesgarten..*, Mayence, 1889. — *Die christliche Jungfrau..*, Mayence, 1891; 8e éd. 1919 (trad. portugaise, *A Donzela Christa*, Sao Paulo, 1946). — *Der christliche Arbeiter*, Mayence, 1892; 2e éd., 1901. — *Der Freund des christl. Jünglings*, Mayence, 1908; 2e éd., 1909. — *Leitstern für christl. Frauen und Mütter*, Mayence, 1909; 2e éd., 1912. — *Kurze Sonntagspredigten*, Mayence, 1905; 5e éd., 1911; *Zweiter Zyklus*, 1907; 5e éd., 1923. — *Festtagspredigten*, 1906; 5e éd., 1916; *Zweiter Zyklus*, 1907; 3e éd., 1918. — *Fastenpredigten*, Mayence, 1910; 2e éd., 1910.

Lexicon capuccinum, Rome, 1951, col. 1077-1078. — *Analecta ord. min. capuccinorum*, t. 27, 1911, p. 373-374. — *Gedenkbuch der Toten der Rheinisch-Westfälischen-Kapuzinerprovinz*, Coblence, 1955, p. 157-158.

Konradin Roth.

3. MATHIAS DE FLORENNES, bénédictin, 15e siècle. — Moine de l'abbaye de Florennes (province de Namur, Belgique), Mathias en est le prieur avant 1460. Un de ses disciples, Godefroy de Godinne (DS, t. 6, col. 552), devenu prieur à Hasnon, le présente comme « maximus zelator religionis, vir utique magne devotionis, et totus sacrarum literarum studio deditus ». Mathias s'impose aussi comme un défenseur de la réforme monastique. Il est l'auteur d'un *De statu religionis*, aujourd'hui perdu, mais dont Godefroy a transcrit plusieurs passages dans son *Defensorium vitae monasticae* (Bruxelles, Bibl. royale, mss 20529-30), partiellement édité par U. Berlière. Traitant des divers offices du monastère, des lieux réguliers ou des exercices claustraux, l'auteur veut faire œuvre pratique. Il

établit un coutumier monastique d'après la Règle de saint Benoît, mais tient compte du droit ecclésiastique et des légitimes coutumes de son époque (il admet, par exemple, les dortoirs divisés en cellules-alcôves). Il se réjouit d'avoir pu visiter des communautés observantes et ferventes, malgré des revenus modestes, gouvernées par des abbés animés de l'esprit de la Règle.

Ce traité, — qu'on souhaiterait retrouver en entier —, est un témoin intéressant de la littérature ascétique du 15e siècle. Pour Mathias la pratique légitime de la Règle ne peut se concevoir que selon l'observance suivie dans les monastères réformés, tel Saint-Jacques de Liège ou ceux de la congrégation de Bursfeld.

U. Berlière, *Deux écrivains de l'abbaye de Florennes*, dans *Revue bénédictine*, t. 15, 1898, p. 537-539. — P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 275. — *Monasticon belge*, t. 1, Maredsous, 1890-1897, p. 11-12 (rapports avec Saint-Jacques de Liège).

Guibert Michiels.

4. MATHIAS DE JANOV, prêtre, † 1393. — Fils d'un paysan attaché au domaine royal, Mathias naquit vers le milieu du 14e siècle à Janov, près de Mladá Vožice (Bohême du sud). Sa formation se fit d'abord sous l'influence du célèbre moraliste Jean Milíčs. De 1373 à 1381, il étudie en Sorbonne, à Paris; maître ès arts en 1376, il fait ensuite sa théologie. A partir de 1381, Mathias vit à Prague comme chanoine titulaire sans bénéfice, entretenu par maître Adalbert de Rankonis † 1388. A partir de 1388, il vit d'une prébende à Nová Ves, près de Maštov; il reste cependant à Prague et se fait remplacer dans sa paroisse. Il poursuit des études théologiques à l'université Charles IV, exerce la charge de confesseur de l'archevêque Jean de Jenštejn (DS, t. 8, col. 558-565); il prêche à la cathédrale et à l'église Saint-Nicolas dans la vieille ville.

Pour avoir dans ses prédications déprécié aux yeux du public le culte des saints et qualifié l'état religieux de superflu et de nuisible, il dut rétracter ses déclarations devant le synode de l'automne 1389. Trois ans plus tard, l'autorité ecclésiastique lui prescrivit de soumettre deux de ses écrits à son examen; on ignore le résultat. Mathias mourut le 30 novembre 1393 et fut inhumé dans l'église cathédrale.

Mathias de Janov est l'auteur des œuvres suivantes : 1) *Super passione Christi*, 1378 (mss : Prague, Chapitre métropolitain, D 55, f. 325r-336v; Prague, Université, IX E 2, f. 71r-83v). — 2) *De decem praeceptis*, après 1381 (ms : Prague, Chapitre métropol., D 55, f. 180-187v, extraits). — 3) *Regulae Veteris et Novi Testamenti* (vers 1388), en 5 livres (les quatre premiers livres ont été édités en 5 vol., les quatre premiers vol. par V. Kybal, Innsbruck, 1908-1913; le 5e vol. par V. Kybal et O. Odložilík, Prague, 1926; l'éd. du 5e livre par J. Nechutová n'est pas encore parue). — 4) *Narratio de Johanne Milič* (éd. par J. Emler, *Fontes rerum bohemicarum*, Prague, 1873, p. 431-436). — Les *Sermones* et deux discours synodaux sont perdus.

Dans les *Regulae*, l'œuvre maîtresse de Mathias, se reflètent les troubles et les défaillances ecclésiastiques de cette époque. L'attente d'un avenir apocalyptique s'emparait de beaucoup d'esprits et des courants spirituels aux tendances les plus diverses sollicitaient le peuple chrétien. Mathias de Janov est fils de ce temps; l'époque où il était né lui paraissait si sombre et si désespérée qu'il était convaincu de la proche venue de l'Anti-Christ; il partageait le spiritualisme pathétique de Simon de Cassia. Cependant il reste solidaire de l'Église et travaille à la relever. Selon lui, si elle est tombée si bas, c'est parce que les inventions humaines y sont devenues prédominantes : le droit canon a plus de poids que l'Évangile; le formalisme des manifestations de la piété est plus estimé que les vertus, et les gestes superstitieux que les bonnes œuvres. Tous ces abus seront éliminés si l'Église refait de l'Écriture la mesure de toutes choses, et si la vie intérieure des chrétiens se nourrit de la réception fréquente, voire quotidienne, de l'eucharistie, au lieu de s'alimenter à des pratiques formelles et vides.

Tout en mettant à nu avec audace et perspicacité les défauts de l'Église de son temps, Mathias reste fermement attaché aux traditions essentielles et les met en pratique pour son compte personnel. Il répète qu'il soumet tous ses enseignements, opinions et actes à ses supérieurs ecclésiastiques et qu'il veut obéir à leurs décisions. Mathias eut beaucoup de disciples, en particulier il a exercé une grande influence sur le maître Jacobellus de Stříbro.

V. Kybal, *M. Matěj z Janova*, Prague, 1905 (essentiel). — F. Loskot, *Matěj z Janova*, Prague, 1912. — O. Petru, *Matěj z Janova o častém svatém přijímání*, Olomouc, 1946. — P. De Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain, 1960, p. 21-35. — B. Töpfer, *Chiliastische Elemente in der Eschatologie des Matthias von Janov*, dans *Ost und West in der Geschichte des Denkens.., Festschrift Ed. Winter*, Berlin, 1966, p. 59-86. — Nombreux articles en tchèque de J. Nechutová signalés dans la bibl. de l'ouvrage suivant. — E. Valášek, *Das Kirchenbegriff des Prager Magisters Matthias von Janov*, Rome, 1971 (bibl. importante, p. 197-248).

DS, t. 2, col. 1268-1270, 1291; t. 3, col. 1261; t. 4, col. 200-201, 1604; t. 5, col. 1512; t. 6, col. 1238; t. 7, col. 1197; t. 8, col. 559, 564.

Jaroslav Kadlec.

5. MATHIAS DE LINKOEPING, chanoine, † vers 1350. — On sait peu de choses sur la vie de Mathias. Né au plus tard en 1281, il était maître en théologie et chanoine de la cathédrale de Linköping, diocèse suffragant d'Uppsala; il est aussi appelé Mathias de Suède.

Rien ne prouve qu'il ait étudié à Paris; les actes de l'université signalent un Mathias *de Suecia*, mais de date tardive (1348-1349) et le personnage intervient avec le patronyme *Laurencii* (*Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. 2, Paris, 1891, p. 647-648, note 28; cf *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1889, p. 246-247, 327, 330, 338). Autre hypothèse non confirmée : sur la demande de sainte Brigitte de Wadstena dont il fut le confesseur et le directeur de conscience de 1343 à 1349, peut-être déjà dès 1316, il aurait participé en 1348 à la campagne du roi Magnus VII Eriksson en Finlande. Mort en odeur de sainteté vers 1350-1352, enseveli au couvent des dominicains de Stockholm, son tombeau devint un lieu de pèlerinage.

Mathias a laissé une série d'écrits d'ordre théologique, exégétique et littéraire qui témoignent d'une vaste culture et d'une piété profonde.

Un premier ouvrage intitulé *Copia exemplorum*, conservé à l'université d'Uppsala, ms C 54, est un recueil de légendes et de récits édifiants à l'usage des prédicateurs; l'auteur s'inspire de compilations similaires, celles notamment d'Étienne de Bourbon (*Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*; voir DS, t. 4, col. 1894), d'Humbert de Romans (*Tractatus de dono timoris* ou *Liber de abundantia exemplorum*; DS, t. 7, col. 1111-1112) et d'Arnold de Liège (*Alphabetum narrationum*; DS, t. 4, col. 1895); il y traite entre autres de la pénitence, de la miséricorde divine, de la passion du Sauveur (voir Strömberg, cité *infra*, p. 36-178).

De sa *Concordia Bibliorum*, concordance biblique en trois volumes in-folio (environ 4000 pages), on n'a retrouvé qu'un fragment de 90 feuillets au Riksarchivet de Stockholm (Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 3, Madrid, 1951, n. 5559).

De son œuvre pastorale reste à signaler l'*Homo conditus*, explication de points catéchétiques, mêlée d'ébauches de sermons; on en connaît deux manuscrits à l'université d'Uppsala, C 217 et C 387. La traduction latine des Révélations de sainte Brigitte est aussi de la main de Mathias; il a ajouté de son cru le *Prologus* (*Revelationes S. Brigittae*, t. 1, Rome, 1628, f. 40v-43v). Ajoutons deux écrits littéraires : une introduction à l'art poétique intitulée *Poetria*, et un traité de rhétorique, *Testa nucis* (voir Sawicki, cité *infra*).

L'œuvre la plus importante de Mathias et la plus originale est son *Expositio in Apocalypsim* dont l'édition critique souhaitée pourrait être entreprise sans difficulté du fait qu'on en connaît aujourd'hui une vingtaine de manuscrits en Suède, en Allemagne, en France et en Italie (Stegmüller, *Repertorium...*, n. 5560; AFH, t. 54, 1961, p. 289-297); le dernier en date a été signalé à Gênes, Université, A II 3 (AFH, t. 63, 1970, p. 614). Le commentaire, de haut intérêt doctrinal, s'arrête au chapitre 15, v. 6, sauf dans l'édition de Jean de la Haye, qui l'a attribué à saint Bernardin de Sienne (*Opera omnia*, t. 5, Lyon, 1650, p. 1-138); mais ce dernier ne précise pas la provenance de la seule copie retrouvée qu'il a utilisée. On sait que Bernardin a transcrit et copieusement annoté, entre 1425 et 1434, une version manuscrite du commentaire de Mathias empruntée au couvent de Sainte-Brigitte « al Paradiso » de Florence et s'est servi du texte comme de l'une des trois principales sources de ses sermons, avec les écrits de Pierre Jean Olivi et d'Ubertin de Casale. L'attribution à Mathias est largement confirmée par la tradition manuscrite.

S. Sawicki, *Poetria och Testa nucis av Magister Matthias Linkopensis*, Uppsala, 1936. — B. Strömberg, *Magister Mathias och fransk Mendikantpredikan*, Stockholm, 1944. — D. Pacetti, *L' « Expositio super Apocalypsim » di Mattia di Svezia (c. 1281-1350), precipua fonte dottrinale di S. Bernardino da Siena*, AFH, t. 54, 1961, p. 273-302; *Le postille autografe sopra L'Apocalisse di S. Bernardino da Siena recentemente scoperte nella Biblioteca Nazionale di Napoli*, AFH, t. 56, 1963, p. 40-70; *Le fonti dottrinali di S. Bernardino a servizio del suo fecondo apostolato*, dans *Studi francescani*, t. 60, 1963, p. 3-19. — C. Schmitt, *Mathias de Linkoeping, commentateur de l'Apocalypse*, dans *Kyrkahistorisk Årsskrift*, t. 65, 1965, p. 115-128. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 501. — C. Cenci, *Manoscritti francescani della Biblioteca Nazionale di Napoli*, t. 1, Quaracchi, 1971, p. 315-316, n. 156; p. 380, n. 208a.

Sur Ste Brigitte de Suède, voir DS, t. 1, col. 1943-1958.

Clément SCHMITT.

6. MATHIAS DE PARME, capucin, 1599-1676. — Mathias Camagni, né à Parme en 1599, revêtit l'habit des capucins à Plaisance, en leur ancienne province de Bologne, le 1er novembre 1631. Maître des jeunes profès à Guastalla, prédicateur et supérieur en divers couvents, il se consacra notamment à la confession des religieuses et à la direction spirituelle. Il mourut à Parme le 24 avril 1676.

Pour guider les âmes dans la voie de la perfection, il composa un manuel d'ascétique et de mystique éminemment pratique : *Viaggio dell'anima per andare a Dio guidato dalla divina volontà, dove s'insegna un modo facile, breve e chiaro per conseguire la perfezione di tutta la vita spirituale, e per giungere ad uno stato altissimo d'unione con Dio* (Parme, 1652; 2e éd. notablement changée, Parme, 1658). Ce « voyage » est conçu par l'auteur selon trois voies ou vies : la vie active ou purgative pour les commençants, la vie contemplative ou illuminative pour les progressants, et la vie unitive ou déifique pour les parfaits. Les trois voies comportent ensemble neuf degrés, qui correspondent aux neuf ordres dans les trois hiérarchies angéliques. Le thème et la méthode furent encore repris et élaborés une troisième fois, aboutissant en fait à une œuvre nouvelle : *Vita spirituale angelica e divina per santificare tutti, e per fare bellissima, ricchissima e gloriosissima l'anima* (Parme, 1663).

Ce parallélisme subtil entre les neuf degrés de sainteté et les neuf chœurs des anges pourrait servir, au dire de l'auteur, à tous les serviteurs de Dieu « pour discerner en quel ordre de sainteté ils se trouvent ici-bas et dans quel chœur des anges ils se verront placés au ciel ». Le christocentrisme est mis en relief dans toute la méthode, même dans la voie unitive, et une importance fondamentale est accordée à l'oraison mentale chaque jour, matin et soir. On remarque, ici et là, l'influence de saint Bonaventure, peut-être aussi celle de Benoît de Canfield.

Donato da San Giovanni in Persiceto, *Biblioteca dei frati minori cappuccini della provincia di Bologna (1535-1946)*, Budrio, 1949, p. 332-333. — Optat de Veghel, *Scriptores ascetici et mystici ordinis capuccinorum*, dans *Laurentianum*, t. 1, 1960, p. 129. — M. Petrocchi, *Una « Devotio moderna » nel Quattrocento ed altri studi*, Florence, 1961, p. 115-117; *Roma nel Seicento*, Bologne, 1970. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 82-83. — Felice da Mareto, *Mattia Camagni da Parma, maestro spirituale del secolo* XVII, dans *L'Italia francescana*, t. 50, 1975, p. 279-287.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

7. MATHIAS DE SAINT-JEAN, carme, 1600-1681. — Jean Eon est né en 1600 (peut-être 1599) près de Combourg dans le diocèse de Saint-Malo. Ses parents, Gilles Eon et Olivette Lambert, étaient assez aisés et liés à des familles nobles. Le seul frère de Jean fut pendant trente-six ans sénéchal du lieu (lettre du 10 mars 1680, Rome, Archives des Carmes, II C.O. II, 4 (1), f. 359-360). En 1617, Jean entra au noviciat des carmes à Rennes, et le 18 février 1618 fit sa profession sous le nom de Mathias de Saint-Jean. Depuis quelques années le couvent de Rennes était devenu le centre et le berceau de la Réforme de Touraine sous l'impulsion de Philippe Thibault. Le jeune Mathias fut formé dans la vie spirituelle, entre autres, par Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-710), le mystique aveugle qui fut le maître spirituel de la Réforme, et par son jeune disciple Dominique de Saint-Albert (DS, t. 3, col. 1542-1543), qui assistait le maître des novices à cette époque. Léon de Saint-Jean (DS, t. 9, col. 626-629) fut parmi ses compagnons du noviciat.

Mathias fut prieur de plusieurs couvents. Au chapitre provincial de 1632 il fut nommé président et commissaire général. En 1636 il est prieur du grand couvent de la Place Maubert à Paris lors d'une tentative de réforme qui ne dura que quelques mois. En 1648 il accompagne le provincial au chapitre général de Rome. Le 23 avril 1655, il est élu provincial; cette élection fut à l'origine de longues discussions parce qu'elle rompait l'habitude de faire alterner un provincial breton et un français. En 1658 il est élu prieur du couvent du Saint-Sacrement à Paris. En 1662 il est choisi comme président et commissaire général, fonction qui le force à renoncer au prieurat de Dol. L'année suivante, il accompagne le général au chapitre spécial tenu pour résoudre définitivement les discussions concernant l'alternance; il l'accompagne aussi dans sa visite du couvent de la Place Maubert.

Déjà en 1655 il avait participé comme président et commissaire général au chapitre de la province de Gascogne qui avait à résoudre l'affaire Chéron (cf DS, t. 2, col. 821-822), et où il nomma provincial Maur de l'Enfant-Jésus (DS, t. 10, *infra*). En 1664, Mathias retourna avec les mêmes fonctions en Gasco-

gne et y fut élu provincial. Cette élection extraordinaire du commissaire général d'une autre province prouve ses qualités de gouvernement et de conciliation, mais provoqua la réaction des anciens provinciaux de Gascogne (entre autres Jean Chéron et Maur de l'Enfant-Jésus) qui contestèrent la validité et la légitimité de l'élection. Jusqu'en 1668, il resta à Bordeaux comme provincial et comme tel assista en 1666 au chapitre général à Rome.

Pendant les dernières années de sa vie, Mathias fut déçu du relâchement de l'esprit de la Réforme dans sa province (cf la correspondance avec le général et son assistant entre 1677 et 1680, Rome, Archives des carmes, II *Tur.* 2). Pour combattre ce fléchissement de l'observance, il voulut écrire un commentaire sur les points qu'il considérait d'importance, telle l'abstinence des lundis. Il répétait sans cesse qu'il fallait observer les constitutions *ad litteram et fideliter*. Il mourut le 4 mars 1681 au couvent du Saint-Sacrement à Paris.

Les débuts littéraires de Mathias de Saint-Jean furent un ouvrage anonyme sur le commerce maritime (Nantes, 1648, 1651). En 1653 (Angers), il annonça dans une lettre circulaire aux carmes français la composition d'une histoire du Carmel. Ce projet ambitieux ne fut jamais achevé. Pour en donner un avant-goût et pour répondre aux adversaires de la dévotion du scapulaire, il publia d'abord *La véritable dévotion du sacré Scapulaire de Nostre-Dame du Mont-Carmel* (Paris, 1656), prévue comme partie du deuxième des quatre volumes annoncés. Son intention n'était pas tant de faire œuvre de controverse et d'apologie que de dévotion et d'édification. Sachant bien que l'authenticité de cette dévotion dépend finalement de l'esprit intérieur qui l'anime et non pas de l'antiquité d'une tradition, il voulut avant tout mettre en lumière les implications morales et mystiques de ce symbole (p. 152-153).

L'*Histoire panégyrique de l'Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel* (t. 1 *L'Institution primitive de l'Estat Religieux fondé par le grand Prophète Saint Élie dans le Mont-Carmel, et continué par les Prophètes et leurs successeurs dans la vie Monastique, jusqu'à la Naissance de la Très-Sainte Vierge Mère de Dieu*, Paris, 1658, 1665; — t. 2 *La très Sainte Vierge Mere du Fils de Dieu et la vraye Patronne et le Chef du Carmel. En ce qu'elle a donné l'estre, le nom, et toute sorte de faveurs à l'Ordre des Carmes, institué dans la Montagne du Carmel*, Paris, 1665) devait avoir, selon l'intention de son auteur, une valeur historique, mais ces deux volumes n'offrent que le préambule légendaire de l'histoire du Carmel : Élie et la Sainte Vierge sont les figures hautement spirituelles que les carmes ont choisies comme sources d'inspiration. Par la doctrine mariale contenue dans le second volume, Mathias de Saint-Jean mérite une place dans l'histoire de la spiritualité. Selon lui, Élie fonda l'ordre du Carmel en l'honneur de la Sainte Vierge. Pour résoudre l'apparent anachronisme de cette affirmation fondamentale, Mathias introduit un traité sur la prédestination éternelle de Marie et sa qualité de corédemptrice.

Le point de départ de sa réflexion est pris dans la parole rapportée par son serviteur au prophète Élie : « Il n'y a rien » (1 *Rois* 18, 43); Mathias l'interprète d'une double façon : « Il n'y a eu rien de produit dans les desseins de Dieu, devant Marie, et sans Marie » (t. 2, p. 67). Comme le dessein de l'Incarnation de Jésus-Christ fut éternel et précéda la création et la chute d'Adam, aussi Marie fut « preveüe, créée et ordonnée de toute éternité » et elle a « devancé tous les autres estres créés en existence ». De plus, « elle a agy et travaillé avec Dieu à la production de toutes choses », parce que « estant l'idée de tout le monde dans l'esprit de Dieu, elle luy a servy comme de moule et de moyen à les produire » (p. 72-76). Précédant la création d'Adam et la prévision de son péché, elle demeure libre du péché originel et de l'obligation de le contracter.

Son existence et son élection pour être Mère du Fils de Dieu ne furent pas le résultat des mérites de Jésus-Christ, mais de la disposition divine dans les conseils éternels, même si Jésus-Christ lui a départi depuis lors une infinité de grâces. Elle a participé au fruit de la Rédemption, parce que, par sa naissance d'Adam, elle participa à la nature humaine capable de tomber dans le péché. Essentiellement, l'œuvre de la rédemption consiste dans l'acte de l'Incarnation, quoique sa perfection et son dernier achèvement dépendent de la mort du Sauveur sur la Croix (p. 112). Toute une série de raisons font de Marie la corédemptrice, entre autres parce qu'elle a offert à Dieu son Fils avec toutes ses souffrances. Elle n'a nullement mérité l'Incarnation comme telle, mais elle a mérité, au moins par bienséance, que son fils s'incarne en effet.

Ce traité de mariologie ne tend pas tellement à élaborer une doctrine théologique, mais plutôt à exposer les fondements de la relation spéciale que les carmes entretiennent avec Élie et la Vierge Marie.

Mathias de Saint-Jean fut avant tout connu comme auteur d'une histoire de la Réforme de Touraine, prévue originellement comme cinquième et dernière partie du quatrième volume de son histoire générale : *L'Esprit de la réforme des Carmes dans la France, ou le Carmel refleurissant* (Bordeaux, 1666), et de sa version latine : *Genius carmelitanae reformationis in antiquo Ordinis coetu institutae Rhedonis in regno Galliae primo susceptae...* (Bordeaux, 1666).

Daniel de la Vierge-Marie, *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1092. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 414-418. — *Biographie universelle* (Michaud), nouv. éd., Paris-Leipzig, t. 27, p. 257-258. — S.-M. Bouchereaux, *La Réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. — *Nouvelle Biographie générale*, t. 34, Copenhague, 1967, col. 240-241.

Hein BLOMMESTIJN.

8. MATHIAS DE SUÈDE. Voir MATHIAS DE LINKOEPING.

MATIGNON (AMBROISE), jésuite, 1824-1913. — Né à Cholet, le 4 février 1824, Ambroise Matignon fut élève au collège Mongazon à Angers, puis à Nantes. A la fin de 1842, il entre au séminaire Saint-Sulpice, à Paris. Le 16 avril 1845, il est reçu au noviciat de la compagnie de Jésus, à Laval. Après quatre années de régence, il est envoyé au Collège romain où il eut comme professeurs J. Perrone et C. Passaglia. Prêtre le 25 septembre 1853, il soutint en 1854 un grand acte de théologie. A partir de février 1855, il enseigna, au scolasticat de Laval, la philosophie pendant deux ans, puis, après sa troisième année de formation faite à Liesse, la théologie. Mais au bout d'un an, les mesures prises par Pierre Beckx, supérieur général, au sujet de l'ontologisme l'écartèrent. Profès le 15 août 1858, il commença à Paris sa collaboration à la revue *Études théologiques*, dont il fut, jusqu'en 1871, un des rédacteurs les plus en vue.

Théologien de classe et de pensée très lucide, il y donna, en particulier, onze articles sur *Les doctrines de la compagnie de Jésus sur la liberté*, puis, à l'approche du concile Vatican I, plusieurs articles sur l'infaillibilité pontificale. On s'inquiéta, dans l'entourage de Pie IX, de sa conception de la hiérarchie. De plus, son amitié avec Montalembert, dont il fut le directeur spirituel, et ses articles sur la liberté, le firent suspecter de libéralisme. Pie IX, au cours d'une audience accordée à un groupe de jésuites, fit par deux fois allusion à la doctrine de Matignon (J. Burnichon, p. 158).

Il n'en fut pas moins présent au concile, comme théologien de l'évêque de Saint-Dié, L. Caverot, mais au bout de trois mois il revint à Paris, ne jugeant pas sa présence utile à Rome.

Écarté de la rédaction des *Études* à la fin de 1871, il eut dès lors, à la résidence de la rue de Sèvres, dont il fut vice-supérieur à la mort de Pierre Olivaint, puis supérieur (1873-1874 et 1889-1898), un apostolat très étendu : retraites, prédications, entre autres, l'Avent à Notre-Dame en 1872, 1873 et 1874, et des conférences pour la réunion des pères de famille commencée en 1867 par Pierre Olivaint et Joseph Félix (voir bibliographie). Il était en outre un remarquable conseiller spirituel.

Atteint de cécité, et retiré, après l'expulsion de 1902, dans un petit appartement parisien, il mourut le 10 mars 1913.

On a de lui : 1° composé par Charles Renard, à partir de ses notes de prédicateur, des *Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola, commentaire suivi d'une retraite de trente jours* (Saint-Germain-lès-Corbeil, 1920). La retraite reproduit le Journal de la retraite de trente jours faite par Matignon à Liesse sous la direction de S. Fouillot. 2° Le *Journal spirituel, 1860-1901* (édité par C. Renard, Paris, 1921) où l'on retrouve le meilleur des notes spirituelles de Matignon. Ces pages, qui ne s'écartent pas de l'interprétation des Exercices ignatiens donnée par Jean Roothaan, « restent intéressantes comme exemple des pensées intérieures d'un jésuite très fervent mais plus proche (que le P. Olivaint) de la voie commune » (J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 476). A noter l'insistance sur le troisième degré d'humilité et sur la lutte contre l'orgueil, écho des incompréhensions et des injustices dont il eut à souffrir et qui, finalement, ont débouché dans une charité accueillante et toujours encourageante, et dans un rayonnement de sérénité.

En plus de ces deux œuvres posthumes, on peut rappeler : *La question du surnaturel* (Paris, 1861; 2e éd. refondue, 1863); *La liberté de l'esprit humain dans la foi catholique* (Paris, 1864); *La Révérende Mère Marie de la Providence...* (Paris, 1872; 7e éd., Lille, 1917); Les conférences de Notre-Dame, *Jésus-Christ et la France* (Paris, 1873) et *Jésus-Christ et les unités sociales* (2 vol., 1874-1875); les conférences du Gesù, rue de Sèvres, *La Paternité chrétienne* (4 vol., 1870-1879) et *Les Familles bibliques* (6 vol., 1883-1895); les trois *Sermons* prêchés en octobre 1882 au carmel de Londres à l'occasion du troisième centenaire de sainte Thérèse, Paris, s d. On conserve enfin des textes manuscrits de prédications de retraites.

Y. de la Brière, *Ambroise Matignon, l'écrivain et le conférencier*, dans *Études*, t. 135, 1913, p. 145-169. — C. Renard, *Ambroise Matignon (1824-1913)*, Saint-Germain-lès-Corbeil, 1913, notice biographique reproduite au début du *Journal spirituel*. — J. Burnichon, *La compagnie de Jésus en France, 1814-1914*, t. 4, Paris, 1922, p. 154 svv et *passim*. — J. Leclerc, *Dans la crise du catholicisme libéral*, dans *Études*, t. 291, 1956, p. 198-201. — B.-D. Dupuy, *La Judicature épiscopale selon le P. Ambroise Matignon*, RSPT, t. 51, 1967, p. 227-249 (textes de Matignon sur l'infaillibilité pontificale et la responsabilité de l'épiscopat, écrits en 1868-1870; le P. Beckx avait jugé inopportune la réunion en volume des articles sur le concile publiés par Matignon dans les *Études*). — DS, t. 8, col. 1054-1060.

Henri Holstein.

1. MATTEI (Alexandre), cardinal, 1744-1820. — Alexandre Mattei naquit à Rome le 20 février 1744 et y mourut le 20 avril 1820. Il fut orienté jeune encore vers l'état ecclésiastique et ordonné prêtre en 1768. Après avoir rempli divers offices à la Curie romaine, il fut, le 17 février 1777, nommé par Pie VI archevêque de Ferrare; il gouverna son diocèse avec beaucoup de zèle. Créé cardinal en 1782, il signa comme plénipotentiaire du pape le traité de Tolentino (15 février 1797). Pendant la Révolution française, il s'employa activement à aider le clergé persécuté et fut à deux reprises exilé par Napoléon (1810 et 1813).

Durant son exil en France il composa un traité d'ascèse, où il résuma les *Exercices* de saint Ignace dans le cadre d'une retraite de huit jours : ses *Meditazioni delle verità eterne per fare gli esercizi spirituali secondo il metodo di S. Ignazio* (Rome, 1814) sont imprégnées d'esprit évangélique, de piété profonde, de confiance sereine et d'un ardent amour.

On a de Mattei d'autres écrits ascétiques, de nombreuses homélies, des instructions et des sermons, pour la plupart inédits; il publia plusieurs Constitutions synodales (diocèses de Ferrare, Palestrina, Velletri), des Lettres pastorales, plusieurs Neuvaines, un *Devoto viaggio al Calvario* (Rome, 1791) et, pour les confesseurs, des *Avvertimenti per degnamente amministrare il sagramento di penitenza* (Ferrare, 1783; 3e éd., Rome, 1802), dans l'esprit de Charles Borromée et de François de Sales.

G. Baraldi, *Notizia biografica sul cardinale A. Mattei*, dans *Memorie di religione, di morale e di letteratura*, t. 3, 1823, p. 303-355. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 43, Venise, 1847, p. 301-304. — L. Meluzzi, *Gli arcivescovi di Ferrara*, Bologne, 1970, p. 58-65 (bibliographie).

Niccolò Del Re.

2. MATTEI (Pascal de'), jésuite, 1705-1779. — Né à Lecce le 4 avril 1705, Pasquale De' Mattei entra au noviciat des jésuites, le 18 mai 1720. Après avoir achevé ses études à Naples, il enseigna la philosophie au collège de Bénévent, où il fut admis à la profession le 15 août 1738. Rappelé à Naples, il y resta jusqu'à la suppression de la compagnie de Jésus, y remplissant successivement les charges de maître des novices, recteur du scolasticat, professeur de théologie morale, provincial et recteur de la maison professe. Après le décret d'expulsion (20 novembre 1767), il vécut en diverses villes du Latium et à Rome, particulièrement appliqué à aider les jeunes ex-jésuites et à écrire contre les jansénistes. Il mourut à Rome le 20 février 1779.

Mattei mériterait d'être replacé dans le cadre des événements où il joua un rôle non négligeable : secrétaire de la dix-huitième congrégation générale des jésuites (1755), conseiller de saint Alphonse de Liguori, correspondant des bollandistes (il rédigea pour eux une « dissertation historico-critique sur le sang de saint Janvier »), honoré de relations personnelles avec le ministre B. Tanucci, défenseur de la compagnie dans les milieux culturels et politiques de Naples, notamment par ses publications juridiques (vg *Il diritto e il fatto della capacità a possedere dei collegi della Compagnia di Gesù*, 1e p., Naples, 1763). Dans ce contexte ses opuscules d'édification prennent toute leur valeur.

Il giovane angelico S. Luigi Gonzaga (avec les pratiques des « six dimanches »; Naples, 1740) et *Il giovanetto serafico S. Stanislao* (avec les pratiques des « dix dimanches » et une neuvaine; Rome, 1755) furent probablement composés pour les novices; — *Il patriarca S. Ignazio* (Rome, 1773) et *L'apostolo delle Indie, S. Francesco Saverio* (Rome, 1786) le furent après la suppression des jésuites; — *La divozione ai santi Angeli custodi* (Rome, 1783) et *La divozione a Maria Immacolata* (Rome, 1795) sont posthumes. Les cinq premières brochures furent réunies en volume (*Cinque novene..*, Rome, 1833). Elles présentent des thèmes de méditations et des pratiques de dévotion selon « des modèles de vie exemplaire », groupés d'ordinaire en dix petits chapitres qui ont même structure : considérations sur la vie du saint, prières de louange et de demande, maximes ou

pratiques de vertu, exemples tirés de la vie du saint. Les traductions dans presque toutes les langues européennes et les nombreuses réimpressions jusqu'au début du 20e siècle justifient le choix d'une formule adaptée à la culture d'une authentique piété.

ARSI, Rome, *Vitae* 94, f. 254-267, biographie de Mattei. — Sommervogel, t. 5, col. 727-737 et appendice, p. III-IV; t. 9, col. 655.

Bartolomeo GENERO.

MATTEUCCI (MATTHAEUCCI, AUGUSTIN), frère mineur, † 1721. — Originaire de Lucques en Toscane, membre de la province des Observants de Rome, Augustin Matteucci, à part trois brefs séjours au couvent Saint-Barthélemy in Isola Tiberina où il fut « lector artium » en 1684, puis gardien (1701-1704, 1715-1716), vécut à l'Aracoeli jusqu'à son décès le 11 novembre 1721.

Il y résida avec les titres de « lector artium » (1686-1687), de lecteur général, d'« explanator Regulae », d'examinateur des jeunes religieux appelés au ministère pastoral, de prédicateur, enfin de lecteur jubilaire à partir de 1698. Il exerça en outre les fonctions de définiteur provincial (1695-1697), de custode (1704-1707), de secrétaire général de l'Ordre (1698-1703), enfin de ministre provincial du 5 mai 1716 au 11 janvier 1719. Sa nomination de consulteur de la congrégation des Rites peut être antérieure à l'année 1712, date où il se donne ce titre.

L'œuvre assez abondante de Matteucci témoigne d'une vaste culture à la fois de théologien, de moraliste, de juriste et d'historien. Ses écrits se présentent sous forme de manuels pratiques à mettre les uns entre les mains des directeurs de conscience, des prédicateurs, des supérieurs de communautés religieuses, des maîtres chargés de la formation des clercs et des moniales, les autres entre celles des secrétaires de curie et des experts consultés pour les procès de béatification et de canonisation.

Le premier en date, intitulé *Officialis curiae regularis*, a été édité à Rome (1700, 1702) et à Venise (1701 et 1703). Le volume in-8° comprend deux tomes (25 et 24 chapitres, 279 et 170 p., non compté l'index analytique des matières). L'auteur traite sans ordre logique apparent de ce que doit savoir l'« officialis curiae » au sujet notamment de l'élection d'une abbesse, des cas réservés aux évêques, des autels privilégiés, des apostats, des biens ecclésiastiques, des confesseurs de moniales, des statuts diocésains, de l'habit religieux, des indulgences, des privilèges, des sépultures, des tertiaires, etc.

Les mêmes matières sont traitées plus amplement dans l'*Officialis curiae ecclesiasticae* (Rome, 1700; Venise, 1710, 1717, 1723, 1728 et 1737; 55 ch. et 462 p. in-8°).

La *Cautela confessarii pro foro sacramentali*, qui fut éditée six fois à Rome et Venise entre 1704 et 1753, s'adresse plus particulièrement aux confesseurs. La dernière édition, Venise, 1753, est un in-8° de 490 pages. L'ouvrage divisé en 4 livres débute par le *Syllabus* des propositions laxistes et rigoristes en matière de morale condamnées par Alexandre VII, Innocent XI et Alexandre VIII. C'est un traité de morale destiné à faciliter aux prêtres la solution des cas de conscience et à leur permettre d'éclairer les pénitents sur les exigences de la vie chrétienne.

L'auteur revient sur les thèses quiétistes condamnées par Innocent XI et commente les déclarations pontificales sur la base de l'Écriture, des Pères et des décrets conciliaires dans ses *Observationes doctrinales adversus quietistarum errores* (Venise, 1711). Le commentaire, notamment celui qui concerne l'oraison et la contemplation, s'appuie sur la doctrine des Pères et des auteurs spirituels.

Dans un autre manuel Matteucci expose sa science et son expérience de consulteur de la congrégation des Rites à l'usage des collègues chargés de réunir l'information requise pour les causes de béatification et de canonisation : *Practica theologico-canonica ad causas beatificationum et canonizationum pertractandas* (Venise, 1722, 1751). L'auteur explique en six chapitres *(tituli)* ce qu'il faut entendre par vertu héroïque, miracle, martyre, charismes, témoignages sur les vertus.

Matteucci s'est intéressé aux problèmes doctrinaux touchant l'ecclésiologie dans son *Opus dogmaticum adversus heterodoxos tum antiquos tum recentes* (Venise, 1712; 1715, 526 p., in-8°; 1721, 1736, 1755, 1776; Cologne, 1716). Le texte est divisé en huit séries de « Controversiae » : De Ecclesia, De membris Ecclesiae, De iudice controversiarum, De regimine Ecclesiae, De primatu Petri, De Romano Pontifici, De infallibilitate Romani Pontificis, De Conciliis.

La législation franciscaine et les déclarations faites à leur sujet par Nicolas III (*Exiit qui seminat*, 14 août 1279), Clément V (*Exivi de Paradiso*, 6 mai 1312) et Innocent XI (*Sollicitudo pastoralis officii*, 10 novembre 1679) ont été commentées dans la *Schola paupertatis manuducens ad puram observantiam Regulae Fratrum Minorum* (Rome, 1716 et 1731); l'« explanator Regulae », qu'est Matteucci, expose principalement, sous l'angle canonique et spirituel, les fondements et la pratique de la pauvreté.

Signalons enfin un condensé de l'information biographique réunie par les promoteurs des causes sur les saints canonisés par Clément XI le 22 mai 1712 : Pie V, André Avellin, Félix de Cantalice et Catherine de Bologne (*Vite de' Santi Pio V... ristrette in compendio per maggior commodo de' divoti*, Rome, 1712, 196 p.).

Hurter, t. 4, 1910, col. 1033-1034. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 3, Rome, 1936, p. 189. — *Famiglie dal 1683 al 1733*, Archives provinciales franciscaines de l'Aracoeli, Rome, ms 63. — *Necrologium sive mortilogium almae Prov. Romanae*, Aracoeli, ms 30, p. 631. — Casimiro da Roma, *Memorie istoriche delle Chiese e dei conventi dei Frati Minori della Provincia Romana*, Rome, 1764, p. 321 et 478. — C. Angeletti, *Necrologio della Provincia Romana..*, Rome, 1969, p. 756 (11 novembre). — G. Zucconi, *La Provincia Francescana Romana*, Rome, 1969, p. 202.

Clément SCHMITT.

MATTHIAS (PIERRE), jésuite, 1576-1642. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Pierre Matthias (ou Mathias), né à Mons en 1576, fréquenta pendant sept ans le collège des jésuites de sa ville natale. Après quelques mois à l'université de Louvain, il s'en alla à celle de Douai où il obtint le *magisterium artium*. Admis par O. Manare, il entra au novicat des jésuites à Tournai le 31 mai 1598. Prêtre, il enseigna, au moins en 1613, la philosophie au collège de Trèves, comme le prouve un cours manuscrit conservé à la Société archéologique de Namur. Ses vingt dernières années furent consacrées au ministère à Lille et Namur. Il fut (1621-1629) directeur de la grande congrégation au collège de Lille et, à partir de 1629, le confesseur d'Engelbert Desbois, évêque de Namur. Matthias mourut à Namur le 19 juillet 1642.

2. *Œuvres.* — 1° *Exercice d'amour ou de la Passion. Augmenté de plusieurs points en chaque station. Avec sept autres méditations de S. Sacrement qui serviront aux prêtres pour se préparer à la Messe, et aux autres pour communier* (Lille, 1627, in-24°, 319 p.; 9e éd., 1641). L'ouvrage fut réédité, en totalité ou en partie, sous divers titres : les *Exercices ou méditations pour les*

Prestres lorsqu'ils se voudront préparer pour célébrer la S. Messe, qui serviront aussi pour ceux qui ne sont prestres, et désirent communier; *Exercice... pour communier*, 169 p., etc. Trois quatrains *In libellum Amoris* en expliquent l'esprit.

A la suite d'un synode local, ce dernier *Exercice* a été distribué à plus de douze mille exemplaires, grâce aux libéralités de Desbois, alors archidiacre de Cambrai et prévôt de Saint Pierre de Lille; Desbois inaugura aussi les sept stations érigées sur les remparts de cette ville.

2° *Le Cénacle où il est traité en 7 méditations de trois vertus à sçavoir de l'obéissance, de l'humilité et de la charité, que notre Seigneur y pratiqua devant commencer les Stations* (Lille, 1630, in-24°, 130 p.; Anvers, 1631).

Le Verbe incarné est considéré comme le Médecin qui « avec le baume de son sang, avec les beaux exemples de ses vertus comme par autant de bonnes et salutaires médecines nous est venu panser et guérir ». Au Cénacle, « Iésus commença à donner relief à ses vertus si mal connues des hommes ». Des sept méditations (une sur l'obéissance, deux sur l'humilité, quatre sur la charité au Saint-Sacrement), les fidèles méditeront un ou plusieurs points « tirés de la boutique du S. Esprit qui est la S. Écriture », dans une église où ils entreront avant de commencer « le voyage des Stations ».

Matthias insiste sur la communion fréquente, la célébration quotidienne pour les prêtres, fait la distinction entre messe et Saint-Sacrement, a un souci prononcé de la justice distributive et nomme Jésus « la perle évangélique, perle orientale et thresor infiny de toutes grâces » (p. 85). Le *Cénacle* est une sorte de petit chef-d'œuvre de piété.

3° Le *Paradisus caelestis* (Anvers, 1640, in-8°, 352 p.), à l'occasion de l'année jubilaire de la compagnie de Jésus, veut expliquer toutes nos connaissances humaines à propos du ciel, récompense de la Passion.

Avec le célèbre mathématicien C. Clavius † 1612 il opte pour un ciel contenant onze *mansiones* : neuf réservées aux chœurs angéliques, une à Marie et une au Christ. Il commente la typologie biblique concernant le paradis céleste en rassemblant les vues des théologiens et exégètes contemporains. Vient ensuite une description de tout ce que le monde a de paradisiaque en Europe, Afrique, Asie et Amérique, depuis les magnificences des anciennes capitales antiques disparues jusqu'aux visions superbes des saints. La prière finale adressée au Christ replace cette contemplation dans le contexte de la Passion (« Fac nos omnes diligere decores domus tuae qui illam nobis S. Civitatem tuo sanguine mercatus es », p. 352).

Album novitiorum Tornaci, I, f. 324; cf J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibl. royale de Belgique*, t. 6, Bruxelles, 1906, p. 764. — A. Poncelet, *Nécrologe des jésuites de la province Gallo-Belge*, Louvain, 1908, p. 52.

F.-D. Doyen, *Bibliographie namuroise*, t. 1, Namur, 1887, p. 104, n. 124; p. 119, n. 152; p. 154, n. 210 et p. 175, n. 241. — E. Hautcœur, *Histoire de l'Église collégiale et du chapitre de Saint-Pierre de Lille*, t. 2, Paris-Lille, 1897, p. 279-281, 388; t. 3, 1899, p. 13-14, 101-104. — F. Danchin, *Les imprimés lillois. Répertoire bibliographique de 1594 à 1815*, t. 1, Lille, 1926, p. 89, n. 182. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 2, Enghien, 1953, col. 1279-1280. — A. Lottin, *Aperçu de la situation religieuse dans les campagnes entre Lille et Tournai en 1664*, dans *Revue du Nord*, t. 53, 1971, p. 5-17.

Silveer De Smet.

1. MATTHIEU (saint). — 1. *L'Évangile de Matthieu.* — 2. *Enseignement spirituel.*

I. L'ÉVANGILE DE MATTHIEU

1° L'auteur du premier évangile. — Toutes les listes d'apôtres mentionnent le nom de Matthieu (*Mt.* 10, 3; *Marc* 3, 18; *Luc* 6, 15; *Actes* 1, 13). La tradition synoptique rapporte la vocation d'un publicain nommé Lévi (*Marc* 2, 13-14; *Luc* 5, 27-28), — ou d'un « lévite » (W. F. Albright et C. S. Mann, *Matthew*, New York, 1973, p. CLXXVIII). Marc le dit fils d'Alphée; le premier évangile l'appelle Matthieu (9, 9) et en rappelle la profession (10, 3). Sa patrie serait Capharnaüm. La tradition ultérieure a couramment identifié Lévi et Matthieu.

Notre premier évangile semble être, non la traduction servile d'un document araméen, mais un original grec dépendant de *Marc*, d'une source *(Q)* ancienne, recueil de paroles de Jésus, de documents propres et sans doute de traditions orales. Sa rédaction définitive pourrait dater des années 80-85.

Quelle relation unit l'apôtre Matthieu au rédacteur grec de notre évangile? On a parlé d'une « école de Matthieu » comparable à celles du judaïsme (cf K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Uppsala, 1954; 2e éd., 1969); celle-ci aurait édité notre texte grec comme une catéchèse de la vie chrétienne. Quoi qu'il en soit, cet « évangile palestinien » se fait l'écho des affrontements entre judaïsme traditionnel et christianisme naissant qui se consommèrent par la rupture, vers la fin du 1er siècle. Il vise à affermir la foi des chrétiens en montrant comment Jésus est le Messie véritable qui a accompli l'Écriture d'Israël et fondé son Église, communauté messianique inaugurant le Royaume des cieux.

2° Aspects propres de l'évangile matthéen. — Sa composition littéraire met en évidence son ordonnance théologique, grâce à des procédés stylistiques hérités du rabbinisme et par une thématique enracinée dans l'Écriture.

Matthieu utilise volontiers la répétition, attachée aux formes de la tradition orale. Son discours, fermement structuré grâce à un système d'inclusions, de mots-agrafes, de refrains ou de reprises, fait une place importante aux groupements numériques, dont la fonction est à la fois mnémotechnique et symbolique : par les chiffres, les rabbins formalisent leur conception de l'ordre du monde et des rapports structurels entre la création et les comportements humains.

G. Braumann, *Die Zweizahl und Verdoppelungen im Matthäusevangelium*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 24, 1968, p. 255-266. — P. Gächter, *Die literarische Kunst im Matthäus-Evangelium*, Stuttgart, 1965. — J. Radermakers, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, t. 2, Louvain, 1972, p. 14-24.

1) Parole et action. — Cinq grands *discours* de Jésus scandent le déroulement de l'évangile matthéen : charte du Royaume (ch. 5 à 7), directives pour la mission (ch. 10), paraboles du Royaume (ch. 13), règles de la communauté (ch. 18), exhortation à la vigilance (ch. 24-25). Ils se terminent par la même formule : « et il arriva, quand Jésus eut fini... » (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 et 26, 1); elle fait fonction de charnière entre la parole de Jésus et son action apostolique. Chaque discours, en effet, est lié à la section narrative qui suit par le vocabulaire et les motifs développés. La première section, consacrée à l'enfance du Christ (ch. 1-2), est une sorte de discours prophétique sous forme de *midrash* annonçant les titres du Messie Jésus. Un récit d'investiture messianique lui fait suite (ch. 3-4) : baptême, tentations et proclamation déjà universelle de Jésus.

Les autres *sections narratives* dessinent le parcours terrestre du Christ, assumant souffrances et péchés (ch. 8-9), mis en question par les hommes (ch. 11-12), jetant les bases de son Église (ch. 13 à 17), opérant le discernement des consciences (ch. 19 à 23), entrant lui-même dans la souffrance et la mort pour devenir, comme Ressuscité, présence actuelle du Royaume des cieux dans l'histoire de l'humanité (ch. 26 à 28).

Cette alternance *parole-action* indique le rythme de la vie des communautés : écoute de Jésus vivant et prise en charge de son action salvatrice par une assimilation progressive à sa destinée et à sa personne (10, 24-25). La conjonction du « dire » et du « faire », qui caractérise l'acte créateur (cf *Gen.* 1, 3; *Is.* 48, 13; *Ps.* 33, 6; *Sir.* 42, 15), apparaît de façon saisissante en Jésus : enseignant et guérissant (4, 23; 9, 35), délivrant les hommes par une parole, dont il invite les miraculés à éprouver la puissance grâce à l'adhésion de leur foi (8, 3.8.13.26.32; 9, 2.6.22.29; 14, 31; 15, 28; 17, 20). Le Maître engage ses disciples à unir comme lui le geste à la parole (7, 21-22.24.26), car tel est le critère qui décide de la vérité d'une vie (12, 33-37; 13, 19-23; 21, 28-31; 23, 3-4; 25, 11-12).

2) Continuité et rupture. — L'évangile de Matthieu est centré sur *l'accomplissement* en la personne de Jésus des figures de l'histoire d'Israël. Ainsi l'auteur marque-t-il tout ensemble la continuité du dessein de salut divin et la nouveauté que représente la venue historique du Messie. Il conjoint en Jésus la double ligne messianique de David et de Joseph dans la tradition juive; il le situe aussi comme l'héritier de la promesse d'universalité confiée à Abraham (cf *Gen.* 12, 3). En tant que « fils d'Abraham », Jésus est le nouveau Jacob/Israël (2, 15) descendu en Égypte puis rapatrié (cf *Osée* 11, 1-6; *Gen.* 46, 2-5); comme « fils de David », il hérite de la royauté messianique (cf *Éz.* 34, 23-25) et peut être nommé, à juste titre, l'Emmanuel (1, 23; 28, 20) dont parle le prophète (*Is.* 7, 14). Enfin Matthieu le décrit comme le nouveau Moïse, libérateur de l'esclavage : l'enfance de Jésus évoque celle de Moïse (2, 13-21; cf *Ex.* 1-2; 4, 19-20), la « montagne » (5, 1; 17, 1; 28, 16) rappelle le Sinaï, la dernière Cène accomplit l'Alliance (26, 28; cf *Ex.* 24, 8) et les cinq discours peuvent suggérer le Pentateuque (cf B. W. Bacon, *Studies in Matthew*, Londres, 1930; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964).

On peut rapprocher la perspective matthéenne de celle du deutéronomiste (cf H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster, 1974, p. 360-400). Ce dernier propose conventionnellement un triple discours de Moïse au peuple, en fait déjà dépossédé de sa terre, comme s'il devait encore en prendre possession; en lui faisant mesurer la distance qui sépare la promesse de ce qui a été effectivement reçu, il l'encourage à s'y ouvrir davantage. Ainsi Matthieu présente le Ressuscité adressant à son Église un testament en cinq discours, pour la rendre toujours plus disponible à l'accueil du Royaume jamais achevé.

Ces points de comparaison ne doivent pas faire oublier la *rupture* opérée par le Messie; désormais les figures passées deviennent anciennes, laissant place à la nouveauté (9, 16-17) qu'elles annonçaient : « Le scribe devenu disciple tire de son trésor du neuf et du vieux » (13, 52). Face à l'accomplissement, l'inaccompli se relativise et y trouve sa vraie valeur. En même temps, les modes littéraires éclatent, tout en enracinant le discours chrétien dans la tradition d'Israël : Jésus devient à la fois l'exégète et l'exégèse de l'Écriture.

Matthieu universalise le matériau hérité de ses sources, non en coupant de l'histoire discours et récits, mais en créant un nouveau genre littéraire par lequel il rend sa communauté contemporaine du Jésus terrestre, dont les paroles et les gestes s'actualisent dans la catéchèse ecclésiale. Ainsi ceux qui étaient les auditeurs historiques de Jésus : pharisiens, scribes, disciples et foules, deviennent les membres de la communauté de Matthieu, et celui-ci peut leur parler avec l'autorité même du Seigneur glorifié.

Bref, le premier évangile développe une théologie de l'histoire : Dieu fait histoire avec l'homme, d'une manière unique et décisive en Jésus. En accomplissant l'Alliance par sa soumission à la volonté de Dieu, Jésus ouvre l'avenir de l'Église et du monde à la réalisation des anciennes promesses, transformant l'actualité historique en espérance eschatologique.

II. ENSEIGNEMENT SPIRITUEL

1° Jésus-Christ, Seigneur de la communauté ecclésiale. — L'Église, pour Matthieu, est la communauté des disciples de Jésus, où le Ressuscité est présent comme celui qui l' « autorise » en lui léguant son pouvoir universel (28, 18-20; cf *Dan.* 7, 13-14). L'affirmation : « Désormais vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant sur les nuées du ciel » (26, 64) inaugure le temps de l'avènement du Seigneur glorifié parmi les hommes (cf 28, 20).

Les discours et les actions du Maître tout-puissant, envoyant ses disciples en mission, s'enracinent dans sa vie terrestre (26, 32; 28, 7). Mais Matthieu atténue certains aspects humains de Jésus pour accentuer ses gestes de puissance et sa souveraineté (4, 23; 8, 24; 15, 30). Par sa présence active auprès des siens, le Seigneur réalise la première prophétie notée dans l'Évangile : « On l'appellera Emmanuel, nom qui se traduit Dieu avec nous » (1, 23).

De son côté, Pierre fait profession de foi chrétienne quand il affirme : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » (16, 16); Jésus l'accueille comme une révélation du Père à son disciple (16, 17). Le double titre donné à Jésus dans cette profession correspond à celui de Fils de l'homme proposé par Jésus lui-même (16, 13) : sa mission en tant que Fils de l'homme consiste en la fondation de la communauté chrétienne (6, 18-19).

A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheissung. Zur Komposition Mt 16, 13-23 Par.*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 1, 1957, p. 252-272; t. 2, 1958, p. 85-103. — A. Legault, *L'authenticité de Mt 16, 17-19 et le silence de Marc et de Luc*, dans *L'Église dans la Bible*, Bruges, 1962, p. 35-52. — P. Hoffmann, *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium*, dans *Neues Testament und Kirche* (Festschrift R. Schnackenburg), Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 94-114.

1) Le Messie d'Israël. — Sans équivoque, Matthieu présente Jésus comme le Messie attendu par Israël et annoncé par les Écritures. C'est là un motif apologétique (21, 16.43; 24, 4) contre le particularisme juif exacerbé après la chute de Jérusalem. Ainsi reprend-il pour désigner Jésus les titres messianiques traditionnels.

Dès le début de l'évangile, la conjonction du nom de Jésus et du titre de Christ (1, 1.16.18; cf 16, 20?; 27, 17) représente une confession de la messianité de Jésus, liée historiquement à la filiation davidique, selon la prophétie de Nathan (cf 2 *Sam.* 7, 8-16), et à la promesse

de Dieu à Abraham (cf *Gen.* 12, 2-7; 22, 16-18). Parce que Jésus est le Messie en qui aboutit la longue histoire des bienveillances divines, il peut en dire le dernier mot. Aussi sa venue dans le monde est-elle l'événement unique à partir duquel tous les faits historiques, et singulièrement ceux qu'Israël a retenus dans ses livres saints, prennent leur sens ultime.

L'évangile de l'enfance explicite de façon midrashique, à l'aide des prophètes, comment Jésus accomplit les espérances juives : il est l'*Emmanuel* (1, 23; cf *Is.* 7, 14), celui que Dieu appelle « *chef* et *pasteur* de mon peuple » (2, 6; cf 2 *Sam.* 5, 2) ou « *mon fils* » (2, 15; cf *Osée* 11, 1) et qui place la mort des *enfants de Rachel* dans un horizon de salut (2, 18; cf *Jér.* 31, 15), enfin celui que les gens désigneront comme « le *Nazôréen* » (2, 23; cf *Is.* 11, 1; 42, 6, ou *Juges* 13, 5. 7).

A. Paul, *L'évangile de l'enfance selon saint Matthieu*, coll. Lire la Bible, Paris, 1968. — J. Winandy, *Autour de la naissance de Jésus. Accomplissement et prophétie*, coll. Lire la Bible, Paris, 1970. — A. Vögtle, *Messias und Menschensohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, Düsseldorf, 1971. — Ch. Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus*, Cahiers Évangile n. 18, Paris, 1976.

Suivant l'annonce prophétique (*Mich.* 5, 1), il naît à Bethléem (2,5), cité de David. L'expression « fils de David » (cf *Ps. Salomon* 17), rare chez Marc, est fréquente chez Matthieu (1, 1), qui la met dans la bouche de Jésus (22, 42-45), mais plus souvent dans celle des suppliants (9, 27: 15,22; 20, 30-31) ou des foules (12, 23; 21, 9.15). Si Jésus est le Messie davidique, il rejette cependant la conception nationaliste de ses contemporains; pour la corriger, il fait appel à la figure du « Serviteur de Dieu » (8, 17; 12, 18-23) empruntée à Isaïe (42, 1-4 et 53, 4). Le titre de « Roi », lui aussi (21, 5; cf 2, 2; 27, 11.29.39.42), voit sa signification profondément modifiée par la citation de *Zach.* 9, 9 (cf A. Suhl, *Der Davidssohn im Matthäus-Evangelium*, dans *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, t. 59, 1968, p. 57-81).

Pour signifier que Jésus est bien le Sauveur promis par Dieu, Matthieu rythme la marche de son texte par des références précises à l'Écriture; on en a dénombré 43, mais il faut y ajouter au moins 89 passages matthéens dérivant immédiatement de la Bible. Les plus caractéristiques sont les « citations d'accomplissement », ainsi appelées en raison de la formule qui les introduit : « afin que s'accomplît ce qui fut dit... » (1, 23; 2, 6.15.18. 23; 4, 15-16; 8, 17; 12, 18-21; 13, 35; 21, 5; 27, 9-10); on les nomme aussi « citations réflexives » parce qu'elles expriment une réflexion de l'auteur.

R.H. Gundry, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel with ... Reference to the Messianic Hope*, coll. Supplements to N.T., Leyde, 1967. — R.S. McConnell, *Law and Prophecy in Matthew's Gospel*, Bâle, 1969. — W. Rothfuchs, *Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums*, Stuttgart, 1969. — F. Van Segbroeck, *Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon Matthieu d'après trois ouvrages récents*, dans *L'Évangile selon Matthieu*, éd. M. Didier, Gembloux, 1972, p. 107-130.

Ces citations attestent une méthode particulière de Matthieu, qui tantôt les traduit de l'hébreu, tantôt les emprunte à la Septante ou à des recueils *(Testimonia)* probablement en usage dans la primitive Église, non sans les adapter à sa visée théologique propre.

Elles « révèlent chez l'auteur du premier évangile une volonté d'exalter la personne et l'œuvre de Jésus en affirmant que la parole de Dieu exprimée par les Prophètes reçoit un accomplissement qui couvre toute l'économie nouvelle. C'est Dieu qui mène le monde vers le Royaume des cieux. La forme de l'expression de cette foi cède le pas à l'intention qu'elle recouvre. Jésus est au bout des révélations, de ce qui fut dit et écrit. Il n'y a pas seulement correspondance entre la Promesse et la réalisation : celle-ci dépasse par sa plénitude la lettre qui témoigne » (B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Bruges, 1967, p. 250).

Ainsi, dans la pensée de Matthieu, l'événement Jésus se trouve-t-il légitimé, à l'intention de ses lecteurs, par l'Écriture elle-même; on a noté une préférence pour le livre d'Isaïe, davantage préoccupé de la question du salut universel donné à travers Israël.

2) L'Israël accompli. — En soulignant ainsi l'accomplissement en Jésus des attentes messianiques nourries par le peuple élu, Matthieu détermine deux états ou deux moments de la communauté du salut : l'Israël inaccompli, et l'Israël accompli, — expression sans doute préférable à celle de « véritable Israël » (cf W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munich, 1964) et surtout à celle de « nouvel Israël ».

Tout au long de l'évangile se déploie une tension entre ceux qui, cherchant le Christ, le reconnaissent en Jésus comme « fils de David » (9, 27; 15, 22; 20, 30-31) et parviennent à la lumière (4, 14-16), et « les scribes et pharisiens », interprètes autorisés de l'Écriture qui, avec les « grands prêtres et anciens », représentants officiels du peuple, sont des adversaires déclarés de Jésus. Ceux-ci sont qualifiés par lui d' « aveugles » et de « guides d'aveugles » (15, 14; 23, 16.17.19.24.26); ils se moquent du « Roi des juifs » (27, 27-31), le mettent à l'épreuve, le sommant de prouver qu'il est le « Roi d'Israël » (27, 42), le « Fils de Dieu » (27, 40.43), jouant ainsi le rôle des impies qui oppriment le juste (cf *Sag.* 2, 10-20).

D'entrée de jeu, ce renversement des situations est indiqué : des mages, astrologues idolâtres (cf *Deut.* 4, 19), découvrent le Roi des juifs (2, 2), tandis que le roi Hérode veut le tuer (2, 16). Au terme de l'évangile, le païen Pilate tente de gracier Jésus (27, 21-24), alors que le peuple de l'Alliance le refuse, non sans appeler sur soi son sang rédempteur (27, 25). Ainsi la passion apparaît comme la consommation de ce que l'enfance de Jésus laissait entrevoir.

La parabole des vignerons homicides l'avait clairement annoncé : en subissant le sort des prophètes (21, 39; cf 23, 34-36), le Fils qu'est Jésus assume le péché de son peuple infidèle à l'Alliance, prononçant du même coup sa caducité comme entité particulière, en même temps qu'il promet Israël à l'universalité ecclésiale. De la sorte, l'affirmation de Jésus : « le Royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné à une nation *(ethnos)* produisant ses fruits » (21, 43) annonce l'entrée dans l'Église des païens qui accueillent la gratuité du salut, et tout ensemble juge Israël persécuteur (cf 10, 22-23; 22, 7; 23, 35) en lui dévoilant gracieusement son refus et l'espérance d'une conversion (23, 37-39).

L'institution eucharistique, où Jésus signifie sa souffrance et sa mort, donne à l'Alliance sa forme définitive et sa signification ultime dans le « sang innocent » (27, 4) « répandu pour la multitude en vue du pardon des péchés » (26, 28; cf *Ex.* 24, 8). La passion de Jésus explique l'existence de l'Israël accompli, dont fait partie la communauté de Matthieu. Le centurion du Calvaire et les gardes qui l'accompagnent en constituent les prémices (27, 54) : au milieu de l'assemblée des saints ressuscités, ils confessent la divinité de Jésus dont la mort, chez Matthieu, apparaît comme une théophanie

(27, 51-54). Le Messie d'Israël devient ainsi l'espérance des nations (12, 21), réalisant la bénédiction d'Abraham (*Gen.* 12, 3) et faisant lever la lumière sur la « Galilée des nations » (4, 15), qui représente la frange cosmopolite du judaïsme et le monde païen; c'est de là aussi que partent les disciples, au terme de l'évangile (28, 19), pour la mission universelle.

X. Léon-Dufour, *Vers l'annonce de l'Église*, dans *Études d'Évangile*, Paris, 1965, p. 229-254. — M. Hubaut, *La parabole des vignerons homicides*, Cahiers de la Revue biblique, Paris, 1976.

3) Le Maître et Seigneur de la communauté. — Jésus, Messie authentique accomplissant l'attente d'Israël, apporte à tous les hommes le Royaume des cieux. Il le déploie comme puissance de guérison et proclamation d'un message (4, 23 = 9, 35). Les « miracles » de Jésus se donnent comme les signes de sa mission (9, 33; 11, 2-6 et 19; 15, 31); les récits qu'en fait Matthieu sont sobres, hiératiques, et ils mettent en évidence le rôle de Jésus. Il y apparaît comme *le Serviteur* obéissant, qui exécute la volonté salvatrice de Dieu en enlevant et assumant maladies et faiblesses des hommes (8, 17; cf *Is.* 53, 4). Il prend une route de douceur (12, 18-21; cf *Is.* 42, 1-4) et de pitié (9, 13; 12 7; cf *Osée* 6, 6), soucieux de soulager les êtres souffrants et méprisés, et encore davantage de pardonner les péchés (1, 21; 9, 2.5-6; 12, 31; 26, 28).

Il est aussi *le Seigneur* de sa communauté, devant qui les suppliants se prosternent (8, 2; 9, 18; 15, 25; 20, 20; 28, 9.17). Par lui, l'accès au temple est ouvert à ceux qui n'y avaient pas droit (21, 10-17), et le salut s'offre aux païens dont la foi confond Israël (8, 10-12; 11, 21.24; 15, 26-28). Par la foi, en effet, Jésus associe l'homme à sa puissance miraculeuse, le rendant capable de recevoir ce qu'il ne peut réaliser par lui-même (8, 13; 9, 1.22.29; 14, 28-29; 15, 28; 17, 20; 21, 21). Ce que Jésus a fait jadis, il l'opère sans cesse, car le Nazaréen sauveur de la détresse humaine est identiquement le Seigneur de l'Église.

H.J. Held, *Matthieu interprète des récits de miracles*, dans *Foi et Vie*, 1970, n. 3, p. 91-110, résumé de *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, dans G. Bornkamm, G. Barth et H.J. Held, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen, 1963, p. 155-287.

Jésus est encore le seul *Maître* et *Docteur* de la communauté (23, 8.10). Il *proclame* la Bonne Nouvelle du Royaume des cieux (4, 17.23; 9, 35; 11, 1), c'est-à-dire le salut universel accordé par Dieu. Il *enseigne* (5, 2) avec une autorité qui frappe (7, 29), dans les synagogues (4, 23; 9, 35; 13, 54), dans les villes (11, 1) ou dans le temple (21, 23; 26, 55). Les gens l'appellent « Maître » (8, 19; 9, 11; 13, 38; 17, 24; 19, 16; 22, 16.24.36) et lui-même se désigne ainsi (10, 24-25; 23, 8; 26, 18), mais ses disciples lui donnent toujours le titre de « Seigneur », sauf Judas qui le nomme « Rabbi » (26, 25.49).

Qu'enseigne-t-il? Non pas une loi nouvelle qui abolirait la Torah ou les Prophètes, mais l'accomplissement intégral de la volonté de Dieu, qu'il présente comme « justice surabondante » et réalise dans l'engagement de sa vie pour Dieu, son Père, et pour ses frères les hommes. Il se met au centre de l'adhésion des siens, comme loi à « suivre » (le verbe revient 25 fois dans l'évangile), le disciple étant défini par l'identification à son Maître et Seigneur (10, 24-25). Ainsi il personnifie la Sagesse divine manifestée dans ses œuvres (11, 19; cf *Sir.* 18, 2-4), et il révèle aux petits (11, 25-30; cf *Sag.* 10, 21) les mystères de Dieu (cf *Sag.* 6, 9-18). De cette manière, Jésus se distingue du « Maître de Justice » de la communauté de Qumrân : « ce dernier se présentant avant tout comme celui qui transmet la loi. Jésus est doux et patient en face de la carrière qui lui est destinée (11, 29; 21, 5), il est « humble de cœur », c'est-à-dire obéissant à la volonté de Dieu. C'est en cela que consiste son joug, qui prend la place du joug des scribes » (H. Geist, *La prédication de Jésus dans l'évangile de Matthieu*, dans *Jésus dans les évangiles*, coll. Lire la Bible, Paris, 1971, p. 107).

4) L'avènement du Fils de l'homme. — Avec Jésus, *le Royaume des cieux* s'est approché de l'homme (3, 2; 4, 17). Ce Royaume grandit comme une semence (13, 4-9) qui se fraie un chemin à travers l'ivraie, dont elle finit par triompher (13, 24-30), ou comme une graine de moutarde qui fait éclater les lois de proportion (13, 31-32), ou comme le levain qui travaille toute la pâte (13, 33). Cette croissance tend vers un terme, la « consommation du siècle » (13, 39.40.49; 24, 3; 28, 20), que Matthieu seul parmi les évangélistes appelle la « Parousie » (24, 3.27.37.39) du Fils de l'homme. Il s'agit de la joyeuse entrée dans l'histoire humaine du mystérieux personnage de *Dan.* 7, 13 devenu chair en Jésus, le Roi pasteur, juge et sauveur des nations (25, 31-46).

Par là s'inaugure le règne définitif de Dieu. Le moment de son avènement n'est pas à rejeter dans un avenir lointain, bien qu'on n'en puisse déterminer la date. Par sa mort et sa résurrection, Jésus ouvre l'ère eschatologique (24, 42.44; 26, 18.64); la double mention du tremblement de terre (27, 51; 28, 2) en est le signe. C'est à chaque instant désormais, dans le champ de l'histoire où la vigilance des hommes doit se déployer, que le Fils de l'homme vient dans son Royaume (24, 44). Cette venue entraîne le progrès spirituel des « fils du Royaume » (13, 38), jusqu'au jour où les « fauteurs d'iniquité » (13, 41), — ceux qui refusent le programme du Fils de l'homme (7, 23) —, seront séparés des « justes », les adeptes de la justice surabondante (5, 20; cf 13, 43; 25, 46). Le Royaume du Fils de l'homme s'identifiera alors avec celui du Père (13, 41.43; 16, 27-28; 25, 34). Cf J. Dupont, *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, dans *L'Évangile selon Matthieu*, éd. M. Didier, p. 221-259.

L' « Église », que Matthieu mentionne par deux fois (16, 18; 18, 17) et que consacre le sang de l'Alliance (26, 28) ne se confond pas avec le Royaume du Père. En effet, elle groupe ceux dont le salut est promis (25, 34), mais non encore définitivement réalisé, ceux sur qui s'exerce la seigneurie du Fils de l'homme, qui portent déjà les fruits du Royaume de Dieu (21, 43; 13, 23) et qui attendent du Roi le discernement décisif de la valeur de leurs actes (25, 31-32).

Pour Matthieu, enfin, *la divinité de Jésus*, Messie et Fils de l'homme, est nettement manifestée. D'emblée, il évoque la conception virginale du Christ (1, 16.20) opérée par l'Esprit Saint, puis son intronisation messianique au baptême, où la voix du Père proclame à tous : « Celui-ci est mon Fils, le Bien-Aimé » (3, 17; cf 17, 5). L'hymne de jubilation (11, 25-27), aux accents johanniques, souligne la conscience que Jésus a de sa filiation divine; celle-ci est toujours supposée là où il est question des rapports de Jésus avec son Père (7, 21; 10, 32-33; 12, 50; 15, 13; 16, 17; 21, 37; 25, 34; 26, 42.53), ainsi que dans la discussion avec les pharisiens sur l'identité du Messie, Fils de David (22, 41-45).

De son côté, la communauté de Jésus l'appelle « Seigneur » et exprime sa foi en le reconnaissant comme « Fils de Dieu » (14, 33; 16, 16; 27, 54). L'hommage de l'adoration est aussi une caractéristique matthéenne. Pour notre évangéliste, en effet, la filiation divine de Jésus manifeste le mystère de sa personne à celui qui accepte d'en recevoir du Père la révélation.

2° **L'Église du Seigneur Jésus.** — Les cinq grands discours matthéens dessinent le profil de la vie en Église, laquelle est rassemblée (10, 1), instituée (16, 18) et envoyée (28, 19-20) par le Christ. Par leur insertion dans le cadre de l'activité historique de Jésus, ces discours attestent que celui-ci est la règle vivante et unique du comportement des disciples.

1) L'ESPRIT DE LA COMMUNAUTÉ (ch. 5 à 7). — Le discours sur la montagne, qu'on a pu appeler *la charte de la vie chrétienne* (titre du livre d'U. Plotzke, Mulhouse, 1961), constitue un de ces ensembles où l'Église apostolique groupait les paroles significatives du Maître. Il se fait l'écho de l'enseignement de Jésus, qui libère ceux qui se mettent à son école tant d'une observance formaliste de la loi que de la tiédeur et du découragement.

a) *Une annonce de bonheur.* — Le programme de la vie chrétienne débute par un appel au bonheur huit fois répété (5, 3-10). Ce sont les « béatitudes », qui invitent à découvrir, au creux des situations extérieurement les moins favorisées, une plénitude nouvelle. Aux termes par lesquels il désigne les bénéficiaires des béatitudes, Matthieu donne une signification morale. Ainsi, les « pauvres en esprit » (5, 3) et les « doux » (5, 4) sont ceux qui se conforment au Christ « doux et humble de cœur » (11, 29; cf 21, 5) plutôt que ceux qui renoncent aux biens matériels ou s'affichent non-violents. Les « affligés » (5, 5; cf 9, 15) qualifient les chrétiens tentés et persécutés, tandis que les « affamés et assoiffés de justice » (5, 6) sont les quêteurs de la volonté de Dieu (cf 6, 33; 7, 21; 12, 50). Les « miséricordieux » (5, 7), les « purs de cœur » (5, 8) et les « artisans de paix » (5, 9) définissent ceux qui déploient la rectitude dans les rapports fraternels, sous le regard de Dieu. Quant aux « persécutés pour la justice » (5, 10), ils évoquent, non plus une attitude morale, mais une situation : celle de l'Église du premier siècle (cf 10, 16-39), que le passage de la deuxième à la troisième personne (5, 11-12) vient mettre en évidence, de même que l'invitation adressée au chrétien à devenir « sel de la terre » et « lumière du monde » (5, 13-16).

La promesse qui est faite dans chacune des béatitudes concerne toujours le Règne de Dieu, déjà présent par la venue de Jésus (5, 3 et 10), mais toujours à recevoir comme l'accomplissement définitif (5, 4-9).

D. Buzy, art. *Béatitudes*, DS, t. 1, col. 1298-1310. — J. Dupont, *Les Béatitudes*, nouv. éd., 3 vol., Paris, 1969-1973; résumé sous le titre *L'interprétation des Béatitudes*, dans *Foi et Vie*, 1966, n. 4, p. 17-39. — H. Frankemölle, *Die Makarismen (Mt 5, 1-12; Lk 6, 20-23)*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 15, 1971, p. 52-75. — G. Strecker, *Les macarismes du discours sur la montagne*, dans *L'évangile selon Matthieu*, éd. M. Didier, p. 185-208. — S. Légasse, *Les pauvres en esprit. Évangile et non-violence*, coll. Lectio Divina, Paris, 1974.

b) *La nouvelle justice.* — Le corps du discours sur la montagne est consacré à la « justice du Royaume des cieux », à laquelle Jésus convie ses disciples. Il leur interprète la loi, « non comme leurs scribes » (7, 29), c'est-à-dire en s'insérant dans une lignée de commentateurs, mais en y engageant sa vie et sa mort, et toute l'autorité de Dieu. Pas plus qu'il ne substitue une loi nouvelle à l'ancienne, il n'ajoute de préceptes nouveaux : il n'est pas venu abolir la loi (5, 17) donnée par Dieu au Sinaï et confiée à la tradition des anciens; il la replace dans sa situation originale, simple et radicale à la fois.

Cette « justice surabondante » réclamée par Jésus (5, 20.47) radicalise les attitudes commandées par la loi. Elle concerne notamment les rapports entre frères (5, 21-26), la situation de l'homme face à la femme (5, 27-32), l'engagement de l'homme dans sa parole (5, 33-37), l'attitude à l'égard des méchants (5, 38-42) et le comportement vis-à-vis des ennemis (5, 43-47). En exhortant ses disciples à promouvoir l'accueil mutuel et la réconciliation, la fidélité conjugale et le respect du foyer d'autrui, la vérité dans le dialogue, la bienveillance humble et généreuse envers le profiteur et le malveillant, et surtout l'amour des ennemis, Jésus semble leur prescrire une perfection impossible : il les convie à imiter la perfection même de leur Père céleste (5, 48).

En fait, l'essentiel de cette charte repose sur la personne de Jésus et sur la révélation qu'il fait de Dieu : l'agir de son Père, qui devient notre Père, est donné comme le modèle de l'action du disciple. Il faut donc que la force même de Dieu lui permette de réaliser cet impossible, sans amoindrir la responsabilité de sa conduite, sur laquelle il sera finalement reconnu (12, 23) et jugé (7, 23; 25, 40.45). C'est bien ce qu'évoque le terme de « justice » utilisé par Matthieu.

G. Harder, *Jesus und das Gesetz (Matt. 5, 17-20)*, dans *Antijudaismus im Neuen Testament?*, Munich, 1967, p. 105-118.

J. Jeremias, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, dans *Synoptische Studien* (Festschrift A. Wikenhauser), Munich, 1953, p. 89-93. — V. Hasler, *Amen. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Einführungsformel der Herrenworte : « Wahrlich ich sage euch »*, Zurich, 1969. — K. Berger, *Die Amen-Worte Jesu*, Berlin, 1970. — E. Lohse, *« Ich aber sage euch »*, dans *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde* (Festschrift J. Jeremias), Göttingen, 1970, p. 189-203.

J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile (Mt 19, 3-12 et parallèles)*, Bruges, 1959. — J. Moingt, *Le divorce « pour motif d'impudicité » (Mt 5, 32; 19, 9)*, RSR, t. 56, 1968, p. 337-384.

J. Jeremias, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne. Le Notre Père*, coll. Lectio Divina 38, Paris, 1963, et Foi Vivante, Paris, 1965. — U. Luck, *Die Vollkommenheitsforderung der Bergpredigt*, Munich, 1968. — R. Schnackenburg, *L'existence chrétienne selon le N.T.*, t. 1, Paris, 1971, p. 105-150. — A.M. Hunter, *Un idéal de vie. Le sermon sur la montagne*, coll. Lire la Bible, Paris, 1976.

c) *Sous le regard du Père.* — Le Père est à la fois principe et terme du comportement demandé par Jésus; cela apparaît dans le triple précepte concernant l'aumône, la prière et le jeûne, pratiques exprimant les devoirs du juif vis-à-vis d'autrui, de Dieu et de soi-même. Elles restent d'actualité pour le chrétien, mais « dans le secret, devant le Père », et non pour obtenir l'approbation ou la louange des hommes (6, 1.4.6.18), à l'instar des hypocrites (6, 2.5.16). Ainsi le fidèle peut-il devenir « fils de votre Père qui est dans les cieux » (5, 45).

Au cœur de ce développement, Matthieu place le « Notre Père », car c'est la relation d'intimité filiale du disciple avec le Père qui suscite en lui ce comportement de justice. Si le pauvre et l'affligé peuvent découvrir le bonheur et voir se transfigurer les rapports humains, c'est parce qu'en Jésus ils se sont confiés à la miséricordieuse bienveillance de Dieu. Ceux qui, par grâce, se découvrent enfants du Père peuvent en vérité prier

Dieu, laisser grandir en eux son nom, participer à l'expansion de son Règne, faire sa volonté et recevoir de lui la nourriture de leur corps et le pardon qui préserve du Mal.

W. Marchel, *Dieu Père dans le N.T.*, coll. Lire la Bible, Paris, 1966. — H. Schürmann, *La prière du Seigneur à la lumière de la prédication de Jésus*, Paris, 1965. — J. Dupont et P. Bonnard, *Le Notre Père*, dans *Foi et Vie*, 1966, n. 4, p. 51-79. — J. Carmignac, *Recherches sur le Notre Père*, Paris, 1969, et *A l'écoute du Notre Père*, Paris, 1971.

d) *L'engagement.* — La justice du Royaume suppose un engagement effectif et sincère au service de Dieu : si la commune relation au Père crée la communion fraternelle, son authenticité se mesure aux actes. Un choix irrévocable s'impose, par un détachement délibéré des trésors illusoires (6, 19-21) pour le service inconditionnel du seul Maître. En quête de l'essentiel, — le Royaume et la justice du Père (6, 33) —, le disciple ne peut se laisser accaparer par les soucis et l'inquiétude (6, 25-34), puisque « votre Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela » (6, 32).

Cet engagement filial pour Dieu détermine la conduite à tenir vis-à-vis du frère : ne pas juger autrui pour le mépriser ou le condamner (7, 1-5), respecter le cheminement des autres, sans leur imposer sa propre vue (7, 6), oser demander avec confiance (7, 7-11). La « règle d'or » de la solidarité humaine (7, 12), bien connue de l'hellénisme et du judaïsme, est reprise ici comme l'appel à ce continuel dépassement où se traduit non plus le jeu calculateur de la justice sociale, mais l'élan de l'amour divin, régénérateur de l'homme.

On comprend l'importance que Matthieu attache, dans la finale du discours, à l'agir effectif *(poiein)* qui vient doubler la parole. Dès lors, un discernement de l'action est requis : quel chemin, c'est-à-dire quel comportement, emprunter (7, 13-14)? Quel type de prophète (7, 15-20), de disciple (7, 21-23) réaliser? L'apologue des deux maisons (7, 24-27) est clair : les actes auxquels nous engage la prière au Père doivent révéler ce que nous sommes.

M. Dibelius, *The Sermon on the Mount*, New York, 1940, et « Die Bergpredigt », dans son *Botschaft und Geschichte*, t. 1, Tübingen, 1953, p. 79-174. — P. Bonnard, *Le sermon sur la montagne*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 3, 1953, p. 233-246. — M. Corbin, *Nature et signification de la loi évangélique*, RSR, t. 57, 1969, p. 5-48. — W.D. Davies, *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*, coll. Parole de Dieu, Paris, 1970. — J. Hamaide, *Le discours sur la montagne*, Paris, 1973.

A. von Speyr, *Bergpredigt. Betrachtungen über Matthäus 5-7*, Einsiedeln, 1948.

2) Le service missionnaire (ch. 10). — Jésus se choisit douze disciples auxquels il communique sa propre autorité (10, 1) sur les esprits et les maladies. Il leur donne ses directives : vraie règle de vie du missionnaire chrétien, où l'on retrouve des éléments du discours eschatologique de *Marc* 13.

Le noyau de ce discours (10, 24-25) dégage le caractère propre de l'envoyé : la conformité du disciple/serviteur à son Maître/Seigneur. Si, partout où il passe, le chrétien n'est pas transparence du Christ, à quoi sert son témoignage? Les conditions de ce témoignage rejoignent le message des béatitudes : comme son Maître, le disciple aura à souffrir, car les persécutions s'attacheront à l'un comme à l'autre. Mais l'Esprit, don gracieux du Père, est promis au persécuté (10, 20; cf 12, 28), assuré d'être pris en charge par le Père lui-même, devant qui finalement se déroulera le jugement des hommes par rapport à leur accueil ou à leur refus de Jésus (10, 32-33).

Le missionnaire est livré aux hommes, comme son Maître; en cela, il est témoin du Royaume devenu proche (10, 7). Sa mission est gratuité pure, car les guérisons s'opèrent par la puissance de Jésus. La pauvreté est de règle sur la route. L'envoyé est messager de paix, mais il ne sera pas toujours accueilli et sa venue sera souvent signe de contradiction. En revanche, recevoir le disciple comme signe de la présence actuelle du Royaume dans l'humanité, c'est déjà entrer dans le jugement définitif (10, 40-42). Chez Matthieu, le Royaume revêt un caractère spécifiquement moral.

La mission coïncide avec la venue de Jésus comme Fils de l'homme (10, 23). Les luttes qui, au nom du Christ, opposent les frères (10, 35-36), annoncent une paix supérieure (10, 34) qui s'enfante douloureusement à travers la longue histoire de l'affrontement des libertés humaines (24, 8).

Au terme du « discours de misssion », il n'y a pas, chez Matthieu, de départ des disciples. Il faut attendre la Résurrection pour que l'Église devienne effectivement missionnaire pour toutes les nations (28, 19). L'évangéliste indique par là dans quelle lumière se situent les discours de Jésus : c'est le Ressuscité présent à sa communauté qui envoie ses disciples.

L. Cerfaux, *Discours de Mission*, coll. Spiritualité biblique, Tournai, 1957. — N. Van Bohemen, *L'institution et la mission des Douze*, dans *Formation des évangiles*, coll. Recherches bibliques, Paris, 1957, p. 116-151. — L. Deiss, *Le Discours apostolique ou le Discours de Mission*, dans *Spiritus*, 1962, p. 281-291; 1963, p. 245-256. — L. Cerfaux, *La mission apostolique des Douze et sa portée eschatologique*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. 1, Rome, 1964, p. 43-66.

3) Discernement et croissance spirituelle (ch. 13). — Matthieu groupe sept paraboles de croissance dans un discours de Jésus présenté comme une école de discernement. Ainsi le chrétien peut-il tester l'écoute qu'il prête, lui, à la Parole du Christ; du côté du Royaume, en effet, le dynamisme vital est d'emblée assuré : les paraboles de la graine de moutarde (13, 31-32) et du ferment (13, 33) le soulignent à l'évidence.

Le discours en paraboles révèle l'ambiguïté du cœur du destinataire dans sa réception concrète du message, comme le note la parabole du semeur (13, 3-9.18-23). Il y a deux manières d'écouter : celle des disciples, qui interrogent afin de creuser le sens de l'interpellation qui leur est faite, et celle de la foule, qui ne pénètre pas au-delà de l'histoire racontée (13, 10-17). La parabole est une révélation en acte, car elle agit immédiatement sur celui qui l'entend et s'ouvre à sa compréhension, c'est-à-dire sur tout homme qui désire vraiment que la Parole lui soit adressée, et cela lui est effectivement donné : cette attitude fait accéder la « foule » à l'écoute du « disciple ».

De nombreux exégètes (cf W. Wilkens, *Die Redaktion des Gleichniskapitels Mark. 4 durch Matthäeus*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 20, 1964, p. 305-327; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Göttingen, 1967, p. 93-119) estiment que l'opposition entre foule et disciples vise la séparation entre judaïsme et christianisme. En réalité, Matthieu écrit d'abord pour des chrétiens : le discernement entre les « fils du Royaume » et les « fils du Méchant » (13, 38), symbolisés par le bon grain et l'ivraie, ou entre les « justes » et les « méchants » de la parabole du filet (13, 49-50), s'opère

dans la manière dont les chrétiens accomplissent la volonté du Père céleste ou font l'iniquité (*anomia* : 13, 42). Les uns laissent la Parole de Dieu porter du fruit en eux, les autres la rendent improductive : c'est la pratique de la justice du Royaume qui, en définitive, juge les hommes (cf 16, 27), et non leur appartenance à un groupe religieux déterminé (cf 12, 46-50).

La révélation des « mystères du Royaume » (13, 11) n'est pas, à proprement parler, un « enseignement »; Matthieu évite ce terme, utilisé par trois fois dans son parallèle marcien (*Marc* 4, 1-2). Pour lui, la vie chrétienne est le lieu où s'anticipe pour chacun le jugement eschatologique, dans l'interpellation adressée à sa liberté. Quant à l'enseignement de Jésus, il éclaire le choix de l'homme, car il a pour objet les commandements de Dieu tels que Jésus les radicalise et les universalise en inaugurant le Royaume en sa personne (cf 5, 1-2.19 et 7, 28-29; 21, 23; 22, 16-23; 28, 19-20).

C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1948. — J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy, 1962, et Paris, 1968. — J. Dupont, *Le chapitre des paraboles*, NRT, t. 89, 1967, p. 800-820 et *Le point de vue de Matthieu dans le chapitre des paraboles*, dans *L'Évangile selon Matthieu*, éd. M. Didier, p. 221-253. — J.D. Kingsbury, *The Parables of Jesus in Matthew 13*, Londres, 1969.

X. Léon-Dufour, « La parabole du semeur » dans ses *Études d'Évangile*, coll. Parole de Dieu, Paris, 1965, p. 255-301. — B. Gerhardsson, *The Parable of the Sower and its Interpretation*, dans *New Testament Studies*, t. 14, 1967-1968, p. 165-193.

4) Le service pastoral (ch. 18). — Ce discours s'adresse à la communauté chrétienne. Il lui fait mesurer les exigences de sa constitution et de son maintien. Dans la personne des « disciples » (18, 1), il semble viser en premier les pasteurs, dont la responsabilité est soulignée. Certains y voient une « règle de la communauté », sorte de « manuel de discipline » comparable à l'écrit essénien de ce nom trouvé à Qumrân (cf J. Gnilka, *Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 7, 1963, p. 43-63).

a) *L'attention aux petits.* — Une communauté chrétienne se reconnaît d'abord par l'importance accordée aux « petits », considérés non seulement comme groupe social, mais surtout dans leur singularité personnelle (marquée par l'insistance sur « un seul » : *heis*). Chacun d'eux, en effet, est l'expression concrète de la présence de Jésus « au milieu d'eux » (18, 5.20), comme le Petit par excellence (cf 10, 40).

A ces « petits », qui sont essentiellement des croyants faibles et pécheurs, Matthieu associe le « petit enfant » (18, 2-5), dont l'attitude d'accueil et de disponibilité devient la condition d'entrée dans le Royaume, c'est-à-dire de participation à la vie chrétienne. Pareil comportement exige la conversion intérieure et l'humilité; il se manifeste par l'accueil effectif des membres de la communauté. Accueillir, c'est éviter tout scandale, menace pour la foi, et cela tant envers autrui qu'envers soi-même. La radicalité en est soulignée par l'image de la mutilation : la foi est supérieure (18, 8-9) à l'avoir (main), au pouvoir (pied), au désir (œil). Chacun a le devoir de respecter les autres dans leur être profond, puisqu'ils sont l'objet de la bienveillance constante du Père des cieux (18, 10) dont la volonté efficace est de ne pas laisser se perdre une seule brebis égarée (18, 12-14). Ainsi le souci des petits doit inspirer la conduite de tout disciple.

Dans la suite du discours, Matthieu remplace le terme « petits » par le mot « frères », au moment où il évoque une procédure ecclésiale de réconciliation, analogue à *Lév.* 19, 17-18, à *Deut.* 20, 15-21, au « Manuel de discipline » (*1 QS*, v, 24-vi, 1) et au « Document de Damas » (*CD*, ix, 2-8) de Qumrân. Patience et miséricorde sont ici de règle : il s'agit, non de fulminer précipitamment une excommunication, mais de découvrir comment la communauté peut être à la fois le témoin et l'intendant du pardon divin (18, 18). Si l'on ne peut acheminer au repentir le frère obstiné, puisqu'il s'exclut de l'« Église » (18, 17), au moins est-on invité à le confier à la grâce de Dieu. Par ailleurs, la communauté peut légitimement décider de l'appartenance d'un membre, en vertu de son institution par Jésus (16, 18) et de la responsabilité donnée à Pierre (16, 19), à charge de partager celle-ci avec tous les membres. La docilité à l'action divine est évidemment requise dans une telle perspective; d'où l'importance de l'accord humain réalisé sous le regard du Père, au cœur de la prière des chrétiens où se rend présent Jésus, le seul médiateur (18, 19-20).

b) *Le pardon partagé.* — Dans le discours sur la montagne, Matthieu avait conjoint au « Notre Père » (6, 9-13) un *logion* sur le pardon des offenses (6, 14-15). Ici, la question de l'ampleur du pardon est posée par Pierre à Jésus, dans le prolongement de la sentence sur la prière communautaire. La miséricorde sans limite (18, 22) apparaît comme ce qui fonde, en définitive, la vérité de la communion : recevoir gracieusement le pardon de Dieu engage à le partager entre frères. La parabole du serviteur impitoyable (18, 23-35) illustre cette exigence, en situant le pardon accordé par les hommes dans la lumière du jugement eschatologique, c'est-à-dire celui que Dieu prononce (18, 34-35).

Tel apparaît le service pastoral dans l'Église de Jésus : tous y sont appelés, dans la conscience d'être à la fois pécheurs pardonnés et gardiens de la miséricorde divine, à la suite du Maître (cf 9, 6.8), par une attention constante et affectueuse à chacun, surtout au « petit », dont tous sont responsables.

W. Trilling, *Die Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18*, Düsseldorf, 1960. — W. Pesch, *Matthäus der Seelsorger. Das neue Verständnis der Evangelien dargestellt am Beispiel von Matthäus 18*, Stuttgart, 1966. — P. Bonnard, *Composition et signification historique de Matthieu* xviii, dans *De Jésus aux Évangiles*, éd. I. de la Potterie, Gembloux, 1967, p. 130-140. — S. Légasse, *Jésus et l'enfant. « Enfants », « petits » et « simples » dans la tradition synoptique*, coll. Études bibliques, Paris, 1969, p. 17-23, 32-36, 54-72, 215-231. — W.G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided community. Mt. 17, 22-18, 35*, coll. Analecta Biblica, Rome, 1970.

H. Schürmann, *Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu*, dans *Vom Messias zum Christus*, éd. K. Schubert, Fribourg-en-Brisgau, 1964, p. 203-232. — G. Bornkamm, *The Authority to « Bind » and « Loose » in the Church in Matthew's Gospel*, dans *Jesus and Man's Hope*, t. 1, Pittsburgh, 1970, p. 37-50. — B. Rigaux, « *Lier et délier* ». *Les ministères de réconciliation dans l'Église des temps apostoliques*, dans *La Maison-Dieu*, n. 117, 1974, p. 86-135. — R. Thysman, *Communauté et directives éthiques. La catéchèse de Matthieu*, Gembloux, 1974, p. 74-82.

5) L'exigence radicale (ch. 23-25). — Au « *discours eschatologique* » des ch. 24-25, il faut lier le long *réquisitoire* du ch. 23, inspiré sans doute par les « lamentations » d'*Is.* 5, 8-25 et 10, 1-4, où se lisait le jugement de Dieu sur son peuple infidèle. Ce cri de colère pathétique, sept ou huit fois (cf v. 14) répété, comme en écho aux béatitudes, manifeste l'élan d'amour réduit à

l'impuissance par ceux qui tuent les prophètes (23, 34-36) et refusent de se laisser rassembler (23, 37).

a) *Le dévoilement de l'hypocrisie et de l'aveuglement* s'adresse, par-delà les scribes et les pharisiens du temps de Jésus, aux guides, théoriciens et militants de la communauté matthéenne, c'est-à-dire aux théologiens et aux chefs des églises. Celles-ci, en effet, courent un risque permanent : « aveuglement objectif, la perversion intérieure qui empêche de discerner l'ordre des valeurs morales selon la volonté de Dieu, et qui se traduit au niveau de l'expression par l'écart entre l'apparence de justice et la disposition profonde, entre le dire exigeant, minutieux, et l'agir » (R. Thysman, *Communauté et directives éthiques*, cité *supra*, p. 83).

La communauté chrétienne se voit ainsi amenée à éviter les déviations analogues à celles des pharisiens. Le contenu positif de ces apostrophes se trouvait déjà dans le discours sur la montagne, sous la forme de proclamation et d'enseignement. Ici, c'est le prononcé d'un jugement, dont la sévérité est à la mesure du respect que Jésus voue à ceux qu'il stigmatise, comme l'indique, en finale, la double citation d'Écriture (23, 38-39 : *Jér.* 22, 5 et *Ps.* 118, 26).

E. Haenchen, *Matthäus 23*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 48, 1951, p. 38-63. — W.G. Kümmel, *Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus 23, 13-36)*, dans *Antijudaismus im Neuen Testament?*, Munich, 1967, p. 135-147.

Le discours sur *la Parousie du Fils de l'homme et la consommation du siècle* (ch. 24-25) s'adresse aux disciples de Jésus. La composition matthéenne s'articule en trois temps : les signes précurseurs, présentés en termes de détresse et d'espérance (24, 4-36); l'actualité de l'événement décisif, qui réclame une constante vigilance (24, 37 à 25, 30); la fresque du jugement des nations (25, 31-46).

b) *Détresse et espérance.* — La première partie du discours, dont un passage rédactionnel (24, 9-14) rappelle les directives pour la mission (10, 17-22), évoque les dangers qui menacent l'unité de la communauté : prétendus messies et rumeurs alarmantes, mais surtout scandales, trahisons, faux prophètes, iniquité croissante allant jusqu'à entraîner la négation de Dieu et provoquer la tiédeur des croyants. Pareille situation réclame la constance dans l'épreuve et invite à poursuivre la proclamation de la Bonne Nouvelle, dans la force que donne l'assurance de l'avènement du Fils de l'homme, c'est-à-dire de sa présence indéfectible à sa communauté. Le Ressuscité apparaît comme celui qui d'ores et déjà confère sens et valeur à l'existence des hommes, rassemble les nations et inaugure la nouvelle création.

c) *Actualité de la Parousie et vigilance nécessaire.* — Puisque l'avènement du Fils de l'homme se déroule dans le présent de l'histoire (« votre Seigneur... le Fils de l'homme *vient* » : 24, 42.46), la vigilance devient le climat de discernement de la vie quotidienne : tel est l'objet de la deuxième partie du discours. Les paraboles qui se succèdent à cet endroit expriment les enjeux de l'existence chrétienne et les situations qui y sont représentées soulignent à nouveau la responsabilité pastorale.

Comme aux jours de Noé, peu de gens d'habitude se soucient des questions fondamentales (24, 38-39); or les menaces de mort invitent à prendre la vie au sérieux. Il importe de « veiller », c'est-à-dire de vivre sous le regard du Seigneur toujours présent (24, 42-44). Le quotidien est un temps d'épreuve, et le Seigneur, lorsqu'il revient, dévoile la valeur du comportement des serviteurs : est-on « fidèle et avisé » ou « mauvais et hypocrite » (24, 45-51) dans l'exercice de ses responsabilités vis-à-vis de ses frères? Quant à la communauté, est-elle « avisée », sage, ou bien « insensée », folle? Ses membres font-ils de leur vie une question d'huile, c'est-à-dire une recherche personnelle et une poursuite d'intérêts propres, — ou une question d'amour, c'est-à-dire une attente de l'Époux? C'est l'interrogation que pose la parabole des dix vierges (25, 1-13). Enfin celle des talents (25, 14-30) souligne combien il est essentiel de dépenser les dons reçus, de les risquer sans cesse afin de les faire produire, au lieu de se les réserver.

Ces paraboles concernent le temps de l'Église, celui où Jésus, ayant confié une mission aux hommes, revient continuellement pour inviter le chrétien à l'engagement radical. Matthieu, lisant l'histoire de l'Église dans celle de sa communauté, était conscient du danger que constituait l'attente d'une Parousie imminente du Fils de l'homme; aussi veut-il prémunir les croyants contre l'incurie décourageé, la tiédeur de l'assoupissement et le désengagement irresponsable.

d) *Le discernement décisif.* — La parabole, ou *mashal* apocalyptique, du jugement dernier (25, 31-46), propre à Matthieu, conclut ce discours. Ce test de l'appartenance au Royaume reprend les « œuvres de miséricorde » du judaïsme, qui, avec la loi et le culte, formaient les trois colonnes du monde. Ces œuvres attirent la bénédiction du Père sur ceux qui les pratiquent (25, 34) et déterminent le discernement que le Fils de l'homme opère sur les vies humaines. Cette « pratique » vise d'abord les disciples, ces « petits », ces démunis (cf 18, 6.10.14), victimes de la persécution (cf 10, 42), mais, au-delà d'eux, tout homme qui se trouve dans la détresse.

La perspective eschatologique de cet ultime discours de Jésus renforce la tension missionnaire et pastorale des responsables de l'Église, conscients de prolonger le service du Christ par la vigilance et la fidélité dans l'épreuve.

A. Feuillet, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu (24-25)*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 340-364, et t. 57, 1950, p. 62-91, 180-211. — A.L. Moore, *The Parousia in the New Testament*, coll. Supplements to N.T., Leyde, 1966.

R. Pesch, *Eschatologie und Ethik. Auslegung von Mt. 24, 1-36*, dans *Bibel und Leben*, t. 11, 1970, p. 223-238. — J. Lambrecht, *The Parousia Discourse*, dans *L'Évangile selon Matthieu*, éd. M. Didier, p. 309-342. — J. Winandy, *Le logion de l'ignorance (Mc. 13, 32; Mt. 24, 36)*, dans *Revue biblique*, t. 75, 1968, p. 63-79. — I. Maisch, *Das Gleichnis von den klugen und törichten Jungfrauen*, dans *Bibel und Leben*, t. 11, 1970, p. 247-259. — M. Didier, *La parabole des talents et des mines*, dans *De Jésus aux Évangiles*, éd. I. de la Potterie, Gembloux, 1967, p. 248-271.

J. Winandy, *La scène du Jugement dernier (Mt. 25, 31-46)*, dans *Sciences ecclésisastiques*, t. 18, 1966, p. 170-186. — I. Broer, *Das Gericht des Menschensohnes über die Völker. Auslegung von Mt. 25, 31-46*, dans *Bibel und Leben*, t. 11, 1970, p. 273-295. — J.C. Ingelaere, *La « parabole » du Jugement dernier*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 50, 1970, p. 23-60.

6) Israël, l'Église et le Royaume. — L'évangile matthéen s'achève par la proclamation de la *mission universelle*. Il avait débuté par l'évocation d'Abraham (1, 1), et voici que Jésus réalise la promesse faite au patriarche (*Gen.* 12, 3; 18, 18; 22, 18). Souvent dans l'Écriture, Yahvé promet d'accompagner son peuple ou ses prophètes (cf *Ex.* 3, 12-14; *Ps.* 46, 7-11; *Jos.* 1, 5-9; *Is.* 41, 10; 43, 5, etc). Désormais sa puissance

agissante est disponible à tous, et elle s'étend à tous les moments de l'histoire humaine, jusqu'à la consommation. Car le Christ qui l'accomplit n'est plus soumis au temps et à l'espace ; ce sont eux qui lui sont à présent soumis, comme le signifie son acte de ressusciter et d'envoyer ses disciples en mission. Seul le Fils de Dieu fait homme peut réaliser cette présence offerte à tous et livrée à la reconnaissance de tous. Matthieu a exprimé cette universalité par un quadruple « tout » au terme de son évangile : la totalité de l'action divine prenant corps dans la totalité de l'agir humain, à travers la totalité de l'espace et du temps (28, 18-20).

Pour Matthieu, *l'Église* se construit en vivant et en disant Jésus, qui rassemble toutes les nations du monde et les plonge, par le baptême, dans sa mort et sa résurrection, pour leur faire partager la vie du Père dans l'Esprit. L'Église subsiste par la présence en son milieu (cf 18, 20) du Christ, son Seigneur, dont elle n'aura jamais fini de découvrir le visage humain et divin. Elle se déploie dans une tension, où grandit l'espérance de lui être réunie dans le Royaume du Père que préfigure l'Eucharistie (26, 29). L'Église apparaît dès lors comme la communauté des « disciples » où s'atteste la présence actuelle de Jésus, qui englobe l'espace et le temps parce qu'elle relie la terre au ciel dans la particularité de l'« ici » et du « maintenant » de l'histoire des hommes. Elle n'est donc le « véritable Israël » que dans la mesure où, s'effaçant devant la personne de Jésus qui la suscite, elle témoigne fidèlement qu'*Israël* se trouve accompli, non dans la communauté terrestre, mais en Jésus, Christ et Seigneur, présence universelle et permanente du Royaume des cieux en croissance.

La *mission d'Israël* était de désigner la venue du Messie, Fils de David, et de permettre l'incarnation du Fils en Jésus le Nazaréen. Elle se poursuit tant que cette venue et cette incarnation n'ont pas atteint leur plein développement historique (cf 10, 23), c'est-à-dire jusqu'à la consommation du monde (28, 20). La *vocation de l'Église* n'est pas différente, car le plan divin de salut est unique, mais elle se situe dans la lumière de l'accomplissement déjà donné dans l'acte de mort et de résurrection de Jésus.

Ainsi, puisque *le Royaume des cieux*, advenu pleinement dans le Christ, ne cesse de grandir dans la chair de l'humanité, l'Israël historique, bien que fermé à cet accomplissement, garde sa mission de veilleur. Il rappelle à l'Église qu'elle doit continuellement mêler le ferment du Ressuscité à la pâte humaine jusqu'à ce que l'ensemble ait levé (13, 33), pour que le Royaume qu'elle signifie se réalise en tout homme, par la grâce du Père céleste, comme il s'est accompli en Jésus de Nazareth.

Matthieu n'idéalise pas *la communauté chrétienne* concrète. Jamais il ne l'identifie au Royaume, dont elle proclame la proximité. Il invite les lecteurs de son évangile à se convertir ensemble au Seigneur vivant, c'est-à-dire à devenir comme des petits (18, 3-4) pour entrer dans le Royaume des cieux qui, en lui, ne cesse de s'approcher d'eux. Il les conduit à redécouvrir l'humilité d'une Église de peu de foi, recevant de plein fouet la contestation d'un monde cassé, sans autre assurance que la présence de Jésus qui l'institue, sans autre vocation que le Royaume qui l'investit.

G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische (Mt 28, 16-20)*, dans *Zeit und Geschichte* (Festschrift R. Bultmann), Tübingen, 1964, p. 171-191. — B.J. Malina, *The literary Structure and Form of Matt. 28, 16-20*, dans *New Testament Studies*, t. 17, 1970-1971, p. 87-103. — J. Zumstein, *Matthieu 28 : 16-20*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 22, 1972, p. 14-33.

W. Trilling, *Matthäus, das kirchliche Evangelium*, dans *Gestalt und Anspruch des N.T.*, éd. J. Schreiner, Wurtzbourg, 1969, p. 186-199. — G. Baum, *Les Juifs et l'Évangile*, coll. Lectio Divina 41, Paris, 1965, p. 51-91. — R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, coll. Beiträge zur Evangelische Theologie, Münster, 1963. — K. Thieme, *Le Mystère de l'Église et la vision chrétienne du peuple de l'ancienne Alliance*, dans R. Schnackenburg et K. Thieme, *La Bible et le Mystère de l'Église*, Paris, 1964, p. 139-197.

R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, coll. Études théologiques, Paris, 1965. — H. Flender, *Die Bostchaft Jesu von der Herrschaft Gottes*, Munich, 1968. — K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Munich, 1972. — S. Légasse, *L'« antijudaïsme » dans l'Évangile selon Matthieu*, dans *L'Évangile selon Matthieu*, éd. M. Didier, p. 417-428.

Conclusion. — L'œuvre de Matthieu est considérée à juste titre comme « l'évangile ecclésial ». On peut aussi affirmer qu'elle développe une spiritualité enracinée dans l'humain : si Jésus accomplit les promesses historiques du Dieu d'Israël, il comble pareillement les espérances enfouies par le Créateur au cœur de sa créature, humanité et cosmos. Le vocabulaire matthéen le manifeste.

En donnant une place de choix au titre christologique « Fils de l'homme », Matthieu fait apparaître Jésus comme la vivante icône où chaque homme peut contempler le sens de sa destinée. Il le présente comme celui qui assume le monde où l'homme remplit sa mission d'ordonnateur, de constructeur, d'utilisateur, en y instituant un espace de justice, d'harmonie et de partage qui le transforme radicalement. L'emploi que fait Matthieu des termes désignant l'homme, son milieu et ses relations signale la pénétration efficace du Royaume des cieux dans les réalités terrestres, jusqu'à leur totale transfiguration. Ainsi le symbolisme emprunté au monde matériel et relationnel peut nourrir le langage sur le Royaume, puisque ce dernier investit et anime les choses de la terre afin de les rendre transparentes à l'action de l'Emmanuel.

1. **Principaux commentaires.** — 1° *Grecs.* — Origène † 254, PG 13 (*Mt.* 13, 36 à 22, 33 ; = t. X-XVI), en grec, 835-1600 ; trad. lat. (*Mt.* 16, 13 à 27, 63), 1599-1800 ; texte et trad. franç. par R. Girod des l. X-XI, SC 162, 1970 ; éd. E. Klostermann, GCS, 10-12, Leipzig, 1935-1955. — Jean Chrysostome † 407, PG 57-58. — Cyrille d'Alexandrie † 444, PG 72, 365-474. — Théophylacte († v. 1108), PG 123, 139-488. — Fragments d'autres commentaires dans J.A. Cramer, *Catena Graecorum Patrum in N.T.*, t. 1, Oxford, 1844, p. 1-257, et J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 61, Berlin, 1957.

Ps. Chrysostome, *Opus imperfectum in Mt.*, PG 56, 611-946 ; cf DS, t. 8, col. 362-368.

2° *Latins.* — Hilaire de Poitiers † 367, PL 9, 917-1078. — Jérôme † 420, PL 26, 15-218 ; CCL 77, 1969. — *Augustin* † 430, *De Sermone Domini in monte*, PL 34, 1229-1308 ; *Quaestiones Evangeliorum*, PL 35, 1321-1332. — Bède † 735, PL 92, 9-132. — Raban Maur † 856, PL 107, 727-1156. — Thomas d'Aquin † 1274, *Super Evang. S. Matthaei Lectura*, éd. R. Cai, 5e éd., Turin, 1951. — Albert le Grand † 1280, *Opera*, t. 20-21, Paris, 1893-1894.

3° *Réformateurs.* — M. Luther, *Luthers Evangelienauslegung*, éd. E. Mühlhaupt, t. 1 et 2, Göttingen, 1957 et 1960. — J. Calvin, éd. de 1561, dans *Commentaires de Jean Calvin*, Paris, 1854.

4° *Modernes.* — J. Knabenbauer, Paris, 1892 (3e éd., 1922) ; W.C. Allen, Édimbourg, 1907 (5e éd., 1947) ; A. Plummer, Londres, 1909 (5e éd., 1930) ; A.H. McNeile, Londres, 1915 (8e éd., 1961) ; M.-J. Lagrange, Paris, 1922 (11e éd., 1959) ;

H.L. Strack et P. Billerbeck, Munich, 1922 (5e éd., 1969); A. Durand, Paris, 1924 (2e éd., 1938); E. Klostermann, Tübingen, 1925 (4e éd., 1971); T.H. Robinson, Londres, 1928 (10e éd., 1966); A. Schlatter, Stuttgart, 1929 (5e éd., 1963); J. Schmid, Ratisbonne, 1948 (5e éd., 1965); J. Schniewind, Göttingen, 1950 (12e éd., 1971); E. Lohmeyer et W. Schmauch, Göttingen, 1956 (4e éd., 1967); H. Roux, Genève, 1956 (2e éd., 1965); F.V. Filson, Londres, 1960; W. Trilling, 3 vol., Düsseldorf, 1962-1965 (trad. fr., Paris, 1971); P. Bonnard, Neuchâtel, 1963 (2e éd., 1969); P. Gächter, Innsbruck, 1964; W. Grundmann, Leipzig, 1968 (2e éd., 1971); J.T. Nielsen, Nijkerk, 1972; F. Rienecker, Wuppertal, 1972; E. Schweizer, Göttingen, 1973 et Londres, 1975; W. Hendriksen, Grand Rapids, 1973; W.F. Albright et C.S. Mann, New York, 1973; L. Sabourin, 2 vol., Rome 1975-1977; I. Goma-Civit, 2 vol., Madrid, 1976.

2. **Études générales.** — G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford, 1946. — A. Descamps, *Les Justes et la Justice dans les Évangiles et le christianisme primitif*, Louvain, 1950. — E. Massaux, *Influence de l'évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain, 1950. — B.C. Butler, *The Originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951. — P. Nepper-Christensen, *Das Matthäusevangelium, ein judenchristliches Evangelium?*, Aarhus, 1958. — W. Trilling, *Das wahre Israel*, Munich, 1959 (3e éd., 1964). — J. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, *Ueberlieferung und Auslegung in Matthäus-Evangelium*, Neukirchen, 1960 (6e éd., 1970).

B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala, 1961. — B.M.F. Van Iersel, « *Der Sohn* » *in den synoptischen Jesusworten*, Leyde, 1961 (2e éd., 1964). — G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, Göttingen, 1962 (2e éd., 1966). — R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium*, Munich, 1963 (2e éd., 1966). — P.-E. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue, Jésus Christ*, Paris, 1966. — H.D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen, 1967. — D.R.A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew*, Cambridge, 1967. — B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Bruges, 1967. — R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, Göttingen, 1967. — M. Suggs, *Wisdom, Christology and Law in Matthew's Gospel*, Cambridge, 1970.

A. Kretzer, *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches*, Stuttgart, 1971. — E. Neuhäusler, *Exigence de Dieu et morale chrétienne*, Paris, 1971. — W. Trilling, *L'annonce du Christ dans les évangiles synoptiques*, Paris, 1971. — *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, éd. M. Didier, Gembloux, 1972. — X. Léon-Dufour, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Lyon, 1972. — J. Radermakers, *Au fil de l'Évangile selon saint Matthieu*, Héverlé, 1972 (2e éd., Bruxelles, 1974). — — D. P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew*, Louvain, 1975. — H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi*, Münster, 1974.

Jean RADERMAKERS.

2. MATTHIEU D'AGRIGENTE (bienheureux), frère mineur, évêque, † 1450. — Né à Agrigente dans la seconde moitié du 14e siècle, de la famille Guimera d'origine espagnole, Matthieu, à une date incertaine, demanda son admission chez les mineurs de la province de Sicile; quelques biographes anciens affirment que les supérieurs l'envoyèrent en Espagne pour compléter ses études cléricales, où il aurait obtenu la *laurea* en théologie. A son retour, il s'engagea dans la réforme de l'Observance, dont il se fit le propagateur; déjà en 1421, Matthieu était considéré comme le chef du mouvement dans l'île et à différentes reprises il fut élu vicaire provincial. En 1425, Martin v l'autorisa à fonder trois couvents; l'année suivante, il se trouve à Rome aux côtés de Jean de Capistran pour y défendre son maître Bernardin de Sienne, attaqué par des opposants sur sa méthode de faire vénérer le Nom de Jésus.

Durant les années 1427-1428, il est en Espagne dans le but d'obtenir la protection du roi d'Aragon Alphonse v contre les adversaires de la réforme franciscaine en Sicile; il implante alors l'Observance à Barcelone et à Valence. En 1429, il fonde encore dans l'île le couvent de Syracuse, mais revient en Espagne à la demande de la reine Marie d'Aragon afin de rétablir la paix entre les membres de la famille royale. De nouveau en Sicile, Matthieu consolide les positions de sa famille religieuse et Martin v lui confie diverses missions dans le but d'instaurer une vraie réforme dans la région. En 1442, sur la proposition d'Alphonse v, il est nommé évêque d'Agrigente, mais ne fut consacré que l'année suivante; cette désignation rencontra la vive opposition d'une partie du clergé et de la noblesse : accusations et calomnies ne lui furent pas épargnées. Aussi, se trouvant déjà malade, préféra-t-il donner sa démission et il se retira au couvent de Palerme, où il mourut en 1450. Son corps fut inhumé à S. Maria di Gesù, qu'il avait fondé. Sa mémoire resta en vénération; le 22 février 1767, Clément XIII confirma ce culte immémorial, lui conférant le titre de bienheureux. Le martyrologe franciscain le nomme au 7 janvier.

Matthieu demeure une figure marquante de la grande période des prédicateurs de l'Observance franciscaine au 15e siècle. Il laisse des *Sermones varii*, conservés dans les mss de la B.N. de Naples : V.H. 57, V.H. 270, et surtout le codex XXXII des Archives du couvent franciscain de Capestrano (Abruzzes) qui contient 76 sermons copiés par lui et un *De Passione*, authentique mais inséré dans le recueil par un autre scribe. Tous ces sermons ne lui appartiennent pas; parmi ceux qui peuvent lui être attribués, 33 ont été publiés par Agostino Amore, Rome, 1960. Notons que ces écrits passèrent, à la mort de Matthieu, à l'usage de Jean de Capistran.

Fidèle aux enseignements de saint François de prêcher « les vices et les vertus », le bienheureux présente la vie chrétienne sous son aspect moral surtout. Ses textes ont aussi un intérêt pour la vie sociale de cette période : apaisement des inimitiés et des luttes intestines, restitution, justice dans le commerce, modestie dans la mode féminine, etc. Les exemples qu'il présente et aussi les notations en vue de la déclamation montrent un orateur plein de ferveur et de vivacité. Cette prédication est marquée par une piété mariale traditionnelle et profonde et surtout par un culte fervent du Christ Sauveur, caractérisé par une vénération spéciale du Nom de Jésus. Tous les couvents fondés par Matthieu portent le vocable de S. Maria di Gesù.

F. Gonzaga, *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae*, Rome, 1587, p. 385-387, 1085, 1099-1100. — P. Tognoletto, *Paradiso Serafico*, t. 1, Palerme, 1667, p. 28-53 (rééd. dans les premiers n. de *Sicilia Serafica*, 1955). — J.-A. de Hebrera, *Chronica Seraphica de la S. Provincia de Aragón*, t. 1, Saragosse, 1703, p. 58-61; *Chronica Real Seraphica del Regno y S. Provincia de Aragón*, Saragosse, 1705, p. 207-210. — R. Pirri, *Sicilia Sacra*, Palerme, 1733, p. 714-715. — F. Marca, *Chronica Seraphica de la Santa Provincia de Cataluña*, Barcelone, 1764, p. 21-29. — J.-B. Wuest, *Andreae de Biliis O.S.A. Tractatus ad Barcinonenses de littera H in nomine Ihesu*, dans *Antonianum*, t. 3, 1928, p. 65-86. — L. Wadding, *Annales Minorum*, t. 5, p. 480; t. 10, p. 76, 106, 129; t. 11, p. 57, 138-139, 146-147, 149, 157, 167, 199, 277, 307; t. 12, p. 121-122.

J.-M. Pou y Marti, *Commendatio SS. Bernardini et Joannis de Capistrano ac B. Matthaei ab Agrigento*, AFH, t. 25, 1932, p. 555-559. — B. De Gaiffier, *Le mémoire d'André Biglia sur la prédication de saint Bernardin de Sienne*, dans *Analecta bollandiana*, t. 53, 1935, p. 308-358. — É. Longpré, *S. Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus*, AFH, t. 30, 1937, p. 170-192. — A. Gioia, *L'Apostolato del B. Matteo d'Agrigento nella Spagna*,

dans *Frate Francesco*, t. 13, 1940, p. 38-42; *Il B. Matteo di Sicilia in Agrigento*, dans *Italia Francescana*, t. 15, 1940, p. 155-158; *I Compagni del B. Matteo d'Agrigento*, *ibidem*, p. 268-278; *Il B. Matteo d'Agrigento e il suo apostolato in Sicilia*, dans *Bullettino di Studi Bernardiniani*, t 7, 1941, p. 122-139, 171-185; *Profilo di un oratore francescano del secolo* XV, dans *Italia Francescana*, t. 19, 1944, p. 102-112. — J. Rubio, *El B. Fra Matéu d'Agrigento a Catalunya i Valencia. Notes sobre la vida religiosa a una cort del Renaixement*, dans *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*, Münster, 1955, p. 109-121. — A. Giuliana Alajmo, *Agrigento ed il beato Matteo*, dans *Sicilia Serafica*, t. 1, 1955, n. 11, p. 11-21. — A. Amore, *La predicazione del B. Matteo d'Agrigento a Barcellona e Valenza*, AFH, t. 49, 1956, p. 255-335; *Nuovi documenti sull'attività del B. Matteo d'Agrigento nella Spagna ed in Sicilia*, t. 52, 1959, p. 12-42; *B. Matthaei Agrigentini, Sermones varii*, Rome, 1960; *Bibliotheca Sanctorum*, t. 9, Rome, 1967, col. 109-110. — *Martyrologium Franciscanum*, éd. Vicence, 1939, p. 10.

Pierre PÉANO.

3. MATTHIEU D'AQUASPARTA, frère mineur, évêque; vers 1240-1302. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. VIE. — Sans doute frère du cardinal Bentivenghi † 1290 et d'Angelarius, évêque de Todi, Matthieu naquit près de cette ville, en Ombrie, vers 1240. Entré très jeune chez les frères mineurs, il poursuivit à Paris ses études commencées au couvent de Todi; il est bachelier biblique en 1269 ou 1270, bachelier sententiaire en 1272, maître en théologie en 1276. Il enseigne à Paris et à Bologne. En 1279, il succède à Jean Peckham dans la fonction de lecteur à la curie romaine et y demeure jusqu'à ce qu'il devienne supérieur général de son ordre en 1287. Durant les deux années qu'il le régit, il réforme les statuts du *studium* de Paris, condamne Nicolas de Ghistelle, auteur d'un libelle contre la bulle *Exiit qui seminat*, rend la liberté aux Spirituels, notamment à Jean de Parme et à Pierre de Jean Olivi, et porte un vif intérêt aux missions d'Asie. Créé cardinal en 1288, il conserve le gouvernement de l'ordre l'année suivante et exerce la charge de grand pénitentier. En 1291, il est nommé évêque de Porto et Sainte-Ruffine. En qualité de légat pontifical, il prend une part importante dans les affaires, particulièrement dans les discordes entre Guelfes et Gibelins et entre Boniface VIII et Philippe le Bel : il se signale par son zèle à soutenir les revendications temporelles du pape. Décédé à Rome le 29 octobre 1302, on l'inhuma dans l'église de l'Aracoeli.

Œuvres. — 1° *Scripturaires.* Diverses introductions *(Introitus generalis...)* à la théologie et à l'Écriture (deux sont éditées dans *Quaestiones disputatae selectae*, t. 1 *De fide..*, Quaracchi, 1903, p. 1-36). — Une brève *Expositio libri Ecclesiastae* (ms, Assise, Bibl. comunale, 460, f. 29-35, autographe). — Des postilles sur les *Psaumes* 1-50 (ms, Assise, 67, f. 1-269, autographe), sur *Job* (ms, Assise, 35, f. 1-285) et sur l'*Apocalypse* (ms, Assise, 51, f. 121-202, et 57, f. 69-87).

2° *Universitaires.* A propos des *Sentences* de Pierre Lombard, *Concordantiae*, sorte de table des matières, et surtout *Commentarius* (ms; livre 1, Todi, Bibl. comunale, 122; livre 2 et fragment du livre 4, Assise, 132; le livre 3 manque). — *Breviloquium de SS. Trinitate* (ms, Todi, 122, f. 166-170). — *Tract. de aeterna Spiritus Sancti processione* (éd. dans *Quaestiones disputatae selectae*, cité *supra*, p. 429-453). — *Quaestiones disputatae* et *Quodlibeta*, dont ont été éditées : diverses séries *De anima* (Quaracchi, 1959; éd. A.-J. Gondras, coll. Études de philosophie médiévale 50, Paris, 1961), *De Christo* (Quaracchi, 1914, 1957), *De fide et de cognitione* (Quaracchi, 1903, 1957), *De gratia* (Quaracchi, 1935, par V. Doucet); etc.

3° *Oratoires.* Plus de deux cents sermons pour les dimanches et les fêtes, et trois sermons *De potestate papae* (surtout les mss d'Assise 460, 461 et 682; cf J.B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones..*, t. 4, Münster, 1972, p. 149-167). Voir les éditions de G. Gal, *Matthaei... Sermones de S. Francisco, de S. Antonio et de S. Clara* (Quaracchi, 1962), et de C. Piana, *Sermones de beata Maria Virgine* (Quaracchi, 1962).

2. DOCTRINE. — Matthieu est avant tout un théologien scolastique, dont l'importance est grande. Nous ne relevons ici que les aspects de sa doctrine qui intéressent plus directement la conception de la vie chrétienne et spirituelle. Ses sermons n'ont guère été étudiés. Selon le concours que Dieu apporte comme principe, comme objet et comme don infus, toutes les créatures sont ses vestiges; l'homme, qui peut le connaître, est son image par ses trois facultés (mémoire, intelligence et volonté) fondées dans une seule substance. L'homme en qui Dieu habite par sa grâce est sa ressemblance, ou *imago recreationis*, par les trois vertus théologales données en une grâce unique. A la triple action de Dieu, qui confère l'existence à la créature, la conduit et lui donne son achèvement en lui-même, correspond, chez celle-ci, un triple mouvement : *egressus*, *progressus*, *regressus*. Toutes les créatures sont ordonnées à Dieu, mais seule la créature rationnelle l'est directement.

Le corps humain tient une dignité particulière de la complexion de ses organes et de sa stature droite. En soi, il ne constitue pas une prison pour l'âme; elle ne doit s'en dégager que dans la mesure où, depuis la chute originelle, il lui devient un fardeau et se rebelle contre l'esprit. L'âme rationnelle, qui reçoit la lumière éternelle, distingue l'homme des animaux. Outre les sens extérieurs, il possède des facultés sensitives internes et des facultés intellectuelles : mémoire, intelligence, volonté; cette dernière, tout en devant suivre le jugement délibéré de la raison, domine l'ensemble. Instrument *se ipsum movens*, elle se porte exclusivement vers le bien, mais il arrive qu'elle se satisfasse d'un bien intermédiaire; c'est là son défaut, le péché; cette possibilité garantit la liberté et permet le mérite.

L'espoir du bonheur, auquel il aspire naturellement, et la crainte de la damnation incitent l'homme à vivre selon la foi. La béatitude à laquelle Dieu l'a ordonné dépasse le pouvoir de la nature et il ne peut y tendre sans la grâce, don le plus haut que Dieu puisse accorder, qui justifie l'âme et lui permet de poser des actes méritoires. Sans elle, il n'y a pas de bien « moral », mais uniquement des bien naturels non moraux. Ses seules dispositions naturelles ne permettent pas à l'homme de se préparer suffisamment à l'accueillir; il faut qu'une grâce *gratis data* meuve le libre arbitre à détester ses fautes et à désirer la grâce *gratum faciens*, réalité directement infuse par Dieu. La justification de l'impie comporte donc : une inspiration qui excite la volonté, l'acceptation de cette invitation divine et l'infusion par Dieu d'une grâce qui justifie. Après quoi, la collaboration constante du libre arbitre et de la grâce permettra à l'homme de progresser vers sa fin ultime, la béatitude.

Deux voies s'ouvrent à lui : la vie active et la vie contemplative, l'action devant préparer la contemplation, comme la douleur l'agrément et le travail le repos. La *vita activa* consiste dans le labeur, le combat, l'activité. La *vita contemplativa*, repos, victoire, loisir, donne d'observer les préceptes et aussi les conseils évangéliques; on y échappe aux soucis temporels et on se centre sur l'unique nécessaire pour goûter les joies célestes et tendre là où se trouve le repos, c'est-à-dire la fin ultime et parfaite, de l'âme; ce genre de vie l'emporte donc par la douceur, la sécurité, la tranquillité, l'unité et l'excellence. Aussi la vie active ne retient-elle guère l'attention de Matthieu qui conseille seulement d'éviter les soucis superflus.

La vie contemplative, elle, doit se garder de l'indolence et de la paresse pour porter du fruit dans l'ordre de la pensée et dans celui de l'affection; il lui faut aussi

protéger le cœur du tumulte de l'imagination et du fracas des passions après l'avoir purifié; d'où ses trois degrés.

Au commencement, la vie purgative vise à soustraire l'âme au désordre des facultés, qui constitue le péché, et à guérir la volonté humaine de son triple défaut : naturel (du fait qu'elle est *ex nihilo*), pénal (qui vient de la faute) et coupable (déficience actuelle). L'âme regrette ses péchés : la confession guérit son orgueil, la contrition sa cupidité et la satisfaction son injustice. En lui-même, l'esprit trouve le remords et se voit en exil; autour de lui, il rencontre les tribulations venant du prochain; sous lui, il discerne les supplices de la géhenne; loin au-dessus de lui il aperçoit les joies célestes. L'homme se porte vers elles par des « sacrifices purificateurs »; dolent, il s'exerce à rejeter toute pensée terrestre et à mépriser le monde, il recherche la solitude et même aspire à la mort, il se sent enveloppé par l'obscurité et l'ignorance.

Le deuxième degré, ou voie illuminative, l'en libère. Purifiée, l'âme peut s'élever jusqu'au savoir et à la lumière de la sagesse éternelle. Elle découvre Dieu dans le triple livre de la création, de l'Écriture et de la conscience. Dans les créatures dont elle admire la puissance, la force et l'utilité non moins que la multitude, l'ordre et la beauté, elle perçoit la merveilleuse présence du Créateur. Dans l'Écriture, elle entend sa parole, lit et médite les préceptes, les promesses et les jugements divins; dans la conscience, elle expérimente Dieu qui fait son bonheur et dans lequel son attachement sans réserve trouve réconfort et repos.

Purifiée par la pénitence, illuminée par la sagesse, l'âme poursuit son ascension, enflammée par les désirs surnaturels; brûlante de ces désirs, n'aimant, ne désirant, ne voulant rien sinon eu égard à Dieu, de tout son élan elle se porte vers Dieu et tout son être tend à se transformer en l'être aimé. Fondée sur l'humilité, constante par la bienveillance, épanouie par la libéralité, sublimée par la pauvreté, consacrée par la charité, dans un silence suprême, elle écoute le Verbe et jouit de l'amour de Dieu, souverain bien. Cette possession peut aller jusqu'à l'extase. Alors l'amour divin dilate et enivre l'âme, l'arrache à tout ce qui est corporel, la rend étrangère à tout ce qui vient des sens; tirée hors d'elle-même, elle puise dans la vue de l'essence divine une connaissance pratique et expérimentale de Dieu et surtout elle jouit des délices de l'amour divin.

Ici-bas, cet état est toujours passager et rien, sauf la grâce, ne préserve du péché l'homme naturellement orienté vers Dieu. Dans la béatitude éternelle, il parviendra définitivement à son but, à son repos. Inégales par les dons naturels, par les grâces reçues, par les mérites acquis, les âmes jouissent de la béatitude, à laquelle la résurrection apportera une augmentation d'ordre essentiel, à des degrés divers. Elle consiste dans la vision, immédiate *objective* mais par l'intermédiaire d'une espèce *formaliter*, de l'essence divine, et surtout dans l'amour de Dieu.

Dans la doctrine spirituelle de Matthieu, que ses sermons exposent en un style hautement imagé et harmonieusement rythmé en faisant largement appel à l'Écriture, le Christ, comme il appert des questions disputées, tient une place centrale. Pour la perfection du triple ordre de la nature, de la grâce et de la gloire, il faut penser que le Fils de Dieu aurait pris chair dans un corps impassible et immortel, si l'homme n'avait pas péché.

Au sujet de la Vierge Marie, sans négliger sa médiation et son rôle dans la Rédemption fondés sur sa maternité divine, Matthieu met surtout en lumière sa glorification et l'exemple qu'elle constitue pour les âmes contemplatives. Conçue avec le péché originel, une première sanctification, antérieure à sa naissance, la préserva effectivement de tout péché; une seconde sanctification, à la conception du Fils de Dieu, lui conféra l'impeccabilité, de sorte qu'elle ne put ni *concupiscere* ni *concupisci*. A sa mort, le corps de la Vierge fut enseveli au milieu de la vallée de Josaphat en présence de tous les apôtres miraculeusement réunis; quarante jours après, elle ressuscita et monta à la droite de son Fils; de cette assomption, Matthieu ne voit aucune mention explicite dans l'Écriture, mais il trouve une foule de raisons de convenance et conclut : « Quoniam hoc Deus potuit facere et eum sic facere decuit ».

La doctrine spirituelle de Matthieu le place dans la ligne de saint Augustin, Hugues de Saint-Victor, saint Anselme et saint Bonaventure; elle prépare celle de Jean Duns Scot et influencera, même littérairement, celle de saint Bernardin de Sienne.

Pour les sources, la biographie, les œuvres et les manuscrits, voir É. Longpré, art. *Matthieu..*, DTC, t. 10, 1928, col. 375-389, et V. Doucet, introduction des *Quaestiones disputatae de gratia*, coll. Bibliotheca franciscana scholastica 11, Quaracchi, 1935, p. I-CLV.

M. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des... Matthaeus..*, Vienne, 1906. — J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik, mit besonderer Berücksichtigung des... Matteo d'Acquasparta*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1942-1951. — A. Emmen, *Die Glückseligkeitslehre des Matthäus..*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 22, 1959, p. 43-59, 101-118, 174-189. — F. Simoncioli, *Rilievi sui sermoni inediti di Matteo... dedicati a S. Francesco, a S. Antonio, a S. Chiara*, dans *Studi francescani*, t. 56, 1959, p. 148-172; *La mariologia del Card. Matteo..*, dans *Divus Thomas*, t. 65, 1962, p. 321-352. — S. Garcias Palou, *Un discutido argumento trinitario de Ramón Llull, usado por el Card. Mateo..*, dans *Estudios Lulianos*, t. 4, 1960, p. 73-82; cf aussi, p. 321-328. — Ph. Weber, *La liberté dans la théologie de Matthieu..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 34, 1967, p. 238-254 (bibl.); *La morale fondamentale d'après Matthieu..*, thèse, Louvain, 1967. — P. Mazzarella, *La dottrina dell'anima e della conoscenza in Matteo..*, coll. Studi filosofici 17, Padoue, 1969. — Z. Hayes, *The general Doctrine of Creation in the Thirteenth Century*, Paderborn, 1964. — DS, t. 4, col. 51; t. 5, col. 1342.

Alexandre-Jean GONDRAS.

4. MATTHIEU DE BASCIO, capucin, † 1552. Voir DS, t. 5, col. 1312; t. 7, col. 2241-2242; *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1075-1077.

G. Abate, *Fra' Matteo da B. a gli inizi dell'Ordine cappucino*, dans *Collectanea franciscana*, t. 30, 1960, p. 31-77; Melchior de Pobladura, *La « Severa riprensione » di Fra M. da B.*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 3, Rome, 1962, p. 281-309.

5. MATTHIEU CANTACUZÈNE, empereur et écrivain byzantin († 1383 ou 1391). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Fils aîné du basileus Jean VI Cantacuzène, Matthieu n'est pas né avant 1325. En 1341, il épousa Irène Paléologina, fille du despote d'Épire Démétrios Paléologue, dont il aura deux fils et trois filles. A partir de cette date, il lutte aux côtés de Jean VI dans la guerre civile qui opposa les Cantacuzènes aux Paléologues. Dans ce contexte, à la fin de 1347, il établit sa

propre principauté à Andrinople, provoquant une tension avec son père, qui finit par consentir et se porta même au secours de Matthieu assiégé dans sa forteresse (septembre 1352). Peu après, Jean VI Cantacuzène prononça la déchéance de son gendre Jean V Paléologue, et éleva Matthieu à la dignité impériale (avril 1353). Partisan des Paléologues, le patriarche Calliste refusa d'avaliser ce coup d'État et fut déposé par le synode à l'instigation de Jean VI. On lui substitua le palamite Philothée Kokkinos; celui-ci accepta de couronner Matthieu qui éleva son épouse à la dignité de basilissa

Dès novembre 1354, Jean Paléologue rentra dans la capitale et contraignit son rival à abdiquer (3 décembre 1354). Matthieu ne voulut pas suivre l'exemple de son père et reprit contre Jean V les hostilités interrompues par de vains essais de pacification. Fait prisonnier par les serbes en 1356 et interné dans sa propre résidence de Drama, il fut racheté et incarcéré par Jean Paléologue. Après maintes tergiversations, il finit, en décembre 1357, par renoncer à son titre et prononça un serment solennel de loyauté entre les mains de Jean V, serment réitéré en 1364.

De 1357 à 1360, Matthieu semble s'être retiré dans la vie privée à Constantinople. En 1361, sous la pression de son frère Manuel, il retourna en Morée qu'il administra. Peut-être embrassa-t-il la vie monastique avant de mourir à Mistra (en 1383 ou 1391, selon l'interprétation que l'on donne de la notice d'une Chronique brève), mais l'hypothèse de sa retraite à l'Athos n'est pas fondée.

2. *Œuvres.* — Comme son père, Matthieu a laissé un certain nombre d'écrits, composés sans doute sur le tard.

1° *Commentaire du Cantique des Cantiques* (PG 152, 997-1084). L'interprétation est allégorique : l'auteur voit dans l'épouse du Cantique tantôt l'Église, tantôt, et plus souvent, la Vierge Marie. M. Jugie a laissé en manuscrit une traduction française de cette « œuvre de valeur », écrite par un « théologien averti », qui n'offre cependant que de « pieuses banalités ».

2° *Commentaire du livre de la Sagesse* (inédit), *Vaticanus gr.* 1233 et *Taurinensis* B.N., cod. B.V.9 (tous deux du 16e s.; cf A. Rahlfs, *Verzeichnis der griechischen Handschriften des alten Testaments*, dans *Nachrichten von der königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, 1914, p. 261); copie du 18e s., dans *Athos Docheiariou* 119 (Lampros 2793). Quelques citations en PG 100, 396, 411, 418, 447, 489 (dans les notes) par A. Mai, qui estime cette œuvre « docta, gravis, moralis et theologica », digne d'être imprimée.

3° Deux *logoi*, à l'intention de sa fille aînée Théodora. Le premier, *Sur l'amour du savoir*, est d'ordre philosophico-ascétique. La connaissance de notre propre ignorance, jointe au désir d'apprendre, est le commencement de toute science. De même que l'amour du travail *(philoponia)* est source de richesses matérielles, ainsi l'amour du savoir *(philomathia)* procure l'enrichissement d'une grande sagesse. C'est principalement l'Écriture qui est maîtresse du vrai savoir et école de vertu. L'autre discours, *Sur les trois puissances de l'âme*, de contenu psycho-physiologique, disserte sur les rapports entre le cœur et le *thumoeidés*, le cerveau et le *logicon*, le foie et l'*épithumètikon*. Éd. I. Sakellion, dans Παρνασσός, t. 11, 1888, p. 264-284, amendée par B. Antoniadès, dans Δελτίον, t. 4, 1892-1894, p. 518-532.

4° *Horismos*, ou signature motivée du Tome synodal (palamite) de 1351. En présence de son père et du patriarche Philothée, Matthieu, « institué par la grâce de Dieu protecteur et justicier de son Église », s'engage à maintenir toutes les dispositions prises par ce Tome « pour l'affermissement de l'Église » contre l'hérésie « très impie » de Barlaam et d'Akindynos. L'acte est daté de février 1354, donc de l'époque du couronnement impérial. Éd. P. Lemerle, *Le Tomos du concile de 1351 et l'Horismos de Matthieu Cantacuzène*, dans *Revue des études byzantines* = REB, t. 9, 1951, p. 55-64.

Sous le nom d'un « très saint Matthieu » s'est transmise une « Brève démonstration des nombreuses hérésies dans lesquelles sont tombés les disciples de Barlaam le calabrais » (éd. P. Uspenskij, *Istorija Athona*, t. 3, Athos monaševskij, t. 2, Saint-Pétersbourg, 1898, p. 826-827). On pense parfois à l'empereur Matthieu (A. Candal, OCP 15, 1949, p. 87); mais ce document est aussi attribué à un Matthieu hiéromoine (Athos *Dionysiou* 167 et *Iviron* 301 = Lampros 3701 et 4501); il faudrait plutôt le restituer à Matthieu Blastarès. Il en va de même, *a fortiori*, pour un *Traité contre les juifs* (*Iviron* 388 et *Bodl. Seld.* 44; cf *Vatopédi* 480).

Jean VI Cantacuzène, *Histoires* IV, 35-49, PG 154, 268-365. — Nicolas Cabasilas, *Panégyrique de Matthieu Cantacuzène*, éd. M. Jugie, dans *Bulletin de l'Institut russe de Constantinople*, t. 15, 1911, p. 112-121; *L'éloge de M.C. par Nicolas Cabasilas*, dans *Échos d'Orient*, t. 13, 1910, p. 338-343; DTC, t. 10, col. 374-375; *L'immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition byzantine*, Rome, 1952, p. 224.

R. Guilland, *Correspondance de Nicéphore Grégoras*, Paris, 1927, p. 313-316. — D.A. Zakythinos, *Le despotat grec de Morée*, t. 1, Paris, 1932, p. 113-115. — M. Gordillo, *Mariologia orientalis*, Rome, 1954, p. 119-120. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 149-150. — Beck, p. 790-791. — D.M. Nicol, *The Byzantine Family of Kantakouzenos... ca 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study*, Washington, 1968, p. 108-122. — G. Weiss, *Johannes Kantakuzenos. Aristokrat, Staatsman, Kaiser und Mönch..*, Wiesbaden, 1969. — A. Failler, *La déposition du patriarche Calliste Ier*, REB, t. 31, 1973, p. 5-163, surtout p. 87-90, 150-154.

Daniel STIERNON.

6. MATTHIEU DE CRACOVIE, évêque, † 1410. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources.* — 4. *Doctrine.* — 5. *Influence.*

1. VIE. — Né à Cracovie vers 1345, d'une famille bourgeoise, Matthieu fait toutes ses études universitaires à Prague : bachelier ès arts en 1365; maître, sous Henri Totting de Oyta, en 1367; bachelier formé en 1380 et maître en théologie avant 1384. Dès 1367 il enseigne à la faculté des arts et dès 1380 à celle de théologie. Délégué de l'université, il est à Rome en 1379 et à Gênes, où séjournait alors Urbain VI, en 1385. A Prague, il prêche en latin, mais également en allemand, en tchèque et en polonais et, comme prédicateur, il succède au réformateur Jean Milic de Kromeriz. Dès le début de 1380, l'archevêque Jean de Jenstejn le nomme prédicateur synodal. En même temps Matthieu prend part aux travaux préparatoires à la canonisation de Brigitte de Suède et adresse à Urbain VI sa *Propositio pro canonizatione*. En 1387 Matthieu séjourne chez Henri II Soerbom, évêque de Frombork (Frauenburg), pour traiter probablement de l'organisation de l'université de Chelmno (Culm). En raison de la réorganisation de l'université, Matthieu est invité, en 1390, par sa ville natale. En 1393, il fuit Prague, en raison de sa prise de position dans la querelle qui oppose l'archevêque de Prague à l'empereur Venceslas. Dès 1394 Matthieu demeure à Heidelberg comme professeur de théologie et recteur de l'université (1397), confesseur et conseiller de Robert II von der Pfalz et ensuite de Robert III, futur roi des Romains. Invité par Ladislas II, roi de Pologne, il retourne à Cracovie pour organiser la faculté de théologie (1397-1399). En avril 1403 il part à la tête d'une ambassade pour obtenir de Boniface IX l'approbation de l'élection du roi Robert et le 1er octobre il prête le serment au nom du roi. En 1405 Matthieu devient évêque de Worms. Créé cardinal par Grégoire XII

en 1408, il refuse cette dignité, mais accepte le titre de légat pour l'Allemagne en 1409. Il reste peu de temps au concile de Pise; fidèle aux papes de Rome, il participe au concile de Cividale. Il meurt le 5 mars 1410 à Heidelberg.

2. Œuvres. — Nous pouvons retenir comme œuvres de Matthieu les écrits suivants :

1° *Scripturaires* : *Lectura super Psalmum 118* (mss : Gdansk, Bibl. PAN, Mar 268 et Mar F 139; Uppsala, Bibl. Univer., C 178).

2° *Théologiques* : *Rationale operum divinorum*, 1393-1394, éd. crit. par W. Rubczynski (dans *Archiwum Komisji do badania Historji Filosofji w Polsce*, t. 3 Cracovie, 1930). — Quatre écrits sur la confession et quatre autres sur la communion, publiés par W. Senko et A.L. Szafranski, *Mateusza z Krakowa opuscula theologica* (coll. Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia, vol. 2, fasc. 1, Varsovie, 1974). A noter que le *De puritate conscientiae* (Prague, avant 1390) a été publié 6 fois en France parmi les œuvres de Bonaventure et 25 fois parmi celles de Thomas d'Aquin, dont une traduction française (1858); la seule édition française du *Dialogus rationis et conscientiae* l'attribue à Thomas de Cracovie (Paris, 1497); une traduction médiévale de ce *Dialogue* est éditée par C. Bozzolo (dans *Mediaevalia philosophica Polonorum*, t. 20, 1974, p. 141-177). Il existe, en outre, un court traité sur la confession en langue allemande (inc. : *Ich sundiger mensche bekenne*; édité par M. Lange, dans *Mediaevalia philosophica Polonorum*, 1978, t. 2.

3° *Sur la réforme de l'Église* et sur les problèmes sociopolitiques : *De praxi Romanae curiae* (connu également sous le titre *De squaloribus curiae Romanae*), éd. crit. par W. Senko, Wroclaw, 1969 (trad. polonaise par Senko : Varsovie, 1970). — *Notificatio de Johanne Falkenberg*, la majeure partie des *Sermones synodales*, le sermon prononcé à Gênes devant Urbain VI, sont publiés par Senko avec le *De praxi Romanae curiae* cité *supra*. — Deux sermons prononcés à Rome en 1403 au nom du roi Robert, publiés par R. Duellius, *Miscellanea*, Augsbourg, 1722. — *Epistola ad episcopum Pragensem de commercio cum Iudeis* (publiée par G. Sommerfeldt dans *Mitteilungen des Instituts für oesterreich. Geschichtsforschung*, t. 36, 1915, p. 342-345). — Le grand traité *De contractibus emptionis et venditionis* ou *De translatione rerum temporalium* reste inédit; mss : Cracovie, Bibl. Jag., 380, 1309, 2129; Kornik, Bibl. PAN, 1056; Trèves, Stadtsbibl., 630, 962; Vienne, Pal. 4576, etc.

4° *Sermonnaires* : *Sermones de sanctis cum communi sanctorum* (inc. : *Corde creditur ad iustitiam*); mss : Varsovie, B.N., 3023 (texte le plus complet); Munich, Staatsbibl., Clm 5925 et 14299; etc. — *Sermones de sanctis* (inc. : *Ambulans Iesus iuxta mare Galileae, hic dicit Haymo*); mss : Gdansk, Bibl. PAN, 2009; Vienne, B.N. Pal. 4150; Prague, Bibl. Univer. VIII D 2; etc. — *Sermones de passione Domini*; mss : Trèves, Stadtsbibl., 267 et 2090; Giessen, Bibl. Univer., 787; Wolfenbüttel, Aug. fol. 2415; Prague, Bibl. Univer. O XXXI. — *Sermo de exequiis funerum*, Bodl. Coll., ms 24475. — D'autres sermons dans deux mss de la même bibliothèque : 24432 et 24438.

5° Divers : *Propositio facta pro canonizatione S. Brigittae*, ms Wroclaw, Bibl. Univer., I F 772. — *Passio Domini N.I.Ch. ex revelationibus S. Brigittae*, ms Pelplin, Bibl. du Séminaire, 233. — *Expositio passionis secundum 4 evangelistas* (inc. : *Scitis quia post biduum pascha fiet. Nota quod passio Christi scribitur a Matheo*), mss : Munich, Staatsbibl., Clm 2941, 14648, 23787; Vienne, B. N., 1907; Wroclaw, Bibl. Univer., IV Q 41; etc. A tort, on attribue quelquefois cette *Expositio* à Nicolas de Jawor ou à Mathias de Legnica. — *Oratio ad compaciendum miseriae sanctae matris Ecclesiae*, éd. G. Sommerfeld dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, N.F., t. 7, 1892, p. 725-728. — *Exhortatio ad observantiam*, éd. T. Nyberg, dans *Zapiski historyczne*, t. 27, 1962, p. 74-75.

L'authenticité d'un certain nombre d'autres écrits attribués à Matthieu n'a pas été suffisamment étudiée; voir l'ouvrage de W. Senko et de A.L. Szafranski. — De plus, on peut citer quatre œuvres perdues : *Super Sententias*, *Quaestiones disputatae* (dont l'identification avec le ms Prague, Metrop. D. LXIV, f. 1-42, s'appuie sur une erreur), *Glossa super Ioannem* (d'après la lecture de Prague) et *Sermo super Missus est*. — A tort on lui attribue : *Postillae ad concilium generale a. 1409* (de Conrad de Soest); *Appellatio interposita per Leodienses a papa post substractionem oboedientiae*; *Consultatio de recusanda oboedientia*; *De custodia virginitatis* et *De regimine principum* (de Michel de Prague); *Speculum aureum* (probablement de Pierre Wysz de Radolin); *Sacramentale* (de Nicolas de Blonie dit Plove).

3. Sources. — Dans ses œuvres les plus importantes, Matthieu ne cite guère les sources scolastiques. Dans d'autres écrits, comme ses sermons, les noms de Thomas d'Aquin, de Bonaventure, d'Henri de Gand (plus spécialement apprécié) apparaissent rarement. La vraie et la première source reste la Bible. Les Pères, Bernard et surtout Hugues de Saint-Victor sont invoqués comme autorités et fournissent à Matthieu plusieurs éléments doctrinaux. C'est dans cette orientation « traditionaliste » et dans la lecture des auteurs pré-scolastiques qu'il faut voir la source du « practicisme » de la théologie de Matthieu, appelée quelquefois à tort nominaliste ou occamiste. De ce point de vue, Matthieu appartient à l'école pragoise des théologiens réformateurs. Ici joue l'influence réciproque entre Jean Milic, Matthieu et Mathias de Janov (*supra*, col. 769-770).

Avant de rédiger un ouvrage, Matthieu consulte les spécialistes. Il a procédé ainsi avant d'écrire le *Dialogus rationis et conscientiae*; avant la rédaction du *De contractibus*, il prit soin de parler avec Henri Heinbuch de Langenstein (DS, t. 7, col. 215-219) et Henri de Oyta et il lut leurs traités.

Le *De praxi* est écrit en collaboration avec un docteur *utriusque iuris*, dans lequel les uns voient Job Vener, vice-chancelier de Heidelberg, d'autres, Pierre Wysz de Radolin, évêque de Cracovie. Les sources principales du *De praxi* sont le *Speculum aureum*, les œuvres politiques d'Occam, de Conrad de Gelnhausen et de Henri de Langenstein. Contrairement à ce que l'on pense généralement, le *Speculum aureum* a été terminé avant la troisième et définitive rédaction du *De praxi*. Dans son *De monarchia mundi*, violente attaque contre ces deux écrits et contre le *De monarchia* de Dante, Jean de Falkenberg connaît déjà le *Speculum* et seulement la deuxième rédaction du *De praxi*. De plus, il y suggère que l'auteur du *Speculum* est évêque et professeur. On peut identifier cet auteur avec Pierre Wysz de Radolin.

4. Doctrine. — 1° *Théologie spéculative*. — L'acte de foi étant un acte de volonté et un don de Dieu, Matthieu ne croit pas que l'on puisse convertir un infidèle par une démonstration purement rationnelle. S'adressant aux seuls fidèles, il cherche donc des raisons théologiques et des persuasions, il veut présenter les articles de foi et prouver uniquement qu'ils ne sont pas irrationnels. Dans son langage, « rationnel » équivaut le plus souvent à *decuit* ou à *convenit*. Malgré cette conscience de la méthode, son langage et sa doctrine manquent parfois des précisions nécessaires.

La Bonté suprême étant le principe de la création et de l'ordre des choses créées, elle ne peut pas être considérée comme cause de la défectibilité ontologique ou morale des êtres. Celle-ci est dans la nature même de tout ce qui n'est pas Dieu. La permission du mal est une des manifestations de la Bonté suprême qui, de cette façon, donne à l'homme l'occasion de connaître les propriétés de Dieu : elle est, d'autre part, utile pour le salut et le perfectionnement de l'homme. La lutte contre le mal et l'accueil de la grâce le rapprochent de Dieu et l'unissent à lui; refuser la grâce et s'abandonner au mal l'éloignent de lui. Toutefois, la perfection de l'homme dépend aussi bien de la grâce que de son propre effort, et la punition inscrite dans l'ordre de l'univers suit l'acte mauvais de la libre volonté créée.

Si, d'autre part, Dieu veut le salut ou la damnation de l'homme, ce n'est pas par une *voluntas beneplaciti*, mais par une *voluntas signi*. L'élection ne dépend que de sa libre volonté qui est la cause du salut. Au contraire, la réprobation, prise dans le sens propre, est une absence d'élection; elle n'a donc aucun sujet. Dans le sens large et usité, elle désigne la volition divine de punir le péché et de préparer la punition. Cette volition est cause de la punition, non comme pré-volition, mais en raison du péché de l'homme. A l'antécédent de la volonté humaine correspond l'antécédent de la volonté divine, la prescience divine. Celle-ci n'est pas la cause des événements futurs; par conséquent, elle n'est pas la cause des péchés.

Le déchirement entre le bien et le mal qui existe dans l'homme est causé par le péché des premiers parents et par la nature humaine elle-même, composée du corporel et du spirituel. Ces deux éléments, âme *(spiritus)* et corps humain, forment une seule substance qui prend place entre les êtres spirituels et les matériels, et complète ainsi l'harmonie et l'ordre de l'univers.

2° *Sacrements.* — Adressée aux prêtres, la plus grande œuvre de Matthieu sur la pénitence concerne les conditions qui valident la confession. Dans ces limites il montre une profonde connaissance de la psychologie. Sa recherche de la vraie source du péché, des mesures préventives et, enfin, de la véritable paix de conscience, adopte, avec un souci de l'équilibre, la doctrine traditionnelle.

Comme Milic un peu avant lui, et Janov un peu après, Matthieu était un partisan de la célébration eucharistique et de la communion fréquentes. Il distingue entre la vraie disposition, l'état de grâce qui permet la communion, et l'état d'esprit ou de sentiments. Ce qui compte c'est l'état de grâce et d'amour. Dans cette matière, la plus importante dans la vie chrétienne, chacun décide en sa propre conscience. Toutefois, comparés à l'avantage qu'elle procure, les arguments contre la communion fréquente n'ont pas grande valeur. La bonne préparation à la communion n'est pas l'examen de conscience formel, mais l'amélioration de la vie et une connaissance de soi-même toujours plus profonde. L'accent que Matthieu met dans toute son œuvre sur la connaissance de soi donne à sa doctrine un certain aspect de socratisme chrétien.

3° *Ecclésiologie et réforme de l'Église.* — Durant toute sa vie Matthieu s'occupa de la réforme des mœurs du clergé et des laïcs : son œuvre émane de l'esprit réformateur. Dans la première période pragoise de son activité, il combat surtout la simonie du clergé, et rares sont les textes dans lesquels il parle de la simonie du pape et de la curie. Il met en relief le sens de la vie chrétienne, le rôle et la place du prêtre dans la société. Sa vision de l'Église s'inspire de celle de Hugues de Saint-Victor, elle embrasse les chrétiens, bons et mauvais, qui portent tous en eux la similitude de Dieu reçue par le baptême.

La deuxième période de son activité, celle de Heidelberg, est marquée par le *De praxi*. Une haute idée de la papauté, confrontée avec les pratiques de la curie romaine et du pape lui-même, lui fait dénoncer Rome comme responsable des maux de l'Église. Il accepte la primauté du pape fondement de l'Église, mais considère le Christ comme tête de celle-ci. Le pape est lié au Christ par l'Église.

L'union immédiate de l'Église avec le Christ modifie le problème du pouvoir papal : celui-ci vient de Dieu, mais également de l'Église et par l'Église. Il est limité, d'abord par le principe de l'édification *(ædificare)*, ensuite par la Bible et les conciles, et, enfin, par les capacités personnelles du pape lui-même. Si ce troisième principe laisse une grande place au concile, dont le rôle, à l'intérieur de la communauté des fidèles, égale à bien des égards celui du pape, le premier principe donne aux fidèles la possibilité de juger leur chef. Étant, par l'office à lui confié, le membre suprême de l'Église, le pape se séparerait d'elle, sa souveraine et sa mère, par une vie scandaleuse. Dans ce cas, l'Église ne l'assiste plus et elle-même ou ses représentants ou les représentants d'une partie de l'Église peuvent le juger. Elle-même et eux seuls détiennent ce pouvoir de juge suprême.

5. Influence. — Plusieurs centaines de manuscrits et d'innombrables éditions du *De puritate conscientiae* et du *Dialogus* prouvent que ces deux textes jouèrent un certain rôle dans le développement de la pensée chrétienne. Le premier fut connu surtout comme œuvre de Thomas d'Aquin. Gerson le cite comme une de ses sources et l'attribue à Bonaventure. Comme tel, il entre dans la pensée morale des franciscains (cf *L'Institution des novices*, par Fr. Pothron, Paris, 1682). Le *Dialogus* joua un rôle dans les polémiques pragoises autour de la communion fréquente, influença la pensée de Mathias de Janov qui le cite dans ses *Regulae*; en Pologne, on prescrivit de l'officialiser dans les statuts synodaux.

L'ecclésiologie de Matthieu trouve plusieurs partisans à Cracovie; certains, défenseurs du *De praxi*, sont cités par Falkenberg; parmi d'autres, il faut énumérer André Laskarz (Lascaris), futur évêque de Poznan, et Paul Wlodkowic (Vladimiri), recteur de l'université de Cracovie; plus tard, Jacques de Paradiso (DS, t. 8, col. 52-53). Il faut souligner qu'avec le *De praxi* et le *Speculum aureum* commence en Pologne l'époque du conciliarisme. En Allemagne, Matthieu engage son influence personnelle et sa position pour défendre les droits de Grégoire XII et pour diminuer l'influence du concile de Pise. Il est, d'autre part, bien connu des conciliaristes allemands, et son ecclésiologie influence d'une certaine façon l'œuvre théologique et polémique de Dietrich von Nieheim. L'influence du *De praxi* sur l'ecclésiologie de Jean de Montreuil n'est pas démontrée.

Sources, éditions et littérature sont citées dans l'ouvrage de W. Senko et de A.L. Szafranski, cité *supra*. — W. Senko, « Mathieu de Cracovie et son œuvre *De praxi Romanae curiae* », dans *Mediaevalia philosophica Polonorum*, t. 16, 1972, p. 25-41. — H. Heimpel, *Studien zur Kirchen- und Reichsreform des 15. Jahrhunderts*, t. 2 *Zu zwei Kirchenreform-Traktaten des beginnenden 15. Jahrhunderts*, Heidelberg, 1974 (coll. Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse). — Z. Kaluza, *Eklezjologia Mateusza z Krakowa*, dans *Studia mediewistyczne*, t. 18, 1977, p. 51-54; « Thomas de Cracovie », Wroclaw, 1978, ch. 2 et append. 2. — DS, t. 1, col. 897; t. 2, col. 103, 1268-1269; t. 4, col. 1816, 1847; t. 6, col. 505.

Zénon Kaluza.

7. MATTHIEU D'ÉPHÈSE, métropolite byzantin, 1272-1355/59. — 1. *Vie.* — 2. *Oeuvres.*

1. Vie. — Manuel Gabalas naquit à Philadelphie (Lydie) en 1271-1272. Élève et protégé du métropolite Théolepte (1283-vers 1324), il entra tout jeune dans la cléricature et se maria vers 1305. En 1309, on le trouve en qualité de diacre et protonotaire de Théolepte, chargé d'une mission auprès de l'empereur Andronic II. Il y entretient des relations avec les plus beaux esprits de l'époque : Jean et Michel Gabras, Nicéphore Choumnos, Théodore Métochite, Jean Glykys, etc. A l'automne de 1310, il rentre à Philadelphie, bientôt assiégée par les turcs. En même temps, c'est la rupture avec Théolepte causée par l'accord de septembre 1310

(liquidation du schisme arsénite). Gabalas qui, à la différence de son intransigeant métropolite, acceptait l'économie synodale, est déposé par Théolepte. Son épouse meurt (été ou début automne 1312), peu après la naissance d'un fils.

A l'époque de l'élection patriarcale de Jean XIII Glykys (sacré le 12 mai 1315), Manuel se rend à Constantinople et y réside quelque temps. Il y est de nouveau à la fin de 1316 ou au début de 1317. Réconcilié avec Théolepte, qui a mis fin à son schisme (1319-1320), Gabalas est ordonné prêtre et promu chartophylax de Philadelphie, son métropoliteétant alors lui aussi dans la capitale (août-novembre 1321). Il revient à Philadelphie avec son évêque, qui meurt bientôt (fin 1322). Il lui aurait peut-être succédé, s'il ne s'était brouillé avec le stratège de la ville, Manuel Tagaris. Contraint de revenir à Constantinople (décembre 1322), il y embrasse la vie monastique sous le nom de Matthieu (hiver 1322-1323).

Grâce à certaines personnalités influentes de la cour, il est, en 1329, élu métropolite d'Éphèse, ville depuis vingt-cinq ans aux mains des Turcs. C'est pourquoi il réside le plus souvent dans la capitale, où le patriarche et l'empereur lui confient diverses missions, dont une ambassade en Russie kiévienne (1331-1332). A la fin du printemps 1332, il obtient, à titre d'*épidosis*, la métropole de Brysis en Thrace, où il se fixe quelque temps (fin juin 1332-1337). Revenu à Constantinople (avant septembre 1337), il profite de l'amélioration des rapports entre Andronic II et l'émir de Lydie Umur Pacha pour prendre enfin possession de son siège d'Éphèse (été 1339).

Au début de la controverse barlaamite, si l'on en croit une lettre de Palamas (1343), le « très sage » métropolite d'Éphèse n'aurait pas suivi la doctrine de l'antipalamite Akindynos. En effet, vers septembre 1346, Matthieu est au nombre des six évêques qui adressent à l'impératrice Anne une supplique réclamant la mise en jugement du patriarche Jean Kalékas, adversaire de Palamas et défenseur d'Akindynos. Cependant il ne signe pas le tome synodal (pro-palamite) de février 1347. Mieux, il passe dans le camp adverse, s'oppose à l'élection patriarcale du palamite Isidore (17 mai 1347) et préside le deuxième synode antipalamite, réuni à Saint-Étienne en septembre 1347. Il est condamné (automne 1347) et rentre à Éphèse.

Après la mort d'Isidore (février-mars 1350), il fait amende honorable (22 avril), espérant sans doute gagner par là les suffrages des électeurs. Mais c'est un autre, Kallistos, qui est élu (10 juin). Matthieu repasse alors à l'opposition. L'imposant synode palamite de juin 1351 le condamne et le dépose définitivement. Dans la capitale, où il semble être resté, il joue, au côté de Grégoras, le rôle de chef de file du mouvement antipalamite.

On le signale encore vivant en 1355; il a dû mourir peu après, car un acte patriarcal de 1359-1360 en parle comme d'un disparu.

2. Œuvres. — Disciple d'un *pneumatikos* de la taille de Théolepte (cf DTC, t. 15, col. 339-341), Manuel-Matthieu se devait de consigner par écrit l'intérêt qu'il portait aux choses spirituelles.

Cet héritage littéraire est resté en grande partie inédit, sauf la correspondance (cf *infra*) et les libelles liés à la controverse palamite : rapport à l'impératrice Anne, en septembre 1346 (PG 151, 767d-770c), Tome des antipalamites de juillet 1347 (PG 150, 877d-885a), Acte de résipiscence d'avril 1350 (PG 151, 772c-774a); mais la contribution personnelle de l'archevêque n'est pas évidente dans les deux premiers, et sa conviction reste douteuse pour le troisième.

A part les commentaires homériques où des traces d'allégorisme chrétien sont encore à découvrir, le reste de l'œuvre est animé par une intention moralisatrice et imprégné de « philosophie » (au sens de sagesse et de sagesse à l'école du Christ). La plupart des écrits sont des « solutions » à des questions d'ordre philosophique et exégétique, et appartiennent de ce fait au genre *lysis*, cher au moyen âge byzantin. Le classement qui suit tient compte de la disposition des pièces dans a tradition manuscrite. Vu la longueur de certains énoncés (plutôt lemmes de copistes qu'*épigraphai* proprement dites), nous avons donné parfois des titres factices.

1° *Écrits « philosophiques »*. — 1) *Dialogue sur l'immortalité*, entre 1317 et 1328 (*Vindobonensis* theol. gr. 174, f. 1-15). Contre un philosophe « moderne » qui affirmait que l'homme a été créé immortel, Gabalas soutient que, selon la théologie, l'homme a été placé, avant la transgression originelle, aux confins de la mortalité et de l'immortalité, participant de l'une et de l'autre. A la fin, il cite Grégoire de Nazianze et Jean Damascène. — 2) *Le problème du mal* (*ibidem*, f. 20). Les impulsions mauvaises, comme les bons mouvements, procèdent de la nature humaine : comment guérir le mal (péché) par le mal (mortification).

3) *La Théotokos, vierge incomparable* (*ibidem*, f. 66-69). A propos de l'hymne liturgique *Axion estin* ou *megalynarion*, l'auteur répond à la question : « Pourquoi l'hymnode, après avoir proclamé la Vierge plus glorieuse que les séraphins, ajoute-t-il « incomparablement » et déclare-t-il ainsi incomparable ce qui est comparé »?

4) *Contre la fausse sagesse*. « Ceux qui cultivent l'une et l'autre sagesse (profane et sacrée) ne sauraient être appelés justement des sages; ce sont plutôt, à vrai dire, des « hypocrites » de la sagesse authentique » (*ibidem*, f. 74-81). Contre les modernes qui appellent sages ceux qui s'appliquent à l'étude des sciences « mathématiques », Gabalas prétend que ces hommes ne peuvent en toute vérité revendiquer ce titre, car la sagesse dérive de la contemplation de l'inaccessible vérité divine. Il y a cependant une *sophia* à la portée de l'homme : elle réside dans la vie vertueuse, celle qui témoigne d'une perfection globale et non de manifestations particulières de vertu. Ce doit être en outre une sagesse qui s'ignore, et non celle de l'individu trop conscient d'avoir acquis, par l'ascèse, un renom de vertu. Dans sa seconde partie, l'opuscule paraît dirigé contre Théolepte, dont la rébellion contredisait l'enseignement ascétique et la renommée de sage; il daterait donc des années 1317-1321.

5) « Sur les sages tant nouveaux qu'anciens qui ne critiquent pas correctement » (*ibidem*, f. 301-305).

6) *Centuries sur la connaissance de Dieu et la contemplation de la nature*, ou « Autres chapitres très sages et très utiles qui incitent l'âme à la connaissance de Dieu et épanouissent sa condition spirituelle grâce à la science acquise par la perception sensible et par la contemplation naturelle des êtres » (Londres, British Museum, *Burneianus* 114, 2e moitié du 14e s., f. 1-90). Il s'agit de deux centuries postérieures à des « chapitres » inconnus par ailleurs. L'auteur s'inspire du schéma évagrien, qu'il modifie cependant, à la suite de Joseph le philosophe (cf DS, t. 8, col. 1388-1392), en donnant la priorité aux exercices de la vie ascétique : « En aucune manière il ne convient d'abandonner la *praktikè*. Car si la *praxis* est le fondement *(épibasis)* de la *theôria*, comme disent les philosophes, je ne vois pas comment celle-ci pourrait tenir sans le support de celle-là, tout comme ne peut tenir debout une maison privée de fondation » (f. 30v). Il serait absurde de « philosopher en paroles sur la vertu et de s'étendre à son sujet en longs discours », tout en jetant bas les armes, comme de mauvais combattants, sans produire des actes de vertu (34v).

7) *Dissertation sur les sept vertus* (*ibidem*, f. 116-130). La philosophie grecque accorde une préférence exagérée au *theorètikon*, tandis que la spiritualité chrétienne équilibre et harmonise *theôria* et *praxis*. Celle-ci est l'*épibasis* de celle-là, qui est, à son tour, *épibasis* de la vertu « théourgique ». Cependant les explications apportées sur les vertus cardinales portent bien la marque platonicienne.

8) *Du mystère chrétien* (*ibidem*, f. 130) : création, re-création et résurrection de l'homme. — 9) *Bref mémoire sur la mort de l'homme, le jugement de l'âme et la rétribution* (f. 146v-148). — 10) *Classification des huit péchés capitaux* (f. 150). Ici encore, Matthieu suit Évagre (DS, t. 4, col. 1738) et Maxime le confesseur.

2° *Écrits exégétiques.* — 1) *Prologue au récit de Suzanne* (*Vindob.* theol. gr. 174, f. 69-70) : exalte le courage et la vertu de Suzanne d'après *Daniel* 13. — 2) *Theôria sur la pécheresse qui oignit le Seigneur* (*ibidem*, f. 109-114). — 3) *Prologue « encomiastique » aux bienheureux Prophètes* (f. 152-157). — 4) « Excellente collection de *paroles prophétiques* et de *commentaires* composée par nous avec l'aide de Dieu » (f. 158-245) : choix de commentaires patristiques sur les livres prophétiques. C'est l'œuvre matériellement la plus considérable de Matthieu. — 5) « Choix excellent de saintes maximes tirées de... *Job*, pour l'utilité de tout chrétien » (f. 246-253). — 6) « Excellente *theôria* sur le livre de l'*Exode* » (*Burn.* 114, f. 90-91v). — 7) « Excellente *theôria* sur *l'arche et Noé* » (f. 114-115v).

3° *Œuvre oratoire.* — Nous rangeons sous ce titre, outre des discours proprement dits, une « description » et des monodies ou oraisons funèbres qui ne furent pas prononcées.

1) *Ekphrasis de la résurrection du Christ* (*Vindob.* 174, f. 82-86). Cette « description » de la magnificence pascale dans l'Église orthodoxe ne se limite pas aux cérémonies officielles, mais s'attache principalement au culte populaire. — 2) *Homélie sur l'Assomption* (f. 271v-277v), prononcée devant Andronic II le 15 août 1325 : la mort de la Vierge, la mort du Christ source d'immortalité; récit des prodiges survenus lors du trépas de la Théotokos, d'après les apocryphes. Serait à insérer dans l'*Auctarium Auctarii* de la BHG.

3) *Action de grâces au basileus* Andronic « sur sa bonté d'âme qui lui fit nous rendre visite lors de notre maladie » (*ibidem*, f. 58-65). Ce « prosphônètikos » date de 1326; il loue la sollicitude de l'empereur pour guérir l'Église byzantine « meurtrie et déchirée surtout par cette chancelante et dangereuse union » (de Lyon).

4) *Sur la mort d'un ami.* Monodie en mémoire d'un ami d'enfance, Kalliergès (printemps 1321); et 5) *Discours consolatoire à la basilissa*, à l'occasion de la mort de Théolepte (fin 1322), adressé à Eulogia Choumnaina, fille spirituelle du défunt. Éloge dithyrambique de la souveraine. Sens de la mort et de la *memoria mortis*. Édités par L. Priviale, *Due monodie inedite di Matteo di Efeso*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 41, 1941, p. 4-39. — 6) *Monodie sur Jean Choumnos* (*Vindob.* 174, f. 146-150 et *Vatican.* gr. 112, f. 56-60). Éloge funèbre du frère de l'impératrice († vers 1338), adressé à celle-ci « avec une courte parénèse pour la consoler dans sa douleur ».

4° *Prières.* — Le *Burneianus* 114 (B), le *Marcianus* gr. 1274 (M), le *Parisinus* gr. 2991A (P) et le *Vindob.* 174 (V) transmettent de nombreuses prières de Matthieu, composées dans diverses circonstances.

1) Pour son entrée à Éphèse en 1329 (V, 150v-151, éd. Treu, *Matthaios*, p. 57), et prière sur le seuil d'une maison ou à l'entrée d'une ville (V, 306). — 2) Pour le début de l'année (V, 47v-48v). — 3) Pour être délivré des mauvaises pensées (B, 105v-106v). — 4) Après avoir été libéré des distractions survenues au milieu de la doxologie (B, 106v). — 5) A la suite d'une vision effrayante apparue en songe (B, 97-98; V, 72v; à propos de la mort de Kalliergès?). — 6) Lors de la peste mondiale de 1348 (B, 107-108). — 7) A l'empereur (B, 88-89; V, 41v-42v, 57). — 8) Outre des prières *hexomologétiques*, *katanyctiques*, *exagoreutiques*, *paraclétiques* et vespérales à Dieu, au Christ et à la Vierge (B, 97-98, 102-105; M, 94-96, 115-120, 132; P, 324v-330; V, 18, 72v-73v, 324v-327), on notera le thème favori de Matthieu : les *prières du soir à la Théotokos* (B, 98-102; M, 37v-39, 91v-94, 98v-100; V, 18, 37v-39, 70-73v), et la prière composée vers la fin de sa vie « à la Mère de Dieu, médiatrice de notre âme » (B, 131).

5° *Compositions poétiques.* — 1) Tropaires sur la descente aux enfers et la résurrection du Christ (B, 146). — 2) Alexandrins sur les saints Lucien, Euthyme, Aréthas, Jacques frère du Seigneur, Marcien, Martyros (B, 151); sur la longueur des mois (B, 151v; V, 180v), éd. Reinsch, *Die Briefe*, p. 53-54, 45. — 3) Alexandrins reliant divers écrits spirituels du *Burn.* 112 (Marc le sinaïte, Diadoque de Photicé, Jean de Karpathos, Élie l'Ecdicos, Hésychios, Macaire d'Égypte et Maxime le confesseur), éd. Reinsch, p. 48-49. — 4) « Derniers vers après les derniers : modérer sa passion et mettre un frein à sa langue »; « sur la mort de l'épouse de Phakrasès » (B, 108v), éd. Reinsch, p. 51-52.

6° *Correspondance.* — Manuel-Matthieu a correspondu avec les plus hautes personnalités de son temps : Gabras (dont les lettres sont une source importante pour la biographie de Matthieu), Joseph le philosophe, Philanthropénos, Logaras, Melissènos, etc. Tout en accordant un minimum à la rhétorique, Matthieu ne pratique pas le genre épistolaire par amour des parades stylistiques. Ses lettres répondent à des cas concrets; il s'y montre sensible à l'amitié, à la misère des autres et toujours disposé à se faire auprès des notables l'avocat des causes désespérées. Dans une lettre à Nicéphore Grégoras, il refuse toute philosophie purement théorique, car le but de la vie humaine ne se trouve pas dans le *theôrein*, mais dans le *prattein* (éd. Reinsch, n. 35, p. 144, 61; trad., p. 305). Sa lettre aux moines de l'Athos est une vibrante exaltation de l'ascèse monastique (n. 39, p. 159-160; trad., p. 323-324). Sa longue lettre à un ami intime contre Tagaris voit dans les épreuves un moyen providentiel « de se purifier et de détruire les instruments de supplice » (n. 58, p. 205-220; trad., p. 388-410).

J. Gouillard, *Après le schisme arsénite. La correspondance inédite du pseudo-Jean Chilas*, dans *Académie roumaine. Bulletin de la section historique*, t. 25, 1944, p. 174-211 (éd. de huit lettres et un billet). — S. I. Kourousès, dans Ἐπετηρὶς ἑταιρείας βυζαντινῶν σπουδῶν, t. 40, 1972-1973 (avec éd. d'une lettre de 1312 à l'empereur). — D. Reinsch, *Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174*, Berlin, 1974 (éd. et trad. allemande de 58 lettres).

« Écrivain humble et instructif » (R. Guilland, *Essai*, p. 264), Matthieu d'Éphèse développe une spiritualité bien byzantine, informée par la psychologie platonicienne et débouchant sur une mystique intellectualiste, qui confirme la permanence, au 14e siècle, de l'influence d'Évagre (DS, t. 4, col. 1742). D'Évagre, il adopte le genre littéraire de prédilection (« chapitres » disposés en centuries), et surtout, à travers Maxime, les degrés fondamentaux de la vie spirituelle : « vie pratique », « vie contemplative », « vie mystique » (θεολογία). On a vu l'accent qu'il met sur la *praxis*. En marge de ce thème central, une place est réservée à la grâce divine, qui seule permet à l'homme d'atteindre les plus hautes vertus « théourgiques » et la divinisation (*Burn.* 114, f. 60v, 83, 129).

L'attitude de Matthieu à l'égard du palamisme fut celle d'un « opportuniste » (Meyendorff, *Introduction*,

p. 325), qui se laissa guider par des « ambitions personnelles ;» (Kourousès, t. 1, p. 355). Apparemment, la spéculation propre à la controverse ne l'a pas séduit. Est-il possible d'aller plus loin et d'affirmer que Matthieu « ne pouvait accepter la lumière thaborique, ni placer le *noûs* dans le cœur », ou encore que sa doctrine spirituelle d'inspiration évagrio-maximienne est « aux antipodes de celle de Palamas qui défendait une conception moniste de l'homme et, par conséquent, une mystique du cœur » (Reinsch, *Die Briefe*, p. 24-25)? La publication intégrale des œuvres devrait permettre de vérifier le bien-fondé de telles assertions.

M. Treu, *Matthaios Metropolit von Ephesos. Ueber sein Leben und seine Schriften*, dans *Programm des Viktoria-Gymnasiums in Postdam*, Postdam, 1901. — R. Guilland, *Essai sur Nicéphore Grégoras*, Paris, 1926, *passim*. — Beck, p. 789-790. — J. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, *passim*. — P. Schreiner, *Zur Geschichte Philadelpheias im 14. Jahrhundert*, OCP, t. 35, 1969, p. 396-401, 422-427. — S. I. Kourousès, Μανουὴλ Γαβαλᾶς.., t. 1, Athènes, 1972 (avec éd. des lettres de Michel Gabras, p. 3-98); Ὁ λόγιος οἰκουμενικὸς.., dans Ἐπετηρίς.., t. 41, 1974, p. 297-405, et à part, Athènes, 1975 (voir index).

Daniel Stiernon.

8. MATTHIEU DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé, † 1722. — Mateo de Orovio, né vers 1638 à Alfaro (Logroño), prit l'habit des carmes déchaussés à Madrid le 3 juillet 1665. Il fit profession à Pastrana le 16 juillet 1666. Il fut maître des novices, prieur des couvents de Bolarque, Guadalajara, Pastrana, Madrid (à deux reprises), recteur du collège d'Alcala, provincial définiteur général et supérieur général (1712-1718); il mourut à Madrid le 10 février 1722.

Après la mort de Gabriel de San José (cf DS, t. 6, col. 7), il dirigea pendant dix-huit ans Maria Orozco, continuant les *Apuntamientos* de Gabriel de 1690 à 1709, année où Maria mourut : *Apuntamientos a la vida de la V. Sra. D^a. Maria Orozco de Luján* (Madrid, Bibl. Nac., ms 6995; dans les mss 11979, 7691 et 2264, lettres de Maria à Mateo). Il écrivit également une *Carta pastoral a los religiosos descalzos... del Carmen de la primitiva observancia* (1714, 120 p.); elle contient, outre un traité sur l'oraison (p. 16-61), deux chapitres sur la mortification (p. 6-16) et un commentaire des directives du chapitre général (p. 62-120). Il semblerait que les *Apuntamientos espirituales* du ms 8896 de la Bibl. Nac. de Madrid soient de notre auteur, bien qu'il y ait eu alors un autre Mateo de Jésus Maria.

Aux archives des carmes déchaussés de Tolède on trouve les registres du couvent de Pastrana : *Libro de Becerro, de novicios, de profesiones*, qui donnent les listes des supérieurs, des entrées, des professions, etc. — Aux archives de la province de Castille, à Madrid, le *Libro de capitulos provinciales* (1687 svv). — Une lettre de Mateo chez les carmélites de Consuegra (Tolède). — Voir aussi : Madrid, Bibl. nac., ms 6592, f. 27r et 98r; Arch. hist. nac. clero, lib. 4183 (mai 1685 svv) et 4190, f. 60v-75r.

Anastasio de Santa Teresa, *Reforma de los descalzos..*, t. 7, Madrid, 1739, tables. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, t. 2, Madrid, 1905, p. 88-89. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen descalzo..*, t. 11, Burgos, 1943, p. 294-314 (quelques inexactitudes). — *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 217.

Isaias Rodriguez.

9. MATTHIEU DE LA NATIVITÉ, frère mineur, † 1659. — Matthieu naquit à Hita (Guadalajara) et fit profession chez les franciscains déchaussés du couvent du Calvario, à Salamanque, le 9 septembre 1611. Il enseigna l'Écriture sainte et la théologie à Salamanque. Il était si versé en tous les domaines des lettres qu'on le tenait pour un oracle dans l'Espagne entière et qu'il était en haute estime en son université. Il passa nombre d'années à Salamanque. Son ouvrage *Minerva* nous apprend que le 29 septembre 1641 il était professeur de théologie et gardien au couvent de San Antonio à Avila; il abandonna cette charge le 18 juin 1642. Il était grand zélateur de l'Immaculée Conception et défenseur de Duns Scot. Par suite d'une grave infirmité, il fut longtemps immobilisé dans sa chambre. Il ne cessa pas de travailler et laissa trente et un ouvrages : histoire, mystique, scolastique, morale, poésie; deux seulement ont été publiés. Matthieu mourut à Salamanque, le 15 janvier 1659.

1. *Cátedra de la cruz, regentóla Cristo único maestro, asignatura, sus siete últimas palabras*, Valladolid, 1639. Dans la dédicace au lecteur, après avoir rappelé le conseil de saint François recommandant d'étudier jour et nuit la passion de Jésus-Christ, Matthieu ajoute : « J'ai cherché là un saint refuge contre les occupations distrayantes, inévitables en une ville de cour, quels qu'en soient les motifs même les plus justifiés ». L'ouvrage offre une suite de commentaires sur les sept paroles du Christ en croix (sept traités, les quatre premiers divisés en dix discours, les trois derniers en neuf). Il s'achève sur une poésie-épitaphe pour le tombeau du Christ (f. 269). Ce sont des sermons pleins d'érudition scripturaire et patristique, ce qui, joint à une impression déficiente, rend la lecture difficile. En tous ces sermons, Matthieu attribue un rôle important à la Vierge Marie dans les derniers moments de la vie de son Fils.

2. *Minerva eucaristica, árbol de la vida con doce frutos distribuidos y acomodados a los doce meses del año*, Madrid, 1644. Il s'agit encore d'un recueil de sermons répartis en douze traités correspondant aux douze mois de l'année; chacun comprend six courts sermons. Tous traitent de l'Eucharistie envisagée du point de vue de l'une de ces vertus : charité, joie, paix, patience, bénignité, bonté, longanimité, mansuétude, foi, modestie, continence et chasteté, une pour chaque mois (ce sont les douze fruits de l'Esprit Saint, selon *Gal.* 5, 22-23). L'exposé révèle une connaissance étendue de l'Écriture, des auteurs chrétiens et païens.

Parmi les inédits, on trouve : *Nova Hierusalem*, en 9 tomes, que Juan de San Antonio a décrits, avec d'autres ouvrages inédits qu'il eut sous les yeux. Il s'agit d'une œuvre qui s'étend de la conception de Marie jusqu'à son couronnement. Nous avons trouvé à la Bibliothèque nationale de Madrid (ms 4037, 61 f.) une *Defensa dominicana*, datée de Salamanque, 23 janvier 1654. Adressée au roi Philippe IV, l'auteur y présente « un groupe remarquable des personnages les plus illustres de l'ordre de saint Dominique qui soutiennent que Notre Dame... a été conçue sans le péché originel ».

Juan de San Antonio, *Discalceatorum... bibliotheca*, Salamanque, 1728, p. 185-198; *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 344-348; *Crónica de la santa provincia de San Pablo*, t. 1, Salamanque, 1728, p. 148-150, n. 337; t. 2, Madrid, 1729, p. 21-22, n. 42. — J. Catalina Garcia, *Bibliotheca de escritores de la provincia de Guadalajara*, Madrid, 1899, p. 357-360. — Samuel Eijan, *La poesia franciscana*, Santiago, 1935, p. 288-289. — *Archivo Ibero-Americano*, t. 37, 1934, p. 557-558; t. 15 (nouv. série), 1955, p. 362-366; t. 35, 1975, p. 112. — M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca Nacional de Madrid*, Valence, 1973, p. 125, n. 123; p. 251-252, n. 222.

Manuel de Castro.

10. MATTHIEU DE SAXE (de Zerbst), ermite de Saint-Augustin, 14^e/15^e siècles. — Matthieu de

Saxe était originaire de Zerbst et fut membre de la province des augustins de Saxe-Thuringe. Dans un document de 1390 on constate qu'il est lecteur de théologie au *studium* général des augustins de Magdebourg. L'époque et le lieu de sa mort sont inconnus. Ses nombreux écrits attestent qu'il fut un remarquable prédicateur et un auteur ascétique important.

Des œuvres qu'il a laissées et qui sont conservées dans les bibliothèques de Breslau et de Munich, rien n'est imprimé (cf A. Zumkeller). On y trouve, outre les petits traités *De angelis* et *De mensuratione crucis et passione Christi*, une série de volumes de sermons : *Postillae super epistulas quadragesimales*; — *Postillae super evangelia per quadragesimam*; — *Passio praedicabilis in Parasceve secundum concordiam evangelistarum*; — *Sermones de communi sanctorum*; — *Expositio super symbolum Quicumque*; — *Expositio officiarii pro defunctis*; — à quoi s'ajoute un vaste traité : *De triplici adventu Verbi* (Clm. 8432, f. 1-197).

Ce dernier ouvrage est un manuel de théologie ascétique et mystique qui, bien que s'appuyant sur saint Thomas d'Aquin et en citant souvent des pages entières, présente par son plan et son contenu une contribution très originale. L'œuvre se divise en trois parties. La première, *De adventu Verbi in carnem*, traite en vingt distinctions du mystère de l'Incarnation et constitue le fondement dogmatique de l'enseignement spirituel que Matthieu développe dans la deuxième partie. Celle-ci, *De adventu Verbi in mentem*, est de beaucoup la plus développée. Par la manière dont il cherche à ancrer profondément son enseignement ascétique sur une base christologique, Matthieu rejoint sous bien des aspects les requêtes actuelles. Il comprend tout le processus de la grâce dans la vie du chrétien à la lumière de la mystique allemande comme une naissance spirituelle et une croissance du Verbe divin dans l'âme humaine jusqu'à son âge parfait. C'est pourquoi il s'efforce sans cesse de montrer comment tout progrès de la vie spirituelle s'accomplit dans une correspondance avec la vie terrestre de l'Homme-Dieu : sa conception, sa naissance, sa croissance, son activité publique, sa vie comme *comprehensor*, sa mort sur la croix, sa mise au tombeau, sa résurrection et son ascension sont le modèle, la norme et la source de vie pour la maturité intérieure du chrétien. Les dons du Saint-Esprit et les charismes (pouvoir miraculeux, don de prophétie, prédiction de l'avenir, don des langues) tout comme les phénomènes mystiques de jubilation, d'extase et de rapt sont fondés à partir du Christ. Matthieu conclut son œuvre par un *De adventu Verbi ad judicium* qui traite des fins dernières en vingt-deux distinctions de forme spéculative et ouvre la perspective sur l'accomplissement du chrétien parvenu à l'âge parfait du Christ dans l'au-delà.

Relevons encore quelques points particuliers. Matthieu souligne avec insistance que l'amour est le but de la perfection chrétienne; même pour ceux qui suivent le Christ sur la voie des conseils évangéliques, il n'existe pas d'autre but à la vie. Il professe la nécessité de la *vita activa* pour le chrétien, même si la *vita contemplativa* a pour lui une plus haute valeur en soi; sans les œuvres d'un amour agissant, personne ne pourrait atteindre le but, mais pas davantage sans le repos de la contemplation. La confirmation trouve place, elle aussi, dans son manuel de vie spirituelle : Matthieu montre comment dans ce sacrement le chrétien est pour ainsi dire marqué par la puissance du sang du Christ et reçoit du Christ l'accroissement de force de l'Esprit saint.

Germania sacra, Abt. 1, t. 3, 2, Berlin, 1941, p. 430-431. — A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 276-281; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 327-329, n. 675-682, et p. 609-610, n. 679a-681a; LTK, t. 7, 1962, col. 175-176. — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 5, Wurtzbourg, 1974, p. 111. — DS, t. 4, col. 1009.

Adolar ZUMKELLER.

11. MATTHIEU DA VEGLIA, frère mineur conventuel, 1583-1669. — Matthieu Ferkić (Ferchius) naquit le 29 janvier 1583 à Veglia, île du Quarnero (Adriatique). Ayant achevé ses études à Padoue et à Rome, il enseigna la métaphysique et la philosophie pendant quarante ans à l'université padouane. Sa production théologique et philosophique, qui suscita d'âpres polémiques, fut considérable. Profondément marqué par le scotisme, il composa une *Apologia* (Cologne, 1619; Bologne 1620; Naples, 1629) et une *Vita* (Bologne, 1622; Naples, 1629) de Duns Scot. Parmi ses autres œuvres, on peut citer : *Vestigationes peripateticae* (Padoue, 1639), *De productione Filii Dei* (Venise, 1650), *De angelis ad mentem D. Bonaventurae* (2 vol., Padoue, 1658 et 1665). Ferchius mourut le 8 septembre 1669 à Padoue.

Octogénaire et malade, il composa des méditations sur la Passion : *Gusto afflitto di Giesù Christo Nostro Signore*, qui parurent à Venise en 1663. L'ouvrage fut mis à l'Index le 16 avril 1664. La « considerazione intellettuale » (les six premiers chapitres) est une exégèse confuse et sophistiquée du verset « Dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto » du psaume 68, qui aboutirait à la conclusion que « la mort du Christ n'aurait été ni naturelle, ni violente, mais surnaturelle ». La « considerazione affettuosa » (ch. 7) manifeste l'influence d'Angelo Grillo, bénédictin : *Pietosi affetti e lagrime del Penitente* (Venise, 1601). Matthieu cherche à aider « quiconque veut contempler avec dévotion chrétienne les dégoûts du goût du Christ » (p. 106); car le point culminant de la Passion se trouve « dans la potion empoisonnée » que les juifs lui donnèrent (p. 108), d'où découlent les sacrements, la rémission des peines, la collation de la grâce, la gloire éternelle et l'Eucharistie. La ferveur éloquente et les recommandations ascétiques ne manquent pas de sincérité, mais ne suppriment ni la rhétorique ni les bizarreries.

G. Franchini, *Bibliosofia di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 90, 432-453. — G. Facciolati, *Fasti gumnasii Patavini*, t. 2, Venise, 1757, p. 257. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 21. — DTC, t. 5, 1919, col. 2170-2172 (Édouard d'Alençon). — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 230-231.

L. Di Fonzo, *Lo studio del dottore serafico nel collegio di S. Bonaventura in Roma*, dans *Miscellanea franciscana*, t. 40, 1940, p. 171-172 et *passim*; *Enciclopedia cattolica*, t. 5, 1950, col. 1160. — G. Abate, *La tomba del ven. G.D. Scoto... a Colonia*, dans *Miscellanea franciscana*, t. 45, 1945, p. 29-79. — L. Macali, *La dottrina dell'Immacolata nei grandi scotisti..*, dans *Virgo Immaculata*, t. 7, vol. 2, Rome, 1957, p. 70-72. — A. Sartori, *Gli studi al Santo di Padova*, dans *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padoue, 1966, *passim*. — N. Roscic, *Matteo Frće (Ferkić, Ferchius), un gran scotista croato*, dans *Studia mediaevalia et mariologica* (Mélanges C. Balic), Rome, 1971, p. 377-402; bibliographie des études parues en croate. — *Storia e cultura al Santo*, Vicence, 1976, p. 173-174, 425-432, 521-523, 564-565.

Pietro ZOVATTO.

MATURANA (MARGUERITE-MARIE DE), mercédaire, 1884-1934. — Pilar Lopez de Maturana naquit

à Bilbao le 25 juillet 1884. Sous le nom de Margarita Maria elle revêtit l'habit des mercédaires cloîtrées de Berriz le 10 août 1903; elle prononça ses vœux solennels le 28 août 1907. Ses premières années de religieuse furent un temps de vie cachée et de grande intimité avec Dieu. Elle fut appliquée à l'internat du collège annexé au couvent, comme professeur, surveillante et préfète. Vers 1912, sa spiritualité prit un tour plus apostolique : elle engagea avec les lépreux de Fontilles (Alicante) des relations qui se prolongèrent une dizaine d'années. En elle retentissait l'écho du mouvement missionnaire suscité par Benoît XV et Pie XI. En 1918 elle fonda l'association « Juventud Mercedaria Misionera ». Le monastère était si imprégné de l'esprit missionnaire des mercédaires qu'il s'offrit pour les Missions. Un premier départ de six religieuses a lieu en 1926 pour Wuhu (Chine); un second de quatre religieuses, en 1927, pour Saipan (Iles Mariannes). Marguerite-Marie, devenue supérieure, entreprend, en 1928, son premier voyage missionnaire : avec huit religieuses, elle fonde une maison à Ponapé (Iles Carolines), une autre à Tokyo, et visite les fondations déjà existantes.

A son retour, elle obtient que son monastère soit transformé en *Instituto de Mercedarias Misioneras de Bérriz* (approbation romaine en 1930), sous forme d'une congrégation à vœux simples, participant aux privilèges spirituels de l'ordre de la Merci. Après un second voyage missionnaire (notamment à Tokyo), Marguerite-Marie, élue supérieure générale (1931), s'emploie au perfectionnement de sa congrégation. Elle mourut à Saint-Sébastien, le 23 juillet 1934.

La figure missionnaire de M.-M. Maturana est une de celles qui ont le plus de relief pendant le premier tiers de ce siècle. On l'a qualifiée de « génie qui sut créer de nouvelles méthodes, explorer des voies nouvelles », en raison de son zèle, de sa magnanimité, de son esprit maternel, comme de sa part à la croix. Sa cause de béatification a été introduite à Rome en octobre 1961; le procès apostolique s'est terminé en 1968.

M.M. Maturana a publié 1) *Viaje misionero alrededor del mundo* (Burgos, 1930 et 1931; Berriz, 1945 et 1960); c'est un livre de souvenirs de son premier voyage en Orient, entremêlés de conseils, de directives d'apostolat et de louanges au Seigneur, à l'intention des missionnaires de l'Institut. 2) *Constituciones del Instituto de religiosas mercedarias misioneras de Bérriz* (Burgos, 1930). De nombreux écrits sont demeurés inédits : conférences, diaires, notes spirituelles, lettres (plus d'un millier à Berriz), etc. M. Inés de Cué a publié (*Un alma grande*, Berriz, 1934) un petit volume de *pensamientos y sentimientos* extraits des écrits de la fondatrice.

M. Inés de Cué, *La sierva de Dios Margarita María Maturana*, Berriz, 1953. — J. Zameza, *Una virgen apóstol según las exigencias de nuestra época*, 2e éd., Berriz, 1959. — M. Sancho, *La Madre M.M. Maturana, Angel de caridad*, Berriz, 1945. — M. Begona de Isusi, *La espiritualidad misionera de Margarita María L. de Maturana a la luz de la teología*, Berriz, 1959. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 8, 1967, col. 103-106. — G. Placer, *Bibliografía mercedaria*, Madrid, 1968, p. 278-288. — *Dicc. de hist. de España*, t. 3, 1973, p. 1450.

Ricardo SANLÉS.

MATURIN (BASILE-WILLIAM), prêtre, 1847-1915. — Basil William Maturin naquit à Grangegorman, près de Dublin, en Irlande, le 15 février 1847. Fils d'un pasteur tractarien, il fit ses études à Dublin, à Trinity College, et reçut les ordres dans l'Église anglicane. En 1873, il entra au noviciat de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste (Cowley Fathers), ordre religieux de la Haute Église (cf DS, t. 9, col. 991-992). Pendant une dizaine d'années, à partir de 1876, il travailla en Amérique, à l'église épiscopalienne de Saint-Clément, à Philadelphie, et y était très estimé comme prédicateur et directeur spirituel. En 1897 il décida de se faire catholique. Il étudia à Rome au Collège canadien et fut ordonné prêtre en 1898. Revenu en Angleterre, il exerça le ministère paroissial et fut fort recherché comme prédicateur. En 1905, il s'adjoignit aux Missionnaires diocésains de Westminster et fut chargé de la paroisse de Pimlico, dans un quartier de Londres. Il fit un essai à l'abbaye bénédictine de Downside, en 1910, mais, trop âgé, dut regagner Londres; il y fut un confesseur très demandé à l'église de St. James. En 1914, il devint à Oxford chapelain des étudiants catholiques. Au carême de 1915 il partit prêcher une mission à New York; au retour, il fut l'une des victimes du torpillage du *Lusitania*, le 7 mai 1915.

Les publications de B. W. Maturin sont le fruit de sa prédication et de ses conseils spirituels. Son enseignement est classique : tout moral, évangélique et pratique. La vie chrétienne, explique-t-il, a pour tâche de seconder l'œuvre rédemptrice du Christ. Chaque âme a sa vocation propre; elle la découvre par la prière. L'idéal chrétien est positif : remplir sa vie de façon si pleine qu'il ne reste aucune place pour le mal; vivre, en tirant parti de toutes ses puissances : « Les plus grands hommes sont ceux chez qui on ne peut séparer la vie de l'esprit de la vie morale ». Cette unité a sa source en Jésus-Christ; il doit prendre pleine possession de nous. Cette union avec le Christ est le but du chrétien, celui que vise l'humanité, et c'est par l'Église catholique romaine qu'il est atteint. Le vrai chrétien est si pleinement possédé par le Christ qu'il se sent obligé de le proclamer. En l'homme, il y a tout ensemble l'attrait de l'union avec le Christ, et l'obstacle qui lui vient de lui-même. Mais l'amour de Dieu l'emporte sur la malice de l'homme : Dieu est venu et rachète.

Œuvres (publiées ordinairement à Londres) : *The Incarnation*, Oxford, 1892. — *Some Principles and Practices of the Spiritual Life*, Londres, 1896 (14e réimpression, 1927). — *Practical Studies on the Parables of Our Lord*, 1897, 1908. — *Self Knowledge and Self-Discipline*, 1905, 1907, 1909 (trad. française, *Me connaître, me discipliner*, Paris, 1913). — *Laws of the Spiritual Life*, 1907 (commentaire des Béatitudes). — *The Price of Unity*, 1912; récit de son passage au catholicisme. — *Fruits of the Life of Prayer*, 1916. — *Sermons and Sermon Notes*, édités par Wilfrid Ward, 1916. — *Old Testament Meditations*, 1926. — *Letters to Lady Euan-Smith*, éd. par J. Bampton, 1928.

Maisie Ward, *F. Maturin. A Memoir with selected Letters*, Londres, 1920. — G. Donald, *Men who left the Movement... B.W. Maturin*, Londres, 1933. — *Dictionary of national Biography. Supplement 1912-1921*, p. 371-372. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, Washington, 1967, p. 504-505.

Geoffrey HOLT.

MAUBURNUS (Johannes). Voir MOMBAER (Jean).

MAUCORPS (PIERRE), jésuite, 1591-1649. — Né à Vernon le 21 janvier 1591, Pierre Maucorps entra dans la compagnie de Jésus à Rouen le 10 octobre 1615, après ses études de lettres, de philosophie et un peu de droit. Son noviciat terminé, il fit à Rennes une année d'études littéraires et trois ans de régence. Il étudia la théologie à La Flèche (1621-1625), puis enseigna les humanités et la rhétorique au collège d'Alençon. Après sa troisième année de probation à Rouen (1629-1630), il fut chargé de la prédication au collège de cette ville (1630-1631), puis préfet des études à Alençon. De 1632 à 1637, il fut père spirituel au collège de La Flèche, recteur de

celui de Caen en 1637-1640, appliqué à divers ministères au noviciat de Paris en 1641, et passa ses dernières années au collège d'Alençon (1645), où il mourut le 4 septembre 1649.

Maucorps publia des méditations théologiques et des paraphrases scripturaires. 1) *Discours théologiques du souverain bien de l'homme*, Rouen, 1631. — 2) *Discours* (ou *Tableau*) *des incomparables perfections de Dieu...*, Rouen, 1634 (Paris, 1644); c'est une sorte de résumé, assez personnel, du *De perfectionibus divinis* de Léonard Lessius (cf DS, t. 9, col. 712). — 3) *Paraphrase sur Isaïe*, La Flèche, 1635 et 1636 (Paris, 1644 et 1645); 4) *sur Job*, La Flèche, 1636 (Paris, 1637 et 1645); 5) *sur Jérémie*, Paris, 1644 (ch. 1 à 29; la 2e partie ne semble pas avoir paru); 6) *sur Baruch* et *les Douze petits prophètes* (2 vol., Paris, 1644-1645).

Sommervogel, t. 5, col. 748-749. — Archives romaines S.J., *Catalogi breves provinciae Franciae*, 1616-1649, mss.

Hugues Beylard.

MAUCOURANT (François), prêtre, 1861-1929. Né à Dompierre-sur-Nièvre (diocèse de Nevers) le 8 février 1861, François Maucourant est ordonné prêtre à Nevers le 29 juin 1884. Il est alors nommé vicaire à Cosne; il devient ensuite curé d'Oulon (1887); secrétaire particulier en 1892 de l'évêque de Nevers, Étienne Lelong (DS, t. 9, col. 566), puis au repos pour raison de santé (1898), il est nommé curé de Marigny-sur-Yonne en 1901 et de Varzy en 1904, fonction qu'il assume jusqu'en 1921; à cette date, Maucourant devient supérieur du petit séminaire de Corbigny, où il meurt le 28 janvier 1929.

De 1889 à 1902, Maucourant fit paraître des séries de trente méditations qui connurent le succès : *Probation religieuse sur l'humilité* (Nevers, 1889; 42e mille en 1931); — ... *sur la pauvreté* (1890; 30e mille en 1931); — ... *sur l'obéissance* 1892; 34e mille en 1931); — ... *sur la chasteté* (1900; 29e mille en 1931); — *Le sacrement de pénitence* (1902; 18e mille en 1931). — *La vie d'intimité avec le bon Sauveur à l'usage des âmes religieuses* (1897), sujet inspiré à l'auteur par J. Tissot, missionnaire de Saint-François de Sales, atteignit son 89e mille en 1931; adaptée « à l'usage des personnes du monde » (1897), son tirage comptait 78000 exemplaires en 1931.

Tous ces ouvrages sont d'abord adressés aux religieuses. Maucourant rédige ses méditations sous forme de centons : les phrases ou les paragraphes qu'il emprunte à ses auteurs sont reliés par lui pour former un texte cursif et lisible; il cite ainsi, pêle-mêle et le plus souvent sans référence précise, l'Écriture, quelques rares Pères de l'Église, saint Bernard et saint Thomas, l'*Imitation de Jésus-Christ*, Thérèse d'Avila, Alphonse Rodriguez, Vincent de Paul, Jeanne de Chantal, Marguerite-Marie Alacoque, Bossuet et Fénelon, Mme Schwetchine et Charles Gay, etc. François de Sales est le plus souvent cité et donne à l'ensemble son unité d'esprit. Cette méthode suppose l'utilisation de copieux fichiers. L'orientation est très affective, intérieure et pratique.

Semaine religieuse de Nevers, 1929, p. 52.

André Derville.

MAUDEN (David de), prêtre, 1575-1641. — Né à Anvers en 1575, David van Mauden étudia le droit et la théologie à Louvain, fut ordonné prêtre à Malines, le 21 décembre 1602, obtint la licence « in utroque iure » en juin 1606. D'abord curé de l'église Saint-Nicolas à Bruxelles depuis 1607, il fut nommé curé de l'église de la Chapelle dans la même ville, en octobre 1609, et le resta jusqu'à sa mort, en avril 1641. Devenu en outre doyen du chapitre dispersé de la collégiale de Notre-Dame à Breda, en octobre 1622, la conquête de la ville par Ambroise Spinola en 1625 lui donna la possibilité de s'y installer, mais d'après le rapport de Jean Malderus, évêque d'Anvers (cf DS, t. 10, col. 160-162), en mars 1632, il ne s'y était pas encore présenté à cette date « praetextu exiguae competentiae ». Au moment du siège par Frederik Hendrik, en 1637, il se trouvait en tout cas dans la ville qu'il dut quitter avec tout le clergé après la reddition, en octobre de la même année.

« Rerum moralium peritissimus », d'après l'éloge du cardinal Bona, van Mauden a publié plusieurs ouvrages qui témoignent de son érudition et de son zèle.

Déjà en 1606 c'est à lui probablement (et non à son homonyme, un médecin anversois, comme le dit, à tort sans doute, la *Biographie nationale*) que nous devons une réédition augmentée du *Schildt der catholijcken*, traduction de l'*Enchiridion controversiarum* du jésuite Franciscus Costerus; à la traduction de Godevaert vanden Berghe, parue en 1591, van Mauden ajouta les nouveaux chapitres dont Costerus lui-même avait augmenté son ouvrage latin (cf DS, t. 2, col. 2416-2419).

Signalons d'abord parmi ses autres publications un *Antidotum adversus calumniosos et venenosos libellos Joannis Lillers, seu discursus tres de usura videlicet, montibus pietatis, censibus* ... (Louvain, 1627), plaidoyer en faveur des monts-de-piété, et une *Alithologia seu veritatis explicatio qua praepositura nuncupata Capellae ... ad incudem revocatur...* (Bruxelles, 1635), pour défendre les droits du curé dans les multiples conflits qui l'opposèrent à plusieurs reprises à la prévôté de la Chapelle.

Plus importants du point de vue de l'histoire de la spiritualité sont ses deux autres ouvrages : le *Speculum aureum vitae moralis, seu Tobias ad vivum delineatus, explicatus et... illustratus* (Anvers, 1631), dont le titre indique déjà l'orientation moralisatrice, et les *Discursus morales in decem Decalogi praecepta* (une première édition probablement à Louvain, 1625, avec deux rééditions à Bruxelles, 1627 et à Anvers, 1630), in-quarto d'environ 1250 pages. C'est un commentaire sur les dix commandements : plus d'un tiers de l'ouvrage est consacré au premier commandement, tandis que le neuvième et le dixième commandement se limitent à quelques pages. L'ensemble contient 166 chapitres ou « discours » qui s'ouvrent en général par une question précise à laquelle l'auteur répond systématiquement en citant abondamment l'Écriture, les docteurs et écrivains ecclésiastiques et en réfutant souvent les allégations de Luther ou de Calvin. Ce commentaire, que l'auteur dans sa dédicace met en relation avec son activité pastorale, durant vingt-quatre ans, est destiné « à l'usage des prédicateurs », et c'est dans cette perspective qu'est ajoutée à la fin une liste avec des renvois précis pour les sermons des dimanches et des grandes fêtes de l'année, ainsi que des jours de carême.

P. Bergmans, dans *Biographie nationale*, t. 14, Bruxelles, 1897, col. 87-88 (avec bibliographie ancienne). — J. Fruytier, dans *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, t. 6, Leyde, 1924, col. 1007-1008 (avec bibliographie ancienne). — P.J. Goetschalckx, *Album pastorum tum veteris tum hodierni archiepiscopatus Mechliniensis*, t. 1, Donk (Ekeren), 1908, p. 58, 89. — *Verhaal van hetgeen er onlangs bij de belegering en inneming van Breda is voorgevallen. 1637*, trad. du latin, 's-Hertogenbosch, 1917, p. 73. — J.D.M. Cornelissen, *De bisschoppen van Antwerpen over den toestand van het katholicisme in Breda en Bergen-op-Zoom gedurende de 17de en 18de eeuw*, dans *Taxandria*, t. 35, 1928, p. 82. — E. Boeckx, *Notre-Dame de la Chapelle à Bruxelles. Histoire de la paroisse et de l'église...*, Bruxelles, 1928, p. 78, 85-88. — A. Despy-Meyer et G. Despy,

Prévôté de Notre-Dame de la Chapelle, à Bruxelles, dans *Monasticon Belge*, t. 4 *Province de Brabant*, vol. 1, Liège, 1964, p. 148, 166-169.

Jos Andriessen.

MAUGRAS (Jean-François), prêtre de la Doctrine chrétienne, 1682-1727. Voir DS, t. 3, col. 1510-1511.

MAULBON D'ARBAUMONT (Louis), religieux pénitent, 1813-1882. — Louis-Marie Maulbon d'Arbaumont est né à Dijon le 10 octobre 1813. Entré à l'École Polytechnique (1832), il opta à la sortie pour les ponts et chaussées. Après avoir vécu dans un climat d'indifférence, voire d'impiété, il renonça à la carrière d'ingénieur et en 1837 entra au séminaire Saint-Sulpice à Paris. Il fut ordonné prêtre le 5 juin 1841 et choisi comme secrétaire particulier par François Rivet, évêque de Dijon. Poussé par un immense désir de réparation, il rejoignit en 1850 les religieuses Victimes du Sacré-Cœur de Jésus qu'avait fondées à Marseille Julie-Adèle de Gérin-Ricard (1793-1865; Marie-Victime de Jésus crucifié), avec l'appui d'Eugène de Mazenod, évêque du lieu. Se précisait en Maulbon l'impulsion qui le menait depuis des années et qu'il devait synthétiser dans cette formule : *Una cum Christo hostia*. Désormais il s'attacha au monastère des sœurs à La Maguelonne, revêtit un habit de pénitence à la manière des capucins par lesquels il se sentait attiré, et s'appela Jean du Sacré-Cœur (15 novembre 1850). Tout entier voué à une vie d'austérités et d'expiation, le « grand pénitent de ce siècle » rédigea les Constitutions des sœurs, dont il fut « le directeur et le législateur », devint le conseiller et le prédicateur du clergé et des communautés marseillaises, prêcha des missions à travers la France, anima une « association de victimes du Sacré-Cœur » dans laquelle il accueillit prêtres, évêques et laïcs, mais son projet d'une congrégation de religieux victimes ne réussit pas. Dans un dépouillement total et au milieu d'infirmités accablantes, qu'il supporta pendant près de vingt ans, il mourut à Marseille le 15 décembre 1882, en grande réputation de vertus.

Maulbon est l'un des représentants les plus notables du courant victimal de la seconde moitié du 19e siècle, notamment à côté de Sylvain Giraud ††1885 (cf DS, t. 6, col. 402-407), de Caroline Lioger † 1883 (Marie-Véronique du Cœur de Jésus) et des sœurs Victimes du Sacré-Cœur (t. 10, col. 597), de Marie Deluil-Martiny † 1884 (Marie de Jésus) et des filles du Cœur de Jésus (t. 10, col. 516).

L'enseignement de Jean du Sacré-Cœur est le commentaire de *Col.* 1, 24 : « J'achève en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ en faveur de son corps mystique qui est l'Église ». Il s'appuie sur l'Écriture, les Pères, les docteurs, les auteurs spirituels et le courant de spiritualité réparatrice du 17e siècle (Paray-le-Monial) et du 19e siècle. Dans ces perspectives, toute âme chrétienne, en raison de son union avec Jésus-Christ, est appelée à être victime avec lui : elle doit participer à sa croix si elle veut participer à sa gloire; les mystères de son crucifiement doivent s'accomplir dans son corps mystique comme dans son corps naturel. La vocation des personnes qui se sont consacrées à lui sous ce titre, c'est un attrait spécial pour servir Jésus-Christ victime, comme d'autres aiment à l'imiter dans son état d'enfance, dans sa pénitence, sa solitude au désert, sa vie apostolique et ses souffrances. De telles personnes ne se bornent pas à remplir le strict devoir de la vie chrétienne, elles s'offrent, en vertu de la communion des saints, à être victimes d'une manière plus généreuse et plus étendue pour les intérêts de Dieu et de ceux à qui il plaira à Jésus-Christ de les faire servir. Elles s'offrent ainsi à Jésus-Christ pour être victimes par lui, avec lui et en lui, car il est la seule vraie Victime.

Telles sont les idées développées par Maulbon dans les *Constitutions* et le *Coutumier* (manuscrits) des sœurs Victimes; dans la *Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus considéré comme Victime des péchés du monde* (3e éd., Paris, 1876; devenu *Petit manuel des associés aux Victimes du Sacré-Cœur*); surtout dans l'*Introduction à la vie de victime* (Lyon-Paris, 1912). Sur la doctrine du courant victimal largement répandue au 19e siècle, voir DS, art. Giraud, Réparation, Victimale (spiritualité).

Maulbon a laissé de nombreux manuscrits, entre autres un *Traité de l'humilité et de l'abandon*, un *Traité de l'obéissance*, de nombreuses *Instructions* aux sœurs, des *Sermons* de retraites et de missions, une abondante correspondance avec la fondatrice et ses dirigés spirituels, sans oublier un précieux Diaire. De ces textes on a publié deux brochures : *Extraits de sa correspondance* (Nîmes, 1891, 31 p.), et *Le prêtre, sa grandeur, ses épreuves, ses devoirs* (Nîmes, s d, 56 p.).

La brochure qu'il a publiée lui-même (Paris, 1877), *De la direction des religieuses par leurs supérieures*, a suscité une controverse (cf P.-F. Richaudeau, dans *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. 39, 1879, p. 549-559; t. 40, p. 26-39, 275-277, 375-380), que le décret de la congrégation des religieux *Quemadmodum omnium rerum* du 17 décembre 1890 mit au point (cf DS, art. Direction, rôle de la supérieure, t. 3, col. 1199-1202).

A. de Cabrières, *Allocution au service funèbre*, 10 janvier 1883. — J.-M. Timon-David, *Vie du serviteur de Dieu, Louis Maulbon...*, Marseille, 1887; ouvrage qui suscita de grosses difficultés à l'auteur, cf R. Sauvagnac, *La pédagogie spirituelle du P. Timon-David*, Marseille, 1953, p. 44; Norbert de Chauffailles en donna une nouvelle édition corrigée, Lyon-Paris, 1910. — A. Payan d'Augery, *Une victime d'amour, Julie-A. de Gérin-Ricard...*, Marseille, 1890; rééd. corrigée, 1936. — G. Eyssautier, *Le R.P. Jean du Sacré-Cœur*, dans *Bulletin... des anciens élèves de Saint-Sulpice*, octobre 1899, p. 659-668. — A. Raimbert, *Guide de vocation religieuse*, t. 2, Paris, 1924, p. 264-271.

Raymond Darricau.

MAUMIGNY (René de), jésuite, 1837-1918. — 1. *Vie.* — 2. *Guide spirituel.* — 3. *Écrits.* — 4. *Doctrine.*

1. *Vie.* — René de Maumigny naquit à Nevers le 20 janvier 1837. Il commença ses études chez les frères des écoles chrétiennes dont son père avait favorisé l'établissement en cette ville; il les continua chez les jésuites à Innsbruck (1847-1848) et à Brugelette (1849-1855). Il entra au noviciat des jésuites à Issenheim le 9 novembre 1855 et eut pour maître Pierre Cotel (DS, t. 2, col. 2419-2420).

Les douze années qui suivirent, il enseigna les mathématiques en divers collèges : Vaugirard à Paris (1858-1861), Saint-Clément de Metz (1861-1865), à la rue des Postes à Paris (1865-1870), où il assura la préparation des candidats à l'École navale, tout en faisant sa philosophie. Le 4 septembre 1870, il gagna Laval pour y faire sa théologie. Le 2 octobre, avec l'approbation du supérieur général, Pierre Beckx, il était ordonné prêtre. Sa théologie achevée (1870-1874), il fit son troisième an à Laon, sous la conduite d'Édouard Dorr (1874-1875).

Maumigny regagna Laval comme recteur du scolasticat de philosophie et de théologie (1875-1881), dont il dut en août 1880 assurer le transfert à l'île de Jersey, à cause des lois persécutrices. Son rectorat terminé, il resta sur place, comme professeur de mathématiques.

En 1885, il devint supérieur au Mans, qu'il dut quitter (1887) pour prendre la charge d'instructeur du troi-

sième an, à Slough en Angleterre (1887-1891), à Angers en France (1891-1901), en Angleterre, à Mold (1901-1906) et à Cantorbéry jusqu'en 1913. Il mourut à Paris, le 11 janvier 1918.

2. *Guide spirituel.* — Maumigny était déjà un peu préparé à la tâche d'instructeur : par sa vie religieuse personnelle, très remarquée (A. Hamon, *Vie..*, p. 13, 20, 27, 59); par sa connaissance et son estime profonde de l'Institut des jésuites (p. 31), sans aucun exclusivisme (p. 39, 108); par son expérience acquise de la conduite spirituelle, notamment comme recteur de scolasticat, puis comme supérieur au Mans (p. 53-60).

Comme instructeur, c'est de l'Évangile qu'il s'inspirait, à travers une présentation profonde et sûre des *Exercices* : son idéal était « notre Seigneur tel qu'il apparaît dans l'Évangile, tel que les *Exercices* le font contempler; ces deux livres pour lui n'en faisaient qu'un » (J. Lebreton, *Léonce de Grandmaison*, p. 117). Ce qui est souligné dans les *Exercices* et dans les *Constitutions* qui les prolongent, il le soulignait dans ses directives concernant l'ascèse, centrée sur les vertus d'abnégation, d'obéissance, en premier lieu d'humilité, la vie de prière et d'oraison orientée vers la familiarité avec Dieu en toutes choses, la vie apostolique appropriée aux jésuites (A. Hamon, p. 157-158). Le point de vue apostolique, dans son enseignement aux Pères du troisième an (= tertiaires), avait un relief beaucoup plus accusé qu'il ne l'aura dans ses écrits, destinés à un milieu notablement plus large : ses nettes réserves, à ce propos, devant les premiers, au sujet de Lallemant et de son école (p. 137; voir l'appréciation plus nuancée de J. Guibert dans *La spiritualité..*, p. 350, note 121), ne trouveront aucun écho dans ses publications.

Dans les divers domaines, il reste axé sur l'essentiel, assez dégagé des contingences; ceci quelque peu par pente personnelle, peut-être également parce que ses fonctions d'instructeur l'occupaient entièrement. Parmi les lignes de base qu'il accentuait, quelques-unes sont reprises dans ses recommandations, en quittant la charge d'instructeur (A. Hamon, p. 243-244; introduction au ms de la *Grande Retraite*) : confiance inconfusible (« ne vous découragez jamais »); Dieu premier servi (« le grand phare de Dieu »); charité sans limite selon l'ordre de prévalence qui s'impose : envers Dieu, l'Église, la compagnie et ses membres, le prochain quel qu'il soit; le reste est provisoire (« tout passe »). Les valeurs humaines pourront aider à contribuer au développement du surnaturel qui est définitif; mais elles resteront toujours en leur place subordonnée, susceptibles de devenir en certains cas objet de renoncement afin de mieux assurer une fin supérieure (J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, p. 204-205).

Dans sa direction individuelle, Maumigny était très discret; il attendait. L. de Grandmaison écrivait de lui, le 12 janvier 1918 : « Où trouver une pareille sagesse, si désintéressée, si fidèle aux vues de foi, si respectueuse en même temps des circonstances concrètes?.. Quand il était une fois mis en confiance et qu'il savait qu'on l'interrogeait pour de bon, sa décision, sa netteté étaient admirables. Je puis bien dire que sur des points délicats, lui seul m'a donné des réponses réelles » (J. Lebreton, *op. cit.*, p. 140).

Déjà comme instructeur, Maumigny a sans aucun doute exercé un rayonnement spirituel très étendu; nombre de jeunes jésuites monnayèrent son enseignement et sa direction, non seulement en France, mais en d'autres pays et en plusieurs missions notamment du Moyen-Orient et d'Extrême-Orient; rayonnement parfois de qualité exceptionnelle, tels ceux de Léonce de Grandmaison (DS, t. 4, col. 770-773) et de Jules Lebreton (t. 9, col. 455-457), qui jusqu'au bout aimèrent se référer à lui.

3. *Écrits.* — Sa fonction d'instructeur prépara Maumigny à son rôle d'écrivain et les traits que nous venons de relever se retrouvent ordinairement en ses ouvrages. On le consultait fréquemment sur des problèmes d'oraison ordinaire, parfois extraordinaire; aux environs de 1900, il jugea opportun d'exposer les directives qu'il avait coutume de donner. Au reste, les quatre provinciaux des jésuites de France, nombre de prêtres et d'autres religieux lui avaient fait les mêmes suggestions ou les mêmes demandes (A. Hamon, p. 103-104).

C'est ce qui l'amena à écrire : 1° ses traités sur la *Pratique de l'oraison mentale. Oraison ordinaire* et *Oraison extraordinaire* (2 vol., Paris, 1905), qui connurent quatorze éd. pour le premier volume jusqu'en 1922, douze pour le second jusqu'en 1934, et diverses traductions (en allemand, Fribourg-en-Brisgau, 1910, 1928; en anglais, New York, 1913; en italien, Turin, 1933; en espagnol, Madrid, 3e éd., 1952; en chinois, Shanghai, 1925; en vietnamien, Saïgon, 1965, etc). Il lut beaucoup, réfléchit, revit son travail jusqu'en 1916; pour l'essentiel, il ne changea rien. Dans des notes qu'il a laissées, il motive parfois le choix de ses opinions; son texte en livre les conclusions (A. Hamon, p. 135-136).

2° *La grande retraite des Exercices de saint Ignace*, école d'oraison (Paris, 1916, 75 p.) vise à établir que « la retraite d'un mois est une excellente école d'oraison » (p. VI). Le texte suppose une connaissance préalable des *Exercices*. — 3° *Les méthodes d'oraison des Exercices de saint Ignace* (Paris, 1917, 130 p.) ont pour but de remplacer de façon plus complète l'opuscule précédent, rapidement épuisé.

La bibliothèque des jésuites de Chantilly conserve un texte abrégé et ronéotypé d'une *Retraite de huit jours* donnée en 1906, et le texte manuscrit de la *Grande Retraite* de Maumigny, précédé de ses « Adieux aux tertiaires de Cantorbéry, le 5 juillet 1913 »; il s'agit vraisemblablement de son dernier texte.

4. *Doctrine.* — Soulignons une différence importante entre l'horizon de Maumigny dans son enseignement aux tertiaires, au seuil de leur apostolat, et celui de ses écrits destinés à un milieu beaucoup plus large. Elle est indiquée de façon expresse dans les titres mêmes. L'enseignement de l'instructeur visait directement la formation plénière de l'ouvrier apostolique. L'oraison y avait sa part, primordiale, mais elle n'était pas tout. Les œuvres publiées ne s'arrêtent qu'à cette part limitée. Dans la *Grande Retraite*, l'horizon apostolique est constamment formulé et mis en clair relief; les développements sont nourris par les données de l'Écriture, surtout de l'Évangile, dans la ligne de l'Économie du salut; souvent aussi par des exemples empruntés aux vies de saints. Les autres ouvrages ne gardent, pour ainsi dire, que ce qui a trait à la vie d'oraison, envisagée dans une ligne plutôt didactique; l'horizon apostolique est toujours supposé et parfois rappelé (*Pratique..*, t. 1, 1922, p. 21-23, 283-292; t. 2, 1934, p. 216-223); mais il demeure comme dans la pénombre. Les réserves formulées plus haut ne trouvent aucun écho dans ses derniers ouvrages; aucune trace de polémique.

L'exposé de la *Pratique de l'oraison mentale* est remarquablement clair; il englobe tout le champ de l'oraison. Une distinction très réelle y est maintenue entre l'oraison *ordinaire*, à laquelle tous peuvent aspirer et parvenir à l'aide de la grâce commune, et l'*extraordinaire*, que l'on peut sans doute désirer, mais qu'il appartient au seul choix de Dieu d'accorder (*Pratique..*, t. 2, p. 1; DS, t. 2, col. 2114). En contrepartie, Maumigny souligne fermement l'unité profonde de la vie d'oraison, insistant sur les formes de transition entre

les deux modes, les oraisons affectives plus ou moins simplifiées (*Pratique..*, t. 1, p. 204-211; t. 2, p. 53-61; *Méthodes d'oraison..*, p. 120-127; cf aussi J. de Guibert, *La spiritualité..*, p. 512). Il n'aurait reconnu que peu à peu la réalité de ces états intermédiaires, au cours d'une étude plus approfondie des auteurs spirituels (DS, t. 2, col. 2109-2113).

L'essentiel pour Maumigny, à la suite de saint Ignace, est la familiarité divine, qu'il décrit avec une complaisance manifeste (*Pratique..*, t. 1, p. 359-366; *Méthodes..*, p. 81-91). A cette familiarité peuvent conduire des voies d'oraison très diverses. « La règle qui doit tout dominer (par rapport à celles-ci) est de suivre l'attrait de la grâce, contrôlé par un directeur expérimenté » (*Pratique..*, t. 1, p. 367-375; *Méthodes..*, p. 92-100).

L'auteur insiste sur quelques dévotions qu'il estime nécessaires aux contemplatifs comme la dévotion à la passion de notre Seigneur et à la sainte Eucharistie (*Pratique..*, t. 1, p. 293-307; t. 2, p. 201-215); ou singulièrement utiles comme la dévotion au Sacré-Cœur et celle à la sainte Vierge (t. 1, p. 308-318). Lui-même, contemplatif favorisé de grâces insignes, était très dévot au Sacré-Cœur. Dans sa grande retraite, il réservait à cette dévotion la méditation de l'ouverture du côté de Jésus sur la croix, la présentant comme un prolongement en quelque sorte connaturel de la dévotion à la passion (*Grande Retraite*, p. 200-203).

Orienté vers la pratique, Maumigny ne visait pas à l'approfondissement théorique des problèmes qu'il abordait. Pas plus que saint Ignace (J. de Guibert, *La spiritualité..*, p. 582), Maumigny n'est un spéculatif, et son exposé n'est pas davantage à base de sentiments ou de simple expérience personnelle; comme instructeur, il se réfère spontanément aux *Exercices*, éclairés avant tout par l'Évangile et par la tradition spirituelle, notamment celle de son ordre; comme écrivain, son présupposé est sensiblement le même, encore que son développement didactique soit plus large. En bref, « les ouvrages du P. de Maumigny donnent, au début du 20e siècle, les grandes bases d'une interprétation plus large de la spiritualité ignatienne, à laquelle tous peuvent se référer comme à un classique » (DS, t. 8, col. 1062).

A. Hamon, *René de Maumigny, un maître de la mystique*, Paris, 1921. — K. Richstätter, *Katholische Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1928; notice biographique, p. 1-32. — J. Lebreton, *Le Père Léonce de Grandmaison*, Paris, 1932. — J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943; *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953. — *La contemplation dans l'école ignatienne*, DS, t. 2 (M. Olphe-Galliard), col. 2103, 2109, 2113, 2114; t. 8, art. *Jésuites* (Pierre Vallin), col. 1062. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 504 (A.-M. Lanz). — LTK, t. 7, 1962, col. 186. — Les *Catalogues de la province de France*, de 1887 à 1913.

Hervé Coathalem.

MAUNOIR (Julien), jésuite, † 1683. Voir Julien Maunoir (bienheureux), DS, t. 9, col. 1592-1594.

MAUPAS DU TOUR (Henry de), évêque, 1606-1680. — Né le 15 novembre 1606 à Cosson, près de Reims, Henry de Maupas du Tour était fils de Charles Cauchon de Maupas, baron du Tour † 1629, et d'Anne, fille aînée de Jérôme de Gondi et cousine d'Emmanuel de Gondi, général des galères. A dix ans, il fut tonsuré et abbé commendataire du monastère de Saint-Denys de Reims. Il étudia au collège des jésuites de Reims et à l'université de Pont-à-Mousson. Prêtre en 1629, il fut nommé vicaire général de Reims, puis, en 1634, premier aumônier de la reine Anne d'Autriche. A Paris, il participa aux « conférences du mardi » animées par Vincent de Paul dont il était l'ami et dont il prononça, en 1660, l'oraison funèbre. Il fut également membre de la Compagnie du Saint-Sacrement, fréquenta saint Jean Eudes, Bérulle, Olier, Condren, et rencontra Madame de Chantal.

Nommé par Louis xiii en 1641 évêque du Puy, tout en restant aumônier de la reine, il fut sacré le 4 octobre 1643. Sous son épiscopat, en 1652, un grand séminaire fut fondé au Puy. Le sulpicien Charles de Lantages en fut le premier supérieur (DS, t. 9, col. 238). Ce dernier donna également une mission générale, avec le concours de Jacques Crétenet et des premiers joséphistes (DS, t. 2, col. 2532-2533). C'est enfin sous l'autorité et avec la protection de Maupas que prit naissance au Puy, le 15 octobre 1650, la congrégation des Filles de Saint-Joseph fondée par Jean-Pierre Médaille (DS, col. 889). L'évêque leur donna leur statut canonique et mit peut-être aussi la main à la rédaction de quelques points mineurs de leurs constitutions.

« Comte du Velay », il eut à défendre ses droits contre les agissements du prince de Polignac, gouverneur du Velay, qui fit le blocus de la ville du Puy. Louis xiv finit par donner raison au prince, et, le 1er juillet 1661, Maupas fut transféré à l'évêché d'Évreux. Il ne prit possession de son siège que le 19 mai 1664. Il mourut le 12 août 1680. Sur les difficultés qu'il rencontra dans ses relations avec son archidiacre H.-M. Boudon, voir DS, t. 1, col. 1888-1889.

Depuis 1655, il présidait à la cause de béatification de l'évêque de Genève, proclamée en 1662; en 1661-1662 et en 1664, il fut député à Rome par Louis xiv pour solliciter la canonisation de François de Sales qui eut lieu le 19 avril 1665.

A partir des témoignages recueillis, il avait publié *La Vie du vénérable serviteur de Dieu François de Sales..*, Paris, 1657 (DS, t. 5, col. 1094), mais l'emploi prématuré des appellations de « bienheureux » et de « saint », l'obligea à faire disparaître cette édition. Le livre fut réédité plusieurs fois après la canonisation, augmenté du récit de la cérémonie.

En 1644, il avait fait paraître à Paris *La vie de la vénérable Mère Jeanne-Françoise Frémiot..*, écrite d'après les Mémoires de Françoise de Chaugy (DS, t. 2, col. 811-813) : « J'aime mieux passer pour un bon copiste de ces sainctes âmes que pour mauvais autheur » (avis au lecteur, 8e éd., Paris, 1667).

On doit aussi à Maupas l'édition des *Sentences chrétiennes et cléricales de Messire Adrien Bourdoise*, sous le titre de *L'idée d'un bon ecclésiastique* (Le Puy, 1658; Paris, 1660; Bruxelles, 1679; cf DS, t. 1, col. 1905-1907).

Gallia christiana, t. 2, Paris, 1720, col. 738-739; t. 11, 1759, col. 619. — P. Le Brasseur, *Histoire civile et ecclésiastique du comté d'Évreux*, Paris, 1722, p. 398-406. — Abbé Chaumeil, *Vie de Monseigneur de Maupas*, Saint-Flour, 1857. — Ch. Rocher, *Un évêque et un conspirateur en Velay*, dans *Annuaire de la Haute-Loire*, 1877 et 1879, Appendice (avec 27 lettres de Maupas de 1646 à 1679). — G. Bonnenfant, *Les séminaires normands du 16e au 18e siècle*, Paris, 1915, p. 174-181 et *passim*. — E. Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au 17e siècle*, Paris, 1933. — P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, Paris-Tournai, 1956, table. — Paris, Bibliothèque nationale, Nouv. acquis. franç., mss 20636-20637.

Marius Nepper.

MAUR DE L'ENFANT-JÉSUS, carme, † 1690. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Jean Man (Le Man ou Le Mans) naquit probablement en 1617 ou 1618 à Château-du-Loir,

près du Mans. On ne sait rien de sa famille, de sa jeunesse et de ses études. Le 21 février 1633, il entra au noviciat des carmes à Rennes et fit sa profession le 22 février 1634. Compagnon de Marc de la Nativité (DS, t. 10, col. 284-287), il reçut sa formation spirituelle sans doute de Bernard de Sainte-Magdeleine, mais fut aussi un disciple privilégié de Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-710), le maître spirituel de la Réforme de Touraine. En 1647, il fut chargé par le chapitre provincial de Poitiers d'assister Marc de la Nativité dans la rédaction des « Directoires des novices ». Pourtant, l'année suivante on l'envoya à Bordeaux, pour travailler à la réforme de la province de Gascogne, introduite depuis 1632.

En 1650, il accompagne le commissaire général chargé de présider le chapitre provincial de Gascogne; Maur est nommé maître des novices à Bordeaux, et en 1651 il est élu prieur du couvent. En 1653, il est commissaire général et président du chapitre, et réélu prieur de Bordeaux. En 1655, Mathias de Saint-Jean (DS, t. 10, col. 772), commissaire général pour résoudre l'« affaire Chéron » (DS, t. 2, col. 821-822), le nomme provincial pour pacifier la province. Il est encore élu prieur de Bordeaux (en 1658, 1664 et 1679), en 1661 et 1664 assistant du provincial, en 1675 et 1685 provincial, et en 1682 premier définiteur. En 1664, il était passé dans la province de Gascogne.

Malgré son penchant à la solitude, sa vie fut marquée par des luttes acharnées sur des questions juridiques qui divisèrent à maintes reprises les carmes de Gascogne. L'« affaire » de la reconstruction de l'ermitage de Lormont, près de Bordeaux, dura de 1663 à 1679; Maur y joua un rôle actif, car il y résida souvent à partir de 1668. Par ailleurs, plusieurs de ses élections furent contestées (celle de prieur à Bordeaux en 1679, celle de provincial en 1685). Maur souffrit de ces troubles; il eut préféré rester dans sa solitude. On sait qu'il s'employa aussi à l'établissement de l'ermitage des Basses Loges, à Fontainebleau, relevant de la province des carmes de Touraine.

Pendant la deuxième moitié du 17e siècle Maur occupa une position-clé dans le milieu spirituel bordelais et dans la province carme de Gascogne; il tint de plus une place importante dans tout un réseau spirituel qui couvre Loudun, Rennes et Paris. Comme mystique, il fut entre autres lié avec J.-J. Surin † 1665. Pour son esprit de prière, sa prudence et son discernement, il fut recherché comme directeur spirituel. Enclin à la solitude et vivant à Lormont, il eut toute sa vie un rôle important dans le gouvernement de sa province, et il fit de nombreux voyages. Il mourut à Bordeaux, le 19 avril 1690.

2. Écrits. — Le rôle de Maur dans la rédaction des quatre volumes du *Traité de la Conduite spirituelle des novices, pour les Couvens Réformés de l'Ordre de Nostre Dame du Mont-Carmel* (Paris, 1650-1651) fut sans doute secondaire (cf DS, t. 10, col. 284). A peine à Bordeaux, il publia son premier ouvrage : *Théologie chrestienne et mystique, ou conduite spirituelle pour arriver bientost au souverain degré de la perfection* (Bordeaux, 1651). Ce texte fut repris dans *L'Entrée à la divine Sagesse, comprise en plusieurs traités spirituels* (Bordeaux, 1652; Paris, 1655, 1661, 1678, 1692; Soignies, 1921-1933; traduction néerlandaise, Gand, 1679, 1698, et Anvers, 1706; cf I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 136). Outre la *Théologie chrestienne* quatre traités font partie de ce recueil : *Les trois portes du Palais de la divine Sapience*, la *Montée spirituelle*, l'*Exposition des communications divines*, et le *Sanctuaire de la divine Sapience*. A partir de l'édition de 1655 il y a en plus des *Réflexions sur la vie de Nostre Seigneur*, et à partir de 1678 un petit *Traité de la fidélité de l'âme à son Dieu*.

La réserve envers les écrits et phénomènes mystiques était déjà assez nette en France avant le milieu du 17e siècle, mais Maur fut confronté de très près avec ce courant anti-mystique en la personne de P. Chéron, ex-provincial de Gascogne, qui fut à l'origine de la réforme en sa province et directement de la venue de Maur à Bordeaux. Même si l'auteur de l'*Examen de la théologie mystique...* (Paris, 1657) n'eut pas directement en vue Maur de l'Enfant-Jésus, sans doute celui-ci se rendit compte que la critique s'appliquait bien à ses écrits mystiques. Très prudent, il ne réagit jamais, laissant ce soin au jésuite J.-J. Surin dans sa *Guide spirituelle* (1660-1661). Toutefois, cette controverse détermina l'ambiance de son activité et de son ouvrage *Le Royaume intérieur de Jésus-Christ dans les âmes* (Paris, 1664), dont l'élaboration est plus précise et plus structurée. C'est probablement à la même époque qu'il composa *Le Sacré Berceau de l'Enfant Jésus, ou les entretiens spirituels sur tous les mystères de l'Enfance de N. Seigneur Jésus-Christ* (Paris, 1682; permissions en 1663-1664).

A Lormont, Maur rédigea deux autres traités, restés manuscrits et datés du 5 mai 1673, qu'on trouve sous le titre commun de *Traité de la vie intérieure et mystique* (Bibl. nat., fonds fr. 19345). Enfin en 1726 furent publiées par un des premiers directeurs de Mme Guyon (M. Bertot, *Le directeur mystique*, t. 4, Cologne, p. 265-309) 21 lettres spirituelles de Maur à une femme mariée et M. de Certeau en a publié 22 autres, écrites à une religieuse probablement entre 1680 et 1689 (RAM, t. 35, 1959, p. 289-303).

3. Doctrine spirituelle. — Dans l'œuvre de Maur on ne trouve pas une doctrine systématique, mais plutôt une tentative pour comprendre et faire comprendre à travers l'énoncé mystique un itinéraire spirituel. Directeur expérimenté, Maur fut avant tout aux prises avec des problèmes pratiques. Sa définition de la théologie mystique en témoigne : « C'est une théologie du cœur, beaucoup plus que de l'entendement, plus dans l'expérience que dans la science, presque toute de Dieu et très peu de la créature » (*Théologie chrestienne et mystique*, ch. 2, dans L'*Entrée*, éd. de 1652, habituellement citée ici, p. 4). Son but n'est pas de donner une description claire et détaillée des épreuves de la vie spirituelle, mais plutôt de souligner la dynamique fondamentale des transformations spirituelles : « Je ne prétends pas tant faire voir en cette montée l'état de l'âme, comme la façon avec laquelle elle se doit comporter » (*Montée spirituelle*, 5e degré; *L'Entrée*, p. 124). Même lorsqu'il semble aborder des questions théoriques et se servir d'un langage scolastique ou supposer l'anthropologie de la mystique d'introversion rhéno-flamande et les étapes de l'évolution spirituelle, son discours paraît assez confus, incohérent et peu original. Sa seule prétention fut d'exposer la nécessité de l'anéantissement et de démasquer les répugnances de l'amour-propre.

Selon Maur, l'évolution de la vie spirituelle a pour fondement deux exercices : « Le premier est de faire mourir tout jusques à la racine, si on peut, toute la corruption que le péché et l'amour-propre ont engendrée dans notre humanité » (lettre 1, RAM, p. 289), tandis que le deuxième, supposant le premier, doit être « une tendance continuelle vers Dieu, oubliant tout ce qui est au-dessous de lui, et laissant tout autre exercice pour vaquer à son simple amour, et recouler sans cesse par lui dans cet océan divin qui est son centre, son principe et sa fin bienheureuse » (*Théologie chrestienne*, ch. 17; *L'Entrée*, p. 76).

Maur était convaincu que les possibilités de progrès spirituel sont et doivent être différentes pour chaque

personne (cf *Sanctuaire..*; *L'Entrée..*, p. 227). C'est la tâche du directeur de les discerner. Néanmoins, chaque chrétien doit « renoncer à tout le créé, ou bien renoncer à la qualité de disciple de Jésus-Christ, qui consiste essentiellement dans cette mort et renonciation continuelle » (*Théologie chrestienne*, ch. 9; *L'Entrée*, p. 33). La foi et le baptême sont le fondement de la transformation surnaturelle du chrétien et la première entrée du Roi dans le royaume de l'âme (cf *Royaume..*, 2e, ch. 13-14; *Traité* (1), f. 1-3). Le mouvement d'anéantissement trouve son principe et son origine dans le baptême, qui est une initiation dans la mort et la résurrection du Christ (*Royaume..*, 2e, ch. 17).

La vie chrétienne trouve son modèle absolu dans le Christ s'anéantissant dans l'Incarnation (*Traité de la fidélité..*; *L'Entrée*, 1678, p. 492-495) : « Dès le premier moment qu'on se tourne vers Dieu, il faut commencer à rompre les liens qui nous empêchent d'y aller; et à vrai dire toute l'industrie que la créature peut et doit apporter le long de sa vie... est de se déprendre et détacher chaque jour et chaque heure des pièges des créatures en renonçant à tout » (*Théologie chrestienne*, ch. 10; *L'Entrée*, p. 35). Il y a trois choses auxquelles il faut renoncer : 1) les choses extérieures, 2) l'être et les opérations de la personne, 3) Dieu et ses communications. La renonciation ne se limite pas à la vie purgative, mais elle est un élément constitutif et constant de la structure dynamique de toute la vie mystique. L'homme doit se renoncer en toutes ses actions, d'autant plus qu'elles semblent plus saintes et parfaites, comme les méthodes de dévotion et de prière, parce que sous l'apparence du bien se cachent plus facilement l'intérêt et l'amour-propre. Il faut arriver à une telle nudité et un tel dépouillement qu'on n'aura que « Dieu pour vie, pour amour, pour sainteté » (ch. 14, p. 63). Chez Maur, comme chez son maître Jean de Saint-Samson, il n'est pas question d'une destruction de l'homme, mais de celle de l'amour-propre, qui fait obstacle et entre-deux entre l'homme et Dieu, pour permettre le renouveau de l'âme par une communion plus intime à Dieu et à son opération : « Là-dedans on ne recherche autre chose qu'à renoncer à tout ce qui est de propre dans la créature pour y laisser faire Dieu tout ce qu'il lui plaira; l'on ne désire y pratiquer qu'une entière pauvreté spirituelle et temporelle, ne voulant rien admettre qui puisse occuper la place que Dieu seul doit avoir dans les cœurs » (ch. 19, p. 88; cf lettre 1, RAM, p. 290). Il faut renoncer à ses propres opérations, c'est-à-dire à l'amour propre qui « prétend se donner soi-même par là sa propre perfection » (ch. 21, p. 99). A mesure que l'homme renonce à sa propre activité, Dieu commence à agir en lui comme premier principe. Tel est l'abandon total, même de l'opération consciente de s'abandonner.

Les anéantissements actifs et passifs de la vie mourante restent toujours dès moyens et des entre-deux, si douloureux que peut être le passage des consolations aux ténèbres et aux angoisses. Le « dernier degré d'anéantissement », quand « l'esprit de l'homme expire en son Dieu, et que sa propre vie est consommée », exige que Dieu réalise imperceptiblement son opération, afin que le dernier refuge de la nature humaine, « l'attention pour ne mettre point empêchement à l'action de Dieu en elle », soit anéanti par manque d'objet (*Sanctuaire..*; *L'Entrée*, p. 246-250). Tant qu'il y a réflexion sur soi, la consommation de l'homme en Dieu n'est pas achevée.

Tandis que l'état de vie mourante est dominé par le passage de la vie à la mort (le « mourir »), l'état de mort ou de consommation semble le vide total, « un désert infini », parce que l'âme est plongée dans « l'abîme du néant », dans le « chaos obscur », dans une « nuit ténébreuse », où « elle ne voit plus rien d'elle-même, elle ne voit rien de Dieu, elle ne peut plus agir, plus s'abandonner, plus vivre ni plus mourir » (*Exposition..*; *L'Entrée*, p. 159-161). Dans cet état de mort, ce n'est pas l'activité corporelle qui cesse, mais c'est l'action divine qui détruit et anéantit l'activité de la créature, laquelle expire en Dieu, l'homme demeurant mort et perdu en soi-même. Réduit au néant de soi, l'homme est disposé à être transformé en Dieu, qui comme principe de ses opérations conduit tous ses mouvements. N'ayant plus la perception des objets possibles de son opération, un seul appui lui reste « au milieu de son obscurité », c'est-à-dire « la vertu divine qui l'attire » au plus profond de soi. Sans comprendre la nature et l'opération de cette vertu, l'homme la ressent sans pouvoir y contribuer autrement qu'en la laissant faire : « C'est ce feu qui doit consommer toute la propre vie de l'âme, et lui en redonner une toute nouvelle; c'est lui qui la doit tellement purifier et séparer de tout le créé, qu'il la transforme enfin et la fasse semblable à Dieu, autant que la créature lui peut ressembler » (*Théologie chrestienne*, ch. 23; *L'Entrée*, p. 111). Son attention ne doit plus chercher à « se répandre en Dieu, mais à recevoir ce qu'il fait en elle par sa vertu ».

Pourtant il reste encore un dernier obstacle à l'anéantissement de l'amour-propre et à l'intériorisation de la vie divine, c'est-à-dire une certaine opposition à Dieu, « une certaine restriction ou répugnance naturelle », « que l'âme ressent au plus intime de son fond, à se laisser tout aller en Dieu pour ne subsister plus qu'en lui, et ne retenir plus ni forme ni espèce de soi-même » (ch. 22, p. 103). L'homme n'a pas le pouvoir de se dépouiller de cette opposition, qui semble faire partie de son identité et ne peut être l'objet de son activité. Dieu seul la peut arracher pour achever l'entière consommation. A ce niveau, c'est « l'opération divine » qui fait agir l'homme, non pas qu'il y ait suppression de l'activité humaine, mais il n'y a plus dualité d'action. Dans cette plénitude divine il n'y a plus d'activité propre du désir, de l'entendement et de la mémoire; l'esprit de Dieu opère désormais par celui de l'homme et l'opération divine est entièrement intériorisée. Cet état de consommation semble être appelé aussi par Maur un état de résurrection, dans lequel « Dieu s'unissant à l'âme non plus par sa vertu mais par lui-même, prend possession de toutes ses puissances et lui donne au plus intime d'elle-même un témoignage très certain duquel elle ne peut douter » (*Sanctuaire..*, 3; *L'Entrée*, p. 252-253).

Maur semble rester fidèle à Jean de Saint-Samson lorsqu'il en appelle à deux formes de prière, qui accompagnent et réalisent la transformation spirituelle : les aspirations ardentes et l'oraison du simple regard, tout en considérant cette oraison comme une forme équivalente et étroitement liée aux aspirations au point de ne les guère distinguer. Chez Jean l'aspiration a une telle structure dynamique qu'elle demeure à travers le processus de simplification et d'intériorisation des degrés supérieurs de la vie mystique. Chez Maur au contraire le rôle de l'aspiration reste limité aux premiers degrés; l'oraison de simple regard la remplace ensuite; étant actif et passif, le simple regard fait abstraction des choses créées, des perfections et opérations de Dieu pour se concentrer sur l'essence divine. Cette oraison était fort répandue en France vers 1670, selon P. Pourrat (t. 4, p. 154 svv). Maur subit l'influence de la mysti-

que de son époque et il abandonna la place centrale et exemplaire que l'aspiration avait eue chez son maître et dans la réforme de Touraine.

La place du Christ dans la vie spirituelle augmente progressivement dans les écrits de Maur. Tandis que les premiers traités se bornent à souligner l'importance du Christ comme exemple et modèle d'une vie d'anéantissement, les derniers envisagent comme processus normal de la vie mystique l'intériorisation du Christ vivant et agissant en l'âme. Maur ne réussit cependant pas à intégrer parfaitement ce thème bérullien.

Le milieu quiétiste de la fin du siècle considéra avec sympathie les écrits de Maur et se réclama de lui, comme on le fit de Jean de la Croix et de Jean de Saint-Samson. Sans doute, faute d'un système clair et suffisamment élaboré, sa doctrine mystique fait courir le risque de malentendus. Pourtant, on ne lui rend pas justice en le considérant comme un préquiétiste (par exemple, P. Pourrat, t. 4, p. 183). « Vous voyez... que l'âme, dans tous ces plus hauts états de perfection, n'est jamais oiseuse et qu'au contraire tant plus elle s'approche de Dieu par sa grâce tant plus elle est en état d'opérer plus noblement; et de vrai, si elle est quelquefois passive ou dans une sainte oisiveté, c'est seulement pour attendre et recevoir les divines communications, afin qu'en étant remplie elle opère plus divinement avec elles. Mais de croire qu'il faille se mettre devant Dieu sans rien penser, rien dire ni rien faire... ce serait s'abuser » (ms B.N. 19345, f. 51, cité par M. de Certeau, RAM, 1959, p. 280).

Archives des carmes, Rome, II, 42, f. 70, lettre de Marc 1676. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 426-427. — S.-M. Bouchereaux, *La réforme des Carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950. — M. de Certeau, *Le Père Maur de l'Enfant Jésus. Textes inédits* (lettres), RAM, t. 35, 1959, p. 266-303. — D. Di Domizio, *Maur de l'Enfant-Jésus. A Study of his Life and Works*, thèse ronéotypée, Institut Catholique, Paris, 1969.

F. Lemoing, *Ermites et reclus du diocèse de Bordeaux*, Bordeaux, 1953. — R. Darricau, *De la cour de Louis* XIV *à l'ermitage de Lormont : l'abbé de Brion (1647-1728)*, dans *Revue historique de Bordeaux*, t. 4, 1955, p. 89-109.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1930 p. 180-183. — G. Schuttenbeld, *Het gebed van eenvoud bij P. Maur*, dans *Carmel*, t. 6, 1954, p. 226-234. — Art. *Enfance de Jésus*, DS, t. 4, col. 675.

Hein Blommestijn.

MAURIAC (François), écrivain 1885-1970. — François Mauriac est né à Bordeaux le 11 octobre 1885. Il poursuit ses études dans sa ville natale jusqu'à la licence ès lettres. A Paris en 1906, il prépare le concours de l'École des Chartes, mais y renonce presque aussitôt pour écrire. Après un recueil poétique, *Les mains jointes* (1910), Mauriac trouve son ton romanesque dans *Le baiser au lépreux* (1922), qui le classe parmi les premiers écrivains de l'après-guerre. Président de la Société des Gens de Lettres (1932), membre de l'Académie française (1933), prix Nobel de littérature (1952), Mauriac participa à la résistance intellectuelle pendant l'occupation de son pays durant la seconde guerre mondiale. Il mourut à Paris le 1er septembre 1970. Mauriac a souvent évoqué la part déterminante qu'ont eue dans sa vie et dans son œuvre la foi chrétienne reçue dès son enfance et la fidélité à cette foi. Outre les livres d'une inspiration purement religieuse, c'est dans toute son œuvre que transparaît l'empreinte profonde du catholicisme de l'écrivain, hérité mais vivifié, marqué aussi de cette inquiétude qui ne cessa de le tenir en état d'angoisse pascalienne.

De sa première formation austère et un peu janséniste, Mauriac conserva un sens profond du péché et de la faiblesse humaine, une grande délicatesse de conscience à l'égard de la pureté, une volonté de lucidité intérieure extrême. Sa vie spirituelle s'est constituée aussi à partir d'un sentiment très vif de la fuite des choses, qui se hâtent vers la mort : cette impossibilité d'épouser jamais les contours de l'objet qu'on semble atteindre lui manifesta « la disproportion entre le désir du cœur et ce qu'il poursuit jusqu'à épuisement ». L'amour personnel du Christ fut le nœud vital de sa religion. L'Incarnation selon le prologue de saint Jean répondait à son horreur de l'abstraction, à sa soif d'un divin accessible aux sens. Et cette histoire du Verbe incarné se prolonge dans le temps, comme pour Pascal, par le sentiment de l'efficacité de la grâce, dans le phénomène continu de la sainteté.

Longtemps un état de malaise spirituel accompagna une foi reçue par héritage et le rigorisme de sa morale, bien que l'une et l'autre fussent, très tôt et sans cesse, repensées et assumées. Après avoir provoqué une situation de crise lisible dans *Souffrances du chrétien* (1928), ce malaise se dénoua dans une « conversion » au sacrifice, dont *Bonheur du chrétien* (1930) manifeste la ferveur. Cette nouvelle jeunesse spirituelle fut marquée, les circonstances aidant, par l'ouverture de Mauriac à l'intelligence chrétienne des problèmes sociaux, politiques et internationaux; au-dessus de tout parti, le publiciste, engagé dans l'action, se compromit au nom de l'homme intérieur, contre tout ce qui méprise la valeur et la liberté de la personne, les exigences de la justice dès ici-bas au nom du Royaume de Dieu.

Romancier et dramaturge, il présente inlassablement la passion sous toutes ses formes, de l'orgueil au pharisaïsme, en passant par l'avarice, la cruauté et la chair, comme notre donné psychologique initial. Ces tableaux manifestent puissamment la misère de l'homme sans Dieu et illustrent les thèses de Pascal : l'homme est par lui-même tout mal et toute corruption, il hérite par le péché originel de penchants pervers et d'un déséquilibre fondamental; c'est le « désert de l'amour », pour « mal-aimés ». Le salut ne s'obtient que par la rencontre de quelqu'un qui est « le Cœur des cœurs, le centre brûlant de tout amour », par le renoncement à une chair blessée, par le don total à la vie de charité. Aux forces de perdition, un Amour infini oppose les ressources de sa grâce, l'efficacité du Sang rédempteur, sa présence accessible dans l'Eucharistie.

La lecture de l'œuvre de Mauriac laisserait croire qu'il s'est abandonné à la pente janséniste des premières impressions d'enfance et de ses maîtres en spiritualité comme en littérature, Pascal et Racine : celle d'une corruption radicale de la nature humaine par le péché originel et d'une justification impossible aux seules forces de l'homme. Du moins, si l'on songe que la volonté humaine doit surtout, sans oublier les ruptures violentes, consentir par la foi à l'action divine et s'ouvrir humblement au don qui lui est offert, le combat spirituel chez Mauriac, que tant de pages laissent pressentir, celui qu'il prête aux personnages de ses fictions quand ils sont à bout de course, ou qu'il rappelle comme une nécessité en maint endroit de ses écrits spirituels, s'inscrit bien dans les exigences de la tradition chrétienne d'ouverture à ce bien que Dieu opère en nous et avec nous.

Certes, Mauriac lui-même a reconnu « trop personnelle, l'image que l'auteur a donnée du Christ », dans sa *Vie de Jésus* (*Préface pour une nouvelle édition*, 2e éd., Paris, 1936, p. XIII). Fidèle aux données du récit évangélique, celle-ci porte sa marque, parce que très méditée et très aimante, témoignage d'un croyant qui a nom

François Mauriac. Le Christ apparaît tout de suite dans son double caractère d'homme et de Dieu, avec une autorité souveraine et mystérieuse, et aussi avec ses exigences, ses emportements, ses sévérités, tout autant que ses pardons. Plus d'un propos, que le narrateur a voulu « débarrasser de la rouille du temps », pourrait être accompagné de ce commentaire à l'un d'entre eux : « Jamais le Fils de l'homme n'avait appuyé avec un parti pris plus évident de heurter la nature ». Il y a aussi cet aveu : « Et puis, dans ce débat qui affleure à toutes les pages de mon livre, et qui est celui de la grâce, il se peut que j'aie penché d'un côté, retirant trop à l'homme, laissant toute initiative à Jésus » *(ibidem)*. Cependant cette *Vie de Jésus* a troublé des consciences endormies, parce que Mauriac les met en face du « Verbe incarné, c'est-à-dire un être de chair, d'une chair semblable à notre chair » (p. xv), et les assure qu'à l'image de tant de scènes évangéliques, « dans le destin de tout homme il y aura ce Dieu à l'affût » (p. 282).

Bibliographie des œuvres et des études jusqu'en 1956 dans H. Talvart et J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française* (t. 13, Paris, 1956, p. 326-396), puis dans O. Klapp, *Bibliographie der französischen Literaturwissenschaft* (t. 1, *1956-1958*, Francfort/Main, 1960 svv).

Œuvres plus explicitement spirituelles (publiées à Paris) : *Dieu et Mammon* (1929), — *Souffrances et bonheur du chrétien* (1931), — *Le Jeudi Saint* (1931), — *Vie de Jésus* (2 éd. différentes en 1936), — *Sainte Marguerite de Cortone* (1945), — *La pierre d'achoppement* (1951), — *Le Fils de l'homme* (1958), — *Ce que je crois* (1962), — *Lacordaire* (1976).

Ch. du Bos, *François Mauriac et le problème du romancier catholique*, Paris, 1933. — G. Hourdin, *Mauriac, romancier chrétien*, Paris, 1945. — P.-H. Simon, *Mauriac par lui-même*, Paris, 1953. — B. Roussel, *Mauriac. Le péché et la grâce*, Paris, 1964.

Jean LEBREC.

1. MAURICE DE PRAGUE (RVACKA), théologien et prédicateur, né vers 1365, mort après 1418. — Mentionné pour la première fois en 1385 comme bachelier ès arts de l'université de Prague, après quelque temps d'activité à la faculté des arts comme *magister*, Maurice Rvačka, dit de Prague, s'adonna au ministère pastoral dans diverses paroisses rattachées à l'ordre des croisiers de Bohême, auquel il appartenait. Docteur en théologie en 1400 *(doctor ballatus)*, il fut nommé par Boniface IX en 1402 pour cinq ans visiteur de son ordre et prolongé par Innocent VII en 1406 pour une période indéterminée. Plus tard Maurice exerça aussi la charge de « Inkvisitor » et dut participer à l'interrogatoire de Jean Hus. Au concile de Constance, il fit preuve de grande activité pour la réforme de l'Église; il combattit l'utraquisme hussite (communion obligatoire sous les deux espèces) et soutint la délégation polonaise dans son combat contre l'Ordre teutonique. Après la dissolution du concile, il résida vraisemblablement en Pologne, car les couvents croisiers polonais formaient avec ceux de Bohême une seule province.

Maurice de Prague composa à Constance deux *Tractatus contra Jacobum de Misa* (Jacobellus), *bohemum, de communione corporis et sanguinis Christi* (éd. H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium*, t. 3, Helmestadt, 1700, col. 779-883; Mansi, t. 28, col. 432-494). Mais c'est surtout comme prédicateur conciliaire qu'il intéresse le Dictionnaire.

1) Lors d'un synode du clergé de Bohême, tenu à Prague au début du 15e siècle, Maurice prêcha sur le thème : « Apparuit caritas Dei in nobis » (1 *Jean* 4, 9), développant les vertus du prêtre : scientia, continentia, sanctitas vitae, aestimatio rerum caelestium et contemptus terrestrium, humilitas, constantia et caritas (ms : Bibliothèque de l'Université de Prague, V F 13, f. 3v-10r, 12v-13r).

2) Les membres du concile de Constance prêchaient le dimanche. Le 4e dimanche après Pâques (17 mai 1416) Maurice développa le thème : « Habeo vobis dicere » (*Jean* 16, 12). Le concile, en refaisant l'unité de l'Église, n'a pas achevé toute sa mission. Il doit empêcher le schisme de se reproduire et s'opposer à la sécularisation de la hiérarchie, à son ambition, à sa cupidité et à la simonie.

Les interdictions des Pères de l'Église ne sont pas observées; beaucoup s'efforcent de justifier la simonie du pape lui-même. Or, affirme Maurice, même Judas a péché, bien qu'il ait été choisi comme apôtre par le Christ, à plus forte raison le pape peut-il pécher, lui qui a été choisi par les hommes. C'est par la simonie que de nombreux individus indignes sont parvenus à la cléricature : bien plus la première place dans l'Église a été prise par un homme qui ne possédait pas le « status exercendae perfectionis » (Benoît XIII). La vente simoniaque des bénéfices ecclésiastiques prolonge le danger de schisme. Éd. H. von der Hardt, t. 1, col. 860-874; Mansi, t. 28, col. 593-601.

3) Un peu plus tard, Maurice de Prague énonça son programme, dont il donna lecture en présence du cardinal Zabarella à la session générale. Comme il attaquait la politique financière de la curie et visait la pratique simoniaque des papes, il suscita une violente protestation du cardinal. Maurice déclara qu'il admettait l'institution des bénéfices ecclésiastiques et que son attaque visait seulement les abus.

Jakob z Paradyza, *De officio et statu ecclesiasticarum personarum*, dans J. Fijalek, *Jacob z Paradyza*, t. 2, Cracovie, 1900, p. 242-249. — DS, t. 8, col. 52-55 (Jacques de Paradiso † 1465).

4) Au cours de 1416 Maurice prêcha encore trois fois. Le 7e dimanche après la Pentecôte (26 juillet) il combattit de nouveau la simonie : « Attendite a falsis prophetis » (*Mt.* 7, 15). Le sermon « Curam illius habe » (*Luc* 10, 35), prononcé le 12e dimanche après la Pentecôte (30 août), parle du devoir de chaque chrétien de veiller au salut de son âme, et recommande aux supérieurs ecclésiastiques d'être exemplaires. Le 15e dimanche après la Pentecôte (20 septembre) Maurice prêche sur le thème : « Haec vidua erat » (*Luc* 7, 12). L'Église actuelle est semblable à la veuve de l'Évangile, puisqu'elle n'a pas encore de pape. Cette situation est la punition des fautes du clergé, et avant tout de sa simonie. On connaît du premier de ces sermons une vingtaine de manuscrits, une douzaine du second et une quinzaine du troisième.

5) Dans deux sermons de 1417 (« Ecce ego mitto », *Mt.* 23, 34; « Benedictus qui venit », *Mt.* 23, 35) Maurice parle en faveur de la réforme de l'Église, mais le ton est beaucoup plus modéré. On a relevé deux manuscrits du premier sermon et cinq du second.

Les sermons de Maurice sont travaillés avec soin et surchargés de citations de l'Écriture et des Pères de l'Église. Le prédicateur se révèle un conciliariste modéré.

J. Fikrle, *Čechové na koncilu Kostnickém* (les tchèques au concile de Constance), dans *Český časopis historický*, t. 9, (103), p. 178-193, 249-262, 435-431. — B. Kvapil, *Mistr Mařík Rvačka. Sborník J.B. Novákovi* (Festschrift J. B. Novák), Prague, 1932, p. 192-199. — F. M. Bartos, *Čechy v době Husově*, Prague, 1947; *Husitská revoluce*, t. 1, Prague, 1965.

Sur les croisiers de Bohême : M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 1, Paderborn, 1933, p. 421-422; *Enciclopedia cattolica* t. 4, 1950, col. 998-999; DS, t. 2, col 2561.

Jaroslav KADLEC.

2. MAURICE DE SULLY, évêque, † 1196. — Né à Sully-sur-Loire vers 1120, Maurice est chanoine de Paris avant 1159, puis archidiacre de Josas en décembre de cette année. Il est élu évêque de Paris en 1160, où il succède à Pierre Lombard. Son activité est intense : organisation de la vie paroissiale parisienne (division

de la ville en douze secteurs), construction de la cathédrale actuelle (première pierre en 1163; consécration du maître-autel en 1182). Il reste un des grands maîtres de l'école de Paris, avec Pierre le Mangeur (Comestor) † 1178/9. Théologien et prédicateur de renom, il a laissé des sermons où apparaît son sens pastoral.

Son exégèse n'est pas érudite, mais populaire, car l'évêque se sait pasteur plus que savant. Il dépend de l'école d'Anselme de Laon et, tout en ne se laissant pas influencer par les problèmes théologiques alors agités, il révèle une bonne connaissance de la tradition patristique, mais son apport doctrinal n'est pas notable par son originalité.

Il semble avoir renoncé à l'épiscopat et s'être retiré à l'abbaye de Saint-Victor de Paris peu avant son décès, le 11 septembre 1196; au témoignage de Jean de Paris, il y fut enterré au chœur (Paris, Bibl. Nat., lat. 15011, f. 409v).

Une soixantaine de sermons ou homélies sont attribués à Maurice; la question de leur authenticité est ouverte. On en possède un texte latin et une rédaction française, et les deux sont assez différents l'un de l'autre. Le recueil latin serait un manuel à l'usage des prédicateurs paroissiaux, tandis que la version française serait une adaptation réalisée par divers prédicateurs. D'autres estiment que les sermons français seraient l'écho direct et authentique de la prédication de l'évêque, tandis que les latins seraient une traduction-adaptation du premier tiers du 13e siècle. Jean Longère, qui a longuement pris contact avec cette littérature, ne se prononce pas.

La série latine se divise en trois parties, précédées chacune d'un prologue. Après un traité sur la charge pastorale et un exposé sur le *Pater* et le *Credo*, on trouve 23 sermons (janvier-Pentecôte), puis un prologue qui introduit 29 sermons pour le reste du cycle liturgique (premier dimanche après la Pentecôte-Noël), enfin un autre prologue et 12 sermons pour les fêtes des saints. Le recueil français analysé par C.A. Robson groupe 67 morceaux. La rédaction définitive de la série latine se situe vers 1170.

N'appartiennent pas à Maurice de Sully six sermons attribués à un « magister Mauritius », qui serait un chanoine de Saint-Victor, au 12e siècle (étude et édition par J. Châtillon, CCM, t. 30, 1975, p. 197-200, 201-231).

L'évêque recourt abondamment à la Bible; il entrecoupe le texte de notes explicatives et l'amplifie par des leçons morales et spirituelles. Il utilise aussi le *Liber exceptionum* de Richard de Saint-Victor, publié entre 1153 et 1160, et, comme tant d'autres auteurs médiévaux, Grégoire le Grand.

Les recherches de J. Longère sont fondamentales et remplacent la bibliographie antérieure qui y est signalée. Il faut en tenir compte pour situer exactement ces textes spirituels dans le courant de pensée et d'action pastorale de l'époque et s'informer sur leur tradition manuscrite.

On ne dispose pas d'une édition des sermons latins; la tradition manuscrite comprend 17 témoins; ceci suppose un rayonnement limité. La version française est attestée par une quarantaine de copies en divers dialectes (anglo-normand, poitevin, picard-francien, etc).

Histoire littéraire de la France, t. 15, Paris, 1869, p. 149-158. — C. A. Robson, *Maurice de Sully and the Medieval Vernacular Homily*, Oxford, 1952; *Dictionnaire des Lettres Françaises. Le moyen âge*, Paris, 1964, p. 506. — P. Michaud-Quantin, *Les évêques de Paris dans la seconde moitié du* XIIe *siècle*, dans *Recueil de travaux..*, Paris, 1967, p. 23-33. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 170-178; LTK, t. 7, 1962, col. 189. — J. W. Baldwin, *Master Princes and Merchants. The Social Views of Peter the Chanter and his Circle*, Princeton, 1970. — J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle. Étude historique et doctrinale*, 2 vol., Paris, 1975; voir notamment p. 14-18, 88-91, 203-206, 296-300, et les notes correspondantes.

Réginald GRÉGOIRE.

1. MAXIME LE CONFESSEUR, moine et théologien byzantin, vers 580-662. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Sources et influence.* — 4. *Grands thèmes spirituels.*

1. Vie. — La biographie traditionnelle, telle qu'on la trouve dans l'édition Combefis (PG 90, 67-110) ou, mieux, dans les *Acta sanctorum* (août, t. 3, Anvers, 1737, p. 118-132), s'avère être, depuis l'étude critique de W. Lackner (AB, t. 85, 1967, p. 285-316), une compilation hagiographique du milieu du 10e siècle pour la rédaction de laquelle l'auteur ne disposait d'autres sources que celles connues par ailleurs (PG 90, 109-202) qui nous informent, à partir de témoignages contemporains, sur la seule dernière période de la vie de Maxime, à partir du synode du Latran de 649. Pour les périodes antérieures, celles de la formulation et de la rédaction de la presque totalité des écrits spirituels, le rédacteur a masqué l'insuffisance de son information par des clichés de la rhétorique hagiographique. On ne sait quelle confiance il convient d'accorder aux informations sur l'origine constantinopolitaine, la carrière de haut fonctionnaire (Maxime aurait été durant quelques années premier secrétaire de l'empereur Héraclius), les raisons de son entrée au monastère de Philippique à Chrysopolis, sur la rive asiatique du Bosphore, et sur les pérégrinations qui l'auraient conduit en Afrique puis à Rome dans sa résistance et sa lutte contre l'hérésie monothélite. Les œuvres de Maxime, notamment sa correspondance et ses déclarations lors de ses procès, fournissent quelques informations complémentaires, en particulier sur un possible séjour à Cyzique dans le cadre d'un monastère dirigé par l'évêque Jean, sur sa vie monastique à Carthage, dans le monastère d'*Eucratas* sous la direction de Sophrone, le futur patriarche de Jérusalem (634); une lettre de Maxime, dont la finale a été publiée par R. Devreesse (*Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, p. 31), atteste qu'il s'y trouvait à la Pentecôte 632. Entre-temps il avait fait un séjour en Crète pour y discuter avec des évêques sévériens (PG 91, 49c), et peut-être à Chypre.

L'influence de Sophrone semble avoir été décisive pour l'élaboration de sa doctrine spirituelle; mais c'est surtout la prise de position de Sophrone, dans sa *synodique* de 634 récusée par le patriarche de Constantinople Sergius, et la promulgation de l'*Ecthèse* impériale (octobre 638) qui vont engager Maxime dans la lutte théologique contre le monothélisme; elle va désormais dominer son existence, provoquer des précisions nouvelles sur le rôle de la volonté dans la vie spirituelle et, en fin de compte, sur le caractère spécifiquement christique et filial de la divinisation du chrétien par conformité de sa volonté avec celle du Christ, structurée par un « mode d'existence » filial. C'est de cette conformité que portera désormais témoignage l'existence même de Maxime, au cours des longues années de procès, d'exil et de supplice, jusqu'à sa mort au pays de Lazes, la langue et la main droite coupées, le 13 août 662.

La récente publication d'une vie syriaque de Maxime par S. Brock (AB, t. 91, 1973, p. 299-346) viendrait-elle apporter quelques lumières inattendues sur la jeunesse de Maxime et sur certains aspects énigmatiques de sa

formation spirituelle et de ses relations? Œuvre presque contemporaine, d'origine maronite, ce document n'inspire guère confiance. On retrouve dans ce libelle haineux les clichés les plus éculés habituels au portrait de l'hérésiarque, car tel est bien Maxime aux yeux de cet auteur dont le témoignage vient confirmer ce que nous savions par ailleurs de l'opposition des moines maronites à la doctrine de Maxime sur les deux volontés, canonisée après sa mort par le sixième concile œcuménique (680). Il est néanmoins quelques points qui retiennent l'attention. Maxime ne serait pas, comme on le pensait jusqu'ici, né à Constantinople dans une famille de l'aristocratie mais au village d'Hafsin, sur le Golan à l'est de Tibérias, d'un père samaritain et d'une mère de souche persane. Ce qui est dit sur sa formation est plus important. Orphelin à l'âge de neuf ans, le jeune Moschion (tel aurait été d'abord son nom) se serait vu confié par le prêtre Martyrios à Pantaléon, higoumène du monastère de Saint-Chariton, dit la vieille Laure; en ce foyer origéniste il se serait imprégné des doctrines du docteur alexandrin.

J.-M. Garrigues (RT, t. 74, p. 183) a noté que Jean Moschus (*Pré spirituel*, ch. 187) signale la présence à cette époque, dans un monastère du Mont des Oliviers, d'un higoumène nommé Jean de Cyzique. Or nous possédons des lettres de Maxime adressées à un évêque du même nom qui lui aurait, entre autres, demandé l'explication de passages difficiles de Grégoire de Nazianze utilisés par les tenants de l'origénisme évagrien (*Ambigua* II). On pensait généralement qu'il s'agissait d'un évêque de Cyzique auprès duquel Maxime aurait vécu quelque temps dans un monastère épiscopal de type basilien. Mais nous n'avons aucune trace de ce séjour, ignoré des biographies. Tout s'expliquerait au mieux si les relations entre Maxime et Jean s'étaient nouées en Palestine, dans le cadre des controverses monastiques origénistes. Dans ces perspectives Maxime aurait pu quitter la Palestine au moment de l'invasion perse de 614 et chercher refuge, comme beaucoup d'autres moines, à Constantinople où il aurait fait la connaissance d'Anastase qui devient à partir de 617 et jusqu'à sa mort son plus fidèle compagnon. Au cours du procès il est mentionné que cet Anastase aurait été secrétaire de l'aïeule de l'empereur Constant (ch. 30, PG 90, 168a) et que Maxime lui-même aurait été en relation avec la famille impériale (24, 161a). Telle pourrait être l'origine de la tradition qui fait de lui un premier secrétaire d'Héraclius. Il est en tout cas certain que Maxime avait de nombreuses relations dans la haute administration impériale.

Réfugié au monastère fondé en 594 par Philippique, beau-frère de l'empereur Maurice, sur les pentes du Mont Saint-Élie proche de Chrysopolis, il l'aurait quitté vers 626, lors de la menace perse sur Constantinople et, passant peut-être par la Crète, se serait finalement rendu en Afrique du nord d'où, au dire de la *Vie* syriaque, Anastase aurait été originaire. Il y aurait retrouvé bientôt Sophrone qu'il avait peut-être connu en Palestine lors du séjour que celui-ci y avait fait durant la dernière décennie du 6e siècle. Tout ceci, reconnaissons-le, reste largement hypothétique, plus vraisemblable cependant que les reconstitutions proposées jusqu'ici et plus éclairant surtout pour la formation de la pensée spirituelle de Maxime qui nous intéresse présentement.

On peut penser que c'est au cours des dix dernières années de son séjour à Carthage que Maxime achève la rédaction définitive de la plus grande partie de ses œuvres spirituelles. A partir de 641 il sera de plus en plus absorbé par la lutte contre le monothélisme. Il quitte sans doute l'Afrique en 646, peu après la Dispute avec Pyrrhus (juillet 645). Présent à Rome lors du synode d'octobre 649, arrêté avec le pape Martin le 17 juin 653, jugé une première fois à Constantinople un an plus tard, exilé à Bizya en Thrace où, en août 656, deux envoyés de la cour tentent en vain d'obtenir son adhésion à un compromis acceptable (PG 90, 161-168), il est à nouveau ramené dans la capitale pour une ultime tentative de conciliation devant le patriarche à un moment où le nouveau pape, Vitalien, paraît esquisser un rapprochement avec Constantinople (18 avril 658). Maxime qui a lui-même fait le récit de la rencontre (PG 90, 132) se contente de répondre : « Le Dieu de l'univers, en proclamant Pierre bienheureux pour l'avoir confessé convenablement (*Mt.* 16, 18), a montré que l'Église catholique c'est la droite et salutaire confession de lui-même ». Ce sont les derniers mots que nous ayons du Confesseur.

Quatre ans encore il est confiné dans un exil de plus en plus rigoureux. Finalement, en 662, âgé de quatre-vingt-deux ans, il est condamné par un synode monothélite à la flagellation, puis on lui arrache la langue et on lui coupe la main droite. Il est enfin déporté au pays des Lazes avec son fidèle compagnon Anastase et un apocrisiaire papal, dénommé également Anastase, de qui nous tenons le récit de ce martyre. Le 18 juin 662, dépouillés de tout, ils sont séparés, et Maxime interné dans la forteresse de Schémaris, proche du pays des Alains. Il y meurt le samedi 13 août 662 et y est enseveli. Dix-huit ans plus tard, le concile œcuménique de Constantinople III réhabilitera sa personne et canonisera la doctrine sur les deux volontés dans le Christ.

2. **Œuvres.** — La seule édition d'ensemble demeure celle procurée en 1675 par F. Combefis (2 vol., Paris) et reproduite dans PG 90-91 avec l'adjonction, d'après l'édition de F. Oehler (Halle, 1857), de l'*Ambiguorum liber (Ambigua)* que Combefis s'était proposé d'inclure, avec la traduction latine de Jean Scot, dans un troisième volume que la mort (1679) ne lui laissa pas le temps de préparer.

Les recherches modernes n'ont pas jusqu'ici notablement enrichi cet héritage. Tout au plus (d'après U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 1961, p. 484) faut-il y ajouter la « Centurie gnostique de Moscou » publiée par S. L. Epifanovitch (Kiev, 1917, p. 33-56). Il est par contre admis que les « Cinq centuries » ou *Diversa capita* (PG 90, 1177-1392) sont une compilation tardive d'extraits authentiques (Th. Disdier, EO, t. 30, 1931, p. 160-178) et que les 247 *Alia capita* (PG 90, 1401-1661) doivent vraisemblablement être restitués à Élie l'ecdicos (M.-T. Disdier, EO, t. 31, 1932, p. 17-43; cf DS, t. 4, col. 576-578). Malheureusement, pour les œuvres authentiques le texte de Combefis ou celui d'Oehler, établis sur une base trop étroite, sont loin d'être sûrs.

Seules les *Quatre centuries sur la charité* ont fait jusqu'ici l'objet d'une édition critique (A. Ceresa-Gastaldo, Rome, 1963). Polycarpe Sherwood a proposé une chronologie approximative des écrits authentiques (*Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, 1952) qui a reçu un accueil favorable. Mais, en fait, une grande incertitude demeure, notamment pour les œuvres spirituelles. C'est en particulier le cas pour les *Quatre centuries sur la charité* et le *Discours ascétique* qui l'accompagnait dans l'envoi à Elpidios (PG 90, 912-

1080). L'élaboration encore imprécise de la doctrine et divers autres indices ont conduit à y voir l'une des œuvres les plus anciennes de Maxime (vers 626); mais par ailleurs, notamment pour le *Discours ascétique*, la limpidité de l'expression, le fondement purement évangélique de la théologie de la charité et la place donnée à l'exemple du Christ en sa Passion pourraient inviter à en reporter la rédaction dernière au temps de l'exil. En ce cas, les œuvres spirituelles les plus anciennes seraient celles qui prennent immédiatement appui sur les textes scripturaires, telles les soixante-dix-neuf *Quaestiones et dubia* (PG 90, 785-856), les trois *Quaestiones ad Theopemptum* (1393-1400), le *Commentaire du Ps. 59* (856-872) et surtout les soixante-cinq *Quaestiones ad Thalassium* (244-773). Maxime s'y montre familier avec les interprétations de tradition origénienne, avec l'anthropologie spirituelle des cappadociens et notamment de Grégoire de Nysse, dans les cadres et selon les perspectives qui s'étaient largement imposés à la suite d'Évagre, mais sans se laisser enfermer dans le spiritualisme intellectualiste de celui-ci. Une étude attentive, qui n'a pas été faite jusqu'ici, montrerait sans doute comment Maxime s'applique déjà, sans aucune allusion polémique, à rectifier des interprétations dont les querelles origénistes du monachisme palestinien avaient montré les risques qu'elles pouvaient entraîner.

Cela est encore plus net dans un groupe d'écrits qui semblent avoir reçu leur élaboration définitive au cours des premières années du séjour en Afrique, dans le cadre du monastère dirigé par Sophrone dont l'influence paraît avoir été déterminante sur la maturation, inséparablement doctrinale et spirituelle, de la pensée de Maxime, alors que l'un et l'autre prennent une claire conscience (633) à la fois des dangers de la christologie que le patriarche de Constantinople Sergius s'applique avec persévérance à faire canoniser par tous les grands sièges de la chrétienté, et des perspectives eschatologiques dont ils lisent les signes dans les événements qui se précipitent pour lors (fin de la lettre 8 à Sophrone, éd. Devreesse, et lettre 14, PG 91, 533-544). La pièce maîtresse est constituée par l'explication de passages difficiles de Grégoire le théologien *(Ambigua)*, rédigée à la demande de l'archevêque Jean de Cyzique. Maxime lui-même l'a fait précéder de l'explication de cinq autres textes, dont un de Denys l'Aréopagite, adressée au « père spirituel et maître » Thomas et rédigée sans doute après celles de Grégoire qu'elle vient parfois éclairer. L'élaboration de ce vaste et complexe ensemble, qui a dû se poursuivre sur plusieurs années, constitue une charnière dans la structuration et dans l'équilibre définitif de la pensée de Maxime : comme les travaux de J.-M. Garrigues et A. Riou l'ont mis en lumière, les étapes décisives sont marquées, dans l'approfondissement de la réflexion sur le mystère du Christ, par *Ambigua* 10/38 (PG 91, 1180b), 31 (1273-1281), 36 (1289), pour parvenir à la claire explicitation de la rénovation des natures dans l'incarnation du Verbe : *Ambigua* 42 (1316-1349).

C'est dans la lumière de cet approfondissement spirituel et doctrinal qu'il convient de placer les autres œuvres, sans doute contemporaines de son élaboration : les *Deux centuries sur la Théologie et l'Économie* (*Centuries gnostiques* de U. von Balthasar, PG 90, 1083-1193), le *Commentaire du Pater* (872-909) et la *Mystagogie* (PG 91, 657-717). Il y faudrait joindre encore certaines lettres, notamment : *Lettre 2 à Jean le Chambellan* (PG 91, 392-408), véritable traité sur la charité, à placer à côté du *Discours ascétique*, de la *Mystagogie* et du *Commentaire du Pater*. Enfin le procès-verbal de la *Disputatio cum Pyrrho* de juillet 645 (PG 91, 288-353) intéresse aussi au premier chef la doctrine spirituelle de Maxime qu'elle précise dans les perspectives d'une christologie définitivement élaborée : le mode d'exister (τρόπος) propre du Fils auquel nous devons être configurés pour avoir part à la divinisation se reflète par la compénétration (περιχώρησις) des énergies divine et humaine dans « l'hypostase composée » du Verbe incarné.

Cette christologie, pour l'essentiel, était déjà acquise dans la lettre-traité adressée une dizaine d'années plus tôt à Pierre l'Illustre, proconsul d'Afrique en 633, alors que Maxime achevait la rédaction des *Ambigua* : « C'est par le mode (τρόπος) de l'Économie et non selon la loi de nature que le Verbe de Dieu est venu vers les hommes dans la chair. Ainsi donc le Christ n'est pas une nature composée, à l'encontre de la nouvelle théorie de ceux qui vident l'Évangile, car il existe selon un mode hypostatique totalement indépendant de la loi de la nature composée. Mais il est une hypostase composée qui ne comporte pas de nature synthétique qui lui soit attribuée selon l'essence. Cela est vraiment paradoxal : contempler une hypostase composée sans que la nature composée lui soit attribuée selon l'essence » (*Ep.* 13, PG 91, 517c, trad. J.-M. Garrigues, RT, t. 74, p. 200).

3. Sources et influence. — Un tel texte, par sa densité austère, rend sensible la diversité des sources qui ont alimenté la réflexion de Maxime et auxquelles il emprunte nombre d'expressions, leur donnant une acception nouvelle sans se soucier de préciser le contexte qui les inspire. Ce n'est pas l'une des moindres difficultés que pose la juste intelligence d'une pensée personnelle foncièrement originale exprimée en référence à des traditions multiples dont elle garde le vocabulaire, reprend les *topoi* pour en user avec une grande liberté, s'employant le cas échéant à les rectifier ou à les transposer hors de leur contexte originel. On a à peine commencé à reconnaître les fils qui viennent ainsi interférer, moins encore les cheminements par lesquels ils sont parvenus jusqu'à Maxime au travers des compilations et des florilèges qui s'étaient multipliés depuis plus de deux siècles.

Pour ce qui est du vocabulaire, des définitions et des classifications se rapportant à la vie spirituelle on a, surtout depuis l'étude fondamentale de M. Viller (1930), mis en lumière (de manière d'abord trop exclusive) le rôle d'Évagre. Urs von Balthasar a détecté celui d'Origène, sans préciser comme on le souhaiterait si Maxime a eu quelque fréquentation directe avec les œuvres du maître alexandrin. En fait, il semble bien que cette tradition lui ait été transmise avant tout par les grands cappadociens qu'il a fréquentés assidûment, sans doute depuis sa jeunesse. Ce que nous savons déjà du monachisme palestinien dont l'étude est seulement ébauchée, invite à y chercher le lieu essentiel dans lequel s'est formée la pensée de Maxime. Nous savons quelle fermentation doctrinale et spirituelle s'y était manifestée au cours des 5e-6e siècles. Que Maxime ait reçu sa formation première dans un monastère de Palestine, *la vieille Laure* ou un autre, ou qu'il ait rencontré à Constantinople et surtout en Afrique des moines chassés par les invasions perse puis arabe, on peut penser qu'il était déjà familier avec ces courants avant de se mettre sous la direction de Sophrone. L'influence de ce dernier n'en a pas moins été décisive.

Formé par la double tradition du monachisme pales-

tinien et du monachisme égyptien, Sophrone a séjourné une dizaine d'années au Sinaï où le courant de spiritualité « macarienne » demeurait très vivant. Les recherches amorcées par J.-M. Garrigues sur l'influence des textes « macariens » et plus certainement encore des écrits de Diadoque de Photicé dans l'élaboration de la doctrine spirituelle de Maxime demanderont à être poursuivies. Il apparaît bien que ces fréquentations, avec celle des cappadociens, l'ont aidé à rectifier l'intellectualisme évagrien. Leur rôle pourrait être plus important que celui du « corpus aréopagitique » qu'il ne faut pas cependant minimiser. Comme l'ont montré U. von Balthasar (*Kosmische Liturgie*, p. 644-672, repris de *Scholastik*, t. 15, 1940, p. 16-38) et P. Sherwood (*Earlier Ambigua*, p. 117-120), les *scolies* imprimées sous le nom de Maxime (PG 4, 14-576) sont en réalité, au moins pour la plus grande part, l'œuvre de Jean de Scythopolis. Mais Sherwood, qui a dressé un tableau des allusions dionysiennes dans l'œuvre de Maxime (DS, t. 3, col. 296-297), souligne qu'elles témoignent d'une fréquentation assidue de l'Aréopagite dont la lecture a influencé son vocabulaire et qu'il cite à l'appui des principes fondamentaux de sa doctrine. Et il conclut avec M. Lot-Borodine (*La déification de l'homme*, Paris, 1970, p. 80, n. 14) : « Sa spiritualité n'a été influencée par Évagre comme par le pseudo-Denys que parce qu'il retrouvait la tradition alexandrine. Tous deux se rattachent par ailleurs à l'école des cappadociens ». En fait, dans le seul cas où Maxime a bien explicitement pris appui sur la théorie dionysienne de la *théandrie* (*Ambigua* 5, PG 91, 1045-1060), c'est pour la rectifier en l'interprétant dans le sens de la « périchorèse » des « énergies » divine et humaine.

C'est de la même manière qu'il utilise le vocabulaire et certaines des notions acclimatées par les théologiens du 6e siècle, Léonce de Jérusalem et surtout Léonce de Byzance. Au confluent de multiples traditions dont il reprend les expressions et certaines catégories, Maxime semble bien les avoir très tôt profondément assimilées.

Comme l'écrit en conclusion Sherwood : « Avec lui on a déjà les intuitions d'une somme théologique, mais il faut le souligner, la forme est celle d'un mystique même dans la controverse. Il ne tient pas compte de l'ordre rationnel d'une école; il n'a nulle préoccupation didactique. Par là on peut expliquer en grande partie les différences qui séparent la théologie scolastique occidentale et la théologie byzantine » (DS, t. 3, col. 300).

Par là aussi s'expliquent les difficultés qu'il y a à déceler son influence, au moins dans le domaine de la spiritualité. Sa doctrine de la volonté, et notamment de la structure de l'acte volontaire (*Ep. ad Marinum*, PG 91, 12-13), a passé grâce à saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa* II, 22, PG 94, 943-946, cf note) et au travers de Guillaume d'Auxerre dans la théorie thomiste de l'*imperium* humain (*Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 51-100; DS, t. 9, col. 820). Bien entendu, les acquis de sa christologie sont devenus le bien commun de la théologie postérieure; mais il ne semble pas que les orientations profondes et les thèmes les plus caractéristiques aient été clairement perçus (cf J.-M. Garrigues, *Le Christ dans la théologie byzantine*, dans *Istina*, t. 15, 1970, p. 351-361).

Sans cesse affirmée, son influence indéniable sur l'élaboration de l'hésychasme et en particulier sur la doctrine de Grégoire Palamas n'a pas fait jusqu'ici l'objet des recherches précises qui s'imposeraient. La *Philocalie* athonite de 1782 a retenu les *Quatre centuries sur la charité*, les *Deux centuries sur la théologie et l'Économie* (en y joignant la compilation des *Cinq Centuries*) et le *Commentaire du Pater*, mais non le *Discours ascétique*.

En fait, c'est d'abord en Russie, à la fin du 19e siècle, que l'importance de Maxime le Confesseur commence vraiment à être reconnue. V. Soloviev, notamment par ses articles dans l'*Encyclopédie Brockaus-Jefron* (1896-1897), voit en lui « l'esprit philosophique le plus important après Origène dans l'Orient chrétien » (cf J.-M. Le Guillou, Préface à la thèse de J.-M. Garrigues, p. 7-22). Mais c'est U. von Balthasar qui donna l'impulsion décisive avec la publication de *Kosmische Liturgie* en 1941 et 1961. P. Sherwood (*Traditio*, t. 20, 1964, p. 428-437) a dressé un premier bilan de ces recherches qui se sont poursuivies depuis lors et qui, avec le travail d'équipe de J.-M. Garrigues, Ch. von Schönborn et A. Riou, ouvrent des perspectives qui renouvellent pour une large part l'intelligence de la pensée du Confesseur.

4. **Grands thèmes spirituels.** — Si la doctrine spirituelle de Maxime est profondément cohérente et s'il n'a pas cessé d'approfondir et de préciser les lignes maîtresses d'une synthèse dont les principes sont acquis dès ses œuvres les plus anciennes (ce qui rend difficile d'en établir de façon précise la chronologie), il ne semble pas qu'il se soit soucié d'en élaborer lui-même les cadres et d'en organiser les éléments. La vie errante et précaire qui fut la sienne à partir de 626-630, la lutte contre le monothélisme qui mobilise toutes ses énergies à partir de 634, ne lui en laissaient guère le loisir.

Un certain nombre de textes cependant pourraient constituer des chapitres importants d'une véritable anthropologie spirituelle qui, partant de considérations sur l'homme dans sa vocation cosmique de Médiateur (*Ambigua* 41, PG 91, 1304d-1313b), s'attache longuement à scruter la mise en échec de cette vocation en conséquence du choix libre d'Adam détournant vers l'attrait du plaisir le désir ardent (πόθος), de soi indéterminé, mais que la puissance de la raison (λόγος) aurait dû orienter vers Dieu seul capable de le combler (*Ambigua* 48, PG 91, 1361ab; *Quaest. ad Thalassium*, prooemium, PG 90, 257a-260c; 43, 412a-413b). C'est l'Incarnation du *Logos* qui, en rendant possible une innovation des natures non dans leur principe naturel (λόγος τῆς φύσεως) mais dans leur mode existentiel (τρόπος ὑπάρξεως; *Ep.* 12, PG 91, 492a; *Ambigua* 31, 1276-1280; 42, 1345-1348), en le faisant, par sa naissance (γέννησις), entrer dans le devenir (γένεσις), inaugure un mode nouveau de naissance par lequel l'homme peut avoir part au mode filial d'exister du Christ (*Ambigua* 42, 1316-1317) et, par là, à la divinisation (31, 1280ac).

Ainsi, toute la doctrine spirituelle de Maxime pourrait s'organiser autour de trois chapitres : 1) Adam ou l'homme divisé; 2) le Christ ou l'homme réconcilié; 3) la voie de la divinisation. On ne peut ici qu'indiquer les grandes articulations et proposer les références les plus caractéristiques.

1° Adam ou l'homme divisé. — La méditation sur la condition humaine et le drame adamique tient une place importante dans les œuvres les plus anciennes de Maxime. Elle est nourrie de la fréquentation assidue des cappadociens et notamment de Grégoire de Nysse, sans doute aussi (comme l'a mis en évidence Lars Thunberg) du *De natura hominis* de Némésius d'Émèse. Si, dans les *Quaestiones ad Thalassium*, les problèmes soulevés par la controverse origéniste demeurent à l'arrière-plan et si Maxime fait siennes bon nombre de catégories anthropologiques vulgarisées depuis Évagre dans la théologie monastique, l'*Ambiguum* 7 (PG 91, 1068d-1101c) opère une restructuration complète

de cette anthropologie et du cadre cosmologique dans lequel elle s'était élaborée.

La démonstration en a été faite de manière définitive par P. Sherwood *(The earlier Ambigua)* et par A. Riou (*Le monde et l'Église*, p. 33-71). L'étude détaillée de l'anthropologie de Maxime et la recherche de ses sources constituent la plus grande part de la thèse de L. Thunberg (*Microcosm and Mediator* ch. 2-5). Cet auteur a bien montré comment il n'est guère de points de la théorie évagrienne des passions et des vertus que Maxime n'ait transformés. C'est que, pour lui, les passions ne sont pas mauvaises en elles-mêmes, mais du fait que, en conséquence du choix fait par Adam, elles se trouvent désormais enracinées dans l'amour égoïste de soi (φιλαυτία; *Qu. ad Thalassium*, prooemium, PG 90, 260bc; *De charitate* III, 56-57, 1284-1285); les vertus, de leur côté, trouvent dans la charité un principe unificateur qui n'apparaissait pas chez Évagre (*Ep.* 2, PG 91, 397). C'est en elle que consiste la perfection de l'*apatheia* (*De charitate* II, 30, PG 90, 404bc). Tout le *Discours ascétique* vise à inculquer cette donnée fondamentale et le fait que Maxime l'ait mise en prologue de la rédaction définitive des *Centuries sur la charité* souligne que, malgré tant d'éléments repris d'Évagre et qui avaient naguère impressionné M. Viller, ces *Centuries* se situent dans un tout autre climat que celui d'Évagre.

De la *Lettre* 2 au *Commentaire du Pater*, à la *Mystagogie* et au *Discours ascétique* (s'il faut voir en lui, comme nous sommes portés à le penser, le testament spirituel de Maxime) le primat de la charité est de plus en plus fortement souligné en même temps que se précise avec une netteté croissante, dans la perspective de la première lettre de saint Jean, que la charité authentique se manifeste et s'exerce avant tout dans l'amour de nos frères. Outre les traités spirituels ci-dessus mentionnés, ce thème revient fréquemment dans la correspondance (par exemple : *Ep.* 9, PG 91, 445a-448c; *Ep.* 11, 457ac; *Ep.* 44, 644c-645b). Tout le dernier chapitre de la *Mystagogie* va à montrer que cette charité miséricordieuse qui prend sur elle la souffrance d'autrui et jusqu'à ses péchés, pardonnant par amour à ceux qui nous font du mal, est l'accomplissement ultime ici-bas de la liturgie dont les rites de l'Église sont l'expression figurative et mystérique : « Sera Dieu par ressemblance, celui qui, en imitant la philanthropie divine, guérit lui-même à la manière divine les souffrances des malheureux et qui fait preuve dans son attitude de la même puissance que Dieu, correspondant à sa mesure à la Providence salvatrice » (*Mystagogie* 24, PG 91, 713b).

2° Le Christ ou l'homme réconcilié. — Enchaîné dans la dialectique sans fin de la volupté (ἡδονή) et de la souffrance (ὀδύνη), l'homme est inéluctablement voué à la mort que la miséricorde divine lui concède comme une délivrance et à laquelle il tente vainement d'échapper; en conséquence de l'attrait peccamineux pour le plaisir auquel il a cédé, le « mode de naissance » (τρόπος τῆς γεννήσεως) ne correspond plus à ce qu'aurait dû être la norme de sa venue à l'existence (λόγος τῆς γενέσεως; *Ambigua* 42, PG 91, 1317d-1320a). L'Incarnation du Logos de Dieu va « paradoxalement » réaliser une « innovation des natures » qui restitue à l'humaine nature l'antique beauté de l'incorruptibilité.

Aussi cette Incarnation constitue-t-elle pour Maxime « le mystère manifestant le grand Conseil de Dieu, super-infini et préexistant de façon infinie aux âges (*Éph.* 1, 10-11), Conseil dont le Verbe de Dieu lui-même, selon l'essence, fait homme, est devenu le messager (*Is.* 9, 6); lui-même ayant rendu visible, s'il est permis de le dire, le fondement le plus intérieur de la bonté du Père et ayant montré en lui la fin par laquelle les créatures ont pris clairement le commencement en vue de l'existence. En effet, par le Christ, c'est-à-dire le mystère selon le Christ, tous les âges et tout ce qui est dans ces âges ont pris dans le Christ le commmencement de l'être et la fin. En effet, avant les âges avait été préconçue une union de la limite et du sans-limite, de la mesure et du sans-mesure, du terme et du sans-terme, du Créateur et de la création, de la stabilité et du mouvement » (*Qu. ad Thalassium* 60, PG 90, 621bc).

Toute cette question 60, consacrée à l'explication de *Pierre* 1, 20, montre dans l'Incarnation la visée (σκόπος) fondamentale en fonction de laquelle le théologien contemplatif peut saisir l'unité du plan divin tout entier. Il est d'ailleurs remarquable que c'est l'un des rares cas (avec l'une des θεωρίαι d'*Ambigua* 10 à l'occasion de la Transfiguration, PG 91, 1165a-1169a) où Maxime ait mis en lumière les deux voies selon lesquelles peut procéder la contemplation théologique et les rapports qu'elles entretiennent.

Il distingue en effet une connaissance de Dieu qui procède « selon le *logos* » à partir de la contemplation des créatures (θεωρία φυσική) et l'autre qui procède « *selon l'énergie* », sans *logos* ni réflexions. « Elle procure par participation, selon la grâce, la perception tout entière de Celui qui est connu. Par elle, selon ce qu'il sera concédé dans l'avenir, nous accueillons la divinisation sans cesse agissante qui dépasse la nature » (PG 90, 621cd). En fait, chez Maxime lui-même, cette saisie intuitive et unifiante du mystère christique utilise pour s'expliciter un jeu complexe de notions. On a déjà remarqué la reprise, au plan de la christologie et de l'Économie tout entière, du couple λόγος-τρόπος, dont les cappadociens avaient fait usage dans le seul domaine trinitaire, et le jeu subtil de γένεσις-γέννησις qui vient interférer avec lui pour faire saisir comment dans l'Incarnation c'est le principe existentiel du mode d'agir hypostatique qui rend possible une innovation des natures dont le *logos* demeure inaltéré. Et parce que l'Incarnation seule donne consistance à l'ordre cosmique, Maxime n'hésite pas à reprendre en l'inversant la triade origéniste μονή (ou ἵδρυσις), κίνησις, γένεσις sous la forme γένεσις, κίνησις, στάσις (*Ambigua* 15, PG 91, 1220-1221) pour la joindre avec une autre triade, à ses yeux caractéristique de la genèse de toute créature rationnelle dans son mouvement vers son Créateur :

« On considère que le principe de l'origine des êtres rationnels comporte le *logos* de l'être, celui du bien-être et celui du toujours-être. Le premier, celui de l'être, est donné aux « étants » par essence; le deuxième, celui du bien-être, leur est donné par libre choix en tant qu'ils se meuvent par eux-mêmes; le troisième, celui du toujours-être, leur est donné par grâce. On dit que le premier concerne la puissance, le deuxième l'acte, le troisième le repos » (65, 1392a).

Or, « par son Incarnation, notre Seigneur et Dieu a honoré notre triple naissance, c'est-à-dire en général les modes de notre genèse à l'être, au bien-être, au toujours-être : la première naissance à partir des corps... selon laquelle nous recevons l'être, la deuxième à partir du baptême selon laquelle nous recevons en abondance le bien-être, la troisième à partir de la résurrection selon laquelle nous sommes transformés par grâce en vue du toujours-être » (42, 1325b).

Ainsi pourra être restituée en l'homme l'image de Dieu selon laquelle il avait été formé à l'origine. Dans le Christ et par lui l'homme est virtuellement renouvelé. Des cinq thèmes développés par Maxime dans l'important *Ambiguum* 41 (1304d-1316a),— qui semble bien (comme l'a montré A. Riou, *op. cit.*, p. 78) marquer le

moment où sa pensée a trouvé sa formulation décisive par l'entrée en jeu définitivement acquise de la relation entre τρόπος et ὑπόστασις —, deux thèmes méritent de retenir particulièrement l'attention : le libre consentement du vouloir humain du Christ à l'attitude filiale qui constitue le caractère hypostatique du Verbe fait de lui le Médiateur qu'Adam avait manqué d'être : récapitulant en lui tous les siècles, il fait l'unité de tous les ordres d'êtres (cf *Qu. ad Thalassium* 48, PG 90, 436ab; *In orationem dom.*, 889 svv); en ouvrant la voie de l'adoption filiale à ceux qui, librement, s'engageront à sa suite dans le renoncement à leur volonté propre, il rend possible cette divinisation qui est la fin véritable en vue de laquelle avait été créé l'homme.

F.-M. Lethel a récemment montré (*Théologie de l'agonie du Christ chez saint Maxime*, Mémoire, Institut catholique, Paris, 1976) que dans les *Opuscula* 7, 16 et 3 (PG 91, 80c-81b, 196c-197a et 48bd), rédigés entre 642 et 646, c'est dans l'acquiescement du Christ à Gethsémani que Maxime a reconnu l'expression de sa volonté humaine distincte de la volonté divine à laquelle elle consent.

3° La voie de la divinisation. — Que la vocation de l'homme, et par lui l'accomplissement de tout le projet créateur, ne puisse être qu'une communion avec Dieu, si intime que depuis longtemps elle était désignée par le terme de divinisation (θεώσις), est un thème fondamental de la tradition chrétienne auquel les Pères grecs ont porté une attention privilégiée (DS, t. 3, col. 1376-1389). Depuis Origène elle avait cherché, du moins dans la ligne « alexandrine », à s'exprimer par le « dépassement » dialectique de la distance (διάστημα) entre le *Logos* créateur et le *logos* dans lequel se fonde toute créature. Évagre avait durci cette position et beaucoup de ceux qui, dans les monastères notamment, s'étaient efforcés de penser les conditions et les lois de la perfection chrétienne y avaient achoppé. Ce sera le trait de génie de Maxime que de chercher la solution dans la christologie chalcédonienne poussée à ses ultimes conséquences. Une doctrine ferme de la nature comme dynamisme, jaillissant d'une consistance ontologique et déterminée par une loi (λόγος) qui lui fixe une place définie parmi toutes les réalités créées, évacue tout risque de panthéisme et laisse le champ libre au dépassement de cette nature dans sa ligne propre, jusqu'à ce qu'il lui soit donné de retrouver, dans la communion au Logos créateur, son lieu d'éternité, — dépassement qui n'est pas une négation mais un accomplissement. L'Incarnation fournit le moyen terme qui relie et embrasse à la fois les deux autres. Dans le Christ la nature humaine, sans subir aucune altération, a été assumée dans la subsistence d'une personne divine.

Adoptant un mot de Léonce de Byzance (cf DS, t. 9, col. 655) mais en lui donnant une signification nouvelle du fait de la conception de l'hypostase comme « mode d'existence » incommunicable (selon une perspective ouverte par les cappadociens), Maxime dira la nature « enhypostasiée », précisant qu'il en résulte une « personne synthétique » ou « hypostase composée » (cf J.-M. Garrigues, RT, t. 74, p. 181-204).

Comme il s'en est expliqué lui-même, Maxime déclare : « Le Verbe, par les caractères qui le distinguent comme Fils de ce qui est commun dans la divinité, sauvegardait l'union et l'identité hypostatique avec la chair; et, par les propriétés selon lesquelles, comme Dieu, il conserve la différence de nature par rapport à la chair, le Verbe, uni en essence au Père et à l'Esprit, conjuguait la différence et l'identité entre lui et les extrêmes » (*Ep.* 15, PG 91, 557b).

Par ailleurs, il intègre dans cette ligne alexandrine du Logos, ainsi rectifiée, l'apport de toute une pneumatologie sacramentaire reçue de la tradition « macarienne ». La nouvelle naissance baptismale dans l'Esprit nous introduit à la suite du Christ dans le mystère du « Grand Conseil » des relations trinitaires et de leur *périchorèse* (*Ambigua* 42, 1345d-1348c). L'Église est le lieu où se vit cette manière nouvelle, filiale, d'exister et se restaure la plénitude de la liberté; la *Mystagogie* est tout entière consacrée à chanter ce mystère ecclésial qui n'apparaît qu'occasionnellement dans les autres écrits. La charité, au sens de don de la vie pour les autres, en constitue la loi et inaugure véritablement cette divinisation qui trouvera son accomplissement dans le Royaume : « On dit que Dieu et l'homme se servent mutuellement de modèle : Dieu s'humanise pour l'homme par sa philanthropie dans la mesure où l'homme, fortifié par la charité, se divinise pour Dieu; l'homme est ravi par Dieu vers l'inconnu, selon l'esprit, dans la mesure même où il révèle par ses vertus le Dieu naturellement invisible » (*Ambigua* 10, 1113c). De ce que sera cet accomplissement il est impossible de rien dire; mais sur la voie qui y conduit, nul ne s'est engagé plus profondément en parole et en acte.

On trouvera des bibliographies détaillées dans les thèses doctorales de Lars Thunberg (Lund, 1965), Alain Riou (Paris, 1973), Juan-Miguel Garrigues (Paris, 1976). On se contentera ici de donner des références aux ouvrages les plus importants.

Vie. — La *Vie* traditionnelle (BHG, 1234) a été critiquement étudiée par R. Devreesse : *La vie de S. Maxime le confesseur et ses recensions* (*Analecta bollandiana* = AB, t. 46, 1928, p. 5-49) notamment grâce au ms Moscou Bibl. Syn. 391 publié en 1913 par Muretov. Son caractère purement hagiographique et l'insuffisance de sa documentation ont été mis en lumière par W. Lackner (AB, t. 85, 1967, p. 285-316). Depuis lors S. Brock a publié une vie syriaque d'origine maronite tirée de British Museum Add. 7192, f. 72b-78b qu'il estime antérieure à 680 (AB, t. 91, 1973, p. 299-346). Trad. des actes du martyre par J.-M. Garrigues, *Revue thomiste* = RT, t. 76, 1976, p. 410-452.

Œuvres. — Étude chronologique de Polycarpe Sherwood : *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, coll. Studia anselmiana 30, Rome, 1952. Outre l'édition de F. Combefis (Paris, 1675, 2 vol.), reprise et complétée pour les *Ambigua* d'après l'édition de F. Oehler (Halle, 1857) dans PG 90-91, on dispose de l'édition critique des *Centuries sur la charité* : A. Ceresa-Gastaldo, *Capitoli sulla carità*, coll. Verba seniorum, Rome, 1963. — R. Devreesse, *La fin inédite d'une lettre de S. Maxime (Ep. 8)*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, p. 25-35. — R. Canart, *La 2e lettre à Thomas de S. Maxime le Confesseur*, dans *Byzantion*, t. 34, 1964, p. 415-445. — *Pour la Dispute de saint Maxime le Confesseur avec Pyrrhus*, introd., texte critique, trad. et notes, thèse inédite de Marcel Doucet (Institut d'études médiévales, Montréal), 1972. — Indication des trad. françaises dans J.-M. Garrigues, *Maxime le Confesseur*, p. 27-28. — Textes et documents inédits de S. L. Epifanovitch, *Matériaux pour l'étude de la vie et des œuvres de Maxime le Confesseur* (en russe, Kiev, 1917). — CCG (series graeca), Turnhout, 1978 svv, éd. critique des œuvres de Maxime.

Travaux. — M.-T. Disdier, *Les fondements dogmatiques de la spiritualité de S. Maxime le Confesseur* dans *Échos d'Orient* = EO, t. 29, 1930, p. 296-313. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 156-184, 239-268. — H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie, Maximus der Bekenner*, Fribourg-en-Brisgau, 1941; trad. franç., 1947; 2e éd. refondue intégrant les études de 1940-1941 sur les *Scolies* de Jean de Scythopolis et sur les « Centuries gnostiques », Einsiedeln, 1961. — I.-H. Dalmais, *La théorie des « logoi » des créatures chez S. Maxime le Confesseur*, RSPT, t. 36, 1952, p. 244-249; *L'œuvre spirituelle de S. Maxime le Confesseur*, VS Supp., n. 21, 1952, p. 216-226. — I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur*, OCA 137, Rome, 1952. — P. Sherwood, *The earlier Ambigua of St. Maximus*

the Confessor, coll. Studia anselmiana 36, Rome, 1955. — Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator. The theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965. — W. Völker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden, 1965. — Ch. von Schönborn, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique*, coll. Théologie historique 20, Paris, 1972. — Alain Riou, *Le Monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, même coll. 22, Paris, 1973. — Juan-Miguel Garrigues, *Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme*, même coll. 38, Paris, 1976; *La personne composée du Christ d'après S. Maxime le Confesseur*, RT, t. 74, 1974, 181-204.

Irénée-Henri DALMAIS.

2. MAXIME LE GREC (L'HAGIORITE), théologien gréco-russe, 1470?-1556. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Jugement d'ensemble.*

1. VIE. — D'origine spartiate, mais né à Arta (Épire) vers 1470, Michel Trivôlès (Trivolis), — tel est son vrai nom —, après une enfance passée à Corfou, se rendit en Italie pour se mettre à l'école des humanistes de Venise, Padoue, Verceil, Bologne et surtout de Florence où il fut séduit par Savonarole † 1498 et suivit les cours de Jean Lascaris † 1535. Il entra au service de Pic de la Mirandole † 1494 et, en 1502, revêtit l'habit dominicain au couvent de Saint-Marc dont Savonarole, quelques années auparavant, avait été le prieur. Deux ans plus tard, il quitta les Frères prêcheurs, puis l'Italie, pour se diriger vers le Mont Athos et entrer au monastère de Vatopédi où il prit le nom de Maxime. C'est de là que lui vient aussi son titre d'hagiorite.

Le grand « kniaz » (prince) de Moscou Basile II ayant demandé à la Sainte Montagne un moine capable de traduire en slavon les textes scripturaires et patristiques grecs, Maxime, bien qu'ignorant le russe, abandonna Vatopédi (1514) et, après un séjour à Constantinople, arriva à Moscou en 1518. Bientôt nanti de la connaissance linguistique préalable, il se mit à l'ouvrage, mais ne tarda pas à se créer des difficultés en prenant position contre la thèse officielle dans la controverse monastique qui opposait les partisans de Nil Sorskij † 1508 à ceux de Joseph de Volokolamsk (cf DS, t. 8, col. 1409-1410), en s'insurgeant contre le divorce de Basile II, mais surtout en contestant l'autocéphalie de l'Église russe. Accusé de correspondre secrètement avec les turcs et d'avoir opéré des corrections « hérétiques » dans les livres liturgiques slaves, Maxime fut excommunié (1525) et passa les trente dernières années de sa vie durement interné en divers monastères de Moscovie. Il y poursuivit la composition de ses œuvres de réforme religieuse, bien que pendant longtemps il lui fût interdit de publier quoi que ce soit. Il mourut en 1556 à la laure de la Trinité-Saint-Serge. Lorsque les réformes du patriarche Nikon, un siècle plus tard, eurent pleinement réhabilité sa mémoire, la ferveur populaire s'empara de sa personne et porta son effigie sur les icônes. Ainsi fut canonisé par acclamation (fête le 21 janvier) celui qui passe désormais pour le dispensateur des lumières de l'humanisme chrétien à la pravoslavie russe et le défenseur de l'orthodoxie contre les « hérésies » latines.

2. ŒUVRES. — Maxime a composé un grand nombre d'écrits. L'inventaire d'A. I. Ivanov (cf bibliographie) ne comprend pas moins de 365 numéros, dont 163 inédits.

1° Plus d'un tiers concerne des *traductions* russes d'ouvrages grecs (89 sont restées inédites) : Écriture sainte, livres liturgiques, écrits patristiques et hagiographiques. Parmi ces derniers, citons des *paterika* et des *metaphrastica*. Des inexactitudes dans la version de la *Vie* de la Theotokos de Syméon Métaphraste servirent de chefs d'accusation au procès d'hérésie intenté contre Maxime au synode de 1531.

2° Laissant de côté les travaux de grammaire et de lexicographie (n. 114-127 de l'inventaire d'Ivanov) et ceux qui touchent à des thèmes socio-politiques (n. 215-234; surtout le rôle social de la Russie dans la société contemporaine), signalons la part importante qu'occupe la littérature dogmatico-polémique : *contre les juifs* (n. 128-130), *contre la séduction hellénique* (n. 131), *contre les latins* (n. 132-141, en particulier contre Nicolas Nemčin, médecin catholique allemand), *contre les musulmans* (n. 142-144) et *contre les luthériens* (n. 146-151) condamnés principalement en raison de leur iconoclasme et de leur refus de la dévotion mariale, rejet que Maxime attribue à l'empereur iconoclaste Constantin Copronyme (n. 149); enfin *contre les astrologues, les apocryphes et les diverses superstitions* (n. 152-174).

3° *Réformateur de l'orthodoxie russe*, Maxime a produit un bon nombre d'opuscules de contenu *ascético-moral*, sous forme de *slovo* (discours, sermon), de *skazanie* (récit, exposé) ou de *poslanie* (lettre). Les titres qui suivent résument souvent le titre réel prolixe que l'on trouvera dans Ivanov, lequel signale la tradition manuscrite, même pour les écrits déjà publiés (la plupart au t. 2 de l'éd. monumentale de Kazan, cf *infra*).

1) Maxime a lutté inlassablement en faveur de la *réforme monastique* et même celle du haut clergé.

Sur la metanoia (n. 176). Ce qui plaît à Dieu, ce n'est pas, en soi, la fuite du monde, ni l'habit monastique, ni les vœux de religion, mais plutôt la foi pure, une vie limpide et les bonnes œuvres; un *slovo* complémentaire (n. 177); sous le même titre (n. 233), l'auteur s'en prend aux moines qui, en négligeant le principal impératif évangélique (miséricorde et amour du prochain), perdent de vue l'essentiel de leur profession religieuse. — « Des innombrables maux dont les moines se rendent coupables » (n. 179). — « Récit sur la transgression du vœu de jeûne » (n. 181); « Sur le jeûne intérieur » (n. 203); apophtegme sur le jeûne (n. 206). — *Sur l'observance des vœux* (n. 206). — « Sur la réforme de la vie monastique et sur la vertu du grand schème » (n. 184) : critique la conduite des moines, surtout leur « cérémonialisme ».

Correspondance monastique : « Lettre à des moines » (n. 185) qui attaque également la piété ostentatoire des caloyers et recommande la bonté du cœur, l'amour du prochain, l'aide aux indigents; « Lettre à une personne qui désire entrer dans l'ordre monastique » (n. 190) : supériorité de la doctrine évangélique par rapport à la sagesse profane; l'Église, communauté de salut; exemple de l'ascète Jean qui se voua au silence perpétuel, pratique répandue parmi les hésychastes athonites; « Lettre à une moniale » (n. 189) : méditation sur la mort; autre « lettre à une moniale » (n. 200) pour la préparer à une sainte mort, car la réception de l'habit religieux ne suffit pas pour être sauvé.

Histoire terrible et mémorable ou de la vie monastique parfaite (n. 229). Maxime fustige les dérèglements moraux (sodomie, injustices, etc) dont les moines se rendent coupables; il les exhorte à la charité envers les pauvres. Cet écrit contient une brève *Vie de Savonarole* (trad. franç. par E. Denissof, *Maxime le Grec*, p. 423-428) et un éloge du monachisme occidental (notamment des chartreux), exemple pour le monachisme russe. — Mêmes thèmes dans l'opuscule *Sur les ordres monastiques catholiques*, sous forme de lettre adressée à l'évêque Acace de Tver (n. 230). Le « monachisme » latin (en fait, les ordres mendiants) que Maxime a vu à l'œuvre en Italie, incarné surtout en la personne

de Savonarole, constitue le modèle où se manifestent les deux éléments inséparables, pour l'auteur, de la vie monastique authentique : le combat en vue de la perfection spirituelle et le travail pour le bien commun, dans l'amour fraternel et l'esprit de pauvreté. — *Sur la célèbre vie monastique* (n. 231), sous forme de dialogue : un des écrits les plus violents que Maxime ait dirigés contre l'âpreté au gain d'un certain monachisme russe, gravement coupable d'injustices envers les moujiks des monastères et des villages leur appartenant. Contre les moines usuriers est également dirigé le « discours utile à l'âme » (n. 232).

Ancien moine hagiorite, Maxime a consacré de nombreux opuscules aux *moines et monastères de l'Athos* (n. 318-345) qu'il appelle, dans une lettre au métropolite Macaire de Moscou, « l'oratoire de tout l'univers » (*Œuvres*, t. 2, p. 366).

Vatopédi a retenu son attention (n. 328). Dans son « Exposé au starets Bassien sur la vie à la sainte Montagne » (n. 324) il esquisse la *politeia* athonite. L'incendie de Tver (1537) et la reconstruction de la ville, comme aussi les démêlés de Maxime avec les évêques Acace et Daniel de Tver furent l'occasion d'un *slovo* (n. 234), d'un *poslanie* (n. 249) et d'un *slozenie* (n. 322) où notre auteur dénonce le pharisaïsme du haut clergé et donne des leçons d'humilité. Dans sa « Lettre au diacre Grégoire » (n. 187), il exhorte son correspondant (adonné à la boisson) à une conduite digne de son état.

2) Maxime s'est encore attaqué à certaines déviations et au relâchement moral de la *société russe* en général ou de ses chefs.

Du bon gouvernement. « Chapitres instructifs à l'usage de qui désire gouverner d'une manière orthodoxe » (n. 216) : vingt-cinq instructions adressées au tsar Ivan Vasilevič. « Sur la réforme » (des mœurs judiciaires) (n. 218) : à un certain Basile (peut-être B. M. Tučkov-Morozev) Maxime recommande de juger d'une manière agréable à Dieu tout en manifestant son amour des hommes. Même directive dans l' « Exposé sur la justice et la miséricorde » (n. 219).

Libéralité divine et rapacité humaine. « Instructions à un notable » (n. 195-197) contre l'usure, abus incompatible avec l'amour du prochain; « *Slovo* sur l'ineffable providence, bonté et philanthropie de Dieu où il est aussi question des usuriers » (n. 222) : reproche aux potentats et aux juges leurs injustices, leur cupidité, leur corruption.

Sur la sainteté du mariage ou « *Slovo* à ceux qui veulent abandonner leur épouse sans raison légitime pour embrasser la vie monastique » (n. 183) : Maxime prend la défense de la femme victime de l'arbitraire du mari et conteste l'opinion selon laquelle l'homme ne peut être sauvé qu'en quittant sa femme et ses enfants pour entrer en religion. Une récente étude (M. Baracchi, *Ricerche*, p. 303-305) expose unilatéralement l'attitude négative de Maxime par rapport à la sexualité sans tenir compte de ce *slovo*; de plus elle interprète à contresens l'intervention de Paphnuce au concile de Nicée (contre l'imposition du célibat ecclésiastique) reproduite par Maxime d'après Socrate inséré dans Suidas (n. 93).

Prière et vie de péché. « Les prières et les canons adressés à Dieu, même pendant toute la journée, ne sont d'aucune utilité à ceux qui vivent constamment dans le péché » (n. 177). S'identifiant à la « Très pure Mère de Dieu », Maxime repousse les supplications que lui adressent, sans changer de vie, les usuriers et les dévergondés; nulle prière ne peut sauver l'homme des peines éternelles, s'il ne s'engage pas à vivre honnêtement (n. 178). — « Instruction spirituelle contre les blasphémateurs » (n. 193). — *Contre la sodomie*, « que Dieu punit par le châtiment éternel » (n. 182).

« Sermon sur les tentations diaboliques qui surviennent en rêve » (n. 191). « Lettre à un ami sur le caractère peccamineux des pollutions nocturnes » (n. 186) : Maxime s'en prend au pharisaïsme de ses contemporains (il attaque notamment le métropolite Daniel); il envoie à son correspondant la traduction de la lettre d'Athanase d'Alexandrie au moine Amoun (PG 26, 1169-1176). Le même sujet est traité au n. 193.

Lettres de consolation : à un certain Constantin qui est invité à s'inspirer de l'exemple du saint homme Job (n. 192); à une princesse affligée par la mort de son mari (n. 198-199); à une inconnue (n. 201).

4° *Écrits dogmatico-spirituels.* Dans la pure tradition byzantine Maxime a laissé toute une série de *Solutions d'apories* (n. 252-317) ou réponses à des difficultés soulevées par l'Écriture, les Pères, les textes liturgiques, etc. Maxime juge vaine la question qui préoccupait ses contemporains : comment se serait multiplié le genre humain si Adam n'était pas tombé; sur le Christ, notre paix et notre salut (n. 263); sur le *Pater* (n. 274), l'eau bénite (n. 284), la croix et le signe de la croix (n. 298 et 315), etc.

D'autres écrits spirituels ont un caractère dogmatique plus accusé : *Profession de foi* émise à l'Athos (n. 342); Discours contradictoire contre Louis Vivès et son commentaire du *De civitate Dei* de saint Augustin (n. 168); Sur les conciles œcuméniques (n. 343); *Jérusalem à jamais sainte Église* (n. 226) : exposé dirigé contre la théorie d'un starets qui prétendait que le titre emblématique de « Sainte Église » était passé de Jérusalem à Moscou, devenue « nouvelle Jérusalem » comme ville impériale de la « sainte Russie ». Jérusalem restera toujours la mère de toutes les Églises. *Sur les oiseaux* (n. 358-361), en particulier le symbolisme du phénix.

5° Certains des écrits précédents se rattachent à la *piété liturgique et personnelle* de Maxime exprimée encore par d'autres opuscules où éclatent notamment sa dévotion mariale, son culte des icônes, sa sensibilité hagiographique.

« Sur l'élévation du pain dit de la Panaghia » (n. 264); « Sur les noms de la Theotokos » (n. 280) : exposé sur le sens de l'abbréviation du titre de Mère de Dieu (essentiellement sur les icônes mariales), occasion pour les russes d'une grave méprise (Martha ou Marthu!); « Sur le voyage de la Vierge à l'Athos » (n. 326); récits sur l'apparition de la Mère de Dieu à un starets (n. 329) et à un moine athonite (n. 330). Discours d'action de grâces au Christ pour la victoire remportée sur le « chien de Crimée » par le prince Ivan Vasilevič, grâce à la protection de la Theotokos (n. 228); celle-ci continuera à secourir la Russie, si les Russes jugent avec justice et manifestent une grande charité envers les pauvres et les malheureux. « Sur l'image de sainte Sophie et sur la sagesse divine » (n. 314); « sur l'icône (mariale) d'Iviron » (n. 278, 327); « sur la Pietà » (n. 282) : l'icône attribuée à saint Grégoire le Grand n'est pas du type tristesse (« *unynie*, en latin *pietas* »), mais du type russe miséricorde (*miloserdje* ou *blagočestvie*). Prière à la très sainte Mère de Dieu (n. 342); thrène sur la passion du Sauveur (n. 347); sur le psaume 89 (n. 309); canons paraclétiques à saint Jean-Baptiste (n. 346); prière à sainte Marie l'Égyptienne (n. 350); autres canons et prières (n. 346, 349, 351).

A l'œuvre poétique appartiennent enfin des *épigrammes* et des *épitaphes* (n. 318-345).

6° La *correspondance* de Maxime (*supra*, col. 848). De caractère autobiographique sont les lettres de Michel Trivolis et quelques autres (n. 235-251).

3. Jugement d'ensemble. — Le seul énoncé de ses œuvres montre que Maxime est resté substantiellement fidèle à la vocation de prêcheur qui le poussa à San Marco de Florence. Quoi qu'il en soit de sa polémique avec les « hétérodoxes » et de sa conception de l'unité chrétienne axée sur Byzance, l'éphémère dominicain s'est préoccupé avant tout de prôner, du fond même de son internement, le renouveau moral de la société russe et en premier lieu du monachisme, réalisation privilégiée de l'idéal de vie évangélique. A la suite de Savonarole, il rejetait toutes les formes du paganisme renaissant et préconisait le retour au christianisme apostolique. Avocat d'une religion intérieure, il a proclamé la priorité des exigences de la justice et de la charité sur le souci de la splendeur du culte. Il est

plus moraliste que mystique et il y a quelque exagération à lui donner le titre de « nouveau Maxime le confesseur », auteur qu'il ne cite du reste qu'une seule fois.

Sans haine ni rancune, avec une résignation dans la souffrance qui a dépassé la mesure de l'austérité monastique, son plus grand mérite est d'avoir joué, au sortir des siècles tartares et à l'aube de de la Réforme, le rôle vigoureux de promoteur du renouveau spirituel au sein de l'orthodoxie russe. Pour la postérité, Maxime est désormais « le Grec ». Cependant, s'il fallait lui attribuer un titre qui exprime le meilleur de son âme et le suc de ses exhortations, rien ne conviendrait mieux, en raison de la fréquence sous sa plume du vocable *miloserdie*, que l'appellation de Maxime « le miséricordieux ».

Pour les sources et la bibliographie se reporter à A. I. Ivanov *Literaturnoe nasledie Maksima Greka. Charakteristika, atribucii, bibliografija*, Léningrad, 1969. — *Sočinenija prepodobnago Maksima Greka*, 3 vol., Kazan, 1859-1862 (éd. très incomplète).

E. Denissoff, *Maxime le grec et l'Occident..*, Paris-Louvain, 1943. — M. Baracchi, *Ricerche sull'opera di Maksim Grek*, dans *Acme*, t. 21, 1968, p. 217-256 (avant le transfert de M. en Moscovie), 261-325 (après ce transfert); l'auteur s'intéresse surtout à l'œuvre réformatrice de M. (de longues citations sans traduction). — B. Schultze, *Maksim Grek als Theologe*, OCA 167, Rome, 1966.

B. L. Fonkič, « Autographes en russe de M. », dans *Byzantinoslavica*, t. 30, 1968, p. 77-82, et dans *Istorija SSSR*, t. 23, 1971, p. 153-158. — K. Appel, *Die Anfänge des Buchdrucks im Moskauer Russland*, dans *Archiv für Geschichte des Buchwesens*, t. 10, 1969, p. 1355-1360. — N. N. Pokrovslkij, *Sibirskaja nachodka*, dans *Voprosy Istorii*, 1969, fasc. 2, p. 129-138. — C. C. Papoulidès, « Maximos Graikos et Athanasios Patellaros », dans Θεολογία, t. 41, 1970, p. 638-644, et dans *La Chiesa greca in Italia..*, t. 2, Padoue, 1973, p. 837-844. — M. Baracchi, *La lingua di Maksim Grek*, dans *Istituto lombardo. Rendiconti, classe di lettere..*, t. 105, 1971, p. 253-280. — A. A. Zimin, « M. le grec et Basile III », dans *Vizantijskij Vremennik*, t. 32, 1971, p. 61-84. — N. V. Sinicyna, dans *Akademija Nauk SSSR. Institut russkoj literatury..*, Léningrad, 1971, p. 259-266 (tradition manuscrite). — N. N. Pokrovskij et S. O. Schmidt éditent les procès de M. et d'Isaac le chien dans *Sudnye spiski Maksima Greka e i Isaka Sobaki*, Moscou, 1971. — K. Sardelès, « Maxime... », Athènes, 1971.

L. S. Kovtun, « Le style de M. », dans *Russkaja istoričeskaja leksikologija..*, Léningrad, 1972, p. 21-27. — N. V. Sinicyna, « M. et Savonarole », dans *Feodal'naja Rossija vo vsemirnoistoričeskom process*, Moscou, 1972, p. 149-156 (tradition manuscrite); *Rannie rukopisnye sborniki sočinenij Maksima Greka..*, dans *Archeografičeskij ežegodnik na 1971 g.*, Moscou, 1972, p. 130-140. — A. I. Ivanov, « Le séjour de M. à Saint-Marc de Florence », dans *Bogoslovskie trudy*, t. 11, 1973, p. 112-119 (ce séjour n'impliquait ni concession dogmatique, ni latinisation). — *Maksim Grek*, dans *Boljšaja Sovetskaja Enciklopedija*, 3e éd., t. 15, Moscou, 1974, p. 254. — L. S. Kovtun, *Leksikografija v Moskovskoj Rusi* XVI-*načala* XVII *v.*, Léningrad, 1975. — N. V. Sinitsyna, *Les autographes russes de M.*, dans *Actes du 14e congrès international des études byzantines* (Bucarest, 1971), t. 3, Bucarest, 1976, p. 147-150.

Daniel STIERNON.

3. MAXIME MARGOUNIOS, théologien grec, † 1602. Voir MARGOUNIOS (Maxime), DS, t. 10, col. 329-335.

4. MAXIME LE PÉLOPONNÉSIEN, moine (fin 16e-début 17e siècle). — Né dans le Péloponnèse (on ignore en quel lieu et à quelle date), Manuel entra dans la vie monastique sous le nom de Maxime. En 1590, il apparaît comme disciple de Mélèce Pègas, patriarche d'Alexandrie, qui l'envoie poursuivre ses études à Venise et en fait son archidiacre de 1598 à 1603. Il est ordonné prêtre. Le successeur de Mélèce, Cyrille Loukaris, que Maxime connut à Venise, le nomme son grand logothète et l'envoie comme collecteur à Constantinople (1608). En cours de route, Maxime tombe aux mains de pirates italiens, mais rentre à Alexandrie en été 1609. En froid avec le patriarche, il s'établit en Épire. On le trouve à Jannina de 1611 à 1615. Il semble alors s'être rendu à Jérusalem (1620), pour revenir ensuite au Péloponnèse où il mourut à une date inconnue.

Son populaire « Enchiridion contre le schisme des papistes » (édité, avec une préface, par le patriarche Dosithée de Jérusalem, Bucarest, 1690) attaque les latins sur les points discutés au concile de Ferrare-Florence. Son « Discours diffamatoire contre Denys » est inspiré par une virulente polémique personnelle contre Denys Skylosophos (éd. D. M. Sarros; dans Ἠπειρωτικὰ Χρονικά, t. 3, 1928, p. 169-210). On connaît encore de lui quelques lettres, des traductions en grec moderne des Psaumes et de péricopes néotestamentaires, des discours ascétiques de saint Basile et du « Commentaire de l'Apocalypse » d'André de Césarée (cf H. R. Willoughby, *A unique miniatured Greek Apocalypse*, dans *Byzantion*, t. 14, 1939, p. 155-178).

Deux recueils sont restés inédits : « Soixante-quatre homélies pour les dimanches de toute l'année » et « Syllogè de nombreux passages de l'ancien Testament attestant l'économie de l'Incarnation ».

DTC, t. 10, 1927, col. 463-464. — LTK, t. 7, 1962, col. 211. — « Encyclopédie religieuse et morale » (en grec), t. 8, p. 637-638. — « Hellènika », t. 25, 1972, p. 106-108.

Daniel STIERNON.

5. MAXIME DE TURIN (saint), évêque, † 408/423. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. LA VIE de Maxime est mal connue. Le témoignage le plus ancien est celui de Gennade, vers 500, qui le présente comme « évêque de l'Église de Turin, appliqué à l'étude des saintes Écritures et habile à les exposer au peuple », lui attribue un certain nombre de traités ou d'homélies dont il indique les thèmes, et place sa mort « sous le règne d'Honorius et de Théodose le jeune », entre 408 et 423 (*De viris illustribus* 41, éd. E. C. Richardson, TU 14, 1, 1896, p. 76-77).

Ce témoignage fut communément accepté jusqu'au 16e siècle; on découvrit alors la signature d'un Maxime, évêque de Turin, dans les actes des conciles de Milan en 451 et de Rome en 465 (Mansi, t. 6, col. 143c; t. 7, 965-966). Tout en faisant l'hypothèse de deux Maxime, Baronius estima que Gennade avait fait une erreur et plaça la mort de l'auteur après 465 (*Annales ecclesiastici*, t. 6, Rome, 1607, p. 128). Mais les historiens de l'Église du Piémont n'acceptèrent pas aisément cette solution; selon F. Savio, il faut admettre l'existence de deux évêques homonymes : Maxime I, auteur des homélies et premier évêque de 385 à sa mort, Maxime II, signataire des actes conciliaires (*Gli antichi vescovi d'Italia... Il Piemonte*, Turin, 1898, p. 283-295). Cette opinion qui s'accorde avec le contenu des homélies, est généralement admise aujourd'hui.

Les homélies permettent de conclure que Maxime est né hors de Turin; il semble avoir passé une partie de sa vie à la campagne (cf *Sermo* 66, 2-3). A trois reprises, il fait allusion à des absences de la ville (19, 1; 79; 89). On peut aussi reconstruire le climat de l'époque et du lieu : le christianisme y coexiste avec un paganisme qui ne se résigne pas à céder; les fidèles, surtout ceux des campagnes, se détachent difficilement des coutumes idolâtriques; à l'intérieur de la communauté, on trouve aussi des hérétiques, ariens surtout, terrés comme des renards pour dévorer les poussins de la mère Église

(41, 5; 86, 3). Plusieurs sermons font allusion aux troubles provoqués par les invasions barbares (cf *Italie*, DS, t. 7, col. 2157).

2. L'œuvre de Maxime se réduit à un lot d'homélies dont l'authenticité n'est pas facile à déterminer; elles ont été rassemblées en nombre différent dans des collections anciennes qui les mettent sous le nom d'Augustin ou d'Ambroise.

Mss principaux : Rome, *Sessorianus* 55/2099 (5/6e s., qui contient en outre le plus ancien texte des *Confessions* d'Augustin); Milan, *Ambrosianus* C. 98 (7/8e s.); Saint-Gall, *Sangallensis* 188 (8e s.); Lyon, *Lugdunensis* 1236 (9e s.); Florence, *Laurentianus* 14.10 (15e s.). Certaines pièces figurent aussi, sous le nom de Maxime, dans les *homéliaires* d'Alain de Farfa et de Paul Diacre (cf DS, t. 7, col. 602).

Une première édition parut chez Jean Gymnicus, Cologne, 1535. Celle de B. Bruni, Rome, 1784, comporte de nombreuses pièces douteuses ou inauthentiques (y compris vingt-quatre faux fournis à l'éditeur par G. F. Meynaresio, cf M. Pellegrino, *Intorno a 24 omelie falsamente attribuite a S. Massimo..*, dans *Studia patristica* I = TU 63, 1957, p. 134-141); elle est reprise dans PL 57, avec des dissertations dont il faut encore tenir compte (cf CPL, n. 220-226b, qui fournit les attributions de nombreux sermons édités en PL 57). Une édition critique a été procurée par Almut Mutzenbecher (CCL 23, 1962); l'éditrice a défini des critères d'authenticité (entre autres la coïncidence du contenu des collections avec le catalogue de Gennade, comme l'avait pressenti J. Mabillon, *Museum italicum*, t. 1, 2e partie, Paris, 1687, p. 1-9), et distingué les pièces d'authenticité douteuse ou erronée (vg les sermons 7-8 pour l'anniversaire d'Eusèbe de Verceil ne sont pas de Maxime, bien qu'ils figurent dans le catalogue de Gennade et les collections manuscrites, mais non dans le *Sessorianus*). Cette édition, que nous citons, a été bien reçue des spécialistes; une autre est annoncée dans le CSEL, par les soins de O. Heggelbacher.

Outre l'introduction de CCL 23, p. VII-LXXV, voir les travaux antérieurs d'A. Mutzenbecher : *Zur Ueberlieferung des Maximus Taurinensis* et *Bestimmung der echten Sermones..*, dans *Sacris erudiri*, t. 6, 1954, p. 343-372 et t. 12, 1961, p. 197-293.

3. La doctrine spirituelle de Maxime n'est jamais présentée de façon systématique dans les homélies; on peut cependant en déduire ses vues originales sur les mystères du temps liturgique et la structure de leur célébration.

1° *Les mystères de l'année liturgique.* — 1) *Le mystère de Noël* est présenté sous quatre aspects : *historique*, la naissance du Christ accomplit les promesses de l'ancien Testament (62, 2, CCL 23, p. 162); *ecclésial*, le Christ épouse mystiquement l'Église dans le sein de Marie (42, 5, p. 171-172); *spirituel*, le Christ naît à nouveau dans le cœur des croyants (100, 2, p. 399); *cosmique*, le Christ est la lumière qui paraît au moment où les jours commencent à croître (99, 1, p. 394).

2) *Le mystère de l'Épiphanie* célèbre à la fois le baptême du Christ et les noces de Cana, en relation avec le baptême chrétien et l'engagement spirituel qui en résulte. Comme le Christ purifie et féconde les eaux du Jourdain, le chrétien doit se laisser purifier par le Seigneur et devenir fécond (13a, 2-3, p. 45-56; 13b, 1-2, p. 48-49; 64, 1, p. 269; 84, 2, p. 345). Le changement de l'eau en vin symbolise l'accès du catéchumène à la vie chrétienne, la conversion incessante, le passage du vieillissement à la résurrection (22a, 3, p. 88-89; 101, 3, p. 403-404).

3) *Le carême* est présenté dans le cadre de ses préfigurations bibliques (déluge, exode, vie d'Élie), mais principalement en relation avec le jeûne du Christ au désert et sa tentation. Le triomphe sur Satan est un *mystère*, en ce sens qu'il ne concerne pas la personne seule du Christ mais aussi la victoire qu'il remporte dans les membres de son corps (51, 1-3, p. 206-208; 69, 1-4, p. 288-291). Tenté « pour nous », il a vaincu « pour nous », ou mieux pour que nous devenions capables de vaincre Satan en lui (66, 4, p. 277-278; 70, 1-3, p. 293-295). Le carême est le temps d'élection pour que le chrétien fasse de son corps un *désert*, où le Christ mettra une fois de plus en déroute l'ennemi de toujours (35, 1-4, p. 136-139; 36, 1-4, p. 141-143; 50, 3, p. 199-200; 50a, 3-4, p. 203-204).

4) *Le mystère de Pâques* célèbre la mort et la résurrection. La croix est source de salut; en s'attachant à cet arbre, tel Ulysse au mât, le Christ nous aide à passer à travers les attraits du monde (37, 1-2, p. 145-146); il souffre à notre place pour que sa mort devienne notre vie (38, 1-4, p. 149-150). Il voulut être déposé dans un sépulcre d'étranger pour montrer qu'il ne mourait pas pour lui, mais pour le salut des autres (39, 3-4, p. 153). Sa résurrection n'affecte pas seulement son corps, mais elle est source de vie pour nous, qui devons ressusciter tout ensemble à son exemple et en lui, comme membres de son corps victorieux (53, 1, p. 214; 54, 1-2, p. 218-219). Et la résurrection commence en cette vie, dans la mesure où nous renonçons de mieux en mieux aux passions du vieil Adam (55, 1-2, p. 221-222).

5) *La Pentecôte.* — Dans les sermons de la « cinquantaine », Maxime se réfère d'abord à l'*Ascension*, qui célèbre le triomphe personnel du Christ et son intronisation à la droite du Père (41, 1-3, p. 160-162; 56, 3, p. 225-226), mais qui prélude en outre à notre propre victoire et en fait percevoir l'annonce à nos « oreilles de pèlerins » (56, 2-3, p. 225-226). Ensuite, la venue de l'Esprit Saint, plénitude de la résurrection, est une invitation à la communion avec Dieu et à l'ivresse spirituelle (11, 1, p. 38; 33, 3, p. 129; 35, 3, p. 138).

Maxime exhorte enfin les fidèles à sanctifier la vie quotidienne par la louange continuelle, en communion avec la création tout entière qui ne cesse de louer Dieu à sa manière. La journée du chrétien ne peut se dérouler en marge du Christ, mais il faut « faire toute œuvre du jour *dans le signe du Sauveur* » (*in signo Salvatoris*, 73, 3, p. 306); une importance particulière est donnée à la prière du matin et du soir, et Dieu lui-même garde l'homme dans le sommeil (73, 2-5, p. 305-307).

2° *La structure de la célébration liturgique.* — Les sermons de Maxime offrent une théologie de la célébration liturgique qui se rattache étroitement à sa doctrine spirituelle; on peut y distinguer un double moment : le mystère vient jusqu'à nous, et nous entrons en lui.

1) *Le mystère vient jusqu'à nous.* — *Les mystères* ramènent à un *mystère unique.* Ce terme exprime un dessein divin qui est à la fois révélation et réalisation, et ces deux aspects sont réunis dans le Christ. Il est la révélation du plan de Dieu caché et en même temps sa réalisation plénière : « Christus ipse... est mysterium » (63, 3, p. 267). *Sacramentum* en est un synonyme.

Cependant, le Christ n'est pas tant mystère et sacrement que l'initiateur du mystère pour les membres de son corps. Il n'a pas institué le baptême seulement par sa parole, mais en étant baptisé dans le Jourdain « il a instauré les sacrements de l'Église » (64, 2, p. 270). Il continue à les vivifier par sa puissance, car les mystères du passé gardent encore leur efficace en raison de la présence du Christ dans l'Église tout au cours de son histoire :

« Ce que le Christ a opéré, il ne l'a pas opéré seulement pour les hommes qui lui étaient alors présents, mais aussi pour nous qui viendrions dans la suite » (103, 1, p. 409).

« J'ai dit que nous avons vu maintenant *(modo)* ce qui fut accompli autrefois *(olim)*; nous l'avons vu assurément, et nous le voyons tous les jours. Les merveilles du Christ sont telles en effet qu'elles ne passent pas par l'ancienneté mais croissent par la grâce, qu'elles ne sont pas ensevelies dans l'oubli, mais se renouvellent dans leur force. Dans la puissance de Dieu en effet, rien n'est aboli, rien n'est passé, mais en raison de sa grandeur, toutes choses sont pour lui dans le présent : *le temps tout entier est pour lui un aujourd'hui (totum illi tempus est hodie)*... Le jour même où le Sauveur a opéré des merveilles pour nos pères, il les a aussi opérées pour nous » (102, 2, p. 406).

Le Christ, maître de l'espace et du temps, permet de transcender l'un et l'autre : la célébration liturgique nous fait proches de lui dans l'espace et contemporains dans le temps, par une sorte de contact mystérique.

2) *Notre entrée dans le mystère.* — Le mystère est quelque chose qui s'offre : on peut l'accueillir ou le refuser. S'il s'agit d'accueil, on discerne trois moments dans la pénétration au cœur du mystère.

a) Le moment de la *foi*. Le processus commence avec la stupeur, face à l'événement commémoré par la lecture et la prédication, une stupeur qui va de pair avec l'admiration devant les « merveilles de Dieu » (102, 2, p. 406). Mais la stupeur n'est qu'un seuil, et l'essentiel est l'acte de foi.

Maxime en voit l'exemple dans le miracle de Cana : « Le Seigneur manifesta sa gloire, et les disciples crurent en lui » (*Jean* 2, 11); « nous devons croire comme crurent alors les apôtres » (102, 3, p. 407). Un autre exemple est offert par l'attitude du bon larron face au Seigneur crucifié : il fut sauvé en raison de sa foi, alors que les juifs furent condamnés par leur manque de foi (*perfidia*; 75, 1-2, p. 313-314; cf DS, t. 9, col. 312). Dernier exemple : le Christ dit à la Madeleine « ne me touche pas », car elle cherchait un contact physique, et non celui de la foi qui permettrait de « suivre par la dévotion du cœur celui qui monte vers le Père » (39a, 2, p. 157).

b) Le moment de la *conversion*, car la foi est un dynamisme : si elle est authentique, elle conduit à la conversion du cœur. Maxime veut une équation parfaite entre *festivitas* et *sanctitas* (44, 1, p. 178) : rien n'est plus contraire à la fête que le péché. Celui-ci corrompt la « mémoire » : l'homme oublie Dieu, et Dieu, en un certain sens, oublie l'homme (70, 3, p. 294-295). La célébration des mystères est un lieu de rencontre entre le souvenir de Dieu pour l'homme et le souvenir de l'homme pour Dieu; c'est pourquoi toutes les homélies de Maxime comportent une exhortation à la conversion.

c) Le moment de la *communion*, en laquelle culmine le dynamisme de la foi à travers la conversion. C'est avant tout une communion au Christ en ses mystères, incorporation au Christ, Mystère primordial, et participation à sa vie divine; le sommet en est le martyre, où le chrétien verse son sang comme un vin de « sobre ivresse », vin qui émane en fait du Christ crucifié (*De natale Cypriani* 10, 2, p. 35; 11, 1-2, p. 38). Maxime, qui ne parle que rarement ou par allusion de l'Eucharistie (34, 2, p. 134; 39, 2, p. 152), compare cependant le Christ au levain mêlé à la pâte humaine pour la faire fermenter, la vivifier et la transformer en lui (33, 2-5, p. 128-130).

La participation aux mystères n'est jamais parfaite en cette vie. « Le monde tout entier est le champ du potier divin où, dispersés et disséminés, nous faisons germer pour le Seigneur le fruit des bonnes œuvres » : nous y sommes en pèlerinage, jusqu'à ce que nous méritions « le repos du Christ » (59, 2-4, p. 237-238). Alors viendra l'entrée définitive dans l'aujourd'hui de Dieu.

Sur les *sources* de Maxime (surtout Ambroise et son *Expositio in Lucam*) et les emprunts faits à ses œuvres, voir CCL 23, p. 443-444. Sur les nombreuses *éditions anciennes* (jusqu'à Bruni), voir C.T.G. Schoenemann, *Bibliotheca historico-litteraria*.., t. 2, Leipzig, 1794, p. 607-669, repris en PL 57, 177-210.

C. Benna, *San Massimo, vescovo di Torino*, dans *Rivista diocesana Torinese*, t. 2, 1934, 6 articles (s'appuie en général sur les sermons authentiques). — P. Bongiovanni, *S. Massimo... e il suo pensiero teologico*, Diss., Turin, 1952. — O. Heggelbacher, *Das Gesetz im Dienste des Evangeliums. Ueber... Maximus*, Bamberg, 1961. — A. Mutzenbecher, *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten Sermones des Maximus*, dans *Studia patristica* v = TU 80, Berlin, 1962, p. 109-116. — I. Biffi, *Dalla predicazione pasquale di san Massimo*, dans *Ambrosius*, t. 40, 1964, p. 131-139; *La cinquantina pasquale*.., p. 324-333; *Teologia e spiritualità del dies... epyfaniae*, p. 517-544; *Tempo e spiritualità quaresimale*, t. 41, 1965, p. 129-158; *I temi della predicazione natalizia*.., t. 42, 1966, p. 23-47.

O. Maenchen-Helfen, *The Date of Maximus... sermo 18*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 114-115. — M. C. Conroy, *Imagery in the « Sermones » of Maximus*.., Washington, 1965. — M. Pellegrino, *La tipologia battesimale*.. : *l'incontro con la Samaritana e le nozze di Cana*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 1, 1965, p. 260-268. — P. Visentin, « *Christus ipse est sacramentum* » *in S. Massimo*.., dans *Miscellanea liturgica G. Lercaro*, t. 2, Rome, 1967, p. 27-51. — J.-P. Jossua, *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris, 1968, p. 217-226. — J. Ramos-Regidor, *Signo y Poder. A propósito de la exégesis patristica de Jn 2, 1-11*, Rome, 1966.

A. Saenz, *La celebración de los misterios en los sermones de San Máximo*.., dans *Stromata*, t. 25, 1969, p. 351-411; *El misterio de la Navidad*.., t. 27, 1971, p. 61-103; *El misterio de la Epifanía*.., t. 28, 1972, p. 371-417. — G. Rossetto, *La testimonianza liturgica di Massimo* I *di Torino*, dans *Ricerche storiche sulla Chiesa ambrosiana*, t. 1, 1970, p. 158-203. — C. Chaffin, *Civic Values in Maximus of Turin and his Contemporaries*, dans *Forma Futuri, Studi M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 1040-1053.

LTK, t. 7, 1962, col. 212-213 (P.-Th. Camelot). — *Bibliotheca Sanctorum*, t. 9, 1967, col. 68-72 (E. Crovello). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 516 (M.R.P. McGuire). — Cross-Livingstone, p. 894-895.

Alfredo Sáenz.

MAXIMIEN DE BERNEZAY (Bernezai), frère mineur récollet, 17e siècle. — En dépit des recherches, la vie de ce récollet de la province d'Angers reste inconnue. Nous possédons de lui un *Traité de la vie intérieure* (Orléans, 1679), qui fut souvent réimprimé. L'auteur a eu l'intention de rappeler la doctrine sur la vie spirituelle en se référant aux Pères et aux docteurs, spécialement aux saints Augustin, Thomas d'Aquin, François de Sales (« le grand directeur de nos jours », t. 1, p. 219) et Thérèse d'Avila, mais d'abord à l'Écriture : le *Traité* est tout paulinien. L'exposé, clair et précis, constitue un excellent guide, qui n'a pas vieilli.

Ce *Traité* (d'après la 3e édition, 1687) se divise en deux volumes publiés ensemble et paginés séparément et comprend trois parties : la première sur la vie intérieure proprement dite, la seconde sur l'oraison, ses méthodes et ses actes; la troisième a pour thème la Passion et offre trois considérations journalières sous le titre de *Méditations sur les principaux mystères de la Passion... pour tous les jours de la semaine.*

1° Pour Maximien, « la vie intérieure est une participation et un écoulement de la vie de Jésus-Christ » dans l'âme fidèle, une imitation de la vie divine « aussi parfaitement que la fragilité humaine le peut permettre » (t. 1, p. 4). Dès lors, « toute notre application doit être de nous procurer une vie si précieuse et de conserver ce trésor avec tous les soins possibles, puisque les biens

dont elle enrichit les âmes qui la possèdent sont infiniment au-dessus de tout » (p. 6).

Tout baptisé, appelé à « participer à l'esprit de Jésus-Christ », devient « un homme nouveau » (p. 15-16). « Le motif de l'Incarnation est de réformer entièrement la nature humaine » (p. 17), à laquelle est communiqué le vrai bonheur, c'est-à-dire « la paix et la joie que donne le Saint-Esprit » (p. 22). Pour y parvenir, les hommes doivent « détacher et détourner leur esprit et leur cœur des créatures qui sont au-dehors et les rappeler au-dedans d'eux-mêmes pour s'appliquer à Dieu parce qu'il est dans l'homme, pour l'homme, et pour y être l'objet de ses recherches, de ses adorations et de son amour » (p. 51).

Aussi Maximien insiste-t-il sur la mortification et davantage encore sur l'humilité et la pauvreté spirituelle qui sont « une disposition nécessaire » pour recevoir la foi (p. 92). Victorieux des passions, le chrétien peut cheminer vers la paix. Cette paix, toute proche de l'apatheia et de l'indifférence des mystiques, « fait la douceur et la liberté des enfants de Dieu... L'âme paisible (= jouissant de la paix intérieure) fait les délices du cœur de Dieu... Elle est sa maison de repos et son ciel en terre » (p. 212). Ce chapitre, avec ceux concernant la conformité à la volonté de Dieu (t. 1, liv. 1, ch. 9), l'esprit de foi (ch. 12), la présence de Dieu (t. 1, liv. 2, ch. 8), constitue comme le centre de la doctrine spirituelle de Maximien.

2° Après avoir consacré un chapitre à la place de la Vierge dans la vie spirituelle et un autre à saint Joseph, « protecteur de la vie intérieure » (t. 1, liv. 2, ch. 11-12), l'auteur présente seize chapitres sur l'oraison. Il expose d'abord la nature de la prière et les conditions de son exercice; il insiste sur le recueillement, l'attention, la confiance, la persévérance et l'union à Jésus-Christ. Son enseignement, inspiré ici encore de la Bible et des Pères, n'ignore pas les difficultés du cheminement spirituel. Aussi recommande-t-il une méthode d'oraison proche de la méthode salésienne; il l'oriente vers la méditation de la Passion, car, au témoignage de saint Bonaventure qu'il reprend à son compte, « il y aurait grande présomption de prétendre arriver au repos de la contemplation sans passer auparavant par la méditation des mystères de la Passion et de la mort de Jésus-Christ » (t. 2, p. 103). Aussi propose-t-il une série de méditations sur la Passion, de type très affectif inspiré des milieux franciscains.

Il y aurait intérêt à s'arrêter plus longuement sur les chapitres qui traitent de « la prière au nom de Jésus-Christ » (t. 2, ch. 9) et surtout sur ceux qui présentent « l'oraison passive ou contemplation » (ch. 10-11).

Dans l'oraison passive, l'âme « ne cherche plus Dieu, d'autant qu'elle l'a trouvé en elle-même; elle en jouit paisiblement dans le fond de son cœur sans aucun effort de ses puissances qui sont unies à Dieu et occupées uniquement et agréablement de sa divine présence. L'âme se trouve pour lors en Dieu sans savoir comment elle y est entrée; elle se sent saisie d'un attrait de grâce dominant, qui l'enlève au-dessus d'elle-même et qui l'abîme tout en Dieu qu'elle ne connaît en cet état que par les lumières d'une foi simple, générale, confuse et sans distinction particulière, par une vue sans vue, une vue amoureuse de Dieu en Dieu, abstraite et sans aucune idée sensible » (ch. 10, p. 77-78).

Maximien invite les chrétiens à embrasser la contemplation sans appréhension. Il n'y voit aucun danger d'oisiveté, car il la conçoit appuyée sur la pratique des vertus et vécue dans l'attention à Dieu : l'âme ne doit alors « s'appliquer à autre chose qu'à conserver un regard simple et amoureux vers Dieu présent, une certaine pente d'âme vers lui qui la tienne entièrement abandonnée à son pouvoir » (ch. 10, p. 86).

Traité de la vie intérieure, Orléans, 1679 (Hotot), 1685 (veuve J. Boyer); 1686 (veuve Boyer) et 1687 (Auroy), toutes deux données comme 3e éd. et présentant la même impression; — Avignon, 1744 (5e éd.); 1761 (6e éd., « revue, corrigée et augmentée », et aussi modifiée par Paul Bois, archiprêtre de Sisteron, qui sera désormais reprise au 18e et au 19e siècle); 1783 (7e éd); 1810 (10e éd.); — Lyon-Paris, 1834; 4 réimpressions de 1836 à 1862; — réimpression de l'éd. Bois dans le *Livre de la vie spirituelle*, Paris, 1837, accompagnée de nombreux extraits de textes de François de Sales, et quelques-uns de L. d'Orléans de La Motte et de Thérèse d'Avila.

La date d'une édition du *Traité* signalée par F. Pérennès (*Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, Migne, 1858, col. 719) comme parue à Paris en 1642 avec un titre plus long semble être due à une coquille.

Les *Méditations sur les principaux mystères de la Passion avec une instruction préliminaire sur l'oraison* sont un extrait du *Traité* d'après l'édition Bois (Paris, 1804, 1818, et 9 réimpressions de 1820 à 1860).

Ubald d'Alençon, dans *Études franciscaines*, t. 40, 1928, p. 87. — DS, t. 5, col. 1643-1644.

Raymond Darricau.

MAXIMILIEN DE DEGGENDORF, capucin, 1588-1670. — Né le 8 septembre 1588 à Deggendorf (Bavière), Albert Münchsmair parcourut le cycle des études secondaires comme « praemifer » et « secundus a Rege » au collège des jésuites de Ratisbonne. Dans l'intention de devenir jésuite, il étudia d'abord la philosophie à Ingolstadt, puis à Vienne où il se fit inscrire également aux cours de jurisprudence, de médecine et de théologie. A l'occasion d'un voyage en Italie en 1610 il visita plusieurs villes et universités, ce qui fit mûrir en lui la décision d'entrer chez les franciscains. C'est dans l'ordre des conventuels qu'il fit son noviciat et reçut l'ordination sacerdotale. Étant entré en relations avec Hyacinthe de Casale † 1627, il entra en 1614 chez les capucins à Innsbruck. Il remplit les fonctions de prédicateur, de maître des novices et de gardien. Il mourut le 1er avril 1670 à Braunau (Haute-Autriche).

De Maximilien ont été conservés : 1° *Flores rosarum et lilia convallium selectorum exercitiorum, meditationum et affectuum piorum..*, Munich, 1658, et Salzbourg, 1661. — 2° *Seraphischer Paradeyss-Garten, oder Lebens-Beschreibungen derer in Tugenden und Wunderwercken vortrefflicher Männer Dess Ordens der Mindern Brüder die Capuciner genant...* (2 vol., Salzbourg, 1664 et 1666), ou chronique de l'ordre, qui s'appuie sur les *Annales* de Z. Boverius. Sous l'influence joachimite de Mathias Bellintani de Salò († 1611; DS, t. 1, col. 1355-1357), Maximilien attache une importance excessive à l'extraordinaire. — 3° L'*Epistola chronographica ad confratrem amicum de rebus Provinciae nostrae FF. Minorum Capuccinorum memoratu dignis* (ms, 50 pages, archives des capucins, Altötting), qui semble avoir été adressée au provincial Athanase de Munich, contient des renseignements historiques et des réflexions de caractère spirituel.

Les *Flores* sont un livre de prière et de méditation destiné aux religieux et aux gens du monde. Cet opuscule rédigé en style très affectif, basé sur l'Écriture et les Pères, met, sous forme d'exercices, l'accent sur l'orientation eschatologique de la vie chrétienne et sur la place centrale de la Passion de Jésus. A signaler particulièrement un petit traité sur l'*oratio mentalis* (p. 62 à 96), qui insiste sur la préparation ascétique à la méditation et accentue l'élément mystico-affectif de son déroulement, manifestant bien par là l'influence franciscaine. De tous les *affectus* proposés, l'*affectus*

amoris paraît caractéristique : « Amor sint oculi, sint aures amor, amor lingua, fauces, manus : intellectus, cor, voluntas; amor tota sim, quantula etiam sum » (p. 76).

A. Eberl, *Geschichte der Bayerischen Kapuziner-Ordensprovinz*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 75-78, 293. — St. Grünewald, *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, Munich, 1932, p. 132-133. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1083-1084. — CF. *Bibliographia franciscana 1931-1970, Index*. Rome, 1972, p. 404. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 322-323. — O. Schmucki, *Das meditativkontemplative Element im Kapuzinerleben nach Ausweis der Frühgeschichte*, Altötting, 1973, p. 168-186.

Oktavian Schmucki.

1. MAXIMILIEN-ANTOINE DE JÉSUS, augustin déchaussé, 17e-18e siècle. — Maximilien-Antoine était membre de la province d'Allemagne et Bohème des ermites déchaux de Saint-Augustin et lecteur en théologie, confrère un peu plus jeune d'Abraham a Sancta Clara (1644-1709; DS, t. 1, col. 111-112). Il semble avoir passé la dernière période de sa vie au couvent Saint-Wenceslas de Prague.

« Lector emeritus », il publia en 1721 à Prague des sermons sur la règle de saint Augustin, ouvrage rédigé en 1716-1719 : *Sermones morales 126, cum brevitate annunciantes mentem in Regulam... S. Augustini ad firmandam charitatis regulam et regularem observantiam* (avec un ample « index verborum et materiarum »). L'œuvre n'est pas une paraphrase des textes augustiniens, mais propose des sermons sur des thèmes qui se rattachent plus ou moins étroitement à la règle découpée par notre auteur en 126 petits paragraphes; elle traite en détail d'une quantité de questions touchant à la vie monastique.

Certains sermons n'ont aucun lien direct avec le texte de la règle, par exemple « de felicitate quietae conscientiae » (40), « de cognitione sui » (41), « de regulari observantia » (46), « de negatione et mendacio » (74), « de particularitate fugienda » (81), de « abnegatione propriae voluntatis » (82), « de excellentia pacis » (84), « de lavacro spirituali » (88), etc. Par contre, l'ouvrage présente une série de sermons qui exposent de façon remarquable des thèmes typiquement augustiniens de la vie monastique, tels le « de gratia Dei custodiente » (66), le « de libertate servorum Dei » (118), le « de gratiarum actione reddenda » (122), etc.

L'ouvrage de Maximilien témoigne d'une riche utilisation de la Bible et des écrits des Pères, surtout des œuvres d'Augustin, authentiques ou supposées, et des commentateurs, tel Hugues de Saint-Victor.

J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768 (Turin, 1963), p. 464. — Th. Lopez Bardon, *Monastici augustiniani N. Crusenii continuatio*, t. 3, Valladolid, 1916, p. 442. — J. J. Gavigan, *The Discalced Augustinians in Vienna (with a sketch of their Germanic Province)*, dans *Augustiniana*, t. 20, 1970, p. 554.

Adolar Zumkeller.

2. MAXIMILIEN-MARIE KOLBE (bienheureux), frère mineur conventuel, 1894-1941. — Né le 8 janvier 1894, à Zdúnska-Wola, près de Lodz, en Pologne, Raymond Kolbe entra en 1907 au séminaire, puis au noviciat des franciscains conventuels de Lwów, et fit profession le 5 septembre 1911, sous le nom de Maximilien. En 1912, il est envoyé à Rome où il étudie à l'Université grégorienne et au Seraphicum. Il fait ses vœux solennels le 1er novembre 1914, et ajoute à son nom celui de Marie. C'est à Rome qu'il institue, le 16 octobre 1917, avec six confrères, la « Milice de l'Immaculée », mouvement marial au service de l'Église dans le monde. Prêtre le 28 avril 1918, il revient en Pologne en 1919 docteur en philosophie et en théologie et enseigne la philosophie et l'histoire de l'Église au couvent de Cracovie. Malgré l'incompréhension de son entourage et bien que tuberculeux, il continue à propager la Milice de l'Immaculée, fonde les premiers Cercles marials et lance, en janvier 1922, la publication mensuelle *Rycerz Niepokalanj* (Le Chevalier de l'Immaculée). En 1927 il crée à Teresin, près de Varsovie, la Cité de l'Immaculée (Niepokalanów), centre de vie religieuse et d'apostolat par la presse, qui devint une véritable cité monastique groupant, en 1937, 762 religieux dont 527 frères profès appliqués à l'édition de nombreux périodiques, parmi lesquels « Le Chevalier de l'Immaculée » (750 000 exemplaires en 1939). De 1930 à 1936, il est au Japon où il construit, en 1931, à Nagasaki, une seconde cité de l'Immaculée (Mugenzai-no-Sono) et jette, en Asie, des bases pour d'autres fondations.

Déporté en Allemagne avec ses frères, le 19 septembre 1939, puis libéré, il fut arrêté de nouveau le 17 février 1941 et envoyé, le 29 mai 1941, au camp de concentration d'Auschwitz. Là il s'offrit à la place d'un père de famille condamné à mort avec neuf autres prisonniers. Enfermé dans un bunker pour y mourir de faim, il soutient et réconforte ses compagnons, et meurt le dernier, le 14 août; son corps passa le lendemain au four crématoire. Maximilien a été béatifié le 17 octobre 1971.

Théologien, mystique et apôtre, sa vie a trouvé son unité dans son culte chevaleresque pour l'Immaculée. Sa doctrine mariale, que l'on peut reconstituer à partir de ses écrits, en particulier de notes laissées en vue de la composition d'un ouvrage sur la Vierge, comporte deux aspects.

Elle consiste d'abord dans un effort d'approfondissement du dogme de l'Immaculée Conception et de ses implications théologiques, au plan christologique et trinitaire. Kolbe voit Marie étroitement unie au Christ et participant à sa mission et à ses privilèges. De plus, par suite de son union « sponsale » avec le Saint-Esprit, Marie se trouve dans une position de Médiatrice-née et devient ainsi à la fois Mère de Dieu et Mère spirituelle des hommes. Le noyau central de cette mariologie se trouve dans le lien étroit établi entre l'Immaculée Conception, la médiation et la maternité, ces trois vérités s'appelant en quelque sorte l'une l'autre (sur cette question et sur le vocabulaire de Kolbe et ses limites, voir E. Piacentini, *Doctrine et dévotion mariale du Bx Maximilien Kolbe*, dans *Cahiers Marials*, n. 81, 15 janvier 1972, p. 53-64).

Ce donné doctrinal se concrétise ensuite dans un comportement dévotionnel qui trouve sa plus haute expression dans la consécration à Marie, cette consécration étant à la fois imitation de l'Immaculée et disponibilité totale entre ses mains pour la conquête des âmes au Christ : « Se rendre toujours plus semblable à elle, est toute notre philosophie à Niepokalanów » (conférence du 9 avril 1923). La spiritualité de la Milice de l'Immaculée dérive de la même source : don plénier, diffusion dans tous les milieux de l'esprit marial, participation des laïcs à l'œuvre apostolique, fidélité à l'Église.

Bibliografia Kolbiana, établie par E. Piacentini, dans *Miles Immaculatae*, t. 7, 1971, p. 437-447.

Écrits. — *Pisma Ojca Maksymiliana Marii Kolbego Franciszkanina*, 9 vol., Niepokalanów, 1970-1971. Cette édition critique des œuvres de Kolbe, qui comprend les Lettres (1912-1941), les Diaires, les Notes et les articles, mais où manquent encore les Conférences, remplace les recueils et florilèges précédents. Trad. italienne des cinq premiers volumes (Lettres, Exercices spirituels, Méditations, Notes et diaires), *Gli scritti di Massimiliano Kolbe eroe di Oświecim*, 2 vol., Florence, 1975. — J.-F. Villepelée, *L'Immaculée révèle l'Esprit Saint. Entretiens spirituels inédits* de M. K., Paris, 1974.

Biographies. — P. Chiminelli, *Milizia Mariana. Il Padre M. Kolbe, il Rinnovatore delle antiche cavallerie mariane*, Padoue, 1943. — A. Ricciardi, *L'eroe di Oświecim*, Rome, 1947; 2e éd., 1960 : *P. Massimiliano Kolbe*; diverses traductions. — M. Winowska, *Le Fou de Notre Dame, le Père M. K.*, Paris, 1948; trad. italienne, *Storie di due corone*, Rome, 1952; diverses traductions et rééditions mises à jour en 1971. — J. Smith, *The Knight of the Immaculate, Father M. K.*, New York, 1952. — F. X. Lesch, *P. M. K.*, Wurtzbourg, 1964; trad. italienne, 2e éd., 1974. — A. Buchinx-Luicz, *De dienaar Gods Pater M. K.*, Louvain, 1960. — G. M. Domanski, *Le Père M. K.*, trad. du polonais, Varsovie, 1971. — F. Rossetti, *Il Beato P. M. M. Kolbe*, Rome, 1971. — J. Babre, *Svètums nav Grezniba*, 1973. — W. Lendemeijer, *M. K. stierf vit liefde*, Neeritter, 1973. — Juventyn Mlodozeniec, *Znalem Blogoslawionego Maksymiliano*, Marian Press, 1974; trad. anglaise et italienne. — Le volume 1 de l'édition critique comprend une brève biographie et une chronologie.

Études. — G. M. Domanski, *Lourdes et le Père M. K.*, dans *Miscellanea franciscana*, t. 58, 1958, p. 195-224; plusieurs autres articles sur la mariologie de K. — M. Blasucci, *La consacrazione a Maria negli insegnamenti del P. Kolbe*, dans *Collegamento Mariano Nazionale*, Padoue, 1969, p. 127-147. — E. Piacentini, *Dottrina mariologica del P. M. K. Ricostruzione e valutazione critico-comparativa con la Mariologia prima e dopo il Vaticano* II, Rome, 1971. — *Bl. Maksymilian Maria Kolbe*, Niepokalanów, 1974 (rapports du congrès mariologique polonais sur la doctrine mariale de M. M. K., 1972). — H.-M. Manteau-Bonamy, *La doctrine mariale du Père Kolbe*, Paris. 1975.

AAS, t. 63, 1971, p. 818-823 (homélie de Paul VI pour la béatification). — *Catholicisme*, t. 6, 1966, col. 1467-1469 (L. di Fonzo). — DS, t. 10, col. 478, 733.

Ernesto PIACENTINI.

MAYDIEU (JEAN-PIERRE; en religion, AUGUSTIN), frère prêcheur, 1900-1955. — Né à Bordeaux le 23 mars 1900, Jean-Pierre Maydieu, au sortir de l'École centrale (1923), fait l'École militaire d'artillerie de Fontainebleau puis entre, en 1925, au noviciat dominicain d'Amiens. Au terme de ses études théologiques au Saulchoir (Kain, en Belgique), il est envoyé au couvent de Dijon comme aumônier des étudiants. En 1932, il est appelé à entrer dans la jeune communauté que présidait à Juvisy Marie-Vincent Bernadot † 1941 et qui allait être transférée en 1936 à Paris, boulevard Latour-Maubourg (Éditions du Cerf). Il est, aux côtés de Bernadot et de Pierre Boisselot, l'un des fondateurs de l'hebdomadaire *Sept* (1934-1937); il en nourrit et prolonge plus personnellement l'influence par les groupes des *Amis de Sept*, dont il regroupe une fois par mois les adhérents parisiens aux messes de Notre-Dame. Il poursuit cette animation auprès des *Amis de Temps présent* (1937-1940). Collaborateur de la *Vie intellectuelle*, fondée en 1927 par M.-V. Bernadot, il en prend la direction en 1945, faisant de la revue un lieu privilégié de contacts entre les personnalités les plus diverses. Mobilisé en 1939, il revient à Paris dès l'armistice de 1940. Il fonde alors la collection *Rencontres*, qui devient le moyen d'expression des recherches apostoliques dans l'Église de France (vg H. Godin et J. Daniel, *France, pays de mission?*, 1943). Il participe à la Résistance. Arrêté en mars 1944 et emprisonné à Annecy, il est relâché en août, lors de la libération de la ville. Tout en assurant la direction de la *Vie intellectuelle*, il entreprend de nombreux voyages en Europe et aux États-Unis où il suit attentivement, comme en France, la vie de l'Église. Il projette une série de cahiers de *Rencontres* sur les « catholicismes étrangers ». Entre-temps, il publie plusieurs ouvrages de philosophie ou de spiritualité : *Les Béatitudes* (Paris, 1943), *Le Christ et le monde* (1946), *Le désaccord* (1952), *Catéchisme pour aujourd'hui* (coll. Rencontres 42, 1954). Il meurt à Bordeaux, le 27 avril 1955.

Maydieu a relativement peu publié. En dehors de *Le désaccord*, qui laissait bien augurer d'une grande œuvre de philosophe, sa production se réduit à quelques plaquettes, des articles et des publications collectives. Il fut d'abord un éveilleur spirituel, « un témoin du Christ pour un grand nombre d'hommes, chrétiens ou non-chrétiens, qui avaient d'abord rencontré en lui un homme libre, ami des hommes et ami de la vérité. Il avait le génie du « dialogue » : un dialogue où l'interlocuteur était comme forcé d'exprimer ce qu'il y avait de meilleur en lui, où lui-même se montrait ce qu'il était : serviteur de la vérité sans concessions, mais serviteur et non pas possesseur ». Passionnément de son temps, il a perçu bien avant l'heure les voies du renouveau ecclésial que confirmera Vatican II.

La Vie spirituelle, juin 1955, p. 650-657. — *La Vie intellectuelle*, juin 1955, p. 1-5; juillet-août 1956 : n. spécial. — É. Borne, *Le Monde*, 4 mai 1955. — A. Coutrot, *Un courant de la pensée catholique. L'hebdomadaire « Sept »*, Rencontres 61, Paris, 1961. — R. Delavignette, *Nouvelle revue française*, juin 1955, p. 1091. — G. Duhamel, *Le Figaro littéraire*, 7 mai 1955. — G. Hourdin, *La Vie catholique illustrée* et *l'Actualité religieuse dans le monde*, 15 mai 1955. — F. Mauriac, *L'Express*, 7 mai 1955. — R. Speaight, *The Tablet*, 14 mai 1955.

Pierre RAFFIN.

1. MAYER (ADAM MEIER, MEYER; VILLICUS), bénédictin, † 1499. — Né à Saint-Wendelin (Trèves), Adam Mayer entra vers 1430 au monastère bénédictin de Saint-Mathias de Trèves, alors gouverné par l'illustre Jean de Rode († 1439; DS, t. 8, col. 657-659 et la bibliographie). Lorsque l'abbé de Saint-Martin de Cologne, Jacques de Wachendorp, fit appel à celui de Trèves, Jean de Dome, pour l'aider à réformer son monastère (vers 1448), Adam et quelques confrères accompagnèrent leur abbé. Wachendorp étant décédé le 8 août 1454, Adam est élu pour lui succéder. Il affilie dès 1455 son monastère à l'union de Bursfeld. Il meurt le 17 février 1499, ayant formé une pépinière d'abbés qui propageront son esprit de réforme.

Mayer devient rapidement l'âme des chapitres provinciaux de Cologne-Trèves et il assiste assidûment aux réunions de l'union de Bursfeld. Comme visiteur, il entreprend de réformer plusieurs abbayes, notamment de moniales, en Germanie inférieure et en Frise. Malgré les résistances, il en unit plusieurs à la congrégation de Bursfeld. Il s'emploie aussi à enrayer les sécularisations de monastères.

Mayer se fait également connaître par des écrits d'une doctrine solide et d'une profonde piété. Dans son *Tractatus asceticus de septem gradibus spiritualis ascensionis in Deum* (publié par O. Legipont, Augsbourg, 1753), il propose au novice qui veut progresser dans sa vocation monastique l'ascension de sept degrés. Les six premiers degrés, qui concernent la vie active, comprennent le renoncement ou la séparation d'avec la famille et les amis, la componction causée par la

crainte ou l'amour, la joie et la douceur spirituelles qui permettent la persévérance, l'épreuve et la tentation qui aguerrissent dans le combat spirituel, la lutte contre les vices et la pratique des vertus. Le septième degré conduit à la vie contemplative en trois étapes : la méditation des Écritures, la contemplation de l'essence divine, et les dons exceptionnels de grâce (*jubilus cordis*, exultation, *liquefactio*, *ebrietas spiritualis*, rapt). Ce qui permet à Mayer de donner un abrégé de la vie mystique et d'y initier les jeunes moines.

Adam veut faire du moine un religieux de vie intérieure et de prière. Il adopte les formes de dévotions chères aux bursfeldiens : la méditation sur la personne du Sauveur, tout spécialement sur la Passion et la compassion de la Vierge. Il n'est évidemment pas difficile de trouver dans David d'Augsbourg (DS, t. 3, col. 42-44) sa principale source d'inspiration; il y renvoie (p. 214-215). Ainsi se manifeste une fois de plus l'influence que ce franciscain du 13e siècle a exercée sur l'ordre bénédictin en Allemagne au 15e siècle.

Le *Tractatus* est suivi dans l'édition de 1753 de six *Orationes capitulares* prononcées par Mayer à des chapitres annuels de Bursfeld ou à des réunions claustrales. Il s'y emploie à maintenir le niveau de la discipline monastique en fustigeant les manquements ou les irrégularités à l'observance et en rappelant les bienfaits des chapitres généraux. Suivent deux autres sermons capitulaires qui ne sont pas de Mayer.

Parmi les autres traités qui lui sont attribués, Legipont, dans sa préface, relève : *Commentarius in Regulam S. Benedicti*, *De statu religiosorum*, *De tribus votis monasticis*, *Tractatus de statu archi- et episcoporum et patriarcharum*, *Liber de rectoribus christianis et regulis quibus respublica est gubernanda*, *Tractatus de modo confitendi*, *de instituendis visitationibus*, *De ingressu religionis*, *de jejunio*, etc, ainsi qu'un *Ceremoniale metricum* et des *Sermones breves super totius anni dominicas et festa*. Ces opuscules, dont la paternité est parfois sujette à caution, sont conservés dans des manuscrits en provenance de l'ancienne abbaye Saint-Martin de Cologne.

Dans la ligne des grands abbés de l'union de Bursfeld, comme son maître Jean Rode, Mayer apparaît à la fois comme un réformateur intrépide et un auteur ascétique qui dans ses traités a voulu transmettre la doctrine spirituelle de sa congrégation réformatrice dont il fut l'abbé-président pendant de nombreuses années.

O. Legipont, *Tractatus..*, préface avec l'*elogium* de Mayer, p. VIII-XVII. — M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O.S.B.*, t. 3, Augsbourg, 1754, p. 204-213. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 251. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 2, 1906, col. 1088. — P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 270-271. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, p. 922. — LTK, t. 7, 1962, col. 387 (= *Meyer*). — DS, t. 9, col. 297-298.

L'étude la plus complète reste celle de U. Berlière, *Adam Mayer (Villicus)*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 15, 1929, p. 20-37 (avec liste des œuvres et des mss).

Guibert MICHIELS.

2. MAYER (CHRISTIAN), jésuite, 1584-1634. — Christian Mayer, né le 16 mars 1584 à Mengelrode, près d'Eichsfeld, entra chez les jésuites le 28 septembre 1602. Il enseigna la philosophie et fut longtemps maître des novices et instructeur de la troisième probation à Cologne et à Trèves, où il mourut le 28 août 1634. Pour les religieux dont il avait la charge et pour les membres des congrégations mariales, il composa des « industries » et des méditations.

1) *Enchiridion industriarum, praecipuas vitae piae ac religiosae exercitationes, quae quolibet die occurrunt, perfecte obeundi*, Cologne, 1634 (2 éd.), 1643; traduction en allemand par P. Kissing (Cologne, 1635) et peut-être par G. Mentz (Wurtzbourg, 1640). Un extrait en fut publié sous le titre *Xeniolum lithurgicum, sacrificium Missae facturis, audituris perutile*, Münster, 1635 et Posnan, 1646. — 2) *Diarium meditationum de praecipuis vitae Christi mysteriis..*, Cologne, 1635 (2 éd.); traduction en allemand par P. Kissing, Mayence, 1635; traduction en français par J. Haccart : *Le journal des Méditations* de Chrestien Mayer *ou méditations sur les principaux mystères*, 2 vol., Tournai, 1647.

L'*Enchiridion* est un ouvrage clair, pratique et solide de 814 pages. Il offre des « industries » pour les principales actions du religieux et du prêtre, du lever au coucher, pour la confession et la communion (faites ou reçues), pour la récollection hebdomadaire et mensuelle, pour la *lectio divina* et l'étude (p. 400-418), et il explique le progrès spirituel selon les trois voies (avec des méditations appropriées); l'ouvrage comporte notamment de longs développements sur la visite au Saint-Sacrement (p. 39-71), un grand traité sur la méditation selon les trois voies, inspiré de Louis de la Puente (p. 71-223), et beaucoup de belles prières.

Le *Diarium* donne des extraits de l'*Enchiridion*, notamment des « Advis pour bien faire la méditation » (trad. française, p. 1-71) et des conseils pour les voies purgative, illuminative et unitive; il expose les manières de prier ignatiennes et l'application des sens; il présente un plan de méditations pour une retraite de quatre semaines, de huit et de trois jours.

Les deux ouvrages s'inspirent surtout de La Puente, de Jacques Alvarez de Paz et de saint Ignace de Loyola.

Sommervogel, t. 5, col. 793-794, 962-963. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la compagnie de Jésus. Assistance de Germanie*, 1e série, t. 2, Paris, 1898, p. 160-161. — H. Thoelen, *Menologium..*, Ruremonde, 1901, p. 494. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 328. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 156-157.

Constantin BECKER.

3. MAYER (MAYR, MELCHIOR), ermite de Saint-Augustin, 1765-1832. — Né le 22 novembre 1765 à Bergrheinfeld, près de Schweinfurt, Adam Mayer entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin et fit profession le 31 octobre 1784 à Münnerstadt, près de Bad Kissingen, sous le nom de Melchior. Prêtre à Wurtzbourg le 19 septembre 1789, il fut confesseur et prédicateur dans les couvents de Münnerstadt (1790-1794), Wiesloch (près de Heidelberg, 1794-1798) et de Weil-der-Stadt (1798-1803). Il fut aussi, à partir de 1798, directeur de l'École normale de Weil, même après la sécularisation du couvent en 1803. On le rencontre plus tard aumônier à Ehingen sur le Danube, curé à Brochenzell (1818-1823), à Stuppach (près de Bad Mergentheim, 1823-1827) et à Sontheim, où il meurt le 1er août 1832.

Mayer est un écrivain spirituel. Il publie : 1) *Das Büchlein Tobias* (Gmünd, 1815), traduction commentée du livre de Tobie, ou tableau, sous forme d'homélies, sur la vie vertueuse dans le mariage, l'éducation des enfants, l'attachement à Dieu et la patience dans les épreuves. — 2) *Christlicher Brautführer* (Reutlingen, 1818), ou guide chrétien des fiancés, à l'imitation de Tobie et de Sara. — 3) *Die heiligen Sakramente der Busse und des Altars* (Augsbourg, 1807) ou sermons de carême. — 4) *Lehrbüchlein für Schullehrer* (Ulm, 1817), pour les jeunes maîtres d'école. — 5) *Homilien auf alle Sonntagsevangelien, Festtage des Herrn und der Heiligen* (2 vol., Ulm, 1819).

Dans son commentaire de Tobie, Mayer apparaît comme le type de l'ouvrier apostolique du siècle des

lumières, pour lequel il s'agit avant tout d'amener le peuple à mener une vie vertueuse. Dans une courte introduction (3-6) il part du fait qu'il n'existe aucun autre livre vétéro-testamentaire qui présente, mieux que Tobie, des règles de vie et un enseignement moral valables pour tout état. Ce livre voudrait aussi montrer que les « craignant Dieu » de l'ancien Testament font la leçon aux hommes de la loi nouvelle par leur amour du prochain et leur fidèle attachement à Dieu. Chacun des quatorze chapitres du livre est précédé d'un bref résumé et suivi d'une ébauche d'homélie sur le texte, lequel est souvent accompagné d'explications littéraires.

Les sermons veulent montrer combien Tobie agissait de façon raisonnable et courageuse (p. 14) et comment il formait avec les siens une famille exemplaire : fidélité à la loi de Dieu, éducation religieuse des enfants dans la joie, la concorde et la piété.

P. Keller, *Monumentum pietatis*, dans *Programm des Gymnasiums Münnerstadt*, 1860, p. 21-22. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae*, t. 3, Rome, 1860, p. 360. — C. Hutter, *Scriptores O.E.S.A. Germani*, etc, dans *Revista agustiniana*, t. 8, 1884, p. 340 et 536. — D. Gesterkamp, *Liber mortuorum*, Wurtzbourg, 1972, p. 323, n. 862.

Adolar ZUMKELLER.

1. MAYR (BEDA), bénédictin, 1742-1794. — Né le 15 janvier 1742 à Daiting (près de Friedberg, Haute-Bavière), Félix Mayr entra au monastère bénédictin de Donauwörth, où il fit profession sous le nom de Beda le 29 septembre 1762. Après sa théologie au *studium commune* des bénédictins de Bavière, il fut ordonné prêtre le 6 janvier 1766. De 1772 à 1776, curé de la paroisse de Mündling (diocèse d'Eichstätt), rattachée à son abbaye, il entretint avec des protestants éminents d'étroites relations qui marquèrent durablement sa position personnelle. Nommé prieur (1776-1777), il enseigna la philosophie et la théologie aux jeunes moines. Religieux zélé, il comptait des adversaires dans son monastère, où la discipline religieuse n'était guère en honneur. Des confrères plus âgés l'accusèrent d'être un libre-penseur, voire un franc-maçon déguisé. Il fut écarté un temps de l'enseignement, mais on ne put lui trouver un remplaçant valable, ni établir la vérité des accusations portées contre lui au-dedans et au-dehors de l'abbaye; deux anciens jésuites avaient aussi attaqué son enseignement théologique, A. Merz (Pentecôte 1778) et J. Hochbichler.

Beda Mayr fut jusqu'à sa mort, le 28 avril 1794, un ami intime de Michael Sailer (1751-1832; cf LTK, t. 9, 1964, col. 214-215), dont il partageait les idées, notamment une juste appréciation de l'*Aufklärung*. Après la mort du chanoine Heinrich Braun, ancien bénédictin de Tegernsee, il avait entrepris de continuer sa traduction de la Bible *(Die göttliche Hl. Schrift...)*, mais il ne réussit à publier que le tome 7 (Livres de Salomon, 1794) et une partie du tome 8 (Isaïe).

Œuvres. — En plus des pièces de théâtre, opérettes et comédies qu'il composait presque chaque année pour son monastère (et occasionnellement des satires), Beda Mayr fut un prédicateur de circonstance fort apprécié (anniversaire de la dédicace à Scheyern, 1768; éloge du capucin Bernard de Cortrone, 1769; sermon sur saint Bernard à Kaisersheim, 1772; sermon sur les bonnes mœurs pour des paysans à Sangersdorf, 1775; sermon pour la fête de la Mère des Douleurs devant les servites d'Elchingen, 1771; éloge funèbre de l'Abbé Anselme Molitor, bénédictin, à Deggingen, 1771; sermon sur le devoir le plus important des parents dans l'éducation, 1779; discours à la mémoire du comte Aloys à Oettingen, 1780).

Curé de Mündling il prêche pour le peuple des campagnes des sermons catéchétiques, d'un genre à la fois populaire et original : *Predigten für das Landvolk auf alle Sonn- und Feiertage*, 2 vol., Augsbourg, 1777. — *Predigten über den Katechismus..*, 2 vol., Augsbourg, 1781. — *Predigten für alle Sonn- und Festtage des Jahres*, 3 vol., Augsbourg, 1787.

Les ouvrages qui traitent des tentatives d'union entre catholiques et protestants méritent une attention spéciale (plusieurs ont été publiés anonymement, habituellement à Augsbourg) : *Prüfung der bejahenden Gründe über die Frage : Soll man sich in der abendländischen Kirche bei dem Gottesdienste der lateinischen Sprache bedienen*, 1777 (favorable à l'usage de l'allemand dans les offices). — *Der erste Schritt zur künftigen Vereinigung der kath. und evang. Kirche..*, Munich, 1778. — *Die Verehrung und Anrufung der Heiligen, sonderlich Mariens, aus der Hl. Schrift und Vernunft gerechtfertigt*, 1781. — *Grundsätze zur Feststellung und Aufrechterhaltung der Eintracht zwischen der politischen und kirchlichen Macht in katholischen Staaten*, 1785. — *Etwas an H. Nikolai... und seinen Rezensenten... für H. Dr. Prof. Sailer..*, 1786. — *Entwurf eines Religionskollegiums*, 1786. — *Antwort an den Verfasser des Bogens : Von dem, was Proselytenmacher heisst*, 1787. — *Die katholische Lehre von den Ablässen für die Verstorbenen..*, 1787. — *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion nach den Bedürfnissen unserer Zeit*, 4 vol., 1787-1790 (à l'Index en 1792). — *Apologie der Vertheidigung der katholischen Religion*, 1790. — *Antworten auf zwei sog. Kritiken über das Wort « Vertheidigung »..*, 1790.

Après le concile du Vatican II, l'œuvre de Beda Mayr mériterait un renouveau d'intérêt, en raison de ses idées sur l'usage liturgique de la langue allemande, de ses positions modérées sur les indulgences et le culte des saints, tout particulièrement de son rôle comme précurseur du mouvement œcuménique. L'*Erste Schritt* fut publié à son insu par Heinrich Braun, chanoine de l'église Notre-Dame de Munich; il s'agissait en fait d'une lettre personnelle. L'ouvrage fut mis à l'Index en 1783; à vrai dire les propositions de Mayr étaient à l'époque prématurées.

L'étude des documents d'archives apporterait des lumières nouvelles sur la biographie de Mayr : la bibliothèque de Maihingen possède sur ce point des matériaux encore inexplorés, ainsi que les restes de sa production littéraire.

K. Werner, *Geschichte der katholischen Theologie*, Munich, 1886, p. 237 svv. — A. Steichele, *Das Bistum Augsburgs..*, t. 3, Augsbourg, 1872, p. 875-876. — A. Lindner, *Die Schriftsteller des Benediktinerordens in... Bayern*, t. 2, Ratisbonne, 1880, p. 137-141 (avec un large inventaire des œuvres). — J. Hörmann, *P. Beda Mayr von Donauwörth, ein Ireniker der Aufklärungszeit*, dans *Festgabe A. Knöpfler*, Fribourg-en-Brisgau, 1917, p. 188-209 (étude importante). — W. Rauch, *Engelbert Klüpfel, ein führender Theologe der Aufklärungszeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1922, p. 168 svv. — A. Anwander, *Die allgemeine Religionsgeschichte im katholischen Deutschland während der Aufklärung und Romantik*, Salzbourg, 1932 (tables). — R. Bauerreiss, *Kirchengeschichte Bayerns*, t. 7, St. Ottilien, 1970, p. 461 svv.

W. Kosch, *Deutches Literatur-Lexikon*, 2e éd., t. 2, Berne, 1953, p. 1675 (liste des œuvres profanes). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 521 (V. Zollini). — LTK, t. 7, 1962, col. 216 (A. Anwander). — O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, t. 1, 2e éd., Collegeville, 1962, p. 379-380.

Albert SIEGMUND.

2. MAYR (FÉLIX), ermite de Saint-Augustin, 1690-1746. — Né vers 1690, Félix Mayr était originaire de Munich. Il entra vers 1708 chez les ermites de Saint-Augustin. En 1709 il étudiait la philosophie à Ratisbonne et en 1712 la théologie à Munich. Prêtre, il est, en 1715, « lecteur » de philosophie au monastère des augustins de Ratisbonne, puis de 1717 à 1730 il enseigne

la théologie au couvent de Munich. Vers 1730, lui est conféré le titre de « maître ». De 1730 à 1740 il est prieur du couvent de Munich, provincial de Bavière de 1740 à 1743, et en 1745-1746 recteur provincial. Comme supérieur il jouissait auprès de tous d'une grande considération, surtout en raison de son savoir et de son zèle pour l'observance religieuse. Il mourut subitement le 10 mars 1746.

Séjournant à Rome en 1728-1730, Mayr, avec plusieurs confrères, rassembla, d'après les lettres des prieurs généraux, les sources de l'histoire de l'ordre en Allemagne, Pologne, Hongrie, etc, travail manuscrit (Munich, Clm 8423) qui conserve sa valeur.

L'importance de Mayr comme écrivain spirituel se fonde sur son *Divus Augustinus vitae spiritualis Magister, seu instructio hominis christiani per... documenta ex... Augustini operibus collecta, et pro quotidiana Spiritus alimonia in singulos dies... totius anni distributa* (ms de 1727, Clm 8419), 2 vol., Munich, 1727; 5 vol., Rome, 1732; 6 vol., Venise, 1734 (avec traduction en italien); 3 vol., Venise, 1735; 3 vol., Passau, 1782-1785; 3 vol., Paris, 1885-1886; traduction allemande : *Der hl. Augustin, der Lehrer des geistigen Lebens*, Schaffhouse, 1844 (2 vol.); trad. française par Ch. Laurent, *S. Augustin, maître de la vie spirituelle..*, 4 vol., Paris, 1898.

La dédicace à l'ancien supérieur général Fulgence Bellelli le célèbre comme « doctrinae augustinianae amator ardentissimus, vindex acerrimus et propugnator invictissimus ».

Mayr, remarquable connaisseur des écrits d'Augustin, propose pour chaque jour une lecture de deux ou trois pages, composées d'un ou plusieurs textes d'Augustin, avec leurs références. En appendice sont ajoutés d'autres textes pour les grandes fêtes de l'année liturgique, ainsi que quelques lectures pour tous les jours de l'avent et du carême. Le choix des textes et leur distribution selon les mois de l'année font que l'ouvrage se présente comme une sorte de manuel ascétique tiré des écrits d'Augustin. Les thèmes principaux sont : la fin dernière de l'homme, la caducité et le mépris du monde, le péché, la conversion et la pénitence, la mort, le jugement et l'enfer, les devoirs du chrétien et la place du Christ dans sa vie, la prière, la foi et l'espérance, l'amour de Dieu, la gloire éternelle.

En 1744 Mayr publiait, anonyme (24 p.), des *Gemitus et devoti affectus animae amantis et poenitentis ac peccata sua Deo confitentis..*, ou prières extraites pour la plupart des *Confessiones* et des *Enarrationes in psalmos* d'Augustin.

J.F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768 (Turin 1963), p. 571. — Cl. Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini..*, dans *Revista agustiniana*, t. 8, 1884, p. 536-537. — A. Zumkeller, *Manuskripte von Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 456-457, n. 1138 et 1144. — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 6, Wurtzbourg, 1975, p. 258, 261, 269-275, 378.

Adolar ZUMKELLER.

3. MAYR (GEORGES), jésuite, 1564-1623. — Né à Rain sur le Lech (Bavière) en 1564, Georg Mayr fut admis dans la compagnie de Jésus le 9 avril 1584 à Landsberg. Il enseigna la littérature à Ratisbonne, puis fut préfet des études, prédicateur et professeur d'hébreu à Dillingen. Il enseigna de 1593 à 1596 à Ingolstadt et fut ensuite prédicateur à Augsbourg, où il consacra son activité apostolique aux pauvres, aux lansquenets et aux prisonniers de droit commun.

Il mit sa connaissance des langues anciennes au service de la piété des chrétiens. Dès 1590 il édita pour les étudiants le petit *Catéchisme* de Pierre Canisius en grec et en latin (Ingolstadt; nombreuses éditions et traductions jusqu'au 19e siècle). A partir de 1613 parut une édition illustrée, dont les gravures sur bois furent réutilisées pour les Catéchismes de R. Bellarmin, de M. Jorge et de J. Ripalda. Il existe également une édition avec un titre en chinois. En 1615 parut à Augsbourg la vie de saint Ignace en latin et en grec, que le jésuite G. Quartemont († 1624; cf Sommervogel, t. 6, col. 1331) avait traduite de l'espagnol de P. Ribadeneira en latin (édition illustrée en 1622).

Mayr traduisit aussi en grec l' « Imitation de Jésus-Christ » (Augsbourg, 1615; dernières rééd. : Ratisbonne, 1837; Paris, 1841 et 1858; Turin, 1903). Pour les congrégations mariales il édita l'*Officium angeli custodis* (Anvers, 1617), l'*Officium Corporis Christi* (Augsbourg, 1618), et un *Officium Beatae Mariae Virginis* (Augsbourg, 1615), qui est une sorte d'euchologe; le tout, en latin et en grec.

Mentionnons encore l'édition des *Cantica natalicia catholica* (latin, grec, allemand; Augsbourg, 1613), des *Cantica pascalia quadrilinguia* (1618; latin, grec, hébreu, allemand) et l'*Historia de sancta Cruce Caravacensi* (Caravaca, Espagne) du jésuite M. Trevinnio (Augsbourg, 1619; Sommervogel t. 8, col. 226).

Son dernier travail fut la traduction du nouveau Testament du latin en hébreu, restée manuscrite. Il avait fait une révision critique de la version grecque du nouveau Testament; pour la comparer à d'autres éditions de l'époque il fut appelé à Rome, où il mourut le 25 avril 1623 au collège germanique.

Ses *Institutiones linguae hebraicae* de 1616 furent imprimées plusieurs fois jusqu'en 1695.

Sommervogel, t. 5, col. 809-818. — A. de Backer, *Essai bibliographique sur le livre De Imitatione Christi*, Liège, 1864, p. 180-182. — H. Thoelen, *Menologium oder Lebensbilder aus der Geschichte der dt. Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu*, Ruremonde, 1901, p. 487-488. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1913, p. 126, 376, 440-442. — LTK, t. 7, 1962, col. 216.

Constantin BECKER.

MAZARINI (JULES), jésuite, 1544-1621. — Giulio Mazarini, né à Palerme en 1544, d'une famille génoise, entra le 12 avril 1559 dans la compagnie de Jésus et y fit profession solennelle à Milan le 1er novembre 1578. Il enseigna la rhétorique et la philosophie à Palerme, la théologie à Paris. Il dirigea les collèges de Gênes et de Ferrare, et la maison professe de Palerme. Pendant quarante ans, il se fit remarquer dans les principales chaires de Sicile et d'Italie, mais surtout à S. Petronio, à Bologne, où il prêcha pendant les seize dernières années de sa vie et où il mourut le 12 novembre 1621. Oncle du célèbre cardinal Mazarin, il se rattache à l'esprit de la seconde moitié du 16e siècle, bien que ses ouvrages les plus marquants aient été publiés au début du 17e.

Il composa une *Somma della vangelica osservanza*, qui est un exposé sur les béatitudes (1e et 2e parties, Venise, 1615; 3e et 4e, Bologne, 1618); il en tira un opuscule sur la *Prattica del predicare* (Bologne, 1615; trad. française, Paris, 1618; latine, Fribourg-en-Brisgau, 1621); le *Colosso babilonico*, ou considérations mystiques sur le songe de la statue de Nabuchodonosor (1e p., Bologne, 1619; 2e p., Milan, 1625). Son ouvrage le plus notable, écrit à l'occasion de l'année jubilaire, est intitulé *Cento discorsi sul cinquantesimo salmo* (*David caduto, dirizzato, ristorato*, Rome, 1600, en trois parties; la 3e aussi éditée à part; 2e éd. de l'ensemble, Venise, 1601; une 4e p., avec 30 autres sermons : *Conclusione del salmo, Gloria Patri..*, fut publiée à Rome, 1609; Venise, 1611). L'ouvrage fut traduit en latin (Cologne, 1611 et 1612) et en français (Paris, 1610 et 1611).

Le psaume canalise un choix de thèmes spirituels, introduits de façon sobre et manifestant un zèle des âmes sincère. On y trouve développés les thèmes de la conversion, de la renaissance spirituelle du chrétien

et celui de sa destinée, de la glorification de la Trinité par la vie nouvelle dans le Christ. Ce qui séduit en Mazarini prédicateur, c'est une impression de sécurité que lui donne la doctrine du concile de Trente, une solide culture scripturaire et théologique et son zèle d'apôtre. Peut-être pourrait-on lui reprocher, sinon des « lieux communs de la chaire », du moins une certaine froideur apparente, due, semble-t-il, à un souci exagéré de la vérité objective aux dépens de l'aspect personnel et existentiel des rapports avec Dieu.

On peut rappeler en passant la controverse que Mazarini eut à Milan, en 1578, avec saint Charles Borromée au sujet de l'immunité ecclésiastique. Ses interventions en faveur de l'autorité civile, — quelles qu'en soient les raisons —, entraînèrent un procès auprès du Saint-Office; Mazarini fut lavé de toute imputation d'hérésie, mais dut souscrire à diverses propositions (cf G. Boero, *Riposta a V. Gioberti sopra le lettere di S. Carlo Borromeo*, Milan, 1850, p. 77-91).

ARSI, *Ven.* 121. 78. — Sommervogel, t. 5, col. 826-829. — G. Tiraboschi, *Storia della letteratura italiana*, t. 8, Venise, 1824, p. 716-717. — E. Aguilera, *Provinciae Siculae ortus et res gestae*, t. 2, Palerme, 1740, p. 127-130. — M. Scaduto, *Catalogo dei gesuiti d'Italia*, Rome, 1968, p. 96.

Giuseppe Mellinato.

MAZENOD (Charles-Joseph-Eugène de; **bienheureux**), fondateur et évêque, 1782-1861. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Né à Aix-en-Provence, le 1er août 1782, Eugène de Mazenod reçut sa première éducation en Italie, notamment à Venise (1794-1797), à l'école des frères Bartolo et Pietro Zinelli, tous deux paccanaristes. Il fit ses études théologiques au séminaire Saint-Sulpice de Paris (1808-1812), sous la conduite de J.-A. Émery, dans la mouvance de la congrégation mariale (Aa; cf DS, t. 2, col. 1491 svv) et en compagnie de Charles de Forbin-Janson (1785-1844), qui était tout désireux de partir pour la Chine, alors que Napoléon supprimait les missions intérieures et extérieures (septembre 1809). Ordonné prêtre à Amiens, le 21 décembre 1811, Mazenod demeure un an à Saint-Sulpice comme directeur. Il rentre en Provence à la fin de 1812. Dès le carême 1813, il se révèle dans un sermon célèbre, adressé en provençal aux pauvres de la Madeleine, à Aix, ainsi que dans la fondation d'une Aa au séminaire et d'une congrégation mariale qui groupera très tôt de nombreux jeunes gens.

Le 25 janvier 1816, Mazenod jette les fondations de la mission de Provence, aidé de François-Henry Tempier (1788-1870), son fidèle compagnon. Avec quelques prêtres diocésains, ils rayonnent jusqu'à Notre-Dame du Laus, dans le Dauphiné. Mazenod donne à la société naissante la structure d'une congrégation religieuse : constitutions, règles, organisation (1818), largement inspirées d'Alphonse de Liguori † 1787 (voir sa notice). A la recherche d'un protecteur, il accepte la charge de vicaire général de son oncle Charles-Fortuné de Mazenod (1749-1840), nommé évêque de Marseille (1823), ce qui provoque un profond malaise au sein du jeune institut. Finalement, Léon xii approuve formellement, le 17 février 1826, les « missionnaires oblats de Marie Immaculée ».

A la suite de la Révolution de 1830, le siège de Marseille apparaît menacé de suppression; pour y parer, Grégoire xvi préconise Eugène de Mazenod visiteur apostolique et évêque *in partibus* d'Icosie. Il est sacré à Rome, le 14 octobre 1832. Il succède à son oncle, le 24 décembre 1837. Désormais, Mazenod cumule deux charges humainement incompatibles, le gouvernement d'une congrégation missionnaire et la direction d'un diocèse en impétueuse croissance. La rencontre avec Ignace Bourget (1799-1885), évêque de Montréal, détermina Mazenod, le 16 juillet 1841, à lancer et à soutenir ses oblats à travers le monde : Angleterre et Canada (1841), Rivière-Rouge (1845), Orégon et Ceylan (1847), Afrique du sud (1852). D'autre part, Mazenod poursuit son premier idéal « à l'égard de ses frères dans la foi » (*Gal.* 5, 10) : parachever la restauration de son diocèse, en le dotant d'un clergé plus nombreux et plus fervent, de nouvelles églises (y compris la nouvelle cathédrale, 1852), de communautés religieuses, du sanctuaire de Notre-Dame de la Garde (1853), de multiples œuvres de bienfaisance.

La définition de l'Immaculée Conception (1854) couronne sa vie. Il y entrevoit dans toute sa splendeur l'Église, « ce bel héritage du Sauveur qu'il avait acquis au prix de son sang » (Constitutions et règles, 1818). En un dernier mandement (1860) il la décrit magnifiquement comme peuple de Dieu et lumière des nations. Il mourut le 21 mai 1861 et fut béatifié le 19 octobre 1975.

2. *Œuvres.* — Mazenod, homme d'action, voué à sa congrégation et à son diocèse, a laissé des milliers de documents, presque tous inédits (J. Leflon en a fait le relevé). « S'il a beaucoup écrit sur les voies qui conduisent à l'intimité divine, ce fut de façon tout occasionnelle, dans ses actes épiscopaux, dans les règles de sa congrégation, dans sa correspondance », ses mémoires et son journal. « Jamais il ne songea à rédiger en corps de doctrine ce que les circonstances l'amenaient à conseiller en détail » (J. Leflon). On trouve des tranches substantielles de ses écrits dans les *Missions* et les *Circulaires administratives* des oblats, ainsi que chez ses premiers biographes, Rambert et Rey. Elles ont fait l'objet de nombreux travaux et de thèses, édités surtout par les *Études oblates*, revue doublée d'une collection d'archives d'histoire.

3. *Spiritualité.* — Mazenod « ne se pose nullement en chef d'école »; on s'accorde à reconnaître qu'il a livré le fond de sa pensée dans la Préface aux *Constitutions.* Sa doctrine « n'est ni exclusive ni systématique ». Elle est tributaire de saint Ignace, marquée « très fortement » par le sulpicien Émery, complétée pour l'essentiel par les règles d'Alphonse de Liguori (J. Leflon).

Cependant, son œuvre et son influence sont bien caractérisées par sa réponse à ces deux questions : « Que fit Notre-Seigneur? Que devons-nous faire à notre tour? » « Notre-Seigneur choisit un certain nombre d'apôtres et de disciples, qu'il forma à la piété, qu'il remplit de son esprit; et après les avoir dressés à son école et à la pratique de toutes les vertus, il les envoya à la conquête du monde ».

« Nous devons à notre tour marcher courageusement sur les traces de tant d'apôtres dans l'exercice d'un ministère auquel nous sommes appelés comme eux, renoncer entièrement à nous-mêmes, avoir uniquement en vue la gloire de Dieu, l'édification de l'Église, le salut des âmes, nous renouveler sans cesse dans l'esprit de notre vocation, prêts à sacrifier nos biens, nos talents, notre repos, nos personnes et notre vie pour l'amour de Jésus-Christ, le service de l'Église, la sanctification du prochain et pour la plus grande gloire de Dieu » (*Constitutions et règles*, 1818).

Un tel esprit de conquête et de dévouement conduisit Mazenod à réunir en lui « les perfections de l'évêque et celles du religieux, se confondant dans une sainteté vraiment suréminente » (A. Rey).

Sources et bibliographie. — Relevé des documents d'archives dans J. Leflon, cité *infra*. — *Constitutions et Règles de la Société des Missionnaires de Provence. Premier manuscrit français* (1818), dans *Missions O.M.I.*, Rome, 1951; cf G. Cosentino, *Histoire de nos Règles*, 6 vol., Ottawa, 1955. — *Mandements* et *Lettres pastorales*, Marseille, 1837-1860; huit textes réédités dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 85, Paris, 1856, col. 1083-1174, et quatre discours, col. 1173-1194. — H. Charbonneau, *Mon nom est Eugène de Mazenod. Textes choisis..*, Montréal, 1975; trad. anglaise par F.D. Flanagan, Boston, 1976. — Eugène de Mazenod, *Lettres aux correspondants d'Amérique, 1841-1850*, t. 1, Rome, 1977 (en français et en anglais; 8 vol. prévus).

Pour une liste des écrits concernant Mazenod et les Missionnaires oblats, voir M. Bernad, *Bibliographie des missionnaires O.M.I.*, Liège, 1922, p. 30-36; J. Leflon, à la fin de chaque volume; Streit et Dindinger, *Bibliotheca missionum*, tables; *Inquisitio historica beatificationis..*, ce procès de béatification donne la liste des biographies du fondateur en diverses langues, p. 946-949; sur l'histoire et la situation actuelle des oblats, cf les art. *Mazenod* et *Oblati* dans DIP, à paraître.

Consulter les *Circulaires administratives O.M.I.*, 1853 svv; les revues *Missions O.M.I.*, 1862 svv, et *Études oblates*, Ottawa, 1942 svv (= *Vie oblate*, depuis 1974).

Parmi les *biographies*, on peut retenir : J. Jeancard, *Mélanges historiques..*, Tours, 1862. — T. Rambert, *Vie de Mgr de Mazenod..*, 2 vol., Tours, 1883. — A. Rey, *Histoire de Mgr de Mazenod..*, 2 vol., Rome-Marseille, 1928 (posthume). — G.B. Lingueglia, *Il fondatore degli Oblati..*, Turin, 1944. — R. Boudens, *Ritter Christi..*, Wurtzbourg, 1954. — J. Leflon, *Eugène de Mazenod..*, 3 vol., Paris, 1957-1965; étude historique et critique, avec une bibliographie importante (mss et imprimés); trad. anglaise par F.D. Flanagan, New York, 1961. — V. Anzalone, *Eugenio de Mazenod, vescovo di Marsiglia*, Rome, 1961. — P. Poupard, *Le Père de Mazenod et les premières missions des missionnaires de Provence (1816-1823)*, dans *Esprit et vie*, 1975, p. 684-688, 689-697, et dans *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, décembre 1975, p. 5-39. — J.-M. Salgado, *Relations personnelles du Bx Charles-J.-Eugène de Mazenod avec le pape Pie* IX *de 1846 à 1854*, dans *Pio* IX. *Studi e ricerche sulla vita della Chiesa*, t. 4, 1975, p. 419-452. — A. Mitri, *Le Bx Eugène de Mazenod. Sa vie, son œuvre, sa cause de béatification*, Rome, 1975, *pro manuscripto*.

Travaux. — Les *Études oblates* ont édité ou réédité de nombreux travaux sur la vie et la spiritualité de Mazenod. Retenons, par exemple : É. Lamirande, *Aspects du cœur*, 1954, p. 261-286; *Esprit d'oblation*, 1956, p. 323-355; *Note sur l'orientation profonde de la dévotion mariale..*, 1957, p. 66-70; *Le Sang du Sauveur, thème central de la doctrine spirituelle..*, 1959, p. 363-381; *Le zèle de toutes les Églises..*, 1960, p. 108-146; *Les pauvres et les âmes les plus abandonnées..*, 1961, p. 3-19; *« Saisir tout le bien qu'on nous propose »..*, 1963, p. 429-440; *Les « deux parts » dans la vie de l'homme apostolique..*, 1966, p. 177-204. J. Morabito, *« Je serai prêtre ». E. de M. de Venise à Saint-Sulpice*, Ottawa, 1954. — J. Pielorz, *La vie spirituelle de M., 1782-1812*, thèse, Ottawa, 1956. — M. Quéré, *Mgr de M. et les missions étrangères*, thèse, Rome, 1960. — A. Taché, *La vie spirituelle d'E. de M. aux origines de la Société*, thèse, Rome, 1963. — J.-M. Salgado, *Un représentant de la tradition spirituelle de conformité à la volonté de Dieu : E. de M.*, RAM, t. 42, 1966, p. 439-474. — L.-N. Boutin, *La spiritualité de Mgr de M.*, Chambly, Canada, 1967.

Herménégilde CHARBONNEAU.

MAZZA (JACQUES), frère mineur, 16e siècle. — Originaire de Reggio en Calabre, religieux de la province des observants de Calabre dont il aurait été ministre, Giacomo Mazza a laissé trois écrits d'ordre spirituel et pastoral : 1) *Scala de virtuti et via de paradiso necessaria ad omni fidelissimo cristiano noviter composta* (Messine, 1499). — 2) *Tractato perutile et delectabile nominato amatorium acto ad ordinare lo amore humano alli debiti virtu et deviario* (?) *de omne illicito amore in che solum consiste virtu novamente composto*, rédigé sur les instances du vice-roi de Naples Raymond Cardona (Naples, 1517). — 3) *Lucerna confessoris* (83, p., Naples, 1519).

Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, 1921, p. 13 et 389. — Hain, n. 10980. — J.-C. Brunet, *Manuel du libraire*, t. 3, Paris, 1862, col. 1560.

Clément SCHMITT.

MEAZZA (JÉRÔME), théatin, 1639-1707. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Fils de Girolamo et d'Antonia Bascapé, Ambrogio Meazza naquit à Milan en 1639. Il fit profession chez les théatins à Milan le 14 septembre 1657 sous le nom de Girolamo; il y fit ses études, les acheva à Munich, où il fut envoyé en février 1662 et ordonné prêtre. Théologien du prince électeur et prédicateur à la cour, il fut le guide spirituel de l'élite de la ville. Pour ses filles spirituelles, il traduisit en italien la vie de sainte Paule, écrite par saint Jérôme (Munich, 1667). Il contribua à la fondation d'une maison de théatins à Prague. Vers 1672, il regagna Milan, où il fut plusieurs fois supérieur. Pendant dix ans il fut maître des novices; le *Magister novitiorum regularium* (Milan, 1688) est le fruit de son enseignement. Appuyées sur une riche doctrine, patristique et ascétique, ces conférences traitent de la vie religieuse, de l'histoire et de la spiritualité des clercs réguliers. L'exposé est pratique, sage et plein de finesse. A partir de 1683, Meazza fut visiteur des maisons de Lombardie, et en 1686 consulteur général et président du chapitre de l'ordre. Adonné aux belles lettres et poète latin de qualité, il fonda à Milan l' « Accademia dei faticosi », établit en même temps pour les fidèles l'Oratorio dell'Immacolata e dell'orazione.

Sur la recommandation d'Innocent XI il s'appliqua à l'enseignement des Exercices spirituels : *Ore di sollievo per gli Esercizi spirituali d'un' anima religiosa* (Milan, 1678 et 1685). Religieux de vertu insigne et d'oraison, Meazza mourut à Milan le 19 mai 1707.

2. *Œuvres.* — Aux œuvres spirituelles déjà mentionnées, on peut ajouter :

1) *Stimulus quotidianus incitans ad defunctorum suffragium...* (Munich, 1664; Milan, 1675, 1700; trad. allemande, Munich, 1680, 1681; ouvrage refondu dans *Motivi giornali per aiutare i moribondi*, Munich, 1667). — 2) *Stimulus quotidianus excitans ad memoriam Immaculatae Conceptionis Deiparae...* (Milan, 1703). — 3) *Stimulus quotidianus solicitans ad recordationem Passionis Jesu Christi...* (Milan, 1706). Ces ouvrages sont des sortes de diaires spirituels où, jour par jour, à l'aide d'un texte de l'Écriture ou des saints Pères, on invite à méditer et à prier dans la ligne suggérée.

4) *Esercizio divoto delle tre potenze, memoria, intelletto, e volontà sopra le segnalate virtù praticate da Maria per prepararsi al divin Parto* (Milan, 1676; dévotion espagnole, que les théatins vulgarisaient en Italie). — 5) *Arsenale divoto aperto da P. G. M. ad una sua figliuola spirituale per facilmente armarla ne' bisogni dell' anima* (Milan, 1678; une trentaine d'éditions). — 6) *Istruzione facile e breve per occuparsi fruttuosamente nell' Orazione mentale* (Milan, 1677 et 1695). — 7) *Cammino alla perfezione religiosa brevemente descritto...* (Milan, 1696, dédié à sa sœur, Geronima Giovanna, abbesse des clarisses de Abbiategrasso). — 8) *Ragionamenti sagri detti in diverse occasioni* (Milan, 1697).

Autres ouvrages de dévotion : 9) *I prodigi del fuoco divino* (Munich, 1669; neuvaine au Saint-Esprit). — 10) *Sacro settenario per la venuta dello Spirito Santo* (Milan, 1676). — 11) *Apparecchio pratico alla festa dell' Immacolata Concezione* (Milan, 1698). — 12) *Trasfigurazione di San Gaetano Tiene...* (Milan, 1684 et 1704, neuvaine), etc.

3. *Doctrine.* — Meazza, homme de doctrine et d'expérience spirituelle, accorde une grande importance à l'ascèse intérieure et extérieure (il traduisit en latin le *Combattimento spirituale* de Lorenzo Scupoli, Munich, 1667). Il se fit un maître assidu de l'oraison : il propose l'exercice des trois puissances, avec une attention spéciale à la volonté (colloques, affections, résolutions; *Ore di sollievo*, p. 40-41); il suit la classification des voies purgative, illuminative et unitive, et guide vers une connaissance et une expérience de Dieu toujours plus intime et personnelle, par la méditation des attributs divins (p. 44). Il recommande l'oraison contemplative en suivant Jean Gerson et le théatin Agostino Capecelatro (DS, t. 6, col. 45 et 318 svv).

Encore qu'on le place parmi les tenants de l'ascèse « combative » propre aux clercs réguliers de la période posttridentine, Meazza stimule au « saint et très pur amour de Dieu » (*Arsenale*, p. 19), à la communion quotidienne (p. 121), à la joie extérieure et intérieure (p. 23), à la lecture assidue des auteurs spirituels (Diego de Estella, l'*Imitation*, les théatins Luigi Novarino † 1650 et G. B. Pasquale † 1679, etc). Selon l'esprit de saint François de Sales, il recommande de « parler souvent avec Dieu » et « de s'abandonner filialement entre ses mains » (p. 26). Enfin, attentif aux courants spirituels de son temps, il rappellera que la Passion du Christ est « la valeur suprême qui authentifie toute notre oraison » (p. 35) et qu'en elle se trouve « le repos de Dieu et de l'homme » (*Ragionamenti sagri*, t. 2, p. 327).

Consulter, aux archives générales des théatins à Rome, les *Acta originalia capitulorum*, les *Atti del consiglio generale*, *La fondazione... fatta in Monaco da G. M.*, les *Notizie... di S. Antonio di Milano*, les *Memorie... di Monaco*, composées par Meazza, etc.

J. Silos, *Historia clericorum regularium..*, t. 3, Palerme, 1666, p. 575. — F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. 2, Milan, 1745, p. 904-906. — A.F. Vezzosi, *I scrittori de' cherici regolari detti teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 49-53. — J. Adrover, *I Teatini in Monaco di Baviera*, dans *Regnum Dei*, t. 8, 1952, p. 53-68, 111-124; t. 9, 1953, p. 3-17, 89-124. — M.J. Hüfnagel, *San Gaetano Thiene patrono della Baviera*, *ibidem*, t. 26, 1970, p. 178-218. — Simonetta Coppa, *Per il Rusnati*, dans *Arte Lombarda*, t. 18, 1974, p. 130-135.

Francesco ANDREU.

1. MECHTILDE DE HACKEBORN (sainte),

moniale, 1241-1299. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Influence.*

1. VIE. — Née en 1241, Mechtilde appartenait à la famille des barons de Hackeborn, alliés aux Hohenstaufen, et pourvue de grands biens en Thuringe du nord et sur le Harz. Dès l'âge de sept ans, elle entra au monastère des cisterciennes de Rodersdorf (diocèse d'Halberstadt) où sa sœur aînée Gertrude était déjà moniale. Celle-ci fut élue abbesse à dix-neuf ans; elle fit donner une éducation soignée à sa jeune sœur, dans l'école du monastère qu'elle gouverna plus de quarante ans (1251-1291) et transféra, en raison du manque d'eau, à Helfta, près d'Eisleben (1258). La direction spirituelle des moniales était confiée aux dominicains de Halle; Mechtilde eut en vénération les deux grands théologiens de l'ordre, Albert le Grand et Thomas d'Aquin (*Liber specialis gratiae* v, 9).

Elle exerçait les fonctions de maîtresse des classes; en outre, à cause de sa belle voix et de ses dons musicaux, elle entonnait les chants liturgiques *(cantrix)*. En 1261, elle reçut comme élève une enfant de cinq ans qui devait, sous sa direction, devenir sainte Gertrude la Grande † 1301/1302 (cf DS, t. 6, col. 331-339); une profonde amitié s'établit entre elles.

Jusqu'à sa cinquantième année, Mechtilde tint ses visions cachées; durant les huit dernières années de sa vie, elle fut clouée au lit par la maladie et c'est alors qu'elle commença le récit de ses révélations. Celles-ci furent rédigées par Gertrude la Grande et une ou plusieurs autres sœurs durant sept années, sur ordre de la nouvelle abbesse, Sophie de Querfurt, et à l'insu de Mechtilde; puis, quelqu'un l'ayant informée, elle confirma l'exactitude du contenu. La rédaction finale de l'ouvrage semble bien l'œuvre de Gertrude. La renommée de Mechtilde, en raison de ses lumières intérieures, s'étendait en dehors du cloître : « Quiconque s'approchait d'elle en sortait consolé et instruit » (I, ch. préliminaire). Mechtilde mourut le 19 novembre 1299 (VII, 8-10).

2. ŒUVRE. — Le texte originel en allemand des visions de Mechtilde est perdu; on conserve seulement une version latine intitulée *Liber specialis gratiae* (éd. *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, t. 2, Poitiers-Paris, 1877; certains mss et éditions donnent comme titre « Liber *spiritualis* gratiae »).

Le ms le plus important, conservé à Wolfenbüttel, fut écrit en 1370 par le prêtre Albert, vicaire de Saint-Paul d'Erfurt; sur les nombreux mss, voir *Revelationes..*, p. VIII-XI, et Bromberg, *Het boek..*, introduction. La rétroversion en allemand est due à Marc de Weida (éd. de Leipzig, 1503; cf DS, t. 10, col. 288); d'autres traductions suivirent, en moyen néerlandais, en italien et en français; plus récemment en diverses langues. Le problème de la composition n'est pas entièrement résolu, en ce qui concerne la distinction entre le récit originel de Mechtilde et le revêtement rédactionnel; H. U. von Balthasar estime, avec raison, que les chapitres d'introduction et de conclusion sont « l'œuvre évidente des rédactrices », ainsi que l'introduction des références bibliques.

Selon Bromberg, la tradition latine s'ordonne en trois groupes : A contient le texte complet en sept livres, B une rédaction abrégée en cinq livres, C des florilèges extraits de B. Il semble que les récits des révélations furent réduits au cours du temps, de manière à fournir un ensemble susceptible de servir pour la formation à la vie religieuse.

La première partie contient, dans l'ordre de l'année liturgique, les révélations sur les mystères du Christ, la Vierge Marie et les saints; la seconde expose les grâces personnelles de Mechtilde; la troisième et la quatrième présentent des enseignements sur le culte divin et la pratique des vertus; la cinquième comporte des révélations sur la destinée éternelle de certains défunts, comme on en trouve déjà chez Mechtilde de Magdebourg (cf *infra*, col. 882-883); la sixième partie (septième dans le ms de Wolfenbüttel) décrit la vie et la mort de l'abbesse Gertrude; la septième (sixième dans le ms), ajoutée par les rédactrices, renseigne sur les derniers jours, la mort et les mérites de Mechtilde. L'ouvrage contient en outre (IV, 59) deux lettres et deux brefs avis à une amie, seuls restes, selon W. Oehl (*Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters..*, Munich-Vienne, 1931; réimpr. Darmstadt, 1972, p. 228-235), de toute une correspondance.

3. DOCTRINE SPIRITUELLE. — A l'imitation de Mechtilde de Magdebourg (cf *infra*), notre Mechtilde présente ses révélations comme venues de Dieu : « Tout ce qui est écrit dans ce livre a jailli de mon cœur, et y retournera », lui dit le Christ (II, 43); la suite du texte suggère également une intention apostolique : « Donne-moi aux autres selon la libéralité surabondante de mon

cœur; donne-moi selon ma bonté, et non selon la tienne ». Mais, à la différence de l'autre Mechtilde, la manière d'exposer et les méditations se rattachent ici entièrement à la liturgie et aux lectures de l'Écriture. La louange de Dieu y devient l'expression la plus profonde de l'existence chrétienne, et jaillit de la Trinité Sainte. Les visions surviennent presque exclusivement à l'occasion des fêtes liturgiques ou de la célébration eucharistique. Ainsi s'explique sa ferveur pour la communion fréquente (I, 5, 10, 18, 31-32; II, 21; III, 16), comme chez sa sœur Gertrude (VI, 3).

La spiritualité de Mechtilde est trinitaire, christocentrique, ecclésiologique. Pour elle, dans la ligne d'Augustin, « le visage de l'âme est l'image de la Sainte Trinité » (III, 21), ce qu'elle explique en disant que l'homme doit sans cesse purifier sa *mémoire*, son *intelligence* et sa *volonté* en se référant au miroir du Visage divin (cf DS, t. 4, col. 1815). Ce n'est pas l'homme seulement, mais aussi la création tout entière qui, par l'humanité du Christ, porte l'empreinte de la Trinité (IV, 3). Le Christ est la clé qui ouvre l'accès à la Trinité, et il affirme son union quasi naturelle avec l'âme : « Je te suis plus intérieur que l'intime de toi-même » (III, 28; cf Augustin, *Confessions* III, 6, 11). De cette mystique christocentrique découle une saine conscience de l'attitude envers les hommes; au cours d'une méditation du Vendredi saint sur le Christ enchaîné, lui-même en formule la règle : « Ils ont lié mes mains et fait de moi ce qu'ils ont voulu; ils n'ont pu lier ma langue. Mais je l'ai liée moi-même pour ne dire aucune parole qui ne fût utile. Ainsi l'homme, bien qu'il ait le pouvoir de parler bien ou mal, devrait refréner sa langue pour ne dire aucune parole qui puisse blesser ou troubler son prochain » (I, 18).

Cependant, la figure du Christ chez Mechtilde est davantage celle du Christ glorieux que celle du Christ humilié dans la chair. Ainsi, la dévotion au Cœur de Jésus, sommet de sa mystique christique, y découvre le symbole d'un amour triomphant et lumineux, tout autrement que chez Mechtilde de Magdebourg ou Marguerite-Marie Alacoque † 1690 (cf DS, t. 10, col. 349-355), qui voient plutôt dans le Cœur du Christ le symbole de l'amour méconnu.

A l'amour et à la louange de Dieu doivent concourir tous les sens, dans une conformité toujours plus grande aux sens de l'Homme-Dieu : « Cherche-moi avec tes cinq sens, à la manière d'un hôte qui, épiant par les portes et les fenêtres la venue d'un ami très cher, cherche toujours à voir celui qu'il désire. Ainsi, que l'âme fidèle me cherche toujours avec ses cinq sens, qui sont les fenêtres de son âme » (III, 44). Cette recherche doit porter la foi à son extrême limite : « Il est impossible que l'homme n'obtienne pas ce qu'il a cru et espéré »; donc « tu dois croire, avec une espérance certaine, qu'après ta mort je te recevrai comme un père son fils très aimant » (III, 5).

L'insistance sur la justification par la grâce et la notion de prédestination ont conduit parfois à faire de Mechtilde une annonciatrice de la Réforme (cf Bromberg); c'est à tort, car elle donne une importance encore plus grande au mérite des bonnes œuvres. De même, elle témoigne d'une conscience aiguë de la communion des saints, du mystère de la coopération à la rédemption de tous les hommes; par sa prière apostolique et sa souffrance pour les autres, elle veut prendre une part active à la vie de l'Église militante, souffrante et triomphante : « Puisque l'âme n'a pas de membres propres, elle doit exercer sa charité pour les membres de l'Église, qu'elle tient pour les siens » (III, 12).

Pour le culte des anges, elle reste dans l'optique du pseudo-Denys avec sa théorie des neuf chœurs hiérarchisés, comme Mechtilde de Magdebourg. Comme elle encore, sa conception des fins dernières est commandée par une espérance sans limites, en raison de la *miséricorde*, de l'*amitié* et de la *libéralité* divines, qui restent insondables pour l'homme.

4. INFLUENCE. — Par ses nombreuses visions du Cœur de Jésus et les prières qu'elle lui adresse, Mechtilde a exercé au cours des siècles une influence profonde sur la piété catholique, conjointement avec sainte Gertrude.

En ce qui concerne la prière et la piété envers le Christ, le jésuite Pierre Canisius † 1597 en est un témoin, lui qui avait copié sur un carnet des prières de Mechtilde au Cœur de Jésus et le tenait encore entre ses mains au moment de mourir (C. Richstätter, *Christusfrömmigkeit*, p. 414); on comprend ainsi son insistance sur la dévotion au Cœur de Jésus dans ses exhortations. De même, Martin de Cochem † 1712 (cf DS, t. 10, col. 681) diffusa cette dévotion par son *Gebetbuch der hl. Gertrudis und Mechtildis samt Unterricht über das mündliche Gebet* (1668), dont plus de trente mille exemplaires avaient déjà été publiés en 1694. Les florilèges des *Preces Gertrudianae*, qui contiennent aussi des prières de Mechtilde, ont été sans cesse réimprimés depuis l'édition de Cologne (1670, cf DS, t. 6, col. 333) jusqu'à nos jours (Richstätter). L'ouvrage de Mechtilde, sous sa forme pleinement rédigée, fut connue à Florence peu après sa mort par l'intermédiaire des dominicains allemands.

La *Donna Matelda* de Dante (*Purgatoire* XXVIII, 40 svv) et de Boccace (*Décaméron* VII, 1) doit-elle être identifiée avec Mechtilde de Magdebourg ou Mechtilde de Hackeborn? La question reste ouverte.

Éditions. — *Sanctae Mechtildis... Liber specialis gratiae = Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, t. 2, Poitiers-Paris, 1877, p. I-XVI, 1-442 (par L. Paquelin); les éd. plus anciennes sont mentionnées dans la préface p. XI-XIV. — *Revelationes selectae S. Mechtildis*, coll. Bibliotheca mystica et ascetica 10, Cologne, 1854. — R.L.J. Bromberg, *Het boek der bijzondere genade van Mechtild van Hackeborn*, coll. Nederlandes letterkunde te Leiden 51, Leyde, 1965 (introd., texte latin et trad. néerlandaise).

Traductions. — Allemandes : Marc de Weida, *Das Buch geistlicher Gnaden... der heiligen Jungfrauen Mechtildis und Gertrvdis*, Leipzig, 1503; autres trad. éditées par le monastère de Tierhaupten en Bavière, 1657, et par W. Friessem, Cologne, 1657; W. K. Reischl, *Das Buch der geistlichen Gnaden von M. v. Helfeda = Reliquien aus dem Mittelalter*, Ratisbonne, 1857; J. Müller, *Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis und Schwester Mechtildis*, Ratisbonne, 1880; J. Schuck, *Deutsche Frauenmystik des Mittelalters*, Düsseldorf, 1926 (extraits); H. U. von Balthasar, *Das Buch vom strömenden Lob*, Einsiedeln, 1955 (extraits, avec introd.). — Italiennes : A. Ballardini, *Libro della spiritual gratia, delle rivelationi e visioni della B. Mettilde..*, Venise, 1590; trad. de N. Pezzana, Venise, 1590, 1660; trad. moderne, Varese, 1939. — Françaises : J. Ferraige, *Les œuvres excellentes et la vie admirable de saincte Mechtilde..*, Paris, 1623 (cf DS, t. 5, col. 180); *Les Révélations de S. M..*, par le traducteur de Catherine Emmerich (E. de Cazalès), Paris-Tournai-Leipzig, 1863 (suit l'éd. de Reischl); *Le Livre de la grâce spéciale*, trad. de L. Paquelin, Paris-Poitiers, 1888; éd. revue et augmentée, Tours-Paris, 1921; *La miséricorde infinie révélée à S. Mechtilde*, Maredret, 1951. — Anglaise : Th. A. Halligan, *The Book of ghostly Grace*, New York, 1964 (introd.). — Néerlandaises : M. Costanza, *M. van H., Het boek der bijzondere genade*, Bruges, 1958; Bromberg, cité *supra*. — Suédoise : R. J. Geete, *Hel. Mechtilds Uppenbarelser..*, Stockholm, 1899. — Espagnoles : Barcelone, 1881; Buenos Aires, 1942.

Études d'ensemble. — Ph. Strauch, *Mechtild von Hackeborn*,

dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 27, 1883, p. 376-381; *M. v. H.*, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 21, 1885, col. 156-158. — H. Grössler, *Die Blütezeit des Klosters Helfta*, Eisleben, 1887 (nombreux renseignements sur le monastère et un ms d'Eisleben). — M. Widder, *Geistliches Leben. Einige Lehrpunkte fürs geistliche Leben im Anschluss an das Leben und die Offenbarungen der hl. M.*, Einsiedeln, 1909. — J.-M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au 13e siècle*, coll. Pax 6, Paris, 1922, p. 254-275. — U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'Ordre de Saint Benoît*, coll. Pax 10, Paris, 1923, p. 27-28. — A. Castel, *Les belles prières de Ste Mechtilde et Ste Gertrude*, coll. Pax 20, Paris, 1925. — *L'année liturgique d'après Sainte Gertrude et Sainte Mechtilde*, textes recueillis par les moniales de Dourgne, 2 vol., coll. Pax 27, Paris, 1927. — A. Gomez, *S. Gertrudis la magna y santa Matilde de Hackeborn en nuestros antiguos historiadores españoles*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 11, 1949, p. 227-239.

Doctrine spirituelle. — G. Dolan, *Devotion to the Sacred Heart in Medieval England*, dans *Dublin Review*, t. 120, 1897, p. 373-385. — *The Love of the Sacred Heart, illustrated by St. Mechtild*, Londres, 1922. — C. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Paderborn, 1919; Munich, 1924; *Deutsche Herz-Jesu Gebete aus mhd. und mnd. Handschriften des 14. und 15. Jahrhunderts*, 5e éd., Munich, 1930; *Das Herz des Welterlösers* Fribourg-en-Brisgau, 1932; *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Cologne, 1949, p. 414, 430, 459. — A. Vermeersch, *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, 2 vol., 6e éd., Paris, 1922; trad. allem., Innsbruck, 1925. — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1935, p. 127-129. — A. Walz, *De veneratione divini Cordis Iesu in ordine Praedicatorum*, Rome, 1937, p. 19-22. — C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens (12e-13e siècles)*, dans *Studia eucharistica*, Anvers, 1946, p. 132-156. — A. R. McGratty, *The Sacred Heart Yesterday and Today*, New York, 1951. — J. Stierli, éd., *Cor Salvatoris. Wege zur Herz-Jesu Verehrung*, Fribourg-en-Brisgau, 1954; trad. franç., Mulhouse, 1956; angl., New York, 1958. — C. Vaggagini, *La dévotion au Sacré-Cœur chez Ste Mechtilde et Ste Gertrude*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 31-48. — A. Tessarolo, *Il culto del Sacro Cuore*, Turin-Bologne, 1957, p. 38-41.

Realencyclopädie für protestantische Theologie.., t. 12, 1903, p. 482 (S. M. Deutsch). — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasser Lexikon*, t. 3, 1943, col. 321-323 (E. Krebs). — BS, t. 9, 1967, col. 96-101 (A. Walz). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 545-546 (M. F. Laughlin). — DS, t. 1, col. 84; t. 2, col. 1027, 1093; t. 6, col. 774; t. 7, col. 1089; t. 8, col. 1655; t. 9, col. 501 (lecture interdite aux jésuites par E. Mercurian).

Voir aussi les bibliographies des art. GERTRUDE et MECHTILDE DE MAGDEBOURG.

Margot SCHMIDT.

2. MECHTILDE DE MAGDEBOURG,

béguine puis moniale (vers 1207-1282/94). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvre.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Sources.* — 5. *Influence.*

1. La **vie** de Mechtilde de Magdebourg demeure, pour une large part, dans l'ombre. D'après les brèves indications autobiographiques de son œuvre et quelques confidences de ses compagnes plus jeunes, Mechtilde de Hackeborn (cf *supra*, col. 873-877) et Gertrude la Grande (DS, t. 6, col. 331-339), Mechtilde naquit vers 1207/10, dans le diocèse de Magdebourg, de parents nobles et fortunés. Elle dut bénéficier d'une bonne instruction : son style même en témoigne et la source latine (II, 21) le dit explicitement pour son jeune frère Baudouin, qui devint plus tard sous-prieur au couvent dominicain de Halle. Elle-même se décrit comme une femme sans instruction (VII, 21), mais cela peut concerner seulement l'étude de l'Écriture et des Pères; les moniales d'Helfta s'y appliquaient dès leur jeunesse alors que Mechtilde ne vint en ce couvent qu'en ses dernières années.

Elle acquit cependant très tôt une connaissance remarquable de la tradition spirituelle (cf *Sources*). « Saluée » une première fois par l'Esprit Saint à douze ans (IV, 2), elle quitte ses parents autour de sa vingtième année (vers 1230) pour suivre dans l'*exil* l'appel de l'amour et vivre toute à Dieu, dans la ville éloignée de Magdebourg. Elle y passa environ trente ans, dans une communauté de béguines. Longtemps, elle cacha les merveilles de l'amour divin qui la remplissaient tout ensemble de joie et d'angoisse; c'est sur l'ordre de son confesseur, le dominicain Henri de Halle, qu'elle se mit à rédiger, à partir de 1250 et pendant trente ans, ce livre extraordinaire : *Das fliessende Licht der Gottheit*, « La lumière ruisselante (ou débordante) de la Divinité ». Henri de Halle rassembla ces écrits en un volume de six livres.

Le caractère particulier de cette histoire d'une âme et la tranquille franchise de ses critiques sur l'Empire et l'Église lui valurent des ennemis et des envieux, encore que son autorité, en de multiples milieux, ait dû être fort grande. Le bruit fait autour de ses écrits, où elle dénonçait sans complaisance les défauts du clergé, la détermina à passer les dernières années de sa vie dans le couvent cistercien d'Helfta, proche de Magdebourg, à partir de 1270-1271. Auprès de l'abbesse Gertrude de Hackeborn, de sa sœur cadette Mechtilde et de l'autre Gertrude, appelée plus tard la Grande et alors élève au couvent, elle y trouva, dans une ambiance liturgique et savante, des compagnes à la hauteur de sa vie spirituelle. Après avoir ajouté un septième livre à son ouvrage, aveugle et chargée d'années, elle mourut en renom de sainteté, vers 1282-1294. Ce renom parvint jusqu'à Thierry d'Apolda qui, dans sa *Vie de saint Dominique* (1297; cf DS, t. 3, col. 1520), utilise des passages du *Fliessende Licht*, qu'il présente comme un témoin « ex verissima revelatione ».

2. **Œuvre.** — *Transmission du texte et style.* — Mechtilde n'écrivit pas son ouvrage d'après les lois d'un genre littéraire, mais sous la conduite intérieure de Dieu. C'est le Christ lui-même qui, dit-elle, lui a dicté le titre : « Il doit s'intituler Lumière ruisselante de ma Déité dans tous les cœurs qui vivent sans fausseté » (I, prologue); il a jailli « du cœur même de Dieu » (V, 22). Cette communication éblouissante de la vie divine dans la sphère supérieure de son être s'allie, chez Mechtilde, à une langue si spontanée, si indépendante de tout genre et de toute figure de rhétorique, que cette œuvre fournit « la phénoménologie de l'expérience de Dieu à l'état pur » (Haas). C'est, selon Haas, un sommet de « haute littérature » spirituelle, au temps d'un processus de sécularisation qui s'inaugure au début du 13e siècle, même si la recherche historique ou phénoménologique y rencontre maintes difficultés.

D'abord, la tradition complexe du texte bifurque en deux branches différentes. La *version latine (Revelationes)*, achevée probablement au couvent dominicain de Halle vers 1285 et conservée en deux mss de Bâle (13e et 15e s.), représente une première élaboration de l'original allemand; cependant elle comporte seulement six livres et ordonne autrement les matières. La valeur de ce témoin est en outre affaiblie du fait que le traducteur n'hésite pas à niveler la langue hardie et colorée de Mechtilde; il apporte cependant une aide précieuse pour la critique textuelle. La *version alémanique* (en haut-allemand) offre le texte complet en sept livres; rédigée vers 1345 à Bâle,

conservée dans un unique ms, Einsiedeln 277, f. 1-165 (E; éd G. Morel, insuffisante), elle semble suivre de tres près l'original perdu en moyen bas-allemand. D'après les recherches de H. Neumann, E se situe au terme d'une chaîne de tradition propre à l'Allemagne du sud-ouest, dont témoignent seulement des textes incomplets et de courts extraits. Voir la notice de Marguerite zum Gülden Ring, DS, t. 10, col. 349.

En dehors de ces deux versions, on connaît encore un nombre important de fragments :

1) Courts fragments, transmis plutôt comme sentences anonymes; s'y rattache aussi le poème provenant de Nuremberg, *Der Minne Spiegel*; — 2) cinq extraits dans les lettres 46 et 48 de Henri de Nördlingen (cf DS, t. 7, col. 221-230) à Marguerite Ebner (t. 10, col. 338-340); — 3) deux courts *fragments Maihinger* (15e s., éd. J. Quint) attestant une forme « nivelée »; — 4) *fragment de Londres*, Add. 11430 (milieu 14e s., éd. H. Neumann), contenant seulement le ch. v, 35, mais dans une traduction meilleure et plus ancienne que E; — 5) *fragment de Stuttgart*, Cod. theol. et philos. 8° 27 (15e s.; cf K. Bihlmeyer et H. Neumann), contenant I, 1 et 9-10; origine probable aux environs de Strasbourg; — 6) *fragment de Coblence* (éd. Spamer), dans une langue proche du franco-rhénan; — 7) *fragment de Wurtzbourg* (W, 15e s.; éd. W. Schleussner), d'après un exemplaire de 1365 de provenance alsacienne, contenant près d'un tiers de l'œuvre; ces trois derniers témoins ne dérivent pas de E, mais d'un fonds antérieur de forme alémanique; — 8) à l'Alsace se rattache encore le *fragment de Colmar*, 2137 (C, 15e s.), découvert par Völker, qui confirme aussi l'existence d'un texte en partie plus ancien; outre un nombre important de variantes, il présente souvent un meilleur texte que W; — 9) *fragment de Budapest*, daté de 1416 (A. Vizkelety), qui contient dix-neuf chapitres en dialecte moyen-bavarois; — 10) le *ms de Wolhusen*, de 1517 (E. Spiess), rétroversion du latin en haut-allemand. Ces multiples fragments attestent la diffusion et la renommée de l'œuvre; ils permettent d'améliorer en plusieurs points le texte de E; la critique conjecturale, pour laquelle H. Neumann a fourni des lignes directrices, reste cependant la seule solution possible.

La valeur du *Fliessende Licht*, on le voit déjà par la lettre d'envoi d'Henri de Rumerschein dans E, tient à une juste proportion entre éthique spirituelle et esthétique dans cette œuvre poétique où l'expérience mystique s'exprime avec « la garantie sans faille d'une langue incomparable » (Haas). Mechtilde sait exprimer en vers lyriques les douleurs et les délices de son expérience mystique, composer des scènes dialoguées entre Dieu et l'âme, entre l'âme et l'amour, la conscience ou le diable, énoncer des sentences morales, avec des passages en prose narrative rythmée. D'où la confidence d'Henri de Nördlingen à Marguerite Ebner, en 1345 : « C'est l'allemand le plus merveilleux, et le fruit de l'amour le plus profondément apaisant que j'aie jamais lu en allemand » (lettre 43).

3. **Doctrine spirituelle.** — 1° MYSTIQUE. — Le point capital du livre de Mechtilde est l'affirmation passionnée, fondée sur l'expérience mystique, de son appartenance naturelle à Dieu; elle apporte ainsi une contribution à la doctrine de l'*imago Dei* (cf DS, t. 7, col. 1401-1472). Non seulement elle affirme que son écrit vient « de la Déité vivante épanchée en son cœur » (VI, 43), mais encore elle cherche à cerner, en répétitions fréquentes, la douceur de l'union connaturelle avec Dieu qui transporte son corps et ses sens :

Dieu a donné à toutes les créatures
De vivre conformément à leur nature.
Comment pourrais-je donc m'opposer à ma nature?
Je dois, loin de toutes choses, me donner à Dieu,
Qui est mon Père par nature,
Mon frère par l'humanité,
Mon fiancé par l'amour.
Et moi, qui suis sienne sans commencement,
Imaginez-vous que je pourrais ne point sentir cette nature?..
Ame épouse, tu dois être si bien « ennaturée en moi »,
Qu'entre toi et moi rien ne puisse être (I, 44).
Sa Divinité ne m'est jamais si étrangère,
Que, toujours et sans entraves,
Je ne la sente en tous mes membres (II, 12).

Dieu s'épanche en elle « comme une fontaine jaillissante et sans fond » (I, 8), et lui déclare : « Entre toi et moi s'échange incessamment un souffle inconcevable » (II, 24; voir aussi les textes cités à l'art. LUMIÈRE, t. 9, col. 1168-1170). A travers les symboles du jaillissement, de la lumière, de la chaleur et du feu, Mechtilde montre comment se rencontrent le désir de l'âme et celui de Dieu. L'âme « s'est écoulée une première fois du cœur de Dieu et doit à nouveau retourner en ce lieu » (V, 22); elle ne saurait se contenter de la lumière des anges, car son essence est « noble désir et insatiable avidité » (I, 44); elle sait que « le désir brûlant de Dieu, en un flot infini », l'immergera dans la béatitude, où faim et rassasiement s'accroissent sans cesse. La vie d'ici-bas, par contre, est marquée par l'inquiétude prolongée d'un désir qui va à la rencontre du désir de Dieu (VII, 16). D'où cette prière à Dieu : « Couvre-moi du manteau de ton long désir » (VII, 35).

L'amour, selon l'image du flux, devient un processus dynamique de transfiguration. Du sommet resplendissant, il descend et s'écoule dans la « ténèbre » (IV, 12) et « dans un saint désir pour les pécheurs » (VII, 55). « La grande surabondance de l'amour divin », qui ne peut être obstruée que par notre « amour-propre » (VII, 55), se heurte souvent à « l'impuissance ». Cela fait naître en l'âme le désir d'une œuvre parfaite (II, 4; V, 22; VI, 19, etc). La doctrine de Mechtilde sur les degrés et l'envol de l'amour se dégage de son expérience mystique :

« C'est la nature de l'amour de s'épancher d'abord en douceur; ensuite il devient riche par la connaissance, et en troisième lieu, il devient avide et désireux de déréliction... Personne ne peut avoir pleinement le Royaume de Dieu en son cœur, sinon celui-là seul qui s'est dépouillé de toute consolation et de toute grâce de ce monde » (VI, 20).

L'élévation de cette doctrine de l'amour, qui exige pauvreté d'esprit, recueillement, retraite jusqu'à l'abîme « sous la queue de Satan » (V, 4) et dans le « bienheureux éloignement de Dieu » qui « change le fiel en miel » (IV, 12), atteste le caractère radical de cette mystique, tout comme les formules répétées à la première personne, par exemple (III, 15) : « Je dois me manifester, si je veux réaliser pleinement les dons de Dieu », qui servent seulement « de tremplins pour la marche en avant » (Haas); Mechtilde poursuit d'ailleurs : « Cela ne m'arrête pas plus qu'on n'arrête la chaleur d'un four quand on le remplit de pains blancs ». C'est par les images de la lumière et de la nuit qu'est rendue sensible la tension extrême de l'expérience mystique (cf V, 4). Mais, dans l'obscurité spirituelle, la louange domine encore : « Allons, bienheureux éloignement de Dieu... / Plus je veux m'associer à toi, / Plus Dieu s'est emparé de moi pour toujours... / Plus je m'enfonce, et plus profondément je bois » (IV, 12).

En outre, « l'amour bien ordonné » (cf *Cant.* 2, 4) représente une valeur fondamentale de la doctrine : « Oui, il a une mesure en son ordre. Car s'il n'avait aucune mesure, hélas, doux Dieu, combien

maint cœur se briserait en doux délices » (v, 4).

2° Trinité. — Les multiples expériences de l'amour sont enveloppées dans le mystère trinitaire : « Dieu le Père est l'échanson de cette vie enivrante, le Fils est la coupe, l'Esprit est le vin » (II, 24). Mechtilde ne sollicite aucune faveur, mais Dieu lui demande : « Accorde-moi de rafraîchir en toi le brasier de ma Déité, le désir de mon Humanité, et la joie de mon Esprit Saint » (IV, 2). Son expérience de l'amour dans les noces spirituelles s'accomplit dans un mouvement trinitaire; elle prie ainsi le Fils :

Qu'il m'ouvre le flot joyeux
Qui coule dans la Trinité sainte,
Duquel seul l'âme vit...
Car le soleil joyeux de la vivante Déité
Brille à travers l'eau pure de l'heureuse Humanité,
Et la douce joie de l'Esprit Saint
De l'un et de l'autre est venue (IV, 12).

Ceux qui connaissent bien Dieu « sont entièrement consumés dans la Trinité » (I, 16; VI, 25). Le désir de Dieu pour l'homme est décrit d'après le mystère aveuglant de la Trinité : les feux et les brasiers célestes ont jailli « De son souffle divin /Et de sa bouche humaine / Selon le dessein de l'Esprit; / Qui pourrait demeurer là fût-ce une heure? » (I, 44).

Dans son progrès, l'âme « se mêle à la Trinité très sainte » (I, 22) et s'élève ainsi au-dessus des anges :

Le rayon de la Déité la transperce
D'une inconcevable lumière.
L'Humanité aimante la salue...
Le Saint-Esprit la touche
De son flot jaillissant...
Et comme la Déité résonne,
Comme chante l'Humanité,
Comme l'Esprit touche les harpes du ciel,
Que vibrent toutes les cordes
Qui sont tendues dans l'amour (II, 3).

Mechtilde présente son œuvre comme une révélation divine sous le signe de la Trinité (c'est le Christ qui parle) : « Ce livre est triple : / Le parchemin... est une image de mon Humanité.., / Les mots figurent mon admirable Déité.., / Le son des mots exprime mon Esprit vivant, / Et se dévoile par lui la droite vérité » (II, 26).

3° Christologie. — Le Christ est intégré dans la Trinité sainte. Sa fonction, comme modèle de l'âme, est « de toucher sans cesse l'infinie Déité » et de « l'inviter à la miséricorde » (VI, 16), afin que nul ne soit perdu : « Je porte ainsi en tout temps / Tous les pécheurs de la terre d'heure en heure, / Afin que Dieu ne les laisse tomber dans l'abîme éternel » (VI, 16).

D'après le « conseil » des Trois Personnes, la tâche du Fils est de « mourir d'amour »; à son exemple, « qui meurt d'amour sera enseveli en Dieu » (I, 3; cf II, 4). La mort du Christ et sa résurrection deviennent le modèle de la mort mystique et de la résurrection de l'âme, pour lui donner part au rôle sauveur du Christ (III, 9-10; VI, 16).

D'après E. Krebs, Mechtilde est la première dans la littérature spirituelle à parler d'une révélation du Cœur du Christ (cf DS, t. 2, col. 1027) : la blessure du cœur « n'était qu'un coup à la porte du ciel, jusqu'au moment où jaillirait le sang de mon cœur sur la terre; aussitôt s'ouvrirait le Royaume du Ciel » (VI, 24). Le sang fécond du Cœur du Christ est d'ailleurs associé au sang des martyrs de l'ancien Testament, au « sang du Père qui jaillit du cœur innocent du Christ », au sang « de l'Esprit Saint », celui qui sera versé jusqu'au dernier jour « car, sans l'aide de l'Esprit, on ne peut accomplir aucune bonne action » (V, 34).

4° Eschatologie. — Les longues descriptions de la fin des temps, étonnantes du point de vue théologique et littéraire, révèlent un contraste remarquable entre les descriptions de la vie intérieure et le sens du monde ouvert sur l'avenir (U. von Balthasar). Mechtilde vit aussi l'eschatologie comme une expérience intérieure (III, 15, 17, 21-22, etc). Dans ses visions, elle parcourt l'enfer, le purgatoire et le ciel, ainsi que la fin des temps, pour faire pressentir « l'infinie liberté de Dieu » (U. von Balthasar). Elle cherche à éclairer le problème de la justice et de la miséricorde divines (III, 21-22). Face à la bonté sans bornes de Dieu, qui réserve au pécheur « un lieu si étroit qu'aucun entendement humain ne peut l'y suivre » (VI, 16), « la justice pourtant exerce sa puissance » (III, 22). Malgré la menace de damnation, subsiste toujours une lueur d'espérance, fondée sur la miséricorde.

5° Ecclésiologie. — Mechtilde considère ses révélations les plus personnelles comme une mission d'Église : « Je dédie ce livre à tous les spirituels, bons et mauvais, car si les colonnes tombent, l'édifice ne peut tenir » (I, prologue). L'édifice de l'Église, menacé par la chute des colonnes (prêtres et religieux), doit à nouveau être consolidé grâce à la présence active de Dieu en elle. Le caractère ecclésial de la mystique de Mechtilde est frappant : « Elle se sent mise en évidence dans l'Église et pour l'Église. Malgré son émancipation résolue par rapport aux autorités religieuses, la personnalité de Mechtilde s'intègre pleinement dans l'économie ecclésiale » (Haas). Dans une vision symbolique, elle proclame l'originale transcendance de l'Église par rapport au monde (IV, 3). L'Église est « remplie de la lumière éternelle du Christ ». Son bien le plus grand est la foi, « pierre précieuse » qui « ôte des yeux toute obscurité ». Son double fondement est le « pouvoir de lier et de délier », par lequel « elle attire tout ce qui choisit Dieu et rejette tout ce qui s'est donné au diable ». « Du cœur » de l'Église jaillissent « les eaux vives du baptême ». Son ornement le plus remarquable est une triple couronne, en signe de laquelle « ceux qui se consacrent au grand amour », les seuls « forts », doivent comme « protecteurs et gardiens fortifier les plus faibles » (cf IV, 3).

Là où « science, sagesse et amour sont réunis, là l'élection divine porte fruit » (V, 28). Malheureusement, Mechtilde voit cet idéal trahi, et sa vision de l'Église s'accompagne d'une pointe polémique contre les clercs de son temps :

O malheur! couronne de la sainte chrétienté,
Comme tu t'es obscurcie!
Tes pierres précieuses sont tombées,
Car tu abîmes et déshonores la foi chrétienne...
Malheur à toi, couronne du saint sacerdoce!
Comment es-tu descendu jusque-là?
Tu n'as plus qu'un vestige de toi-même,
Et c'est le pouvoir spirituel;
Mais avec lui, tu combats contre Dieu et ses amis élus...
Si personne ne connaît la menace du chemin de l'enfer,
Qu'il considère la spiritualité corrompue!...
Quand le manteau est vieux, il est aussi froid :
C'est pourquoi, ma fiancée, la sainte chrétienté,
Je dois la revêtir d'un manteau neuf...
Mon fils pape, tu dois accomplir cela (VI, 28).

C'est donc au pape que le Seigneur fait appel, à travers la voix de Mechtilde, pour remédier d'urgence à cette situation déplorable. Elle lance ouvertement son appel suppliant en faveur de l'Église, comme sa critique mordante sur ses membres indignes (III, 8; V, 8; VI, 3 et 36; VII, 41). Elle s'attend à la contradiction : « Je risque d'être brûlée pour ce livre »; mais Dieu la rassure : « Personne ne peut brûler la vérité » (II, 26).

4. **Sources.** — Malgré son originalité, l'œuvre de Mechtilde se situe dans le courant d'une large tradition. En plus des formules et des images qu'elle emprunte à l'Écriture ou au langage des cours, on trouve dans son œuvre les traces d'une influence de saint Grégoire, de saint Bernard, de Guillaume de Saint-Thierry, des victorins, surtout du pseudo-Denys et, ici ou là, de Joachim de Flore. Ses vues sur les rapports entre nature et surnature sont proches de celles de saint Thomas. Elle aspire à la connaissance et critique « les saints aveugles... qui aiment et ne connaissent pas » (I, 1). Mais la connaissance n'a pas pour elle la primauté; elle ne l'ordonne pas non plus à la fruition de Dieu, « comme l'enseignent les franciscains augustinisants » (U. von Balthasar), mais elle met au-dessus la nuit et l'oblation de l'amour. En somme, elle se situe en dehors des schèmes scolastiques. La synthèse de son expérience et de sa réflexion s'exprime bien dans cette gradation : « Amour sans connaissance / Semble ténèbre à l'âme sage; / Connaissance sans fruition / Semble peine d'enfer; / Fruition sans mort : elle ne la déplorera jamais assez » (I, 21).

5. **Influence.** — Témoignage impressionnant de la mystique et de la culture féminines dans l'Allemagne médiévale, le livre de Mechtilde fut répandu au 14e siècle dans les couvents de dominicaines du sud, comme on peut le conclure d'après les lettres d'Henri de Nördlingen. L'insertion de fragments manuscrits dans des livres de dévotion montre en outre que les traits personnels de sa spiritualité « étaient considérés comme une doctrine universellement valable » (Völker). Schleussner remarquait déjà que la tradition des fragments répondait à des buts de formation à la prière et de prédication; le fait qu'on y trouve des textes de contenu directement spirituel montre qu'il s'agissait de diffuser un enseignement obligatoire, où étaient intégrés les chapitres sur les fins dernières, l'enfer et le purgatoire. D'après Völker, le *Fragment de Colmar* représenterait une édition *pro domo* chez les dominicains, du fait qu'il contient tous les chapitres où Mechtilde exprime sa vénération pour cet ordre et ses fondateurs. La rétroversion de Wohlhusen montre que l'œuvre était encore estimée au début du 16e siècle. Mais l'influence la plus marquante s'exerça dans le monastère même d'Helfta, et elle est reconnaissable dans les écrits de Mechtilde de Hackeborn et de Gertrude. Enfin, au 20e siècle, le récit de Gertrude von Le Fort, *Die Abberufung der Jungfrau von Barby* (1948), s'inspire fortement de l'esprit de Mechtilde.

1. Éditions des textes originaux. — *Offenbarungen der Schwester Mechtild von Magdeburg oder Das Fliessende Licht der Gottheit*, éd. G. Morel, Ratisbonne, 1869; réimpression, Darmstadt, 1963, 1976. — *Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae*, t. 2 *Sororis Mechtildis... Lux Divinitatis* (éd. L. Paquelin; texte latin de Bâle pour les livres I-VI; trad. par Paquelin du livre VII, d'après E), Poitiers-Paris, 1877, p. 425-750.

A. Spamer, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Iéna, 1912, p. 117-119 (fr. de Coblence). — W. Schleussner, *M. v. M., Das Fliessende Licht der Gottheit nach einer neu aufgefundenen Handschrift* (Wurtzbourg), Mayence, 1929. — J. Quint, *Deutschemystiker Texte des Mittelalters*, t. 1, Bonn, 1929, p. 1-20 (extraits). — E. Spiess, *Ein Zeuge mittelalterlicher Mystik in der Schweiz*, Rorschach, 1934 (ms de Wohlhusen). — J. Quint, *Neue Handschriftenfunde zur Ueberlieferung Meister Eckharts und seiner Schule*, Stuttgart, 1940, p. 108 (fr. de Maihingen). — K. Bihlmeyer, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 123, 1942, p. 82-84 (ms de Stuttgart). — E. Zinter, *Zur mystischen Stilkunst Ms v. M.*, diss., Iéna, 1931 (p. 46-51, fr. de Coblence). — K. Ruh, *Altdeutsche Mystik*, Berne, 1950, p. 6-25. — H. Neumann, *Fragmenta Mechtildiana inedita*, dans *Annales Academiae scientiarum Fennicae*, t. 84, 1954, p. 161-178 (fr. de Londres et de Stuttgart); *Ein ungedrucktes Fragment aus der Karlsruher Hs St. Georgen Nr. 78*, dans *Festschrift U. Pretzel*, Berlin, 1963. — P. G. Völker, *Neues zur Ueberlieferung des « Fliessenden Lichts »..*, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie* = ZfdP, t. 96, 1967, p. 28-69 (fr. de Colmar). — A. Vizkelety et G. Kornrumpf, *Budapester Fragmente des « Fliessenden Lichts »..*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum* = ZfdA, t. 97, 1968.

2. Traductions en langues modernes. — J. Müller, *Leben und Offenbarungen der hl. Mechtildis und der Schwester Mechtildis..*, t. 2, Ratisbonne, 1881 (d'après le texte latin de Paquelin). — S. Simon, *Das Fl. Licht*, extraits, Berlin, 1907; M. Escherich, Berlin, 1909, extraits. — W. Oehl, *Deutsche Mystiker*, t. 2, *M. v. M.*, Kempten-Munich, 1911 (extraits, d'après le ms E). — A. H. Grimm, *Die Gesichte der Schwester M. v. M.*, Leipzig, 1918, extraits. — M. Schmidt, *Das Fliessende Licht der Gottheit*, trad. intégrale, avec introd. et une bonne étude de H. U. von Balthasar, Einsiedeln-Zurich-Cologne, 1955. — O. Karrer, *Pilgers Sehnsucht*, Munich, 1958. — *La Lumière de la Divinité. Révélations de la Sr M. (de Magdebourg)*, Poitiers-Paris, 1878 (trad. de L. Paquelin, sur le texte latin; changement dans l'ordre des chapitres). — L. Menzies, *The Revelations of M. of M.*, Londres, 1953. — W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, Munich, 1931, et Darmstadt, 1972, p. 222-227 et 297-332.

3. Études générales. — C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, Fribourg-en-Brisgau, 1861. — J. K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Munich, 1924, p. 77-82. — F. Bünger, *Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner*, Berlin, 1926. — G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der M. v. M.*, Munich, 1926; réimpr., Darmstadt, 1966. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935; 3e éd. augm., Darmstadt, 1970. — R. Hünicken, *Studien über Heinrich von Halle*, dans *Thür.-Sächsische Zeitschrift für Geschichte*, t. 23, 1935. — W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz*, Frauenfeld-Leipzig, 1935, p. 102-117. — E. Hederer, *Mystik und Lyrik*, Munich, 1941, p. 129 svv, 215-216. — F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin, 1944; 3e éd., 1969, p. 47-59, 292-293.

4. Monographies. — W. Preger, *Ueber... das Werk « Das Fl. Licht » und dessen Verfasserin*, dans *Sitzungsberichte der Münchener Akademie..*, Philol.-histor. Klasse, 1869, t. 2, vol. 2; *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter..*, t. 1, Leipzig, 1874, p. 70-71, 91-112. — E. Michael, *Zur Chronologie der Mystikerin M. v. M.*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 25, 1901, p. 177-180. — H. Stierling, *Studien zu M. v. M.*, diss., Göttingen, 1907. — J. Ancelet-Hustache, *M. de M.. Étude de psychologie religieuse*, Paris, 1926 (bibliographie). — M. C. S. Molenaar, *Die Frau vom anderen Ufer. Ein Lebensbild M. v. M.*, Heidelberg, 1946 (trad. du hollandais, avec introd. de G. Dolezich).

H. Neumann, *Problemata Mechtildiana*, ZfdA, t. 82, 1948-1950, p. 143-172; *Beiträge zur Textgeschichte des « Fl. Lichts » und zur Lebensgeschichte M. v. M.*, dans *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Phil.-histor. Klasse, 1954, p. 27-80 (revu et condensé dans *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, éd. K. Ruh, Darmstadt, 1964, p. 175-239); *« Der Minne Spiegel » und M. v. M.*, ZfdP, t. 73, 1954, p. 217-226; *M. v. M. und die mittelniederländische Frauenmystik*, dans *Mediaeval German Studies*, Festschrift F. Norman, Londres, 1965, p. 231-246; *Texte und Handschriften zur*

älteren deutschen Frauenmystik, dans *Forschungen und Fortschritte*, t. 41, 1967, p. 44-48.

H. Tillmann, *Studien zum Dialog bei M. v. M.*, diss., Marbourg, 1933. — R. Kayser, *Minne und Mystik im Werke M. v. M.*, dans *Germanic Review*, t. 19, 1944, p. 3-15. — L. Meyer, *Studien zur geistlichen Bildsprache im Werke der M. v. M.*, diss., Göttingen, 1951. — E. Becker, *Beiträge zur lateinischen und deutschen Ueberlieferung des « Fl. L. der G. »*, diss., Göttingen, 1951. — M. Schmidt, *Studien zum Leidproblem im « Fl. L. »*, diss., Fribourg-en-Brisgau, 1952; cf éd. de Rudolf von Biberach, *« Die siben strassen zu got.. »*, Florence, 1969, p. 138-169. — H. Taigel, *« Minne » bei M. v. M. und Hadewijch*, diss., Tübingen, 1955. — E. Colledge, *M. of M.*, dans *The Month*, t. 25, 1961, p. 325-336. — W. Mohr, *Darbietungsformen der Mystik bei M. v. M.*, dans *Märchen, Mythos, Dichtung*, Festschrift F. von der Leyen, Munich, 1963, p. 375-399. — L. Seppänen, *Zur Liebesterminologie in mittelhochdeutschen geistlichen Texten*, Tampere, 1967, p. 80-139. — H. Laubner, *Studien zum geistlichen Sinngehalt des Adjektivs im Werke M. v. M.*, diss., Göttingen, 1971. — A. M. Haas, *M. v. M., Dichtung und Mystik*, dans *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik*, t. 2, 1972, p. 105-156; *Die Struktur der mystischen Erfahrung nach M. v. M.*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 22, 1975, p. 3-34; *Mors mystica, ibidem*, t. 23, 1976, p. 358-361.

Verfasserlexikon, éd. W. Stammler et K. Langosch, t. 3, 1943, col. 323-326 (E. Krebs); t. 5, 1955, col. 673-674 (H. Neumann). — LTK, t. 7, 1962, col. 225 (M. Schmidt). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 546 (M. F. Laughlin). — *Dizionario critico della letteratura Tedesca*, t. 2, Turin, 1976, col. 734-735 (E. Stutz). — DS, t. 1, col. 84 (abnégation), 319-320; t. 2, col. 1973 (contemplation); t. 8, col. 546, etc.

Margot SCHMIDT.

3. MECHTILDE DU SAINT-SACREMENT, fondatrice, 1614-1698. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. — Catherine de Bar est née à Saint-Dié le 31 décembre 1614, de Jean de Bar et de Marguerite Guillon. Elle entre chez les annonciades de Bruyères, où elle fait profession en 1633. L'année suivante, elle est nommée supérieure du monastère; en 1635, elle est forcée de fuir avec ses religieuses, les troupes françaises ayant envahi la Lorraine. Sa vie est alors un vrai roman d'aventures. Elle trouve enfin refuge au monastère des bénédictines de Rambervilliers où elle fait profession le 11 juillet 1640 sous le nom de Mechtilde. La guerre la chasse de nouveau; après un court séjour à Saint-Mihiel, elle se réfugie à Paris, où elle est reçue à l'abbaye bénédictine de Montmartre par Marie de Beauvillier en août 1641. Elle y passe un an, puis fait un séjour en Normandie où elle rencontre Louis Quinet, abbé cistercien de Barbery † 1665, Jean de Bernières Louvigny († 1659; DS, t. 1, col. 1522-1527) et son secrétaire François Roquelay, M. de Montgomery, Jean Eudes (DS, t. 8, col. 488-501), Marie des Vallées.

En août 1643 elle reconstitue sa communauté à Saint-Maur-des-Fossés, près de Paris. Elle se confie alors au tertiaire régulier Jean-Chrysostome de Saint-Lô (DS, t. 2, col. 881-885), ami de Bernières, qui « trouvait plus de spiritualité dans le petit hospice de Saint-Maur que dans tout Paris ». Le 21 juin 1647, Mechtilde est nommée prieure du monastère du Bon-Secours à Caen, puis retourne à Rambervilliers comme prieure en août 1650. La guerre la chasse de nouveau et on la retrouve en mars 1651 en pleine Fronde à Paris où elle rejoint ses sœurs de Saint-Maur réfugiées rue du Bac. Elle reçoit quelques secours de la comtesse de Chateauvieux et de ses amies et s'ouvre pour la première fois de son dessein de fonder un monastère destiné à l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement. Avec l'accord de ses bienfaitrices un premier contrat de fondation est signé le 14 août 1652. Un vœu fait au nom de la reine par le sulpicien Charles Picoté favorise ce projet. Le 25 mars 1653 commence l'adoration perpétuelle. En mai 1653 on obtient des Lettres patentes; le 12 mars 1654, jour de la fondation officielle, la reine vient elle-même lire l'amende honorable dans la chapelle de la rue Férou.

La communauté s'accroît rapidement et le 21 mars 1659 Mechtilde prend possession de son premier monastère, rue Cassette. En 1661, elle fait une retraite de quarante jours et compose *Le véritable esprit des religieuses adoratrices du T. S. Sacrement.* Ignace Philibert, prieur de Saint-Germain des Prés et supérieur du monastère, engage Mechtilde à demander pour son Institut l'approbation du Saint-Siège. Il fallait pour cela trois monastères. Mechtilde commence ses fondations : 1664, Toul avec l'appui d'Épiphane Louys, abbé prémontré d'Étival (DS, t. 9, col. 1088-1091); 1666, agrégation du monastère de Rambervilliers et en 1669 de Notre-Dame de Consolation de Nancy. Le 8 octobre 1669 l'archevêque de Paris accepte la bulle d'érection (signée par le cardinal de Vendôme, légat de Clément IX). Le roi déclare l'Institut fondation royale en juillet 1670. Tandis que Mechtilde travaille à la rédaction des Constitutions, les fondations se poursuivront jusqu'à sa mort survenue à Paris le 6 avril 1698.

2. DOCTRINE SPIRITUELLE. — Il semble que l'intuition centrale de la vie et de l'œuvre de Mechtilde soit le mystère pascal du Christ et de ses membres, en ses deux aspects inséparables de mort et vie, selon les textes de saint Paul très souvent cités et commentés, et ceci à la lumière du Christ dans son « état eucharistique », où il continue son sacrifice. Le baptême donne la possibilité de nous offrir avec Jésus-Christ dans l'Eucharistie « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ». Là s'enracine cette « qualité de victime » que Mechtilde donne à ses moniales et que l'on pourrait appeler « le sacerdoce des fidèles ». Son charisme de fondatrice a été de mettre en lumière l'étroite relation qui unit la vie bénédictine à ce mystère pascal du Christ perpétué dans l'Église par l'Eucharistie. Vécue par l'Église, l'année liturgique fait participer aux mystères du Christ et en définitive à cet unique Mystère qui contient tous les autres. Mechtilde y revient sans cesse dans ses conférences où elle apprend à vivre de la liturgie.

C'est dans ce prolongement que nous pouvons situer l'adoration perpétuelle telle qu'elle la conçoit. Elle n'est pas seulement une perpétuité de présence devant l'Eucharistie, c'est un « ministère » dans l'Église « au nom de tous ceux qui ne l'adorent pas »; d'où la nuance « réparatrice » qui fut à l'origine de la fondation, réparation orientée spécialement à l'égard des offenses contre l'Eucharistie, mais vue comme une participation au mystère rédempteur du Christ, et en solidarité avec les pécheurs. Mechtilde, qui ignore le thème de la « victime innocente », se met au dernier rang, après eux, en digne fille de saint Benoît (*Règle* de S. Benoît, ch. 7). Cette adoration ne s'arrête pas à Jésus-Christ : elle monte avec lui et en lui jusqu'au Père. La spiritualité de Mechtilde, si elle est marquée par son « christocentrisme eucharistique », est essentiellement trinitaire. Cette adoration est intimement liée au sacrifice. Le Christ présent est envisagé dans son « état de victime », c'est-à-dire comme l'adorateur du Père et le rédempteur des hommes. L'accent est mis sur l'action de

grâces, la louange, mais aussi sur la « mort en vue de la vie ». Enfin cette contemplation aimante du mystère eucharistique rayonne sur toute la vie et la transforme. Mechtilde parle d' « actuelle adoration » qui consiste à « adorer et adhérer toujours », adorer Dieu dans le temple de notre âme, dans notre prochain, dans tout événement, et adhérer à cette « volonté de Dieu qui est Dieu même » (dans l'esprit de Bérulle et de Benoît de Canfield).

L'oraison est vue et vécue dans le même mouvement. Il faudrait parler de la « pure foi », selon saint Jean de la Croix, du « pur abandon », inspiré de François de Sales, du « pur amour » où l'on retrouve sainte Catherine de Gênes, de ce qu'elle appelle la « voie d'anéantissement » —, de ce « Rien » qu'elle doit encore plus à saint Jean de la Croix qu'à Bernières, mais qu'elle réfère toujours à *Phil.* 2, 6-8 et à la *Règle* de saint Benoît : pour elle, « entre toutes les Règles de l'Église de Dieu, celle-ci est la plus propre pour y lier notre saint Institut ». Les *Constitutions* de Mechtilde sont une lecture de la *Règle* en référence au Christ dans l'Évangile et dans l'Eucharistie. Elle y reconnaît ainsi la route évangélique qui doit conduire ses moniales, toutes ensemble, au royaume du Père, par l'humble obéissance à la suite du Christ Roi et à travers son sacrifice.

1. Écrits. — 1° *Manuscrits.* — 1) *Correspondance.* — Il reste près de 3000 lettres de Mechtilde (107 sont autographes, dont 11 à H.-M. Boudon). Plus de 2000 sont adressées aux bénédictines adoratrices; 351 à Anne-Berthe de Béthune, abbesse de Beaumont-les-Tours (abondamment utilisées par Boissonnot, cité *infra*); 260 à la comtesse de Châteauvieux † 1674, d'après le *Bréviaire* de la comtesse ou recueil de lettres et d'instructions envoyées à celle-ci par Mechtilde (cf Cognet, cité *infra*); 137 à Jean de Bernières, etc. Des lettres à la duchesse d'Orléans et à diverses religieuses ont été publiés par le monastère de Rouen en 1976 (Catherine de Bar, *Lettres inédites*).

2) *Textes concernant les bénédictines. — Conférences et entretiens divers.* — En collaboration avec I. Philibert : *Constitutions pour la conduite du Régime de la congrégation...* (1666). — *Règlement des offices* (1688; Lille, 1839); *Cérémonial* (la première partie, seule, fut imprimée à Paris en 1668; Lille, 1840); *Journée religieuse*, texte achevé par les moniales (Lille, 1833, 1841, 1859); ces trois derniers ouvrages, laissés mss, ont été imprimés par I. Hervin, du clergé d'Arras, qui les a aménagés au goût du temps.

2° *Imprimés du vivant de la fondatrice.* — *Constitutions* de la congrégation (Paris, 1675; retouches manuscrites jusqu'à 1698). — Une adaptation des *Exercices spirituels* de Claude Martin (Paris, 1686, 1817; Lille, 1841; cf DS, t. 10, col. 697). — *Le véritable esprit des religieuses adoratrices perpétuelles du Très-Saint-Sacrement de l'autel,* qui contient l'essentiel, remarquable, de la pensée de Mechtilde (Paris, 1683, 10 chapitres; 1684 (16 ch.); 1684 et 1690 (19 ch.); rééd. à Chartres, 1803; Paris, 1817; Versailles, 1853, 1864; Paris, 1900; trad. néerlandaise par P. Penning De Vries, Tegelen, Hollande, 1975).

2. Biographies et études. — 1° *Manuscrits.* — *Mémoires pour mettre au jour la vie de... Mechtilde du Saint-Sacrement,* Toul, 1670; = vie de 1640 à 1670 d'après les « mémoires » des comtesses de Châteauvieux, Rochefort, etc. — Marguerite de la Conception, *Vie de la vén. mère Mechtilde..,* Toul, 17e s. — Gertrude de Vienville, petite-nièce de M., *Biographie de mère Mechtilde,* 1701. — Berrant, *Vie abrégée de..,* début 18e s. — Collet, bénédictin de Solesmes, *Vie de la mère...* (abbaye de Pradines), écrite avant 1865. — H. Boissonnot, *Une âme mystique au 17e s.,* peu avant 1912 (monastère de Tourcoing).

2° *Études.* — Fr. Giry, *La vie de... Mechtilde..,* dans *Vies des saints,* t. 3, Paris, 1719, col. ccxvii-ccxlvi; tirage à part, 68 p. — A.-B. Duquesne, *Vie de la vén. mère Catherine de Bar..,* Nancy, 1775. — I. Hervin et M. Dourlens, *Vie de la T.R.M. Mechtilde..,* Paris, 1883. — Ch. Pfister, *Catherine de Bar, sa vie, son œuvre,* dans *Histoire de Nancy,* t. 2, Nancy, 1909, p. 757-774. — H. Boissonnot, *Anne-B. de Béthune, abbesse de Beaumont-les-Tours,* Tours-Paris, 1912. — Bénédictines de Rosheim, *Catherine de Bar,* Montauban, 1922. — P. Séjourné, DHGE, t. 6, 1932, col. 534-537. — M.A. Maxwell Stuart, *Life and Work of R.M. Mechtilde of the Blessed Sacrament,* Londres, 1933. — *Im Dienste des Hl. Hostie. Katharina von Bar,* Peppingen, Luxembourg, 1933. — G.-A. Simon, *Mechtilde... et son temps,* dans *Priez sans cesse* (Mélanges du tricentenaire des bénédictines du S.S.), Paris, 1953, p. 18-51. — G. Charvin, *Histoire des monastères de l'Institut.., ibidem,* p. 54-174.

H. Bremond, *Histoire littéraire..,* t. 9, Paris, 1931, p. 207-219. — H. de Morembert, *Dictionnaire de biographie française,* t. 5, Paris, 1951, col. 111-113. — Ch. Berthelot du Chesnay, *S. Jean Eudes et mère M.,* dans *Notre vie,* n. de juillet 1952; cf novembre 1954, janvier et mai 1955. — R. Darricau, RAM, t. 33, 1957, p. 400-421, et t. 34, 1958, p. 72-94 : 14 lettres inédites de M. à Anne de Rochefort † 1675. — J. Leclercq, *Saint-Germain et les bénédictines de Paris,* dans *Mémorial... de Saint-Germain des Prés,* Paris, 1959, p. 223-230. — *Un avec Jésus-Christ* (textes de M.), VS, t. 102, 1960, p. 365-378; *De la voie du Rien à la Petite Voie. S. Jean de la Croix et mère Mechtilde,* dans *Carmel,* 1963, p. 139-153. — J. Leclercq, *Une école de spiritualité bénédictine..,* dans *Studia monastica,* t. 18, 1976, p. 433-452.

L. Cognet, *Mère Mechtilde... Écrits spirituels à la comtesse de Châteauvieux,* ronéoté, 1965, précédé d'une introduction-conférence (trad. ital., *Il sapore di Dio,* Milan, 1977, avec 15 lettres à Catherine de Rochefort, 1616-1675); plusieurs autres conférences de L. Cognet sont restées inédites. — Bénédictines de Rouen, *Catherine de Bar. Documents historiques,* Rouen, 1973, textes extraits des premières biographies manuscrites et précédés d'une conférence de L. Cognet; *Lettres inédites,* 1976; *Fondation de Rouen,* 1977, avec de nombreuses lettres de Mechtilde.

Véronique Andral.

MEDA (Philippe), évêque, 1665-1733. — Né à Canzo (province actuelle de Côme) le 14 octobre 1665, Philippe Meda s'engagea de bonne heure dans la carrière ecclésiastique. Il passa une dizaine d'années au séminaire de Milan, puis gagna Rome pour s'y perfectionner dans les sciences sacrées et l'étude du droit. Il fut ordonné le 30 novembre 1690 et obtint le doctorat *in utroque* en 1691. D'abord vicaire général, peut-être à titre purement nominal, de l'évêque de Crémone, il le devint ensuite de l'archevêque de Spolète, de 1693 à 1701. Protonotaire apostolique, il fut en 1701 choisi par Clément xi comme évêque de Conversano dans les Pouilles. Consacré le 13 janvier 1702, il gouverna sagement son diocèse jusqu'à sa mort le 18 juillet 1733. Il eut le mérite d'y établir un séminaire. Homme de grande culture et de piété profonde, Meda a écrit divers ouvrages ascétiques.

Dans ses *Discorsi teologici e predicabili intorno alla vicinanza del giudizio universale* (Naples, 1724), il s'applique à inculquer la crainte du jugement dernier, estimant que cette pensée est plus efficace que la méditation sur la mort et le jugement particulier. *L'incontinente senza scusa ovvero difese del divino precetto intorno la purità, modi facili per acquistarla e conservarla* (Naples, 1728), en vingt entretiens, qui gardent encore leur valeur, traite de la continence. Dans les *Segreti spirituali, morali e misti* (6 vol., Naples, 1729-1732) l'auteur rappelle aux fidèles divers principes moraux et spirituels; il développe en particulier la prédestination, la confession sacramentelle, l'amour de Dieu et du prochain, le carême, etc.

F. Meda, *Un vescovo milanese nelle Puglie al principio del secolo* xviii, dans *La Scuola cattolica,* t. 48, 1920, p. 296-308, 368-384, 453-460. — G. Bolognini, *All' ombra della cattedrale*

conversanese, Conversano, 1928, p. 52-57; *Storia di Conversano*, Bari, 1935, p. 194-196. — DTC, t. 10, 1928, col. 479.

Niccolò Del Re.

1. MÉDAILLE (Jean-Pierre), jésuite, 1610-1669. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. *Vie.* — Né à Carcassonne, le 6 octobre 1610, Jean-Pierre Médaille entra au noviciat de la compagnie de Jésus, à Toulouse, le 16 septembre 1626. Prêtre en 1637, il est chargé de divers emplois dans les collèges de Montauban (1642-1643), de Saint-Flour (1643-1649), et, en 1650, d'Aurillac. A partir de 1654, il est missionnaire, attaché au collège de Montferrand, en 1662 à celui de Clermont. En 1669, il est envoyé au collège de Billom, où il meurt le 30 décembre.

De santé médiocre, d'une intelligence remarquable, très doué pour la prédication et la direction de conscience, apôtre dont le zèle était tourné vers les plus « nécessiteux », pauvres, malades, jeunes filles en danger, il fonda, vers 1646, à Saint-Flour, un groupement de « religieuses » adonnées à la charité et hors clôture. Ce « petit Dessein », comme il l'appelait, réuni sous le vocable de saint Joseph et qui se caractérisait par un certain secret, fut de courte durée. Mais un second « Saint Joseph » prit naissance au Puy en 1650. L'évêque, Henri de Maupas (DS, t. 10, col. 826), lui donna l'existence canonique et introduisit les premières adhérentes, probablement celles du « Petit Dessein », dans l'hôpital de Montferrand, sous le nom de Filles de Saint-Joseph. Médaille, d'Aurillac, se consacre à la rédaction des Constitutions pour la nouvelle congrégation qui vit désormais en plein jour, sans rien qui rappelle, sauf pour l'essentiel de son esprit, la tentative de Saint-Flour.

2. *Écrits.* — 1° *Maximes de perfection pour les âmes qui aspirent à la haute vertu*, 1e partie, Clermont, 1657 (introuvable); 1672, 1e et 2e p., republiée par F. Cavallera, RAM, t. 18, 1937, p. 161-181 et 262-279; éd. de poche, 1962. De ces *Maximes*, composées avant les fondations, Médaille a extrait, pour ses religieuses, sous le titre de *Maximes du Petit Institut*, ou *Maximes de la Grande Vertu* (M.), cent maximes contenant « un petit abrégé de ce qui semble le plus excellent ès vertus qu'elles doivent professer » (éd. adaptée des deux ouvrages, par M. Nepper, Lyon, 1962).

2° Pour la fondation de Saint-Flour, *Sentiment et connaissance touchant le Dessein*, communément appelé *Lettre eucharistique* (L.), texte redécouvert et publié partiellement par J.-J. Rivaux dans la *Vie de Mère Marie du Sacré-Cœur de Jésus*, Lyon, 1878 (rééd. ronéotée, 1968); Médaille y développe son intuition première en un parallélisme (discutable) entre le Christ anéanti dans le Sacrement et le petit Dessein secret; — *Règlements des Filles de Saint-Joseph, associées en l'honneur de la Sainte Trinité incréée de Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et créée de Jésus, Marie et Joseph* (R.). Sans oublier « le Saint-Sacrement, qui est le véritable modèle de leur institut tout anéanti et tout dressé pour procurer l'union totale avec Dieu et toute sorte de prochain » (R. 9 et 12), Médaille s'arrête plutôt à des valeurs dont l'expression passera intégralement et avec la même insistance (R. 11, C. 67) dans le second « Saint Joseph ».

3° Pour les sœurs du Puy, les *Constitutions pour la petite congrégation des Filles de Saint-Joseph* (C., Vienne, 1693, et Lyon, 1967, ronéoté) dont les énoncés sont de formulation classique. Si l'auteur garde « l'immense amour » des débuts pour l'Eucharistie (C. 15, 48), il oriente l'attention, sans exclusive, vers les Personnes des « deux Trinités » et les valeurs spirituelles qu'elles évoquent.

3. *Doctrine spirituelle.* — Exigeant et sûr, pratique et sans recherche de style, Médaille apparaît traditionnel à la fois par sa dévotion envers les deux Trinités et par la leçon qu'il sollicite de chacune des Personnes : Dieu le Père et le souci de perfection, le Verbe incarné et l'humilité, le Saint-Esprit et l'amour divin, Jésus Sauveur et le salut des âmes, Marie et la docilité à la grâce, Joseph et la cordiale charité pour le prochain.

Si ce groupement de valeurs a de l'importance à ses yeux, puisqu'il en demande la lecture tous les trois mois, il laisse à la lectrice la liberté d'en utiliser les éléments « selon l'attrait du Saint-Esprit et la voie par laquelle il désire la conduire » (C. 29).

La dominante de cette doctrine se trouve dans un amour de Dieu totalitaire : « être toute selon son cœur » (M. 95), « que Dieu soit content et rien de plus » (M. 26), inlassablement recommandé (M. 24, 42, 77, 95; C. 12, 19, etc) et manifesté par l'accueil empressé du bon plaisir du Père et par le zèle à réaliser le but assigné à la congrégation : « travailler à procurer la double union totale de tous entre eux et avec nous, et de nous et de tout le cher prochain avec Dieu » (R. 9, 12; L. 22).

Le dynamisme spirituel du fondateur est souligné par le mot de saint Ignace : « magis », « plus », « mieux », « davantage », fréquemment repris avec un accent salésien : « En tout et partout la plus grande perfection mais dans une grande joie et douceur de cœur » (C. 29). Dans son sillage, les « Sœurs de Saint-Joseph » (34000 en 1960, groupées en quatre fédérations, France, États-Unis, Italie, Canada) essaient de répondre au souhait qu'il formulait : « qu'elles vivent de telle sorte qu'elles puissent porter le nom de congrégation du grand amour de Dieu » (C. 19).

Jean-Pierre Médaille est à distinguer de son frère Jean-Paul (1618-1689), jésuite, dont il ne reste aucun écrit, et de Pierre Médaille (voir article suivant), avec lequel il n'avait probablement aucun lien de parenté.

De Médaille, on a publié à Lyon, ronéotypés à l'usage privé, les *Constitutions* du second Saint-Joseph, 1967; *La Lettre eucharistique*, 1969; les *Règlements* du premier Saint-Joseph, 1969.

F. Cavallera, *L'héritage littéraire des Pères Médaille*, RAM, t. 11, 1930, p. 185-195. — F. Gouit, *Une congrégation salésienne. Les sœurs de Saint-Joseph du Puy-en-Velay*, Le Puy, 1930. — A. Bois, *Les sœurs de Saint-Joseph, filles du petit Dessein*, Lyon, 1950. — M. Nepper, *Aux origines des Filles de Saint-Joseph*, Caluire, 1969. — Voir aussi *Spiritual Legacy of John Peter Médaille.* An intercongregation Publication of the Sisters of St. Joseph, Peterson, USA, 1959.

Marius Nepper.

2. MÉDAILLE (Pierre), jésuite, 1638-1709. — Né à Saint-Gervais, près de Castres (Tarn), le 3 septembre 1638, entré dans la compagnie de Jésus en 1657, Pierre Médaille demanda plusieurs fois de partir dans les missions mais il fut appliqué à l'enseignement dans divers collèges de la province de Toulouse, durant une période de dix-neuf ans qu'interrompirent seulement ses temps de formation. A partir de 1678, il exerça surtout des ministères de prédication, de gouvernement (recteur du collège d'Auch, 1694-1697) ou de direction spirituelle. Il mourut à Toulouse le 8 septembre 1709.

Il publia des *Méditations sur les évangiles de tous les dimanches de l'année, sur les mystères de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et sur les principales fêtes des saints* (Lyon, s d; approbation : Toulouse, 1703).

Ce recueil connut une soixantaine d'éditions jusqu'à la fin du 19e siècle (dernière éd., Paris, 1916); il fut traduit dans la

plupart des langues européennes et en latin. Des remaniements sont intervenus au cours de ces reprises, parfois jusque dans le titre. Les plus significatifs se trouvent dans l'édition procurée par A. C. Bolle (Paris, 1780; cf Sommervogel, t. 1, col. 1675, qui comporte une intéressante note bibliographique); puis dans celle que réalisèrent, au début du 19e siècle, les « missionnaires de Besançon » et en 1853 l'abbé L. A. Ozanam. Dans ces divers ouvrages la principale nouveauté consiste à proposer une méditation quotidienne; primitivement il y en avait simplement trois sur chaque évangile dominical. En outre diverses suppressions, additions, transpositions affectent les méditations relatives au sanctoral.

Cette œuvre écrite condense une partie de la prédication de Médaille, comme l'atteste la prière-dédicace à la sainte Vierge. L'enseignement est simple, exempt de subtilités comme d'approfondissements; le souci dominant est celui d'une application pratique. Il s'agit d'une vie chrétienne exigeante, dont les motivations doctrinales et affectives n'ont apparemment rien de mystique. La division du sujet obéit à des schèmes classiques, le développement est presque toujours bref; mais il semble que, dans les premières éditions, le ton ait été plus direct, plus oratoire même; une certaine sobriété prévalut par la suite. C'est sans doute leur sûreté, leur clarté, leur discrétion laissant place à la prière personnelle, qui ont assuré le succès si durable de ces méditations.

Sommervogel, t. 5, col. 856-860; t. 9, col. 664; t. 11, col. 1817; t. 12 (Rivière), n. 4916. — *L'ami de la religion et du roi*, t. 22, 1819, p. 81. — J.-M. Prat, *Le disciple de saint Jean-François Régis, ou la vie du P. Paul-Ambroise Dauphin*, Lyon et Paris, 1850, p. 180-194. — F. Cavallera, *L'héritage littéraire des Pères Médaille*, RAM, t. 11, 1930, p. 185-195. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, Enghien, t. 1, 1949, col. 393; t. 4, 1956, col. 1296, 1324.

Henri de Gensac.

MÉDECIN (le Christ). — « Il n'y a pas une image qui se soit aussi profondément ancrée dans la tradition chrétienne primitive que celle de Jésus, le grand médecin miraculeux », écrit A. Oepke (Kittel, t. 3, p. 208). « Jusqu'à maintenant, on n'a pas étudié exhaustivement les thématiques du « Christ médecin », de « l'Esprit Saint remède », présentes dans la patristique orientale (syriaque et grecque), dit de son côté A. M. Triacca (*Il sacramento dei malati. Aspetti antropologici e teologici della malattia*, Turin, 1976, p. 65). Notre article, limité à la patristique, se propose d'illustrer l'affirmation de Oepke et de satisfaire thématiquement, sinon exhaustivement, à la remarque de Triacca.

1. *Activité guérissante de Jésus.* — 2. *Le Christ médecin des corps et des âmes.* — 3. *Le Christ vainqueur d'Asclépios.* — 4. *Le Christ, unique médecin.* — 5. *Le Christ médecin de l'humanité.* — 6. *Les maladies que guérit le Christ.* — 7. *Remèdes du Christ.* — 8. *Prières au Christ médecin.*

1. L'activité guérissante et salvatrice de Jésus. — Parmi les « noms » du Christ figure chez un bon nombre d'auteurs l'appellation « Christ médecin ». Brève mention, allusion cursive, invocation étendue, explication spirituelle, illustration théologique, on la retrouve en des contextes divers, dans l'apologétique, dans la prédication pastorale des évêques, dans les exhortations monastiques, parfois aussi sous forme de prière privée ou liturgique.

Le point de départ est évidemment la contemplation de l'Évangile qui montre souvent Jésus guérissant des malades de toute espèce, aveugles, sourds-muets, paralytiques, hémorrhoïsse, possédés, etc; des malades qui sont guéris et sauvés, libérés de leur infirmité et de leur péché. L'affirmation de Jésus assimilant les justes aux bien-portants et les pécheurs aux malades, qui, eux, ont besoin de médecin (*Mt.* 9, 12; *Marc* 2, 17; *Luc* 5, 31), a retenu l'attention des Pères plus que le dicton cité par Jésus à ses concitoyens incrédules de Nazareth (*Luc* 4, 23). A. Harnack avait déjà montré où s'enracine l'appellation de « Christ médecin », qui connaît des variations et des développements tout au long de la patristique.

2. Le Christ, médecin des corps et des âmes. — L'activité salutaire (« Sauveur » s'étend à la santé physique et au salut spirituel, comme le dira Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse* 10, 13, PG 33, 677c) a souvent fait appeler Jésus le « médecin des corps et des âmes ». Si Ignace d'Antioche, attentif à préserver le réalisme de l'Incarnation, déclare qu' « il n'y a qu'un seul médecin spirituel et charnel » (*Ad Ephesios* vii, 1-2, SC 10, p. 64), Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* i, 2, 6, SC 70, p. 118), Origène (*Hom. in Leviticum* vii, 1, GCS 6, p. 372; Frgt 125 *in Lucam*, GCS 9, p. 279), Cyrille de Jérusalem (déjà cité), Jean Chrysostome (*In Genesim hom.* 27, 1, PG 53, 240e), Barsanuphe (*Correspondance*, trad. L. Regnault et P. Lemaire, Solesmes, 1972, n. 199, p. 162), disent volontiers qu'il est « le médecin des corps et des âmes », pensant sans doute à l'Évangile. Certains auteurs insistent sur le médecin qui guérit les infirmités morales de l'homme, tels Clément d'Alexandrie (cité *supra*), Origène (*In Numeros hom.* 27, 10, PG 12, 792ab), et Évagre (qui n'y consacre qu'une mention rapide, *Lettre* 42, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 595), et l'appellent le « médecin des âmes ».

Les milieux monastiques semblent préférer cette appellation, par exemple Dorothée de Gaza (*Instruction* xi, 113, SC 92, p. 356) et surtout Barsanuphe qui parle du « grand et céleste médecin des âmes blessées », du « plus grand des médecins » (*Correspondance* 61, trad. citée, p. 57), comme Jean Damascène qui évoque « l'admirable médecin de nos âmes » (*Oratio in imagines* ii, 8, PG 94, 1289b), comme André de Crète qui chante « le médecin suprême de nos âmes » (*Grand canon*, ode 4, PG 97, 1349c). Ce médecin est aussi le « bon médecin » (Clément d'Alexandrie, *Protreptique* i, 8, 2-3, SC 2, p. 62; Ambroise de Milan, *In Ps. 118*, 3, PL 15, 1231a). Nous devons voir en lui celui qui est « nourricier, père, maître, conseiller, médecin, intelligence, lumière, etc », dit l'auteur de l'*Épître à Diognète* (9, 6, SC 33 bis, p. 74). Pour Eusèbe de Césarée, il est « notre grand médecin, roi et Seigneur, le Christ de Dieu » (*Histoire ecclésiastique* x, 4, 12, SC 55, p. 85), et pour Grégoire le Thaumaturge il est « le protecteur et le médecin de ceux qui sont à demi morts et la proie des brigands » (*In Origenem oratio* 17, SC 148, p. 180). Diadoque de Photicé parle de « notre vrai médecin et sauveur » (*Centuries* 53, SC 5 bis, p. 114), comme aussi Théodoret de Cyr.

Quant à saint Jérôme, dont la pensée s'alimente autant aux sources patristiques et classiques qu'à l'Évangile, le Christ n'est pas seulement le « seul médecin », « le vrai archiâtre », il est aussi un « Hippocrate spirituel, pourrait-on dire » (cf Pease, cité *infra*). Pour Augustin d'Hippone, le Christ est par excellence « l'humble médecin » (cf Arbesmann, cité *infra*). Signalons encore que les *Actes de Thomas* (2e moitié du 3e siècle; 143, éd. R. A. Lipsius et M. Bonnet, Leipzig,

1903, p. 249) disent de Jésus qu'il est « le médecin de tout le visible et l'invisible et le rédempteur des âmes ».

3. **Le Christ vainqueur d'Asclépios.** — L'apologétique chrétienne en entrant dans le champ de la controverse a présenté plusieurs fois Jésus médecin comme le rival heureux et le vainqueur d'Asclépios, que l'antiquité païenne considérait depuis des siècles comme le vrai médecin sauveur. Même si Socrate critiquait sa légende, le monde antique lui vouait un culte ardent et intéressé. D'après la croyance populaire, il ressuscitait les morts. Des guérisons nombreuses obtenues par incubation, sommeil ou songe, lui étaient attribuées. Les apologètes chrétiens ne pouvaient ignorer cette célébrité.

Les courts fragments de l'*Apologie* d'Aristide d'Athènes ne permettent pas de voir si l'auteur instituait un parallèle entre le Christ et Asclépios. Justin, lui, connaît mieux le dieu guérisseur d'Épidaure et voit dans les guérisons qu'il opère l'œuvre des « démons » qui savaient ce que les prophéties prédisaient du Christ (*Apologie* I, 22, 6, éd. L. Pautigny, coll. H. Hemmer et P. Lejay, Paris, 1904, p. 46). « Le Logos, né de Dieu, s'est fait homme pour nous, afin de nous guérir de nos maux en y prenant part ». Athénagoras dans sa *Supplique* dit qu'Asclépios aimait l'argent (*Supplique* 29, éd. Geffcken, p. 148; SC 3, p. 150), tandis que Jésus guérissait gratuitement, ce que disent aussi les *Actes de Jean* (*Acta Joannis* 108, éd. Lipsius et Bonnet, t. 2, Leipzig, 1898, p. 206).

Plus tard, les nécessités de la controverse comparatiste instituée par Celse dans son *Logos aléthès* amènent Origène à considérer Asclépios comme un « démon » médecin, un homme devenu dieu, vénéré entre autres à Trikkê, Épidaure, Cos et Pergame, mais dont l'activité guérissante n'a rendu personne meilleur. Seul le Christ par sa *theia energeia* a donné aux hommes d'être saints. Le changement spirituel réalisé par la force divine en des hommes faibles est un argument favori d'Origène qui l'applique ici à Jésus médecin (*Contra Celsum* III, 25 et 42, SC 136, p. 58 et 100). Le dieu païen des guérisons avait la vie dure, puisque au 4e siècle l'empereur Constantin détruira son temple à Aigai en Cilicie et que, plus tard encore, saint Jérôme s'en prendra à ses fidèles. C'est dans la même ligne qu'il faut mentionner deux inscriptions, l'une découverte à Timgad : « Rogo te, Domine, subveni, Criste, tu solus medicus sanctis et penitentibus », peut-être d'inspiration donatiste; l'autre, en capitales grecques, qui figurait sur le linteau de pierre d'une maison de Frikya (Syrie), qui sont des ex-voto ou des supplications adressées indubitablement au Christ médecin (cf DACL, t. 11, 1933, col. 157-160).

4. **Le Christ, unique médecin, le supermédecin.** — La polémique contre Asclépios n'est qu'un aspect de la présentation du Christ auquel plusieurs écrivains décernent le titre d' « archiatros », de « super-médecin ». Origène, favorable à la médecine, puisqu'elle vient de Dieu, qui diversifie les titres du Christ en éternels et essentiels, et en temporels et contingents, semble être l'initiateur d'une tradition qui exaltera la toute-puissance guérisseuse du Christ. Les anges avaient tenté de soigner l'homme malade qu'est l'humanité, mais ils étaient restés impuissants devant la gravité de son mal, tout comme les disciples l'étaient devant l'enfant possédé d'un esprit impur (*Mt.* 17, 14-21; *Marc* 9, 14-29; *Luc* 9, 37-43; cf Origène, *In Lucam* 13, 2-3, SC 87, p. 206-208; *Com. in Matthaeum* XIII, 5, GCS 10, p. 190-192). Dieu avait envoyé des médecins aux hommes, les prophètes (auxquels Éphrem et Jean Chrysostome ajoutent les patriarches), « jusqu'à ce que vienne le médecin suprême, le supermédecin supérieur à tous les médecins », — que d'ailleurs les hommes livreront et tueront. « Ceux qui auparavant n'avaient pas pu guérir les malades, lorsqu'ils voient, sous l'action du maître, la gangrène s'arrêter, n'en sont pas envieux..; ils éclatent en louanges à l'adresse de ce médecin exceptionnel et célèbrent hautement Dieu qui leur a envoyé, à eux et aux malades, un homme d'une si grande science » (*In Lucam* 13, 2-3, SC 87, p. 208). Ainsi du Christ dont la toute-puissance éclate. Pour Ambroise, le Christ se penche sur Adam, sur l'humanité (*In Lucam* IV, 66-67, PL 15, 1632bd), que Jean Chrysostome pour sa part voit atteinte d'un mal incurable.

Le thème est repris sous une autre forme par les Pères qui traitent de l'Incarnation. Athanase déclare qu'il n'y a pas de remède à la corruption de l'humanité. Le Père se demande : « Qui enverrai-je? Qui ira? » Le Fils assumera la chair. « C'est à lui que l'homme fut remis comme à un médecin chargé de guérir » la morsure infligée par le serpent (*De Incarnatione* 44, PG 25, 173bc). Même question et même réponse chez Hilaire de Poitiers (*In Ps. 13*, 3, PL 9, 296bd), chez Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse* XII, 7, PG 33, 733ab) et chez Grégoire de Nazianze (*Poemata moralia*, PG 37, 533a; Grégoire n'a presque jamais développé le thème du Christ médecin).

Le Christ peut guérir, car il n'a pas été atteint par la maladie. Le médecin des hommes n'est pas toujours immunisé contre le danger. Origène, argumentant contre Celse, dit que le Christ en s'incarnant n'a pas connu de changement qui l'aurait fait passer du bien au mal (*Contra Celsum* IV, 15, SC 136, p. 218-220). Pour Éphrem, le Christ n'a pas été malade, car il était le médecin. Ce n'est d'ailleurs pas, dit Pierre Chrysologue, Dieu qui est souillé quand le pécheur touche Dieu. Ce n'est pas une injure pour Dieu de regarder nos blessures pour les guérir, de les toucher pour y porter remède, de nous visiter pour que nous soyons en santé. Et cependant, après Origène qui rappelle que, selon Isaïe, le Christ a pris sur lui nos blessures, Pierre Chrysologue dit encore : « Le Christ est venu prendre nos infirmités et nous donner ses vertus, car le médecin qui ne porte pas les maladies ne sait pas bien guérir et celui qui n'a pas été malade ne peut donner la santé à l'infirme » (*Sermo* 50, PL 52, 340a).

5. **Le Christ, médecin de l'humanité et médecin des hommes.** — Qui sont les malades? La pensée des Pères se développe en deux directions, à vrai dire complémentaires. Les uns voient le Christ guérir l'humanité. Les autres font des applications spirituelles à partir des guérisons individuelles rapportées dans l'Évangile.

Certains considèrent l'univers comme un grand corps languissant entouré de médecins. La blessure du genre humain, qui allait à sa ruine, était immense. Le Père a envoyé son Fils Seigneur comme médecin. Cyrille de Jérusalem analyse le sens du mot σωτήρ : « Selon les Hébreux, il veut dire : celui qui sauve; selon le grec : celui qui guérit, car il est le médecin des âmes et des corps et le guérisseur des esprits » (*Catéchèse* X, 12-13, PG 33, 677ac). Éphrem, dans ses *Carmina nisibena*, se représente le monde entier « comme un corps languissant : il est malade de l'erreur » (34, 9, éd. G. Bickel, Leipzig, 1866, p. 140). L'image sera développée par

Augustin : « Le genre humain est malade, pas d'une maladie corporelle, mais de ses péchés. Il est là, gisant sur toute la terre, de l'Orient à l'Occident, le grand malade » (*Sermo* 87, 11, PL 38, 537e).

Chez Clément d'Alexandrie, le Christ devient le bon samaritain : « C'est lui qui a versé le vin, le sang de la vigne de David, sur les saints, lui qui des entrailles de l'Esprit a appliqué l'huile et la dispense avec la plus grande générosité. C'est lui qui fait tenir les bandages de la santé et du salut, la charité, la foi, l'amour » (*Quis dives salvetur* 29, 4, GCS 3, p. 179). Ambroise de Milan, commentateur de saint Luc, contemple lui aussi, dans le samaritain, le Fils de l'Homme descendu du ciel, qui voyant Adam dépouillé par les anges de la nuit et des ténèbres des vêtements de la grâce spirituelle, ému de compassion, s'est fait proche de nous en nous prenant et en nous faisant miséricorde. « Sa parole est un remède..; elle resserre les blessures par un commandement plus austère, elle verse l'huile par la rémission du péché, elle pique comme le vin en redisant le jugement » (*In Lucam* VII, 73-75, SC 52, p. 33-34). On sait que dans le *Codex* de Rossano (6e siècle) le bon samaritain a les traits du Christ (DHGE, t. 15, col. 15-18).

Beaucoup d'auteurs répètent que le Christ est venu pour les malades, pour les pécheurs. « Nous avons besoin, nous les malades, d'un sauveur; égarés, d'un guide; aveugles, de celui qui nous donne la lumière » (Irénée, *Adversus haereses* III, 5, 2, SC 211, p. 56-60). Et Clément d'Alexandrie, après avoir noté qu'il faut d'abord guérir pour accéder à la connaissance (gnostique), déclare : « Notre bon pédagogue, qui est la Sagesse et le Logos du Père et qui a créé l'homme, prend soin de sa créature tout entière; il en soigne à la fois le corps et l'âme, lui, le médecin de l'humanité, capable de tout guérir » (*Pédagogue* I, 2, 6, SC 70, p. 118). Origène, qui distingue les pécheurs et ceux qui sont purifiés, pense que le Christ médecin a couru au plus pressé, en l'occurrence les apôtres, « à ceux pour lesquels il y a urgence et qui sont les plus atteints, ainsi en lavant les pieds souillés des disciples, Jésus a commencé par les plus sordides » (*Com. in Joannem* XXXII, 5-7, PG 14, 757a).

Les guérisons de l'Évangile sont aussi l'occasion de célébrer le Christ médecin. « Il guérit ceux qui sont aveugles.., fait descendre la lumière dans les esprits, médecin des boiteux visibles, dirigeant les pieds des pécheurs vers la pénitence, quand il disait au paralytique « ne pèche pas » et « prends ton grabat et marche »; il a d'abord guéri l'âme pour apporter ensuite le remède au corps », dit Cyrille de Jérusalem qui compare le grabat du paralytique au lit nuptial de l'épouse du *Cantique* et à la Croix. Une autre fois au paralytique de Bethzatha (la piscine où il y avait eu précédemment un sanctuaire consacré à Sérapis, dieu guérisseur), Jésus va jusqu'à donner au malade la volonté; il accepte la foi et communique gratuitement le don (*Catéchèse* X, 13, PG 33, 677c; *Hom. in paralyticum* 4, 1136ab). L'hémorrhoïsse est aussi mentionnée par Origène (*Com. in Matthaeum* XI, 7, SC 162, p. 300-302), Ambroise (*In Ps.* 40, 39, PL 14, 1086bc), Pierre Chrysologue (*Sermo* 35, PL 52, 299-300), qui louent « le contact de la foi » ou « le silence de la foi ». L'homme à la main desséchée devient l'humanité et tout homme.

« La main... était desséchée plus par l'hébétude de la foi que par le dessèchement des nerfs, plus par la faute de la conscience que par la faiblesse de la chair... La maladie venait d'un temps très ancien (le geste d'Adam qui voulait cueillir le fruit).., la parfaite santé nous était réservée dans le Christ, parce que l'aridité de notre main se dissout quand elle est baignée du sang de la Passion du Seigneur, quand elle cueille la douceur pleine du fruit de la douleur, quand elle embrasse l'arbre du salut, quand les clous affligent le corps du Seigneur, ce qui fait que la volonté aride ne revient jamais à l'arbre de la concupiscence » (*Sermo* 32, PL 52, 290ab).

6. Les maladies que guérit le Christ médecin. — Elles sont innombrables. Chacun des Pères les note au gré de ses préoccupations ou transpose sur le plan spirituel les maladies physiques.

Pour Ignace d'Antioche, ce sont les morsures des docètes qu'il s'agit de guérir (*Ad Ephesios* VII, 2, SC 10, p. 64). Clément d'Alexandrie sait que le Logos médecin guérira les passions de l'homme : « Le Logos s'attaque en nous à la racine de nos fautes » (*Quis dives salvetur* 29, 3, GCS 3, p. 179).

Origène insiste sur la guérison des yeux de l'âme, mais aussi sur d'autres infirmités. « Toute maladie et toute langueur se rapportent aux différentes maladies qui ont leur siège dans les âmes; ceux qui ont les muscles de l'âme détendus, la portant sur leur corps, gisant paralysée, nous sont manifestés par les paralytiques; ceux dont les âmes sont aveugles aux contemplations que l'âme seule peut avoir nous sont manifestés par les aveugles; ceux qui sont sourds à la parole salvatrice qui leur est offerte sont signifiés par les sourds ». « Ne croyez-vous pas que notre péché ressemble à une tumeur et qu'il ne suffit pas d'une pointe de fer ou d'une cautérisation; il faut l'application des deux pour le consumer ou le retrancher? » (*Com. in Matthaeum* XIII, 4, GCS 10, p. 187-188; *Hom. in Ezechielem* V, 1, GCS 8, p. 371-372). Tandis que les *Actes de Thomas* ne parlent que de « blessures », l'*Eucologe* de Sérapion de Thmuis prie pour que disparaisse « tout signe de péché, d'iniquité ou d'action diabolique » (*Eucologe* 22, éd. F. X. Funk, *Didascalia..*, t. 2, Paderborn, 1905, p. 184-185).

Hilaire de Poitiers voit le monde entier en proie à la peste qui fait des ravages (*In Ps.* 13, PL 9, 296bd). Pour Éphrem, c'est de l'erreur que souffre l'humanité (*Carmina nisibena* 34, 9, éd. Bickel, p. 140). Grégoire de Nazianze estime que tout ce que Dieu a mis de divin dans la nature humaine est rongé par la malice mortelle du serpent (*Poem. moralia*, PG 37, 533a). Grégoire de Nysse, recourant à la science médicale de son temps où l'on estime que la santé de l'homme résulte de l'équilibre des éléments qui le composent, juge que « quand l'élément concupiscence a pris le dessus, la disposition que l'on considère comme son opposé, la continence, est vaincue par un ennemi plus fort... Les mots de la prière (le « Notre Père ») apportent la guérison à la maladie dont souffre l'âme » (*In orationem dominicam* 4, PG 44, 1161d).

Ambroise, parlant de l'hémorrhoïsse, souligne que « le flux des plaisirs du monde a pris des dimensions de torrent et d'inondation » (*De virginitate* XVI, 100, PL 16, 291d). Le Christ guérit l'âme en enlevant ce voile et ce nuage qui forment une tumeur accumulée. Il parle aussi de l'oppression intérieure due à la fièvre d'une conscience coupable, de la pression qu'exerce la masse des péchés, des angoisses qui obnubilent le sens, de la fièvre de l'âme, plus violente que celle du corps (*In Ps.* 118, 22, PL 15, 1230d-1231a). Le Christ guérit de toutes ces passions, comme on le voit dans la prière de Lévi, le publicain converti (*In Lucam* V, 27, PL 15, 1643d-1644b). Ce mal de l'humanité apparaît incurable par les moyens ordinaires de l'économie divine; alors est venu cet humble médecin qui a trouvé le patient

prostré et a partagé la fragile nature de l'homme en l'appelant à partager sa nature divine. « Ainsi la sagesse de Dieu, comme le dit Augustin, s'est manifestée en guérissant : elle était le médecin, elle était le remède, *ipse medicus, ipse medicina* » (*De doctrina christiana* I, 28, éd. CSEL 80, 1963, p. 15). Il arrive même que l'orgueil fasse rejeter le médecin, comme dans le cas des juifs : « Le médecin est venu... à celui que les soins avaient fatigué, à celui que les épreuves des traitements avaient épuisé; il l'a secouru par la seule autorité de sa parole » (Pierre Chrysologue, *Sermo* 112, PL 52, 509cd).

7. **Les remèdes du Christ médecin.** — Comment le Christ médecin guérit-il? Fidèles à une vision directe de l'Évangile, les plus anciens écrivains sont frappés par la puissance de la parole de Jésus. Théophile d'Antioche dit que Dieu « guérit et vivifie par son Logos et sa Sagesse » (*Ad Autolycum* I, 7, SC 20, p. 72). Lactance et Arnobe insistent sur l'immédiateté de la guérison. « Une parole et un commandement », un geste, suffisent, car il serait indigne de Dieu de ne pouvoir donner la santé et le salut qu'en utilisant des moyens externes (*Adversus nationes* I, 48, éd. CSEL 4, 1875, p. 32). Rien n'est dû à la magie, comme le croiraient les juifs. « Il revigorait... ceux qui souffraient par la force et la puissance de sa parole » (Lactance, *De divinis institutionibus* IV, 15, éd. CSEL 19, 1890, p. 330-331). La lettre (apocryphe) d'Abgar, roi d'Édesse, demandant sa guérison, mentionne que Jésus guérit sans « remèdes ni plantes » (cf Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* I, 13, 6, SC 31, p. 42). C'est pourquoi il lui demande de venir. Arnobe et Lactance ont-ils connu les sarcophages romains qui montrent Jésus guérissant et tenant en main le bâton du thaumaturge? Il ne semble pas. Hilaire célèbre le « médecin qui par l'unique moyen de son secours soignerait tout et qui guérirait des maladies variées et nombreuses non par l'art, non par des œuvres.., mais par la puissance de sa parole » (*In Ps.* 13, 3, PL 9, 296d). Cette parole d'ailleurs est toujours agissante.

Origène évoque le spectacle du médecin herboriste qui tire ses remèdes des herbes ou des veines des minéraux. « Ce Jésus qui est médecin est le Verbe de vie en personne, il cherche des médicaments non dans les sucs des herbes, mais dans les paroles de ses mystères... Qui a appris que le remède pour les âmes se trouve dans le Christ comprendra sûrement que des livres qu'il lit dans l'Église (comparée à un laboratoire pharmaceutique) chacun doit prendre la force de ce qui est dit » (*In Leviticum* 8, 1, GCS 6, p. 393-394). Car l'Écriture est encore aujourd'hui vertu guérissante. « Les actes accomplis alors étaient les symboles des actes accomplis toujours par la puissance de Jésus » (*In Matthaeum* XI, 17, SC 162, p. 362). On pourrait citer d'Hilaire les mêmes louanges de la puissance du Christ.

Le Christ guérit aussi par ses conseils et ses préceptes; c'est aux malades d'accueillir le médecin. « Le Pédagogue fortifie les âmes par des exemples encourageants, comme par de doux remèdes, à l'aide de ses préceptes pleins de bonté », dit Clément d'Alexandrie (*Pédagogue* I, 3, 1-3, SC 70, p. 112). « Applique ton cœur à garder les paroles divines qui te sont dites non par un homme mais par l'Esprit Saint. Jésus est médecin des âmes et des corps » (Barsanuphe, *Correspondance* 199, trad. citée, p. 162). La méditation de l'Écriture sera donc source de guérison. Pour Augustin, « Quel orgueil peut être guéri s'il ne l'est par l'humilité du Fils de Dieu? quelle avarice, sinon par sa pauvreté? Quelle colère, sinon par sa patience? Quelle impiété, sinon par sa charité? » (*De agone christiano* XI, 12, PL 40, 297d).

Le Christ médecin applique des remèdes divers et adaptés, enseigne Origène : « Le Verbe de Dieu... utilise des remèdes variés très adéquats qui conviennent particulièrement aux malades » (*Com. in Exodum*, PG 12, 269ab). Dorothée de Gaza déclare que « le médecin de nos âmes, c'est le Christ, qui sait tout et qui donne à chaque passion le remède approprié, je veux dire ses commandements concernant l'humilité contre la vaine gloire, la tempérance contre la sensualité, l'aumône contre l'avarice; bref, chaque passion a pour remède un commandement qui lui est adapté » (*Instructions* XI, 113, SC 92, p. 356-358). André de Crète prie : « Guéris, ô mon Sauveur, les ulcères de mon âme misérable, toi mon seul médecin! Applique-moi l'emplâtre, l'huile et le vin en m'accordant les œuvres de la pénitence et la contrition des larmes » (*Grand canon*, ode 8, PG 97, 1377a). Ces remèdes radicaux sont souvent amers, mais, dit Origène, ils finissent par procurer à notre âme la douceur du salut (*Hom. in Numeros* XXVII, 10, SC 29, p. 537). Maxime de Turin pendant le carême prêche le médecin Jésus-Christ qui peut tuer et donner la vie à l'homme nouveau. La *pia occisio* c'est que nous mourons quand nous cessons d'être ce que nous avons été. Le médecin frappe par ses commandements, mais pour guérir. Saint Paul, frappé, aveuglé, affaibli, fut rempli par la splendeur lumineuse de l'Évangile (*Sermo* 35, CCL 23, p. 136-139).

Le Christ guérit enfin par le contact de sa chair. Rien d'étonnant que ces pensées se retrouvent chez les Pères auxquels est cher le mystère de l'Incarnation, tels Ambroise et Cyrille d'Alexandrie. « Vois encore la grande utilité qu'il y a à toucher sa chair..: pour nous apprendre une chose nécessaire, il impose aussi les mains aux malades; car il faut que nous sachions que la sainte chair portait la puissance du Verbe » (*In Lucam* V, 38, PG 72, 551c). On les trouve aussi dans les milieux monastiques attachés à la communion. « Moi, je reçois de tes saints membres le remède, celui du Corps sacré et du Sang ». « Tiens-toi donc pour pécheur, pour malade et approche-toi de celui qui peut sauver ce qui était perdu » (*Correspondance* de Barsanuphe, 61, trad. citée, p. 58). Le pseudo-Macaire ne pensait pas autrement, qui décrit le Christ comme le médecin et l'Époux qui appelle ceux qui veulent vivre la vie éternelle : « Recevez le pain du ciel; si vous en êtes nourris, vous ne mourrez jamais » (*Homiliae*, éd. Dörries, I, 63, 4-6). Éphrem déclare : « Le Christ médecin est venu; il a guéri le monde par son Corps et son Sang, par la médecine de vie » (*Carmina nisibena* 34, éd. Bickel, p. 140-141).

Parmi ceux qui prennent occasion de l'activité des médecins, signalons Clément et Origène : « Comme un bon médecin qui, parmi les corps malades, couvre les uns d'emplâtres, racle ou baigne les autres, ouvre ceux-ci par le fer, brûle ceux-là, parfois ampute à la scie quand il est encore possible de guérir le sujet au moins en partie ou dans un de ses membres » (*Protreptique* I, 8, 2, SC 2, p. 62); Ambroise aussi, dans la confession de Lévi, le publicain guéri. Jérôme utilise avec abondance l'imagerie médicale pour décrire les opérations du chirurgien.

L'important, c'est de se reconnaître malade, de vouloir guérir, d'être obéissant aux prescriptions du médecin, de lui montrer ses blessures, d'entrer dans la voie de la pénitence, disent les milieux monastiques.

« Si donc notre grand et céleste médecin nous a donné remèdes et cataplasmes, où trouver la cause de notre perte sinon dans l'infirmité de notre volonté? » (Barsanuphe, *Correspondance* 61, trad. citée, p. 58-59). « Les commandements du Christ ne vieillissent jamais. Ils se renouvellent même dans la mesure où ils servent. Il n'y a donc pas d'autre obstacle à la santé de l'âme que son dérèglement » (Dorothée de Gaza, *Instructions* XI, 113, SC 92, p. 358). Augustin voit les juifs qui ont rejeté le médecin, dans leur folie spirituelle. Mais la prière du médecin les a sauvés. La mort du médecin est devenue un remède puissant pour le patient. Ce qu'avait déjà dit Origène : « Celui qui a pris sur lui nos blessures et a souffert à cause de nous comme médecin de nos corps et de nos âmes, en viendrait maintenant à négliger la pourriture de nos blessures? » (*Hom. in Leviticum* VII, 2, GCS 5, p. 375). Ce n'est pas possible.

8. **Les prières au Christ médecin.** — Les textes de la patristique contiennent parfois des prières adressées au Christ médecin. Clément ne l'inclut pas dans la longue litanie qui termine son *Protreptique*. Il faut attendre les *Actes de Jean* pour lire :

« O toi qui as semé toutes tes paroles, ô toi qui prends soin de tes serviteurs, seul médecin qui guéris gratuitement, seul bienfaisant et sans orgueil, seul miséricordieux et ami des hommes.., viens au secours de tes serviteurs » (*Acta Joannis* 108, éd. citée, p. 206); ou encore dans les *Actes de Thomas* : « Médecin des âmes opprimées par la maladie et sauveur de toute créature... » et la belle prière : « Consolateur qui vis parmi nous, abri et force de ceux qui voyagent dans les pays obscurs, médecin qui guéris gratuitement, toi qui as été crucifié chez les hommes pour la multitude, sois notre médecin dans la terre de la maladie, sois le médecin des corps et des âmes, fais-en ton temple et qu'habite en eux le Saint-Esprit » (*Acta Thomae* 10 et 143, éd. citée, p. 114 et 249).

Rappelons encore l'admirable prière d'action de grâces qu'Ambroise met dans la bouche de Lévi, le publicain converti, guéri par le médecin du ciel, ou celles de Barsanuphe ou les tropaires de saint André de Crète.

On notera que dans l'*Eucologe* de Sérapion les prières pour la guérison sont adressées au Père en leur presque totalité. C'est moins le visage ou l'attitude du Christ guérisseur et médecin qui est mis en relief que sa vertu et sa puissance qui, se continuant dans l'ordre des sacrements, atteignent par l'Église les fidèles pour qu'ils recouvrent la santé du corps et la pureté de l'âme. « Aie pitié, Seigneur; guéris tous les malades, commande aux maladies, fais lever ceux qui gisent.., glorifie ton nom saint, par ton unique, Jésus-Christ ». Dans l'onction des catéchumènes avant le baptême on lit : « Nous demandons que notre Seigneur Jésus-Christ déploie en eux sa force qui guérit et fortifie, qu'il se révèle par cette onction et qu'il enlève de leur âme, de leur corps, de leur esprit toute marque de péché, d'iniquité ou d'action diabolique » (*Eucologe* VII et XXII, éd. Funk, p. 164-167, 184-185).

Le thème du Christ médecin a permis aux Pères et aux écrivains de l'antiquité chrétienne d'exprimer, chacun dans son style et sa spiritualité propres, et en une forme à la fois originale et traditionnelle, la conviction que le Christ est celui qui sauve l'humanité et chaque homme de la maladie et du péché.

Appendice. — Le thème du Christ médecin n'est pas inconnu des auteurs médiévaux et modernes. Il est devenu commun chez les commentateurs de l'Écriture, les théologiens, les moralistes, et l'on y prête moins d'attention.

On le relèverait non sans profit au moyen âge, par exemple, chez Hugues de Saint-Victor † 1141 (vg *Allegoriae in Lucam*, PL 177, 922-924); — chez saint Bernard † 1153 (*Sermo in vigilia Nativitatis* 4, 2, PL 183, 101a; *In Cantica* 16, 854-855); — voir aussi le sermon *Sint lumbi praecincti*, qui est peut-être de saint Bernard ou de Pierre Comestor († vers 1179; *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 29, 1962, p. 147-152).

Au 13e siècle, retenons Étienne Langton † 1228, Jacques de Vitry † 1240. Sur ces auteurs, et aussi sur Comestor, se reporter à J. Longère (*Œuvres oratoires des maîtres parisiens au 12e siècle*, Paris, 1975, table). Cependant l'auteur à signaler au premier chef à cette période semble bien être saint Bonaventure † 1274 : la 6e partie de son *Breviloquium*, intitulée « De medicina sacramentali » (t. 5, Quaracchi, 1891, p. 265-280), est un véritable petit traité du Christ médecin sauvant et guérissant les hommes par les « medicamenta spiritualia » que sont les sacrements; il y revient fréquemment ailleurs (vg *In* IV *Sent.*, prooemium; 2e sermon du 2e dimanche après l'Épiphanie; 1er sermon du 13e, du 16e et du 18e dimanche après la Pentecôte; etc).

Au 14e siècle, sans négliger la *Vita Christi* (vg liv. 1, ch. 22, 4 et 31, 5) de Ludolphe le chartreux † 1378 dont on sait l'influence, relevons la contribution qui paraît la plus originale à la diffusion du thème du « Christ médecin » : l'ouvrage du duc de Lancastre, composé en 1354 (*Le livre des saintes médecines*, éd. E. J. Arnould, Oxford, 1940), demande guérison au « beau sire Dieu, myre, médecin et refuge » (p. 7) des sept plaies des péchés capitaux (cf DS, t. 7, col. 214-215).

Au 17e siècle, ce nom de « Christ médecin » devient banal et prête à moraliser (tel le *Medicus religiosus* de C. Scribani, Anvers, 1618); des auteurs spirituels le mettent volontiers en relief. Sans oublier M. Del Rio † 1608 qui parle du « Christus psychiatrus » (*Florida mariana*, Anvers, 1592, p. 160), on peut retenir le *Panarion* (Mayence, 1608) de Jean Busée † 1611 pour qui le Christ est « notre Esculape » (Dédicace) et le « summus medicus » (p. 168); — saint François de Sales, qui a prononcé une sorte de panégyrique des saints médecins Côme et Damien, où il loue le « Sauveur, notre souverain médecin », le « bon et amoureux médecin de nos âmes » (*Œuvres*, t. 9, Annecy, 1897, p. 217-230; cf t. 7, p. 185). — Le dominicain Louis Bertha † 1697 a consacré un ouvrage entier au *Medicus christianus praescribens remedia* (= loi évangélique, sacrements, vie religieuse) *ad omnem christianae reipublicae statum sanandum* (Anvers, 1665). Le récollet Simon Mars † 1700 affectionne lui aussi ce thème (*Corona stellarum*, Lille, 1687 : sermons des Cendres et de la vigile de la Pentecôte; *Mystères du Royaume de Dieu*, Douai, 1691 : « la charité du médecin »). Cf DS, t. 10, col. 656.

L'impact du thème du Christ médecin demeure aujourd'hui bien net. Citons simplement quelques textes récents.

Paul VI, à Bethléem, le 6 janvier 1964, en appelle au Christ « médecin de l'humanité » qui a fait surgir de « surprenantes ressources de rédemption et de vie » (*Documentation catholique*, 2 février 1964, col. 181), et le concile du Vatican II évoque Dieu qui « envoya son Fils pour annoncer la bonne Nouvelle aux pauvres,

guérir les cœurs blessés, comme un médecin charnel et spirituel » (*Sacrosanctum Concilium*, ch. 1, n. 5, avec citation d'Ignace d'Antioche; cf *supra*, col. 892).

Les textes liturgiques actuels ont renouvelé l'appel au Christ médecin :

« Medice corporum et animarum, sana plagas cordis nostri »; « Tu eorum (filiorum tuorum) medere vulneribus, tu jacentibus manum porrige salutarem » *(Ordo paenitentiae)*. — « Cura, quaesumus, Redemptor noster.., languores istius infirmi ejusque sana vulnera et dimitte peccata, atque dolores cunctos mentis et corporis ab eo expelle, plenamque interius et exterius sanitatem misericorditer redde... » *(Ordo unctionis infirmorum)*. — « Seigneur Jésus, envoyé par le Père pour guérir et sauver les hommes, prends pitié de nous » (*Messe*, Invocations).

A. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, TU 8, 4, Leipzig, 1892, p. 1-111; repris dans *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, t. 1, Leipzig, 1924, p. 129 svv. — K. Knur, *Christus medicus?*, Fribourg-en-Brisgau, 1905. — J. Ott, *Die Bezeichnung Christi als ἰατρός in der urchristlichen Literatur*, dans *Der Katholik*, t. 90, 1910, p. 454-458. — A. Oepke, ἰάομαι, ἴαμα, ἴασις, ἰατρός, dans Kittel, t. 3, 1938, p. 194-215; W. Foerster, σωτήρ, t. 7, p. 990 et n. 99. — G. W. H. Lampe, art. ἰατρός, dans *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, p. 662.

P. Rouillard, *Le Christ vient guérir les hommes*, dans *Assemblées du Seigneur*, n. 4, Bruges, 1961, p. 65-80.

Sur *Asclépios*. — Oepke, *loco cit.*, p. 196-199. — R. Herzog, RAC, t. 1, 1950, col. 795-799. — F. Dölger, *Der Heiland*, dans *Antike und Christentum*, t. 6, 1950, p. 241-272. — K. H. Rengstorf, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit*, Münster, 1953.

A. S. Pease, *Medical Allusions in the Works of St. Jerome*, dans *Harvard Studies in classical Philology*, t. 25, 1914, p. 73-86. — U. Monneret de Villard, *Le leggende orientali sui Magi evangelici*, coll. Studi e Testi 163, Rome, 1952 (parallèles abondants). — R. Arbesman, *The Concept of Christus medicus in St. Augustine*, dans *Traditio*, t. 10, 1954, p. 1-28; *Christ the Medicus humilis in St. Augustine*, dans *Augustinus magister*, t. 2, Paris, 1955, p. 623-629. — P. C. J. Eijkenboom, *Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus*, Assen, 1960. — G. Dumeige, *Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 48, 1972, p. 115-141. — M. Dulaey, *Le symbole de la baguette dans l'art paléochrétien*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 19, 1973, p. 3-38.

A. Naegele, *Christus als Apotheker. Eine ikonographische Studie*, dans *Anzeiger für schweizerische Altertumskunde*, t. 27, 1925, p. 95-109. — H. Leclercq, *Le Christ médecin*, DACL, t. 11, 1933, col. 157-160. — J. Giblet et P. Grelot, art. *Maladie-Guérison*, VTB, Paris, 1970, col. 698-703. — J. Guillet, *Jésus médecin*, dans *Christus*, t. 19, n. 75, 1972, p. 371-377. — I. Noye, art. MALADIE, DS, t. 10, col. 138-152.

Gervais DUMEIGE.

MEDER (MEEDER, MEDERLEIN, JEAN), frère mineur † 1518. — Les *Tabulae capitulares* de la province des franciscains observants de Strasbourg permettent de reconstituer le *curriculum vitae* de Jean Meder à partir de 1477.

Il remplit l'office de prédicateur tour à tour à Pforzheim (1477-1480, 1483-1486), Rouffach (1480-1483), Oppenheim (1486-1487), Wissembourg (1487-1489), Saverne (1489-1492), Bâle (1495-1501) et chez les clarisses d'Alspach (1492-1493, 1502-1507) et de Gnadenthal (Bâle; 1501-1502). Il enseigna aussi la théologie dans les couvents de Saverne, Oppenheim et Wissembourg. Le 24 décembre 1487 il signa avec le gardien du couvent de Wissembourg un appel au pape contre Henri, abbé du monastère bénédictin du lieu, qui contrevenait aux privilèges de l'Ordre.

Meder publia à Bâle, en 1495, sous l'anonymat, le carême qu'il y avait prêché l'année précédente : *Quadragesimale novum... de filio prodigo et de angeli ipsius ammonitione salubri* (d'après le colophon : *Quadragesimale de perfecta conversione peccatoris* ad Deum per veram penitentiam sub parabola filii prodigi exaratum). L'humaniste Sébastien Brant, qui l'honorait de son amitié, lui dédia à cette occasion onze distiques qui sont insérés au début de l'incunable. Le volume (231 folios), orné de seize xylographies, fut réédité à Bâle en 1497, avec le nom de l'auteur sous le titre *Parabola filii glutonis, profusi atque prodigi* (cf Catalogue de la Bibl. nat., Paris); 3e éd., Paris, 1510.

Le recueil se compose de cinquante sermons; les quarante premiers sont répartis sur les jours du carême jusqu'au dimanche des Rameaux : ils traitent de la conversion du pécheur, d'après la parabole de l'enfant prodigue; l'orateur y développe sous la forme d'un dialogue entre le pécheur et son ange gardien l'éloignement de Dieu, le châtiment du coupable, la reconnaissance du péché, le retour à Dieu, la miséricorde divine et la récupération de l'état de grâce. Les dix derniers sermons se rapportent à la passion, la mort et la résurrection du Sauveur.

Outre les distiques signalés, Brant adressa à Meder, le 1er novembre 1497, une lettre de remerciement pour des conseils donnés; elle est éditée dans les *Revelationes*... du pseudo-Méthode d'Olympe, que l'humaniste publia à Bâle en 1498 et 1504.

H. Sbaralea, *Supplementum*.., t. 2, Rome, 1921, p. 103. — M. Bihl et A. Wagner, *Tabulae capitulares... observantium argentinensium*, dans *Analecta franciscana*, t. 8, Quaracchi, 1946, p. 820-821. — Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*.., t. 1, Paris, 1879, p. 197, 323; t. 2, p. 358, 360-361. — T. von Liebenau, dans *Katholische Schweizerblätter*, t. 16, 1899, p. 313-317. — A. Zawart, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers*, dans *Franciscan Educat. Conference*, t. 9, 1927, p. 345-346. — F. Landmann, *Zum Predigtwesen der Strassburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. 14, 1927, p. 303-308.

Clément SCHMITT.

MÉDIATION MARIALE. Voir DS, art. INTERCESSION, MARIE.

MEDICI (PAUL-SÉBASTIEN), prêtre, 1671-1738. — Né à Livourne en 1671 d'une famille juive, Paul Medici se convertit au christianisme peu après ses vingt ans et devint un ardent prédicateur de la foi en Italie centrale. Théologien du grand duc de Toscane, il enseigna l'hébreu à l'académie de Florence et mourut à Livourne le 18 septembre 1738. Ses publications dans l'ensemble portent sur des thèmesb ibliques, et ont une visée apologétique au regard de ses anciens coreligionnaires; certains marquent un souci de la formation du clergé.

1. *Apologétique*. — 1° *Catalogo de' neofiti illustri usciti... dall'ebraismo e... gloriosi nel cristianesimo*.., Florence, 1701. — 2° Les *Dialoghi sacri sopra la Divina Scrittura* (26 tomes en 14 vol., Venise, 1731-1736) et *Dialogo sacro sopra i Vangeli* (11 t. en 5 vol., Venise, 1733) commentent, sous forme de dialogues, les principaux textes des livres de la Bible, d'un point de vue presque toujours pastoral, et témoignent d'une vaste érudition hébraïque et patristique; des éditions partielles en furent publiées : *Dialogo sacro sopra l'Apocalisse di San Giovanni* (Florence, 1732; Venise, 1734); *Dialogo sacro sopra i dodeci profeti minori* (2 vol., Venise, 1737; le tome 2, p. 143-157, comporte une *Apologia* ou réponse au rabbin Adamo Bondi); *Dialogo sacro sopra i salmi di David* (Venise, 1730). — 3° *Riti e costumi degli Ebrei confutati* (Florence, 1736), d'allure apologétique et riche en renseignements sur le folklore juif; l'ouvrage eut un réel succès (rééd. : Milan, 1738; Venise, 1740, 1752, 1764, 1776, 1788, 1801; Turin, 1854); il se répandit dans les

séminaires italiens; il répondait au livre de Léon de Modena (*Historia de' riti ebraici. Vita et osservanze degl' Hebrei di questi tempi*, Paris, 1637).

2. Pour la *formation du clergé*, Medici publia 1° *L'ecclesiastico istruito nel significato de' Misteri dell' ufizio divino e della santa Messa* (Venise, 1715), ou commentaire érudit, sous forme de dialogues, sur l'histoire et les rubriques du Bréviaire romain, avec des explications d'ordre ascétique et pastoral tirées de divers auteurs. — 2° *Esercizi spirituali per gli ecclesiastici* (Florence, 1721), qui est une retraite de dix jours faisant appel à la vie intérieure et aux bonnes mœurs cléricales, tout en s'inspirant des *Exercices* de saint Ignace. — 3° *Notizie sacre per l'intelligenza della Divina Scrittura* (Rome-Messine, 1742), synthèse élémentaire sur les sources de la Révélation.

F. Pera, *Nuove biografie livornesi*, Florence, 1867. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 1122-1123. — A. Milano, *Bibliotheca historica italo-judaica. Supplemento*, Florence, 1964, n. 2283; *Storia degli Ebrei in Italia*, Turin, 1963, p. 594, 685, 686.

Antonio Niero.

1. MEDINA (Alphonse de), frère mineur, † 1606. — Né vers 1540 à Carrion de los Condes, près de Medina de Rioseco en vieille Castille, Alphonse de Medina fit profession dans l'Observance franciscaine de la province de Concepcion. Damião da Torre, provincial de la province d'Arrabida, vint à passer en 1565 par le couvent d'Abrojo, où vivait Medina; celui-ci le suivit dans la province d'Arrabida. Il y mena une vie de pénitence, de prière et de contemplation, jusqu'à sa mort, le 27 avril 1606, au couvent de Mealhada, près de Loures.

Sur les instances de ses confrères et de personnes pieuses qui désiraient avoir par écrit ce qu'il enseignait, il composa un traité d'oraison mentale, qui circula en manuscrit. Rodrigo de Deos † 1622 le publia : *Tratado... da oração mental* (190 folios), précédé de l'un de ses propres ouvrages, *Motivos espirituaes nos quaes claramente se mostra quanto qualquer fiel Christão pode contentar, honrar e louvar a Deos...* (Lisbonne, 1611, 1620, 1633). Les deux ouvrages ont chacun leur pagination dans l'édition de 1611.

Ce traité d'oraison mentale s'adresse à tous les chrétiens, car tous sont appelés à suivre le chemin de la perfection. Il est d'une telle clarté, dit Medina, que tous, même « une vieille femme ou un petit berger, si simples qu'ils soient », peuvent le comprendre assez pour se sanctifier en la voie purgative (par une discrète pénitence et la méditation réfléchie) ou en la voie unitive qui fait mieux connaître le Seigneur pour mieux l'aimer. En ce qui concerne les états mystiques ou de « contemplation », l'expérience a appris à l'auteur la circonspection. Dieu ravit parfois les hommes par une faveur toute gratuite aux sommets de l'union divine; il est également certain qu'il faut se garder des illusions, des tromperies des alumbrados et des quiétistes. Il n'oublie pas la déposition qu'il dut faire devant l'Inquisition au procès de Mère Maria da Visitação (cf DS, t. 9, col. 1049), alors qu'il parlait ou écrivait sur les états mystiques.

João das Chagas, *Descripção breve da origem e fundação da Prouincia de Arrabida em Portugal...* (1630), Bibl. Nac. de Lisbonne, n. 68, f. 76-77. — J. Cardoso, *Agiologio Lusitano*, t. 2, Lisbonne, 1657, p. 736, 740. — Antonio da Piedade, *Espelho de Penitentes e Chronica da Provincia de Santa Maria de Arrabida*, t. 1, Lisbonne, 1728, p. 866-869. — H. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, 1908, p. 27; t. 3, 1936, p. 59. — A. Baião, *Homenagem a Camilo no seu centenário (1825-1925)*, p. 169. — J. S. da Silva Dias, *Correntes de sentimento religioso em Portugal*, t. 1, Coimbre, 1960, p. 317-318.

Fernando Félix Lopes.

2. MEDINA (Michel de), frère mineur, 1489-1578. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Issu d'une famille noble, Miguel de Medina naquit en 1489 à Belalcazar (Cordoue). En 1509, il prit l'habit franciscain au couvent de Hornachuelos (Cordoue), de la custodie de Los Angeles, qui l'envoya étudier à l'université d'Alcala; il passa à la province franciscaine de Castille. Il enseigna l'Écriture sainte à Alcala.

En 1558, il publiait une *Apologia*, pour défendre l'*In sacrosanctum Jesu Christi... evangelium secundum Joannem* (Mayence, 1545) du franciscain Jean Wild (Ferus) que la Sorbonne avait condamné en 1551, et que le dominicain Dominique Soto avait approuvé, puis condamné (les *Annotationes in commentarios Joannis Feri..*, Salamanque, 1553, 84 p., signalent 67 points entachés d'erreurs ou dangereux). Medina répondit à Soto, lequel le fit à son tour à la fin de son *Commentarium in quartum Sententiarum* (t. 2, Salamanque, 1560, dist. 50, quaest. unica, art. 6, p. 690). L'Inquisition inquiétera le franciscain sur ce point jusqu'à sa mort.

Le 24 janvier 1562, Philippe II désigne Medina pour assister au concile de Trente. Le franciscain n'interviendra guère dans les discussions, sauf sur le sacrement de mariage et sur la chasteté (cf *Concilium Tridentinum*, t. 9, éd. S. Ehses, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 432-435). Dans les derniers mois du concile, il reçut commission de réfuter les *Centuries* protestantes de Magdebourg; avant de quitter Trente, il présenta la réfutation du premier volume. De retour en Espagne, il fut choisi comme conseiller par le tribunal de l'Inquisition à Tolède, choix que beaucoup désapprouvèrent. Le tribunal dut se justifier. En septembre 1569, Medina fut élu gardien à Tolède, et, comme custode de la province, il prit part au chapitre général de l'Ordre à Rome, en juin 1571. Christophe de Cheffontaines lui fut préféré comme ministre général; Medina fut élu définiteur général. Il séjourna quelque temps à Rome et sur la demande de Pie V poursuivit sa réfutation des *Centuries*. Il quitta Rome en mai 1572, chargé de continuer à écrire contre les protestants et autorisé à garder des livres prohibés.

C'est alors que le Conseil Général de l'Inquisition le fit incarcérer (octobre 1573) et releva la liste des livres prohibés en sa possession, y compris les trois *Centuries* qu'il avait réfutées. Dans l'examen de ses écrits on releva, en 1576, 98 propositions erronées. Des confrères franciscains l'avaient impliqué en 1572 dans un procès retentissant et scandaleux, tandis que Francisco Ortiz, son neveu, et d'autres religieux le défendaient avec vigueur. Le procès devant l'Inquisition prit fin le 27 février 1578, tandis que Medina, gravement malade et transféré à son couvent, mourait le 1er mai. Après des obsèques solennelles, il fut absous par le Saint-Office et ses biens restitués.

2. *Doctrine.* — Medina avait occasionnellement, au concile de Trente, traité du mariage des clercs. Sur les instances de plusieurs évêques, il composa un *De sacrorum hominum continentia* (Venise, 1569), dédié au cardinal Diego de Espinosa, évêque de Sigüenza. A l'encontre de l'avis de membres du concile, Medina démontre l'obligation du célibat des clercs, et traite de son

origine et de son évolution selon la sainte Écriture et les Pères.

Par commission des légats du concile, Medina composa et publia des *Disputationes de indulgenciis* (Venise, 1564). En réponse à la position des hérétiques, il prouve leur bien-fondé en vertu du pouvoir octroyé à l'Église par le Christ, pouvoir qui appartient d'abord au Pontife romain, puis aux évêques.

Pour Medina, l'Église est un corps social et mystique, dont la vie est une au long de l'histoire humaine. En vertu de son autorité dogmatico-disciplinaire, elle peut définir les dogmes et déterminer les pratiques religieuses qui permettent de les faire passer dans la vie. La mise en œuvre de cette autorité, cette « traditio » de l'Église est « quasi totius operis fundamentum » du *Christiana paraenesis sive de recta in Deum fide*, le principal ouvrage de Medina (Venise, 1564, 1569).

L'*Ejercicio de la verdadera y cristiana humildad* (Tolède, 1570) se divise en sept livres dans lesquels est indiqué comment parvenir à la perfection. Cet ouvrage est suivi d'une *Carta* (f. 1-55) adressée à Antonia Pacheco de San Francisco, abbesse de la Concepcion, à Escalona, où l'auteur commente *Mt.* 18, 3-4, sur l'*enfance spirituelle* : la voie d'humilité suppose une grande virilité selon l'esprit (cf DS, t. 4, col. 708). Les vrais *petits* de l'Évangile n'ont qu'une préoccupation : croître, grâce au lait de la doctrine chrétienne, dans la *charité* (*Éph.* 4, 13). Cette œuvre est intéressante, en raison de la vigueur de l'exposé, de la profondeur des idées, de la manière de se rapporter à l'Écriture et de l'interpréter, de la sobriété du recours aux Pères et aux docteurs, comme aux sciences profanes.

Œuvres. — 1) *Apologia J. Feri..*, Alcala, 1558. — 2) *Enarrationes locorum ex cap. 2 Deuteronomii..*, Alcala, 1560. — 3) *In sacrosanctum Jesu Christi secundum Joannem evangelium commentaria*, Alcala, 1562, 1567, 1578; Venise, 1569. — 4) *Christiana paraenesis sive de recta in Deum fide*, Venise, 1564, 1569. — 5) *Disputationes de indulgenciis, adversus nostri temporis haereticos*, Venise, 1564. — 6) *Explicationes in quartum symboli apostolici articulum*, Venise, 1564. — 7) *De sacrorum hominum continentia*, Venise, 1569. — 8) *Ejercicio de la verdadera y cristiana humildad*, Tolède, 1570, avec un *Tratado de la cristiana y verdadera humildad*, qu'introduit une *Carta* à Antonia, qui fut rééditée sous le titre moderne *Infancia espiritual* dans les *Místicos franciscanos españoles*, t. 2, Madrid, 1948, p. 767-828.

Études. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 256-257. — A. de Guadalupe, *Historia de la santa provincia de los Angeles*, Madrid, 1662, p. 380-385. — D. Alvarez, *Memorial... del convento de Santa María de Jesús..*, Alcala, 1753, p. 183-191. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 3, 1907, col. 54-56. — V. Beltran de Heredia, *Catedráticos de sagrada Escritura en la universidad de Alcalá..*, dans *Ciencia tomista*, t. 19, 1919, p. 49-54. — P. Saura Lahoz, *Miguel de Medina y las Centurias de Magdeburgo*, dans *Archivo ibero-americano* = AIA, t. 19, 1923, p. 75-90. — DTC, t. 10, 1928, col. 486-487. — V. Beltran de H., *Domingo de Soto, Juan Fero y Miguel de Medina*, dans *Ciencia tomista*, t. 25, 1933, p. 41-67. — M. Rodriguez Pazos, *En torno a Arias Montano y su Biblia..*, AIA, nouv. série, t. 2, 1942, p. 479-484. — B. Oromi, *Los franciscanos españoles en el concilio de Trento*, dans *Verdad y vida*, t. 4, 1946, p. 492-505; t. 5, 1947, p. 181, 192-193. — R. Varesco, *I frati minori al concilio di Trento*, AFH, t. 41, 1948, p. 146-147; t. 44, 1951, p. 490. — V. Beltran de H., *Domingo de Soto..*, Salamanque, 1960, *passim*. — J. L. Albizu, *La Escritura y la tradición en los teólogos franciscanos españoles..*, dans *Verdad y vida*, t. 21, 1963, p. 80-88. — V. Puchol Montis, *Testimonio de la Iglesia y motivo de fe. Siglos* XIV-XVI, Madrid, 1968, p. 115-129. — J. L. de Orella, *Respuestas católicas a las Centurias de Magdeburgo*, Madrid, 1976, p. 351-366.

Manuel de CASTRO.

3. MEDINA (PIERRE DE), 1493-1567. — Pedro de Medina naquit et mourut à Séville. Il est connu par ses travaux de cosmographie et d'histoire.

Arte de navegar (Valladolid, 1545; trad. en français, en anglais, en italien et en allemand); *Regimiento de navegación* (Séville, 1552); *Tabula seu charta Hispaniae geographica* (Séville, 1560); *Suma de cosmografía* (ms calligraphié et illustré par l'auteur en 1561, éd. à Séville en 1947); *Regimiento de navegación* (Séville, 1563, pour les pilotes); *Libro de grandezas y cosas memorables de España* (Séville, 1543); *Crónica de los muy excelentes Señores Duques de Medina Sidonia...* (Séville, 1561); peut-être aussi une *Imagen del mundo*.

Son *Libro de la verdad* (Valladolid, 1555; 16 éditions jusqu'en 1944) intéresse davantage la spiritualité. C'est une série de dialogues. L' « homme » se présente un peu comme un bon épicurien, nanti en toutes sortes de biens (fortune, culture, famille, etc), qui interroge la « Vérité » (« Divina Señora ») sur les articles de foi, la vie du Christ, les fins dernières. La « Vérité » lui enseigne à « despreciar » les honneurs, les richesses et les plaisirs mondains, puis ce qu'est l'homme et ce qu'est Dieu, le souverain Bien, comment le connaître et comment le trouver. En cours de route (et sans s'embarrasser d'aucune autorité sauf de l'Écriture), la « Vérité » explique, par exemple, ce qu'est la prière (2e p., dial. 66-71), les conditions d'une bonne confession (59-65) et d'une bonne communion (83-87), commente le *Pater* (72), l'*Ave Maria* (73) ou le *Salve Regina* (75), etc. En bref, nous avons là l'exposé du *Credo* et de la piété du bon bourgeois espagnol du 16e siècle.

Obras (*Libro de grandezas, Libro de la verdad*, etc), éd. A. Gonzalez Palencia, Séville, 1947; introduction sur Medina, p. XI-XLIV.

F. Vindel, *P. de Medina y su Libro de grandezas*, Madrid, 1927. — E. Crone, *P. de M., son Manuel de navigation et son influence sur le développement de la cartographie*, Paris, 1953. — U. Lamb, *The Cosmographies of P. de M.*, Madrid, 1966.

I. Rodriguez, dans *Repertorio... de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 524-525 (bibliographie).

Isaías RODRÍGUEZ.

MÉDIOCRITÉ SPIRITUELLE. Voir PROGRÈS SPIRITUEL, TIÉDEUR.

MÉDITATION. — Le mot *méditation* (du latin *meditari*) reçoit de nos jours de multiples significations. On donne ce nom à la prière mentale, dans le sens chrétien traditionnel, aux méthodes d'intériorisation du yoga de l'Inde et du zen japonais, aux réflexions tirées des textes sacrés de l'Islam, à des traités philosophiques (vg Descartes), des essais littéraires, des études d'ordre théologique et spirituel, des techniques de psychothérapie. Même la littérature de vulgarisation emploie souvent ce terme. On appelle *méditative* une musique suggestive; la description et l'interprétation d'une œuvre d'art reçoit en allemand le nom de *Bildmeditation* (méditation d'images). D'autre part, des recherches philologiques ou historiques, des études sur la symbolique des rites, des gestes et du langage, ont fait voir dans la méditation, comme dans d'autres aspects de la vie religieuse (prière, repas, vie monacale, culte), une donnée fondamentale et universelle de l'existence humaine; voir, par exemple, le t. 25 des *Studia missionalia*, intitulé *Méditation dans le christianisme et les autres religions*, Rome, 1976. Cette activité fondamentale reçoit, par référence à la personne du Christ, une tonalité spécifique qui distingue « la médi-

tation chrétienne » des autres formes connues par la science des religions. Cet article se bornera à l'étude de la notion de méditation selon trois moments de son histoire : I. *De l'Écriture aux auteurs médiévaux.* — II. *Méthodes de méditation dans les écoles de spiritualité chrétienne.* — III. *La méditation chrétienne aujourd'hui et les méthodes de l'Est asiatique.*

I. DE L'ÉCRITURE AUX AUTEURS MÉDIÉVAUX

De l'Écriture aux auteurs spirituels du moyen âge, à travers la littérature monastique et les Pères de l'Église, le concept de méditation connaît à la fois une continuité et une évolution; l'évolution apparaît dans l'importance croissante du facteur intellectuel ou réflexif; la continuité tient au fait que les divers auteurs s'inspirent de la Bible, où ils trouvent en outre l'objet ordinaire de leur méditation. Aussi une brève étude du concept dans l'Écriture peut-elle orienter notre réflexion dans le sens d'une théologie biblique.

1. **Écriture.** — 1° Dans l'ancien Testament, l'idée de méditation est exprimée par des termes de la racine *haga*, rendus le plus souvent en grec par μελετᾶν-μελέτη, en latin par *meditari-meditatio*. La racine, en son sens primitif, signifie *murmurer à mi-voix*. Elle est également employée pour désigner des cris d'animaux, par exemple le rugissement du lion (*Isaïe* 31, 4), le pépiement de l'hirondelle et le « gémissement » de la colombe (38, 14), le grognement de l'ours (59, 11). Le siège ou l'organe du « méditer » est avant tout la gorge, le larynx. Quand il s'agit de l'homme, la méditation peut donc prendre une valeur tout aussi bien religieuse qu'indifférente; il y a même un « méditer » hostile à Dieu (*Ps.* 2, 1 : « populi *meditati sunt* inania »).

Toutefois, la composante auditive et corporelle se double habituellement d'une composante spirituelle ou mentale, et déjà en *Josué* 1, 8 (premier texte où la racine est employée) : « Que le rouleau de cette loi soit toujours sur tes lèvres; médite-le jour et nuit, afin de veiller à agir suivant ce qui est écrit »; la méditation de la loi conduit à régler toute la vie sur cette loi. Même sens dans le *Ps.* 1, 2 (souvent cité par les auteurs spirituels) : « Heureux... qui murmure (médite) la loi du Seigneur jour et nuit ». La méditation procède alors du « cœur » (*Isaïe* 33, 18), de la « bouche du juste » particulièrement dans les psaumes (19, 15; 37, 30; 49, 4; 71, 24; 77, 7), et elle a pour objet la justice de Dieu, la sagesse; en *Ps.* 77, 13 et 143, 5, *haga* est mis en parallèle avec *zakar*, le souvenir des « merveilles de Dieu » (cf art. Mémoire).

La littérature sapientielle, où l'on ne trouve pas cependant la racine *haga*, développe à plusieurs reprises une sorte de méditation des textes plus anciens qui racontent les interventions divines dans l'histoire du peuple élu (*Sag.* 10-19; *Sir.* 44-49).

En appliquant les idées de Marcel Jousse † 1961, on pourrait dire que la méditation est un des éléments de la « manducation de la parole », qui comporte toujours une « buccalisation », une « mémorisation » quotidienne, dont l'objet est une *besôretâ*, c'est-à-dire un enseignement à « intussusceptionner », pour aboutir à une communion entre l'enseignant (Dieu) et l'enseigné (l'homme). Cf *L'anthropologie du geste*, t. 2 *La manducation de la parole*, Paris, 1975.

La traduction du terme hébreu par μελετᾶν en grec, *meditari* en latin, comporte déjà un élargissement du sens; le terme grec signifie en effet « prendre soin de », « veiller à », plus particulièrement « prendre à cœur »; le terme latin met en avant l'idée de « s'exercer », « s'habituer », avec un large éventail de significations, depuis le maniement des armes jusqu'à la mémorisation d'un rôle de théâtre, d'un morceau de musique, d'un discours à prononcer devant le tribunal, le sénat ou l'assemblée du peuple. Cf *Thesaurus linguae latinae*, t. 8, 1936-1946, col. 570-581. Cette acception du terme survit encore à l'époque patristique et jusqu'au moyen âge : étudiants et moines s'exercent à la récitation de psaumes ou de lectures (*Regula S. Benedicti* = RB, c. 8, n. 3), et à la vie conventuelle en son ensemble (RB 58, 5).

2° Dans le nouveau Testament, le terme est très rare. *Luc* 21, 14 emploie προμελετᾶν *(praemeditari)*; *Actes* 4, 25 cite sans plus *Ps.* 2, 1; le seul texte significatif est 1 *Tim.* 4, 15, où Paul prescrit à son disciple de « prendre à cœur » la lecture (de l'Écriture), l'exhortation, l'enseignement, le charisme qui lui a été conféré. « Conserver en son cœur » paroles ou événements, comme Marie (*Luc* 2, 19 et 51), est une forme de *meditari*.

E. von Severus, *Das Wort « meditari » im Sprachgebrauch der Heiligen Schrift*, GL, t. 26, 1953, p. 365-375.

Les auteurs classiques grecs et latins connaissaient un exercice de réflexion comparable à la méditation en ses formes plus tardives : que l'on songe aux *Pensées* de Marc Aurèle (cf DS, t. 10, col. 257-258). Voir P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954. — P. Hadot, *Exercices spirituels*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, t. 84, 1976-1977, p. 27-41.

2. **Pères et auteurs monastiques.** — La méditation chrétienne, dans la ligne de l'ancien Testament, s'oriente d'emblée vers la Parole de Dieu. Celle-ci, selon le mot du Christ à Satan, est pour l'homme nourriture et aliment de vie (*Deut.* 8, 3; *Mt.* 4, 4). Et le Christ est lui-même la Parole faite chair (*Jean* 1, 14), qui, en outre, donne sa chair et son sang à ceux qui croient en lui comme aliment et boisson de vie éternelle (6, 22-29).

1° La caractéristique première de la méditation chrétienne sera donc le rappel et la répétition de la Parole de Dieu pour en faire la nourriture de l'âme; cette conception, qui s'exprime dans les métaphores de la *mensa verbi* et de la *ruminatio*, demeure vivante du temps des Pères jusqu'à la *Devotio moderna* et elle est redécouverte de nos jours (cf E. von Severus, *Wort aus dem Munde Gottes*, p. 51-52).

Sur *mensa Verbi* (Écriture et Eucharistie), cf Vatican II, const. *Dei Verbum*, ch. 6, n. 21. — T. Stramare, *Mensae duae. Studio biblico-patristico su S. Scrittura ed Eucarestia*, dans *Seminarium*, t. 18, 1966, p. 1020-1034. — W. Gessel, *Der Brotcharakter des Wortes Gottes... nach Augustinus*, dans *Studia patristica* XI = TU 108, Berlin, 1972, p. 322-327.

L'idée de *ruminari-ruminatio* est inspirée de *Lév.* 11, 3 et *Deut.* 14, 6 où les *ruminants* sont classés parmi les animaux purs. Appliquée à l'Écriture et mise en parallèle avec la « méditation », elle apparaît déjà dans l'*Épître de Barnabé* X, 11, SC 172, 1971, p. 156-158. Chez les orientaux, elle est reprise par Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* III, 11, 76, SC 158, 1970, p. 148 (cf *Stromates* V, 51, 4; VII, 109, 2), dans des apophtegmes d'Antoine ermite et de Macaire l'égyptien, en tradition copte (É. Amelineau, *Histoire des monastères de la Basse Égypte*, Paris, 1894, p. 39 et 152-156), dans la

Vita de Jean Colobos (*ibidem*, p. 333) et la *Vita* latine d'Abraham (PL 73, 283a).

En Occident, Augustin l'utilise plusieurs fois : « Lorsque tu écoutes ou lis, tu manges; lorsque tu médites ce que tu viens d'entendre ou de lire, tu rumines afin d'être un animal pur et non impur » (*Enarratio in Ps.* 36, sermo III, 5, CCL 38, p. 371; cf *Sermo* 149, 3, PL 38, 801cd, en relation avec *Prov.* 21, 20).

On la retrouve chez Isidore de Séville (*Quaestiones in Leviticum* 9, 3, PL 83, 325c, qui suit Origène, *Selecta in Lev.*, PG 12, 402b), repris par Raban Maur (*Expositiones in Lev.* III, 1, PL 108, 352c), fréquemment chez Césaire d'Arles et Grégoire le Grand (cf art. LECTIO DIVINA, t. 9, col. 481), plus tard chez Bernard de Clairvaux (*Sermon sur S. Benoît 10*; *S. 2 sur SS. Pierre et Paul* 2; *S. 1 sur la Toussaint*; *Opera omnia*, t. 5, Rome, 1968, p. 9, 192, 330; *Sermons divers* 16, 7, t. 6, 1, 1970, p. 149), Guillaume de Saint-Thierry (*Lettre aux Frères-du Mont-Dieu*, n. 122, SC 223, 1977, p. 240), etc. Elle est reprise dans la *Devotio moderna* (voir *infra*, § 2), par Luther, de nos jours par P.-Y. Émery (*La méditation de l'Écriture*, Bellefontaine, 1975, p. 51, 53) et A. Louf, qui parle aussi de *bercer* et *remâcher* la parole (*Seigneur, apprends-nous à prier*, Bruxelles, 1972, p. 73-74).

« D'une part, il s'agit de répéter une parole ou un texte, et même de les répéter de manière fréquente sinon continue; d'autre part, il s'agit de savourer et d'assimiler intérieurement cette parole, de faire fructifier la répétition » (F. Ruppert, *Meditatio-ruminatio, une méthode traditionnelle de méditation*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 39, 1977, p. 81-93, à qui nous empruntons les références données ci-dessus; voir encore H. Wolter, *Meditation bei Bernhard von Clairvaux*, GL, t. 29, 1956, p. 206-218; J. MacCandless, *Meditation in Saint Bernard*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 26, 1964, p. 277-293).

2° PRATIQUES MONASTIQUES. — La manière de méditer des *moines pacômiens* se rapproche singulièrement du *meditari* biblique : il s'agit de répéter à mi-voix des versets de psaumes ou de courts textes bibliques. Il en est ainsi quand le moine se rend à la célébration liturgique commune *(collecta)* et en revient (*Règle de Pacôme* 3 et 28, dans A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 14, 20; *Règlement* d'Orsièse, dans L.-T. Lefort, *Œuvres de saint Pacôme et de ses disciples*, CSCO 160, Louvain, 1956, p. 83); de même pour celui qui donne le signal du repas, celui qui distribue les desserts, et l'ensemble des frères durant le travail manuel (« nec loquentur mutuo sed unusquisque de scripturis aliquid meditabitur »), particulièrement les boulangers (*Règle* 36-37, 59-60; A. Boon, p. 22, 31-32, 181).

Sans parler de méditation, Antoine pense que le moine peut gagner la miséricorde de Dieu par les travaux corporels, le jeûne, les veilles, « studiis multis verbi Dei et orationibus pluribus » (*Lettres* 1, 77, tr. lat. de G. Garitte, CSCO 149, Louvain, 1955, p. 4). Par contre, la *Vita Antonii* d'Athanase préfère à μελετᾶν le verbe φιλολογεῖν (cf DS, t. 9, col. 475). Μελετᾶν et μελέτη sont également rares dans les *Apophtegmes des Pères* : *Achilas* 5, PG 65, 125a; *Apollo* 2, 136a; *Jean Colobos* 35, 216c (ternaire *oratio-meditatio-psalmodia*); *Joseph de Panéphon* 7, 229c *(oratio-meditatio-quies)*; *Poemen* 168, 361c *(jejunium-oratio-meditatio-quies)*.

Si, pour certains moines, cette « récitation » a pu rester routinière et mécanique, elle était pourtant capable de conduire à « une grande familiarité avec la Parole de Dieu » (le *Liber Horsiesii* est presque entièrement composé de textes de l'ancien et du nouveau Testament), de « mettre l'âme dans un climat, une attitude intérieure capable de faire jaillir spontanément la vraie prière », de produire une « piété biblique intensive » (H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs*, excursus IV *Meditatio in den ältesten Mönchsquellen*, Wurtzbourg, 1972, p. 256, 261). Jean Cassien atteste d'ailleurs cette « sublimation » de la méditation; il l'appelle *meditatio spiritualis*, pour souligner l'aspect spirituel et affectif, car elle est *oris pariter et cordis officium* (*Institutiones*, CSEL 17, 1888, II, 15, 1, p. 30; cf II, 5, 2; 6, 2; 13, 3; XI, 6; p. 21-22, 29, 202); il note en outre que, pour les moines orientaux, cet exercice poursuivi toute la journée durant le travail manuel tenait la place des heures canoniales chez les occidentaux (III, 2, p. 34).

Tandis que « le corps jouait un rôle de premier plan chez ces hommes incapables de réflexion abstraite », les composantes d'ordre intellectuel dominent de plus en plus chez les moines cultivés : c'est le cas chez Évagre, où la méditation est déjà l'affaire de la *dianoia* (*Capita paraenetica* 80, PG 79, 1256c). Cf H. Bacht, *loco cit.*, p. 264. Dans le monachisme byzantin, la μελέτη conduit finalement à la Μνήμη Θεοῦ (cf DS, *infra*) et à la PRIÈRE A JÉSUS (DS, t. 8, col. 1126-1150).

Ces différences entre orientaux et occidentaux ne sont pas les seules. Si les pacômiens quittaient la *collecta* en méditant à mi-voix, saint Benoît prescrit le silence au terme de l'office : « Omnes cum summo silentio exeant et habeatur reverentia Deo » (RB 52, 2); il ne parle pas non plus de méditation pendant le travail manuel. A. de Vogüé a noté d'autre part des différences importantes dans les Règles occidentales (*Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes*, RHS, t. 51, 1975, p. 3-16).

Tandis que la *Regula orientalis* et la *Regula Tarnatensis* prescrivent, comme Pacôme, la méditation durant le travail manuel, la *Deuxième Règle des Pères* emploie le terme curieux de *medite* (ou *medites*, au masculin) pour désigner les trois heures consacrées à la *lectio* en début de matinée (11 et 23, éd. J. Neufville, dans *Revue bénédictine*, t. 77, 1967, p. 93-94; *medite* semble bien aussi la leçon exacte d'un texte correspondant de la *Regula Maccharii* 10, 1, malgré la leçon retenue dans l'éd. de H. Styblo, *Wiener Studien*, t. 76, 1963, p. 152-153).

La *Règle du Maître*, tout en permettant la méditation durant le travail (50, 26 et 43; les mots *recensere* et *recensio* sont employés dans le même sens en 9, 45; 50, 26 et 43), réserve plutôt cet exercice à l'étude de l'Écriture faite au début ou à la fin du jour (*Regula Magistri* 50, 12-14 et 64). Chez Eugippe, qui dépend du Maître, la *meditatio* est aussi un temps d'étude, une mémorisation destinée plutôt à préparer l'office liturgique. Quant à saint Benoît, il emploie *meditatio* ou *meditari* au sens d'*apprendre* « quelque chose du psautier ou des leçons » (RB 8, 3; cf 44, 14; 48, 23). Il en est de même dans la *Regula Pauli et Stephani* (6, 1; 14, 2; 31, 3). Par contre Césaire d'Arles, Isidore et Fructueux connaissent aussi bien la méditation au cours du travail que la méditation liée à la *lectio* (références dans A. de Vogüé, *art. cité*).

3° PÈRES DE L'ÉGLISE ET TEXTES LITURGIQUES. — Chez les Pères comme dans la littérature monastique, *meditatio* est souvent associée à *lectio* et *oratio* (cf art. LECTIO DIVINA, t. 9, col. 473-481), si bien que le ternaire *lectio divina-meditatio-oratio* tend à devenir classique pour exprimer la familiarité avec la Parole de Dieu. Celle-ci peut être mangée et bue spirituellement dans la lecture; elle se transforme en dynamisme spirituel

par la méditation et, par l'oraison, conduit à produire des fruits de vie. Ainsi Ambroise pouvait-il chanter dans son hymne au Christ : « Christusque nobis sit cibus, Potusque noster sit fides » (cf Ae. Löhr, *Abend und Morgen, ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet*, Ratisbonne, 1955, p. 370-384; adaptation française, Paris, 1966, p. 187-196). Augustin dit de sa mère Monique qu'elle se rendait à l'église matin et soir « ut audiret te (Deum) in tuis sermonibus, et tu illam in suis orationibus »; « semper orans », elle rappelait à Dieu les signes qu'elle avait reçus de la conversion future de son fils (*Confessions* v, 9, 17). Prudence ose cette formule hardie : « Christum tamen sub ipso Meditabimur sopore » (*Liber Cathemerinon* vi, CSEL 61, 1926, p. 38). Deux vers d'une hymne qui date des temps carolingiens déploient l'éventail des significations du terme méditation, depuis s'exercer et apprendre par cœur jusqu'à la rencontre et la communion avec le Christ : « Semper in psalmis meditemur atque Viribus totis domino canamus » (Löhr, p. 305-314; adapt. franç., note 67, p. 387-389).

A ces métaphores, on pourrait ajouter celle du *palatum cordis* (Augustin, *Sermo* 149, 3, PL 38, 801cd; en liaison avec l'idée de *ruminatio*), *os cordis* (*De mendacio* 16, 31-33), etc. Empruntées à la prédication devant le peuple, de même que les allusions de Césaire et de Grégoire le Grand à la *ruminatio* (cf *supra*), elles montrent que la *meditatio*, sous des formes diverses, était aussi présentée aux fidèles comme un moyen privilégié de se nourrir de l'Écriture et de régler leur vie à sa lumière (pour l'Église latine, voir DS, t. 9, col. 361-363).

3. **La méditation au moyen âge.** — Au tournant du 11e au 12e siècle, s'inaugure avec saint Anselme de Cantorbéry † 1109 le genre des *Orationes* et des *Meditationes*; on y reprend d'ailleurs des extraits antérieurs de la *Confessio theologica* et du *Libellus de scripturis et verbis patrum* de Jean de Fécamp † 1078 (cf DS, t. 1, col. 692-693; t. 8, col. 510; A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932; table : *Meditationes*). Comme le note A. Wilmart, « la distinction des deux espèces n'est pas très sensible, quant à la forme littéraire, ni même quant à l'intention; elle procède plutôt du sujet qui fournit le thème. Mais... la réflexion et l'expression personnelles occupent plus de place dans les méditations » (p. 191, n. 5). La *ratio* et les *rationes* jouent un rôle important dans l'œuvre d'Anselme, et par là s'introduit, même dans la littérature spirituelle, une nouvelle manière de penser et de prier. De fait, c'est au second quart du 12e siècle qu'apparaissent les premiers exposés systématiques sur la méditation et sur sa place dans le cheminement de la vie spirituelle.

Hugues de Saint-Victor † 1141 présente deux systématisations qui ne se recouvrent pas entièrement. Dans le *De meditatione* ou *De meditando* (éd. R. Baron, *Six opuscules spirituels*, SC 155, 1969, p. 44-59), il définit la *meditatio* comme « frequens cogitatio modum et causam et rationem uniuscuiusque rei investigans » et en donne trois genres : « unum in creaturis, unum in scripturis, unum in moribus » (prol., p. 44). Le second genre, qui nous intéresse surtout, comporte cinq degrés : « Primo *lectio* ad cognoscendam veritatem materiam ministrat, *meditatio* coaptat, *oratio* sublevat, *operatio* componit, *contemplatio* in ipsa exsultat » (2, 1, p. 46). Dans l'exposé qui suit, sur l'exemple *Declina a malo et fac bonum*, Hugues apporte quelques détails supplémentaires; il note en particulier que le rôle de la *meditatio* est de chercher comment appliquer ce qui est lu; « la méditation est l'exercice du jugement sur la façon de mettre en pratique ce que l'on sait, car il est inutile de savoir ce que l'on ne met pas en pratique » (2, 2, p. 48). La mise en pratique réelle sera, semble-t-il, le rôle de l'*operatio*, sur lequel Hugues ne s'explique pas davantage, pas plus que sur la *contemplatio* (cf *Didascalicon* iii, 10; v, 9; éd. H. Buttimer, Washington, 1939, p. 59-60, 109-111).

Dans les *Homélies sur l'Ecclésiaste*, qui semblent légèrement postérieures (cf DS, t. 7, col. 912), Hugues distingue d'abord trois « visions de l'âme raisonnable » : la *cogitatio*, « cum mens notione rerum transitorie tangitur »; la *meditatio*, « assidua et sagax retractatio cogitationis, aliquid vel involutum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum »; la *contemplatio*, « perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus » (*Hom.* 1, PL 175, 116d-117a). « Ce que la méditation cherche, la contemplation le possède »; de celle-ci, Hugues distingue deux espèces; la première, celle des commençants, est la considération des créatures; la seconde, celle de ceux qui ont progressé, est la contemplation du Créateur. Salomon a pratiqué la méditation dans les *Proverbes*, la première contemplation dans l'*Ecclésiaste*, la seconde dans le *Cantique* (117b). Mais, du fait que ce progrès dans la connaissance spirituelle comporte « un certain conflit entre l'ignorance et la science », Hugues en vient à proposer une autre classification qui tient compte de ce conflit et de ses incidences sur les sentiments que l'âme éprouve : la *meditatio* comporte encore une obscurité qui rend l'âme inquiète (c'est « la fumée avec la flamme »), la *speculatio* (qui semble désigner le premier degré de contemplation) « soulève l'âme par la nouveauté de la vision insolite » (c'est « la flamme sans fumée »); la *contemplatio* enfin apporte la joie et la paix, dans « le seul feu de l'amour » (118ac).

Pour Hugues, la méditation est donc une activité de réflexion et de recherche orientée à la fois vers la conformation de la vie à l'enseignement de l'Écriture et vers la contemplation; en outre, elle marque une étape du cheminement spirituel. C'est dans cette double ligne que s'orienteront les systématisations postérieures.

Le *De contemplatione et ejus speciebus* (éd. R. Baron, Paris, 1958) ne peut être attribué à Hugues avec certitude (cf DS, t. 7, col. 908-909). Le *De modo discendi et meditandi* (PL 176, 875-880) n'est pas authentique. On ne trouve d'ailleurs rien de neuf dans ces courts traités.

Guigues ii le chartreux † 1193 (DS, t. 6, col. 1175-1176) reprend pour l'essentiel la classification de Hugues dans le *De meditatione*, mais il explique d'une manière plus détaillée la fonction de la *meditatio*. Dans son *Epistola de vita contemplativa* (SC 163, 1970), il distingue quatre « degrés spirituels » qui forment la « scala claustralium » : *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio* :

Est autem lectio sedula scripturarum cum animi intentione inspectio. Meditatio est studiosa mentis actio, occultae veritatis notitiam ductu propriae rationis investigans. Oratio est devota cordis in Deum intentio pro malis removendis vel bonis adipiscendis. Contemplatio est mentis in Deum suspensae quaedam supra se elevatio, eternae dulcedinis gaudia degustans (2, p. 84).

Le ch. 5, le plus long du traité, décrit le rôle de la méditation, sur l'exemple de la béatitude des cœurs purs (*Mt.* 5, 8). Reprenant par la *consideratio* et la *cogitatio* les données offertes par la *lectio*, la méditation cherche à pénétrer à l'intérieur, allant de l'écorce à la moëlle. Elle pressent « la douceur du parfum, mais ne trouve pas comment la posséder » (5, p. 88-92). C'est pourquoi l'homme recourt à l'*oratio*, afin que Dieu lui donne ce qu'il désire (6, p. 94). Pour Guigues, c'est donc l'*oratio* qui accomplit ce que Hugues mettait au compte de l'*operatio*; ce déplacement ne doit pas étonner : le chartreux en effet ne vise pas uniquement la purification des mœurs, mais, à travers elle, la « vision de Dieu » que la *lectio* lui faisait espérer. Les ch. 12-14, venant après des développements sur l'éventualité de la désolation spirituelle et sur la conduite de l'âme en cet état, montrent en détail comment les quatre « degrés » sont enchaînés entre eux *(ita catenati)* au point que « les premiers d'entre eux sont de peu ou de nul profit sans les suivants, et que les suivants ne sont jamais acquis ou le sont rarement sans les premiers » (13, p. 108). Ce traité, sobre et précis, aura une grande influence dans la suite, comme en font preuve même les remaniements qu'il a subis et sa traduction en moyen anglais (cf SC 163, introduction, p. 45-52).

Voir encore Richard de Saint-Victor † 1173, *Benjamin major* I, 3-4, PL 196, 66c-68c *(cogitatio-meditatio-contemplatio)*; *In Cantica* 40, 518c; *De exterminatione mali..*, II, 15, 1102-1104a; *De eruditione exterioris hominis* II, 3, 1301bc; Hugues de Fouilloy († 1172/74), *De claustro animae* III, 26, cf DS, t. 7, col. 885; Adam de Dryburg † 1212, cf DS, t. 9, col. 485.

David d'Augsbourg † 1272 énumère les cinq voies qui permettent de tenir la mémoire toujours attentive à Dieu : *lectio, collatio, meditatio de Deo, oratio* et *contemplatio*; la méditation meut l'âme vers Dieu, mais à la différence de l'oraison, ne s'adresse pas à lui à la deuxième personne (*De exterioris et interioris hominis compositione* III, 51, éd. Quaracchi, 1899, p. 295-296). Bonaventure † 1274 consacre à la *meditatio* le premier chapitre du *De triplici via* (*Opera*, éd. Quaracchi, t. 8, 1898, p. 1-7), pour parler ensuite de l'*oratio* et de la *contemplatio*; cf DS, t. 1, col. 1804-1805, 1810.

Les *Meditationes Vitae Christi* (début du 14e siècle; pour la doctrine, cf t. 1, col. 1851-1852; pour l'auteur, t. 8, col. 325-326) proposent le modèle de sainte Cécile qui « portait sans cesse l'Évangile caché dans son cœur », c'est-à-dire « le méditait jour et nuit en son cœur.., en le ruminant avec douceur et suavité » (*prooemium*, dans Bonaventure, *Opera omnia*, éd. C. Peltier, t. 12, Paris, 1868, p. 510a). L'auteur ne donne à sa destinataire qu'une seule méthode : « te rendre présente aux paroles et gestes rapportés, comme si tu les entendais de tes oreilles et les voyais de tes yeux » (*ibidem*, p. 511b). La *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe † 1377/78 propose pour chaque exercice la structure *lectio-meditatio-oratio*; cf DS, t. 9, col. 1136, et t. 10, art. *Mystères du Christ*.

Cette enquête, qui pourrait être facilement enrichie (voir les indications de l'art. EXERCICES SPIRITUELS, DS, t. 4, col. 1908-1923), souligne le développement de l'aspect réflexif au moyen âge; cependant, la continuité de l'évolution apparaît dans le lien à peu près constant de la *meditatio* avec la *lectio* d'un côté, avec l'*oratio* et la *contemplatio* de l'autre.

En plus des études signalées dans le texte, on se reportera aux bibliographies de l'art. LECTIO DIVINA, t. 9, col. 471-492, et à quelques ouvrages mentionnés dans les sections suivantes du présent article.

J. de Guibert, *Oraison mentale et prière pure*, RAM, t. 11, 1930, p. 225-238, 337-354. — P. Philippe, *L'oraison dans l'histoire*, dans *L'Oraison*, Cahiers de la Vie Spirituelle, Paris, 1947. — J. Muyser, *Quelques indices de la « méditation non méthodique » dans la première école de spiritualité chrétienne, celle des Pères du désert*, dans *Cahiers carmélitains*, t. 2, Le Caire, 1951, p. 83-114. — I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960, p. 162-215. — E. von Severus, *« Silvestrem tenui musam meditaris avena ». Zur Bedeutung der Wörter meditatio und meditari beim Kirchenlehrer Ambrosius*, dans *Perennitas* (Festgabe... Th. Michels), Münster, 1963, p. 25-31. — F. Poswick, *Les apophtegmes d'Hyperechios. L'ascèse du moine, méditation des Écritures*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 32, 1970, p. 231-255. — Ch.-A. Bernard, *L'oraison méthodique en Occident*, dans *Méditation dans le christianisme et les autres religions = Studia missionalia*, t. 25, Rome, 1976, p. 255-276.

Sur les *Meditationes* de Guigues I, cf DS, t. 6, col. 1170; de Guigues II, col. 1176 (éd. critique dans SC 163, 1970); de Guillaume de Saint-Thierry, col. 1245.

E. von Severus, *Kult und Meditation*, GL, t. 31, 1958, p. 256-264; *Wort aus dem Munde Gottes. Bemerkungen zur Theologie der Meditation*, dans *Bibel und Leben*, t. 1, 1960, p. 51-54. — G. Schneider, *Bibel und Meditation*, GL, t. 38, 1965, p. 13-38. — Ph. Dessauer, *Die naturale Meditation*, Munich, 1961; *Meditation im christlichen Dasein*, 1968. — U. von Mangoldt, *Meditation und Kontemplation aus christlicher Tradition*, Weilheim/Obb., 1966. — *Strukturen christlicher Existenz* (Festgabe F. Wulf), Wurtzbourg, 1968 (éd. H. Schlier, E. von Severus, etc). — K. Thomas, *Meditation in Forschung und Erfahrung*, Stuttgart, 1973. — P.-Y. Émery, *La méditation de l'Écriture*, coll. Spiritualité monastique 5, Bellefontaine, 1975 (plusieurs éd. antérieures, Taizé, Paris).

Emmanuel VON SEVERUS et Aimé SOLIGNAC.

II. LES MÉTHODES DANS LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE

C'est avec la *Devotio moderna*, surtout dans sa dernière période, qu'apparaissent des méthodes précises, quoique diverses, pour guider la méditation. Cependant une continuité profonde avec la tradition est maintenue : on retrouve le vocabulaire (*ruminatio, masticatio*), l'invitation à passer de la *lectio* à l'*oratio*, les méditations et prières qui jalonnent la journée; on retrouve surtout la finalisation de la méditation à la purification et à la montée vers la contemplation. — 1. *Dans la Devotio moderna.* — 2. *Dans les écoles de spiritualité.*

1. La **Devotio moderna** (DS, t. 3, col. 727-749), en dépit de son nom, présente un type de spiritualité très traditionnel; elle n'a innové qu'avec prudence, non sans quelque méfiance. Durant la période qui va de Gérard Groote (1340-1383), son fondateur, à Jean Mombaer (1460-1501), en ce qui concerne la méditation, on ne constate d'évolution et d'innovation que sur les points suivants : les matières à méditer, les *generales modi meditandi* qui deviennent plus détaillés, et la schématisation qui devient plus variée et plus compliquée.

1° Pour GÉRARD GROOTE (DS, t. 6, col. 265-274), comme avant lui déjà, la méditation est une *mentis exercitatio* qui met en jeu la réflexion de l'esprit ou les représentations de son imagination. Dans son *De quatuor generibus meditationum*, qui est un sermon pour la Nativité, Groote enseigne que le thème majeur de la méditation doit être la naissance, la vie et la passion du Christ, car c'est cela qu'il s'agit « d'avoir dans notre cœur, dans notre bouche et dans nos œuvres ». La méditation est une *praeparatio* qui conduit à la prière et à l'imitation : « Inanis est mentis exercitatio, honore et fine carens, si non ducat nos et cogat ut ea que Christi sunt per oris confessionem et operis imitacionem perficere laboremus ». D'un

autre point de vue, il relève que la prière naît de la méditation et s'épanouit en méditation (« Omnis animi excitatio a meditacione oritur et meditacione perficitur »). En tout cas, Groote distingue nettement la méditation de la prière (*oris confessio*) et de l'*imitatio operis*. Il énonce ensuite quatre *genera meditabilia* ou types de sujets à méditer : l'Écriture, les révélations faites aux saints, les opinions des docteurs, les images formées par le croyant lui-même. La partie la plus développée de ce court traité-sermon concerne le rôle et la saine utilisation des images « par les petits », images qu'il faudra d'ailleurs dépasser quand on a grandi. L'imagination aide à nous transposer dans le temps et le lieu des mystères de la vie du Seigneur; elle aide ainsi à y prendre part : on écoute, regarde le Christ, on lui rend service, on lui témoigne son respect, etc. Cet exposé de Groote donne l'impression que la méditation ainsi proposée demande un certain laps de temps.

Par ailleurs, et en parfaite conformité avec le moyen âge traditionnel, Groote emploie l'un pour l'autre les termes *genus meditationum* et *genus cogitabilium*. Sa lettre *De paciencia* (*Epistolae* 62, p. 232-243), qui traite de la passion du Christ, montre comment entretenir notre esprit « semper et quasi frequenter » sur ce sujet (p. 238). Ailleurs, il utilise les verbes *masticare*, *ruminare* à propos des textes bibliques, « que perutiles in meditacione sunt ». Enfin, il ressort de ses *Conclusa et Proposita* que Groote notait les différents points de sa méditation.

De quatuor generibus meditationum, éd. A. Hyma, dans *Archief voor de geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, t. 49, 1924, p. 296-326 (trad. franç. partielle, M. Michelet, *Le Rhin mystique*, Paris, 1960, p. 255-272; trad. ital., I. Tolomio, Padoue, 1975). — *Epistolae*, éd. W. Mulder, Anvers, 1933.

2° Pour Florent Radewijns († 1400; DS, t. 5, col. 427-434), la méditation n'est pas tant un exercice particulier de la vie spirituelle que la pratique même de cette vie; méditer, c'est être continuellement occupé de pensées spirituelles, lesquelles alimentent la dévotion intérieure. Ceci vaut aussi pour Groote et bon nombre d'autres de la *Devotio moderna*. Dans les deux petits traités où il parle de la prière, on relève l'insistance qu'il met sur les bonnes pensées : « Exerce te quantum potes in bonis cogitationibus ut per gratiam Dei facias tibi consuetudinem cogitandi bona ». Quand Florent écrit à propos de la méditation, il a en vue généralement ces pensées simples et variées, qu'on tire des textes bibliques, ou peut-être encore des oraisons jaculatoires. Il conseille à chacun de se choisir des moments facilement repérables dans la journée (avant et après la Messe, avant les heures canoniques, à table, aux champs, au son de la cloche, etc.; cf *Tractatulus*, De oratione) pour se remettre à ce genre de méditation, au cas où on l'aurait quitté. Florent indique aussi pour chaque jour de la semaine des « generales materie de passione Christi secundum evangelia »; il offre aussi des séries de pensées à méditer : *Generalis modus meditandi* ou *cogitandi* sur la mort, les fins dernières (*Tractatulus*). Dans le *Libellus* (2e partie), ces matières à méditer sont plus développées; elles recouvrent 46 chapitres, dont 27 sur la vie du Christ. La seule systématisation de la méditation qu'on puisse trouver chez Florent concerne les matières à méditer.

Tractatulus devotus, éd. par M. Goossens, *De meditatie..*, cité *infra*, p. 208-254. — *Libellus Omnes*, éd. par M. Van Woerkum, dans sa thèse inédite *Het Libellus Omnes, inquit, artes, een Rapiarium van Fl. Radewijns*, Louvain, 1950.

3° Gérard Zerbolt de Zutphen († 1398; DS, t. 6, col. 284-289; t. 9, col. 490) est le premier dans la *Devotio moderna* à donner une définition de la méditation : « Meditatio vero dicitur, qua ea quae legisti vel audisti, studiosa ruminatione in corde tuo diligenter pertractas, et per ea affectum tuum circa aliquod certum inflammas vel illuminas intellectum » (*De spiritualibus ascensionibus*, ch. 45 De modo meditandi); il ne développe pas davantage et passe au sujet et au temps de la méditation. Cette définition est cohérente avec cette affirmation très traditionnelle : « Lectio scripturarum meditationibus semen subministrat, unde meditatio affectum generet » (*De reformatione virium animae*, ch. 35). Zerbolt établit une distinction nette entre les *cogitationes* et les *meditationes*, même s'il n'est pas toujours conséquent dans son usage de ces termes. Les *cogitationes* sont de brèves pensées ou prières, des oraisons jaculatoires parfois, qu'on se répète au cours de la journée, au cours du travail, etc; elles ne supposent pas une longue préparation : « Sufficit enim ex meditatione devota iam praesenti, mentem aliquanter ad Dominum elevare » (*De spir. ascensionibus*, ch. 46). La méditation, au contraire, est en règle générale un *exercitium spirituale* déterminé qui suppose un certain temps. L'homme, qui en principe doit être toujours occupé de quelque bonne pensée, devra cependant se fixer certaines heures pour les consacrer *singularius* à la méditation (*De spir. ascensionibus*, ch. 45 *in fine*). Les moments plus propices sont l'*hora matutina* et *vespere antequam vadat dormitum*. Au demeurant, Zerbolt propose, comme Florent, des matières et des *generales modi* pour méditer dans les deux ouvrages cités. Éd. et études citées dans DS, t. 6, col. 288.

4° L'anonyme *Epistola de vita et passione D. N. Jhesu Christi* précise le concept d'*exercitium spirituale* si central dans la *Devotio moderna*. Étant donné que le cœur humain s'occupe nécessairement de quelque chose, il est nécessaire que « Dieu soit médité » *(dat Got gheoeffend en wort)*. L'homme dévot doit donc s'efforcer avec fermeté *(vromelic)* de garder son cœur continuellement dans de pieuses pensées. L'exercice spirituel est un entraînement qui, repris jour après jour, crée une habitude *(geoeffentheit)*. L'exercice journalier par excellence est la méditation de la passion du Christ, qu'on répartit selon la chronologie en points successifs.

L'auteur insiste sur la diversité des voies et des grâces de chacun. On méditera donc tel ou tel point selon ce qui convient mieux *(als u best punt)* aux dispositions présentes. Même si l'effort semble vain, qu'on reste au moins où l'on est; quitter l'oraison serait céder au diable. L'effort excessif de l'esprit est à proscrire. Si l'on est dans l'aridité, on lira simplement les points prévus pour la journée; ils sont trois et concernent la vie du Seigneur, sa passion, les saints. Destinés à servir comme un outil *(reescap)*, on est libre d'en faire usage en tenant compte de l'inspiration de l'Esprit et de ses propres dispositions : « Quoique la matière soit abondante, n'en utilisez que ce qui convient le mieux ». On peut trouver son compte en un seul point, mais on s'exercera, si possible, à celui qui concerne la passion.

Epistola de vita et passione D.N. Jhesu Christi (texte latin), éd. M. Hedlung, Leyde, 1975; le texte moyen hollandais, éd. C. C. De Bruin, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 34, 1943, p. 1-23.

5° Les *Consuetudines* des maisons des Frères de la vie commune de Deventer et de Zwolle ont un chapitre

De materiis meditandi textuellement identique. La méditation y est décrite comme une *ruminatio indefessa*. Des sujets sont proposés pour chaque jour de la semaine. A la Messe on méditera la passion. Les fêtes principales fourniront « meditaciones et exercitia nostra ». Pour nourrir la mémoire, on aura coutume de lire « aliquem punctum... mane, vespere et de sero ». Pour le reste, les *Consuetudines* indiquent certaines circonstances de la journée où les *bonae cogitationes* sont recommandées; par exemple, l'*opus scripture* ne permettant pas une *continua bona meditatio*, on adressera à Dieu fréquemment de courtes prières mentales durant cette occupation.

Éd. dans M. Schoengen, *Jacobus Trajecti alias de Voecht, Narratio de inchoatione domus... in Zwollis*, Amsterdam, 1908, p. 239-273, et dans A. Hyma, *The Christian Renaissance*, Grand Rapids, 1924, p. 440-474.

A propos de la méditation méthodique, on ne trouve rien de nouveau chez Dirc van Herxen (DS, t. 3, col. 731-733 et 999-1000), ni chez Henri Mande (t. 7, col. 222-225) et Gerlach Peters, qui offrent des écrits de caractère plus mystique.

6° Thomas a Kempis (1379-1471; *Opera*, éd. M. J. Pohl, 7 vol, Fribourg-en-Brisgau, 1910-1922) insiste beaucoup sur la *solitudo cordis et corporis*, la *custodia cellae* et le silence (cf son *De solitudine et silentio*, t. 4, p. 399 svv), comme moyens en vue de la prière : « Haec solitudo... docet... sanctis inhaerere meditationibus » (*Sermones ad fratres* 7, t. 1, p. 116). Il enseigne aussi bien les *bonae cogitationes* parsemant la journée que l'exercice de la méditation prolongée; cette seconde manière apparaît dans ses *Orationes et meditationes de vita Christi* (t. 5), où l'on n'aperçoit cependant pas la mise en œuvre d'une méthode particulière, ni l'indication d'une durée souhaitable pour la méditation. Un embryon de méthode, sorte de moyen mnémotechnique, apparaît dans les *Sermones de vita et passione Domini* (ch. 26, t. 3, p. 217-252) où sont passés en revue successivement les sept points suivants : « Quis est qui haec patitur », « a quibus patitur », « quanta patitur », « pro quibus », « quam longo tempore patitur », « in quibus locis patitur », et « in quibus membris patitur ». Au demeurant, pour Thomas comme pour ses prédécesseurs, le sujet de méditation par excellence est la vie, surtout la passion du Christ.

7° Wessel Gansfort (1420-1489), laïc, sans appartenir tout à fait à la *Devotio moderna* en raison de sa vie aventureuse et de ses opinions changeantes en théologie, fut en rapport avec les chanoines réguliers du Mont-Sainte-Agnès à Zwolle durant la dernière période de sa vie (surtout de 1475 à 1482). Il s'appliqua alors à l'étude des méthodes de prière. A la demande des chanoines, il écrit son *Tractatus de cohibendis cogitationibus et de modo constituendarum meditationum, qui Scala meditationis vocatur* (dans *Opera*, Groningue, 1614, pars 4). Cette *Scala* constitue un développement important dans l'histoire de la méditation méthodique, parce qu'elle s'attache davantage à établir une méthode qu'à fournir une matière; elle présente une échelle de 23 degrés par laquelle la mémoire, l'intelligence et la volonté peuvent s'élever à la prière (ch. 2). Jean Mombaer reprendra à son compte le texte de la *Scala* sans y changer grand'chose et en fera la pièce maîtresse de son *Rosetum*.

8° Jean Mombaer (1460-1501), prêtre et chanoine de Windesheim, est le dernier écrivain remarquable de la *Devotio moderna*. Ayant beaucoup lu dès sa jeunesse, il classa les textes retenus dans son « collectarium », constituant ainsi des recueils sur divers sujets spirituels. Dès 1486, de tels textes circulaient. Une première édition parut à l'insu de l'auteur (*Exercitia utilissima...*, Zwolle, 1491). Son succès incita Mombaer à éditer l'ensemble de ses écrits : *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum...* (1494).

Le *Rosetum*, qui comporte 39 traités, se caractérise par une division et une articulation très poussées des sujets traités, avec des vers mnémotechniques qui, à chaque page, résument la matière. Le noyau central du *Rosetum* est le *Meditatorium* qui comprend la *Scala meditationis* de Wessel Gansfort; celle-ci fournit « meditationis modum, quippe exordiendi, procedendi terminandique praxim ». Ces trois temps fixent une méthode détaillée de méditation. Les *gradus praeparatorii* comptent deux échelons : l'*excusio* ou expulsion des pensées inutiles, et l'*electio* ou choix du sujet. Puis viennent les *gradus processorii* parcourus par la *memoria*, l'*intellectus*, et l'*affectus*.

La mémoire gravit cinq marches : la *commemoratio*, orientation de la pensée vers le sujet choisi; — une *consideratio (quid sit, quale sit, quid agat?)* fait pénétrer davantage le sujet; — l'*attentio*, l'*explanatio* et la *tractatio* approfondissent la scrutation du méditant.

L'*intellectus* a trois échelons à monter, la *diiudicatio* ou appréciation par rapport au méditant, la *causatio* ou établissement de la valeur interne de la chose méditée, et la *ruminatio* qui reprend tranquillement tout ce qui précède.

Viennent ensuite les huit degrés de l'*affectus* : 1) La *gustatio*, que Dieu peut accorder, est un sentiment de la bonté de Dieu et une *prima amoris sementis*; le méditant qui la reçoit formera des exclamations admiratives qui renforceront le sentiment éprouvé. 2) La *querela* est la plainte du méditant prenant conscience de sa misère par réaction à la *gustatio*. 3) L'*optio*, désir ou souhait. 4) La *confessio* dit à Dieu notre impuissance. 5) L'*oratio* demande l'aide de Dieu. 6) La *mensio* appuie l'*oratio* en rappelant à Dieu sa miséricorde et ses bienfaits. 7) L'*obsecratio*, insistante supplication appuyée d'objurgations et de protestations. 8) La *confidentia* enfin s'arrête dans la bonté de Dieu qu'il nous est donné d'éprouver.

Les *gradus terminatorii* sont l'action de grâces, la *commendatio animae* et la *permissio* (l'âme se soumet entièrement et en tout à la volonté divine). Au besoin et si l'on en a le temps, il y a enfin un *modus commorandi* qui invite le méditant à savourer très librement les fruits recueillis.

Telle est la méthode proposée. Selon Mombaer, il faut en faire usage avec persévérance pour l'apprécier. Si la grâce divine agit sensiblement dans le méditant, celui-ci ne doit pas suivre strictement la méthode. On remarque que l'imaginaire y joue peu; il n'a en fait place que dans les degrés consacrés à la *memoria*. D'autre part, il n'est nulle part question que le méditant prenne des résolutions concrètes.

Conclusion. — Celui qui étudie la méditation dans la *Devotio moderna* et du point de vue de la méthode doit distinguer deux périodes. Ce n'est qu'avec Wessel Gansfort qu'on peut parler de méditation méthodique. La construction logique et aussi psychologique de la *Scala* est basée sur des règles empruntées par Gansfort à la philosophie et à la rhétorique. Les développements du *Rosetum*, avec ses schémas minutieux, ses *rosaria* et ses *septenae*, portent très vite la méthode à ses extrêmes

limites; ce sommet atteint, le déclin ne tarde pas : la complexité et l'excès d'analyse sont vite ressentis comme des entraves. La méthode ignatienne dite des trois puissances est, au regard des 23 degrés de Gansfort, d'une grande simplicité.

Dans la période qui précède Gansfort, la méditation est, dès les fondateurs de la *Devotio moderna*, une réalité importante de la vie spirituelle. Mais c'est une réalité complexe; le concept recouvre à la fois l'ensemble des pensées pieuses, leur rumination au long de la journée, et l'exercice de méditation d'une certaine durée. Dans les textes de cette période, on s'intéresse surtout aux matières à méditer, on offre des exemples de méditations développées. Si l'on peut alors parler de méthode, celle-ci tient en ce qu'on organise les matières d'une manière cohérente et selon des critères de préférence; elle tient aussi, plus largement, à ce que la méditation est nettement orientée vers la fin même de la vie spirituelle : la *puritas cordis* et la *caritas Dei et proximi*.

Études. — H. Watrigant, *La genèse des Exercices de saint Ignace..*, Amiens, 1897; *La « Méditation fondamentale » avant saint Ignace*, coll. Bibliothèque des Exercices 9, Enghien, 1907; *Quelques promoteurs de la méditation méthodique au 15e siècle*, même coll. 59, 1919; *La méditation méthodique et l'école des Frères de la vie commune*, RAM, t. 3, 1922, p. 134-155; *La méditation méthodique et Jean Mauburnus*, RAM, t. 4, 1923, p. 13-29. — P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles..*, Louvain, 1928. — H. J. Denteneer, *Het methodisch gebed in de Nederlandsche en Spaansche Vroomheid*, dans *Ons geestelijk leven*, t. 4, 1934-35, p. 131-144.

M. Goossens, *De meditatie in de eerste tijd van de Moderne Devotie*, Haarlem, 1952. — M. van Woerkum, *Fl. Radewijns-leven, geschriften,... en ideeën*, OGE, t. 24, 1950, p. 337-364; *Het Libellus « Omnes, inquit, artes », een rapiarium van Fl. Radewijns*, OGE, t. 25, 1951, p. 113-158, 225-268. — G. Épiney-Burgard, *Gérard Groote et les débuts de la Dévotion moderne*, Wiesbaden, 1970, surtout p. 248-265. — A. Ampe, *Speculatieve achtergronden van Grote's gebedstheorie*, OGE, t. 51, 1977, p. 20-27.

Mathias Goossens.

2. **Dans les écoles de spiritualité.** — Sans chercher à être exhaustif, — la matière serait considérable —, on a retenu ici quelques méthodes classiques, dont l'influence est bien connue.

1° Les méthodes ignatiennes. — Il est inexact de parler de « la » méthode ignatienne d'oraison ou de méditation. Cette réduction à la seule méthode des « trois puissances » s'explique en partie par les interprétations de supérieurs généraux de la compagnie : É. Mercurian, M. Vitelleschi, J. Roothaan. En réalité, à mesure que se déroulent les *Exercices spirituels*, saint Ignace de Loyola (1491-1556) propose au retraitant plusieurs méthodes en fonction du sujet médité : *la méthode des trois puissances* en première semaine (n. 45-54) fait appliquer mémoire, intelligence et volonté aux réalités du péché, de la mort et de l'enfer, liées entre elles et méditées à la lumière de la Croix salvifique. En deuxième semaine, Ignace propose la *contemplation des mystères du Christ*, le terme de « contemplation » désignant ici une méthode d'oraison sur les mystères de la vie du Christ qui tend à la simple vue : Ignace invite à considérer les personnes impliquées dans le « mystère », à écouter leurs paroles en cherchant à les comprendre, à observer leurs actions, en prenant une part active au mystère (n. 114). La méthode de l'*application des sens* a déjà été présentée dans le DS (t. 1, col. 810-828). Enfin, des trois manières de prier, la deuxième (contempler le sens des mots d'une prière, n. 249-257) et la troisième « par rythme » (n. 258-260) constituent de véritables méthodes d'oraison, simples et fructueuses.

Ignace n'a d'ailleurs inventé aucune de ces méthodes : il les emprunte à différentes sources.

Ainsi la mise en œuvre explicite, dans l'oraison, des trois puissances se trouvait déjà chez Bonaventure, David d'Augsbourg ou Raymond Lulle; la contemplation des mystères du Christ peut se réclamer de saint Bernard et des cisterciens, de François d'Assise et des franciscains des 13e et 14e siècles. ainsi que de la *Devotio moderna*. Ignace s'inscrit dans cette tradition influencée surtout par la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux (DS, t. 9, col. 1133-1138). Sur les sources des *Exercices*, cf DS, t. 4, col. 1931-1933; t. 7, col. 1309-1310.

Il est également trop sommaire de privilégier l'aspect intellectuel de « la méthode » ignatienne et son caractère discursif. Si Ignace invite le retraitant à se souvenir, à considérer, à réfléchir, à comparer, toute cette activité mentale est ordonnée à la finalité pratique des *Exercices* : « se vaincre soi-même et ordonner sa vie ». L'activité de la volonté, les affections du « cœur » (au sens biblique de la personne totale) ont donc la prévalence. Le tout portant du reste à un engagement plus résolu dans l'histoire du salut qui est en définitive le seul objet de la méditation ignatienne. Enfin, cette méditation se déroule dans un dialogue avec le Dieu vivant. Quel qu'en soit le « corps », elle débute par la mise en présence de Dieu et par la prière (n. 46, 75, 91, etc) et, si le « colloque » semble être présenté comme son aboutissement (cf DS, t. 2, col. 1123-1130), il est défini par Ignace comme le dialogue multiforme « d'un ami avec son ami » (n. 54) et il se mêle spontanément aux considérations et aux affections.

Si les méthodes ignatiennes laissent parfois l'impression d'une certaine complication, — bien qu'Ignace simplifie vigoureusement les itinéraires sinueux ou subtils de beaucoup de ses devanciers —, c'est plutôt à cause des *préludes*. En fait, il ne s'agit là que de démarches normales à qui se met en prière et concentre son attention sur le sujet qu'il va méditer, sur l'objectif qu'il veut atteindre et sur Dieu avec lequel il entreprend de dialoguer (cf Brou, cité *infra*, p. 112-126; à propos du prélude appelé *composition du lieu*, DS, t. 2, col. 1321-1326). On doit remarquer du reste, d'une méthode à l'autre, une simplification de la démarche : la « contemplation » des mystères réduit et simplifie le travail de l'entendement; la méthode de l'application des sens accentue la simplification en tendant vers une intuition globale. Les *répétitions*, dont on sait l'importance dans le cheminement des *Exercices*, visent expressément à la saisie unifiée de l'objet contemplé, grâce au goût spirituel, en se concentrant « sur des points où l'on a senti une plus grande consolation ou désolation, ou un plus grand sentiment spirituel » (n. 62). La deuxième manière de prier suggère de raréfier et simplifier encore le discours intérieur : « Si, en contemplant le *Pater noster*, on trouve en un seul mot ou en deux une assez bonne matière pour la pensée, du goût et de la consolation, que l'on ne se soucie pas d'aller plus loin, même si toute l'heure se passe sur ce qu'on trouve » (n. 254). On sort ici de l'oraison discursive. La troisième manière de prier peut, elle, faire songer à certains procédés de l'hésychasme (DS, t. 7, col. 381-399) par le rythme physique et spirituel donné à la prière (n. 258; cf L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1966, p. 31).

Exercitia spiritualia, Rome, 1548; *Exercices spirituels*, trad. Fr. Courel, Paris, 1960. — *Directorium in Exercitia spiritualia*, Rome, 1591, révisé par Cl. Aquaviva (DS, t. 1, col. 829-834).

A. Brou, *Saint Ignace, maître d'oraison*, Paris, 1925. — J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 239-281; *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937.

Voir J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne (1894-1957)*, Paris-Louvain, 1958.

2° Louis de Grenade et l'école espagnole. — Le succès des *Exercices* ignatiens accrédite l'usage des méthodes d'oraison, qui vont se multiplier dès le milieu du 16e siècle.

Ainsi, les *Soliloquios* de Diaz de Lugo (Burgos, 1541; DS, t. 3, col. 857-858); l'anonyme *Tratado de la oración* de 1542; le *Vergel de oración y monte de contemplación* (Séville, 1544) d'Alonso de Orozco (DS, t. 1, col. 392-395); le *Tratado de la oración* de Martin de Azpilcueta (Coïmbre, 1545); le *De la lección, meditación, oración y contemplación* de S. Thomas de Villeneuve † 1555 (*Obras*, Madrid, 1952). Il est plus difficile de parler de méthode d'oraison à propos de François de Osuna ou de Bernardin de Laredo (DS, t. 9, col. 277-281), dont le souci premier dans le *Troisième Abécédaire* (1527) ou la *Montée du Mont Sion* (1535) est d'initier aux formes non discursives et non conceptuelles de l'oraison. Voir DS, art. *Espagne*, t. 4, col. 1127-1178.

Ces méthodes d'oraison présentent presque toutes les éléments fondamentaux d'Ignace : « emploi systématique des données imaginatives et des sens intérieurs, excitation voulue de l'affectivité, transposition ascétique et morale » (L. Cognet, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, Paris, 1958, p. 12).

1) Le dominicain *Louis de Grenade* (1504-1588) mérite ici une mention spéciale. Son *Libro de la oración y meditación* (Salamanque, 1554), chef-d'œuvre sans doute de cet écrivain fécond (cf DS, t. 9, col. 1043-1054), fut un best-seller. S'inspirant de l'*Ejercitatorio* de Garcia de Cisneros († 1510; DS, t. 2, col. 910-921) et des *Exercices* ignatiens, Grenade propose pour les débutants une méthode en cinq points : préparation, lecture du sujet, méditation, action de grâces et demande (1e partie, ch. 3). Dans son *Memorial de la vida cristiana* (Lisbonne, 1565), il ajoutera un sixième point, l'offrande, entre l'action de grâces et la demande. Par ailleurs, la deuxième partie du *Libro de oración* est une étude approfondie de la « dévotion », dont l'absence peut éloigner de l'oraison autant que « le défaut d'une matière capable d'occuper la pensée ».

L'enseignement de Grenade est remarquablement équilibré. A propos des facultés de l'âme d'abord : s'il met en garde contre la transformation de l'oraison en étude (1e p., ch. 9-10), il dénonce aussi ceux qui, dans leurs exercices, « ne prétendent à rien d'autre qu'au plaisir et à la joie spirituels » (2e p., ch. 5; cf 1e p., ch. 4). Quant à l'imagination, il est bon d'en user « afin de concevoir une plus forte idée et un sentiment plus vif », mais sans excès, pour ne pas « devenir le jouet d'une illusion et prendre de simples images pour la réalité » (1e p., ch. 6). Équilibre entre l'attention à soi et l'attention à Dieu : la préparation implique la contrition des péchés, mais sans s'y appesantir; mieux vaut « les plonger dans l'abîme de la miséricorde en lui demandant remède et pardon ». Il est plus important encore de se situer « en présence de Dieu » : on se reconnaît alors « enseveli dans sa misère », mais on va à lui comme le lépreux de l'Évangile qui demande sa guérison, ou comme les apôtres qui soupirent après la descente de l'Esprit Saint (1e p., ch. 4). L'activité de l'homme est nécessaire dans l'oraison, mais « la dévotion ne s'acquiert pas à force de bras »; il faut attendre la visite du Seigneur avec patience (ch. 9). La demande peut et doit porter sur « les choses dont nous éprouvons un besoin particulier », mais il faut élargir son cœur aux dimensions du monde : « Nous prions Dieu de se découvrir à tous les peuples ». Au reste, dans la logique de son christocentrisme (DS, t. 9, col. 1047-1049), Grenade insiste sur la primauté de la méditation de la Passion du Sauveur et du mystère de la rédemption (1e p., ch. 9). L'équilibre de Grenade est tout aussi réel, mais plus discret quant aux degrés de l'oraison (cf 2e p., ch. 5, art. 14 et 19). Cet équilibre, joint à l'agrément du style, explique le succès étendu et durable du *Libro de oración*.

La question de l'antériorité et de la dépendance respectives de l'ouvrage de Grenade et du *Tratado de la oración y meditación* de Pierre d'Alcantara † 1562 (publié à Lisbonne entre 1556 et 1560) est résolue en faveur du *Libro* (DS, t. 9, col. 1049; M. Ledrus, *Grenade et Alcantara, deux manuels d'oraison mentale*, RAM, t. 38, 1962, p. 447-460; t. 39, 1963, p. 32-44).

2) *Le Carmel réformé* a pour fin principale la contemplation; l'oraison est un moyen privilégié d'y atteindre. Les deux réformateurs, sainte Thérèse d'Avila † 1582 et saint Jean de la Croix † 1591, sont d'abord des maîtres d'oraison. Nombre d'écrivains spirituels du Carmel se sont attachés à enseigner les voies de l'oraison, y compris dans ses humbles commencements dont Thérèse avait fait la longue expérience (*Camino de perfección*, ch. 17). La question de la méthode les retient souvent (cf DS, t. 2, col. 179-181).

Ainsi : Jean de Jésus-Marie Aravalles † 1609 dans l'*Instrucción de novicios descalzos* et le *Tratado de oración* (attributions récemment contestées : DS, t. 8, col. 575-576); — Jean de Jésus-Marie le calagurritain † 1615 dans l'*Instructio novitiorum* et la *Schola de oratione...* (DS, t. 8, col. 576-581); — Philippe de la Sainte-Trinité † 1671 dans la *Summa theologiae mysticae* (1e p., tract. 1, disc. 3, Lyon, 1656).

Relevons dans la réforme de Touraine la *Méthode claire et facile pour bien faire l'oraison mentale... Quatrième traité de la Conduite spirituelle des novices* (Paris, 1658), attribuée pour leurs parts respectives à Bernard de Sainte-Madeleine et à Marc de la Nativité (DS, t. 10, col. 284-287). Quant aux sources, cette *Méthode* dépend de Grenade, mais aussi de l'école ignatienne (Fr. Arias, A. Rodriguez, Alvarez de Paz), de François de Sales, et d'autres carmes de la réforme de Touraine : Jean de Saint-Samson (DS, t. 8, col. 703-710) et Dominique de Saint-Albert (t. 3, col. 1542-1543). Cf l'étude de W. J. Healy, *Methods of Prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine*, Rome, 1956; DS, t. 10, col. 283-287.

Avec des variantes et sous des terminologies différentes, ces méthodes reprennent le schéma de Grenade en six parties. Relevons une addition importante opérée par l'*Instrucción de novicios* : elle introduit une *contemplación* ou colloque affectif entre la méditation et l'action de grâces. Cette innovation suscita la contestation du calagurritain dans sa *Schola de oratione* : première étape de la discussion sur les rapports entre méditation, contemplation acquise et contemplation infuse (cf DS, t. 2, col. 179-189).

Il faut surtout retenir la double tendance de l'oraison carmélitaine dès ses premiers degrés : le caractère affectif et l'orientation vers les formes supérieures de l'oraison (Théodore de Saint-Joseph, *L'oraison d'après l'école carmélitaine*, Bruges, 1919). Si les deux réformateurs ne méconnaissent pas le rôle initial de la

méditation même méthodique, ils soulignent plutôt qu'il s'agit là d'un exercice de commençants et qu'il faut se hâter, autant que possible, vers l'oraison affective et la contemplation acquise (cf L. Cognet, *La spiritualité moderne*, p. 93 svv, 132 svv; DS, t. 8, col. 427-438). Et rappelons trois mises en garde importantes reprises par l'école carmélitaine : ne pas se détacher dans l'oraison de l'humanité du Seigneur; ne pas confondre dans le colloque affectif l'imagination propre et la réponse de Dieu; l'amour sensible est secondaire au regard de l'amour de volonté.

Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Orazione e metodo*, dans *La mistica teresiana*, Florence, 1935, p. 43-83; *Piccolo catechismo della vita d'orazione*, Florence, 1943. — Enrique del Sagrado Corazon, *Indice-guión de los primeros tratados sobre oración mental en la reforma teresiana*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 21, 1962, p. 601-630. — E. Renault, *La « manière d'oraison » thérésienne*, RHS, t. 51, 1975, p. 43-72.

3° *François de Sales.* — Ignace de Loyola et Grenade ne réservaient pas l'oraison mentale aux clercs et aux religieux, mais il semble que sa vulgarisation chez les laïcs a été très aidée par l'*Introduction à la vie dévote* (1608) qui en traite assez longuement (2e partie, ch. 1-13). Après avoir rappelé la nécessité de l'oraison et la prééminence de la prière mentale, saint François de Sales † 1622 présente à Philothée « une simple et brève méthode » qui comporte trois parties et une conclusion : la *préparation* (mise en présence de Dieu, invocation de Dieu ou des saints, parfois « proposition du mystère »); — les *considérations* ou actions de l'entendement visant, à la différence de l'étude, « à émouvoir nos affections en Dieu et aux choses divines » et qu'il faut faire avec beaucoup de liberté d'esprit; — les *affections* ou bons mouvements de la volonté dans lesquels « notre esprit se doit épancher », mais qu'il faut aussi convertir « en des résolutions... pour (la) correction et amendement » (ch. 6).

Entre les affections et les résolutions, il est bon d'intercaler un *colloque* et de « parler tantôt à Notre-Seigneur, tantôt aux anges et aux personnes représentées aux mystères, aux saints et à soi-même, à son cœur, aux pécheurs et même aux créatures insensibles » (ch. 8). La *conclusion* comportera l'action de grâce, l'offrande et la supplication; on y ajoutera la confection d'un « bouquet spirituel » : expression nouvelle qui fera fortune (cf DS, t. 1, col. 1898-1901).

Quant aux sujets de la méditation, François propose dix méditations sur les fins dernières, débouchant sur une « manière d'élection et choix que fait l'âme de la vie dévote » (1e p., ch. 9-23), mais il recommande particulièrement de faire oraison sur la vie et la passion du Christ : « Nous ne saurions aller à Dieu le Père que par cette porte » (2e p., ch. 1).

Soulignons deux insistances salésiennes; d'abord la place donnée à la mise en présence de Dieu, dont il explicite quatre modalités (omniprésence, inhabitation par grâce, l'Humanité du Christ dans le ciel ou près de nous; ch. 2). En second lieu, François insiste sur le caractère affectif, certes, mais surtout pratique de l'oraison, jusqu'à estimer que, sans le fruit concret de résolutions précises et tenues, la méditation « est bien souvent, non seulement inutile, mais nuisible, parce que les vertus méditées et non pratiquées enflent quelquefois l'esprit et le courage » (ch. 8). Souvent reprise par la suite et trop isolée de son contexte, cette insistance a sans doute pu induire certains à mesurer la qualité de leur oraison à ses résultats constatables dans le domaine ascétique.

Au reste, on ne peut réduire à ces chapitres de l'*Introduction* l'enseignement salésien sur l'oraison, d'abord parce qu'il prend soin de libérer le méditant de tout servilisme par rapport à la méthode (ch. 8). Dans les *Entretiens spirituels*, il enseigne aux visitandines une oraison de simple présence à Dieu (*Œuvres*, éd. d'Annecy, t. 6, 1895, p. 349) et le *Traité de l'amour de Dieu* (1616) présente la méditation comme « le premier degré de l'oraison ou théologie mystique » (livre 6, ch. 2) avant de décrire la contemplation dans ses étapes successives (livre 7).

La méthode de méditation salésienne a eu un large retentissement. Vincent de Paul la donne à ses congrégations (G. Arnaud d'Agnel, *S. Vincent de Paul directeur de conscience*, Paris, 1925, p. 84; D. Borgna, *S. Vincent de Paul maître d'oraison*, Rome, s d). H.-M. Cormier l'adopte dans l'*Instruction des novices à l'usage des Frères Prêcheurs* (Paris, 1882, p. 320-329; cf DS, t. 2, col. 2329-2336). Vital Lehodey la propose aux cisterciens (*Les voies de l'oraison mentale*, Paris, 1908, p. 96 svv; cf DS, t. 9, col. 546-548); voir aussi G. Belorgey, *Pratique de l'oraison mentale*, t. 1, Paris, 1946, p. 99-111.

H. Chaumont, *Directions spirituelles de S. François..*, *De l'oraison*, 2 vol., Paris, 1876 (DS, t. 2, col. 813-818). — A. Saudreau, *L'oraison d'après S. Jeanne de Chantal*, VS, t. 13, 1925, p. 199-234, 302-320.

4° *La méthode sulpicienne*, formulée par J.-J. Olier † 1657 dans l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (Paris, 1661) et le *Catéchisme chrétien* (1662), doit sans doute quelque chose à François de Sales, mais davantage à Condren (D. Amelote, *La vie du P. Ch. de Condren*, 2e p., ch. 17 De son oraison; DS, t. 2, col. 1373-1388) et par lui à Bérulle (*Règlement de la congrégation de l'Oratoire..*, dans *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1638 svv; DS, t. 1, col. 1539-1581). Il est surtout remarquable qu'elle dépend strictement des lignes de force majeures de sa spiritualité : pour Olier, la méditation est un moyen privilégié de se garder dans l'état d'anéantissement intérieur nécessaire pour que l'âme soit habitée de l'Esprit de Jésus.

« Nous avons cru devoir donner ici une méthode qui facilitera beaucoup cet exercice... Elle consiste à avoir Notre-Seigneur devant les yeux, dans le cœur et dans les mains ». Cette méthode ne fait qu'exprimer l'essentiel de la vie chrétienne selon Olier : « Le christianisme consiste en ces trois points, et toute cette méthode d'oraison y est comprise, à savoir de regarder Jésus, de s'unir à Jésus et d'opérer en Jésus. Le premier porte au respect et à la religion, le second à l'union ou à l'unité avec lui, le troisième à l'opération non pas solitaire mais jointe à la vertu de Jésus-Christ » (*Introduction*, ch. 4, p. 35-37).

Avoir *Jésus devant les yeux*, le regardant adorer, sanctifier le nom de Dieu, selon la première demande du *Pater*, est une attitude d'adoration, un exercice de cette vertu de religion dont Bérulle a renouvelé l'esprit dans l'Église, et c'est déjà une imprégnation silencieuse de toute la personne qui s'expose en quelque sorte à l'action intérieure de l'Esprit de Jésus-Christ (ch. 4, p. 44).

Avoir *Jésus dans le cœur*, et par là entrer en communion avec lui : Jésus continue de vivre en ses membres ses mystères et ses vertus; l'Esprit qui les produisit en lui les poursuit dans le chrétien. « En cette partie de l'oraison, on se donne à Dieu pour entrer en participation de ce qu'il est, et dont il veut nous animer. Or la participation et la communication que Dieu

donne de ses dons est appelée proprement communion.., parce que par elle Dieu nous rend ses richesses communes... La participation qui se fait dans l'oraison s'appelle communion spirituelle, à cause des dons que Dieu y communique par la seule opération intime de son Esprit » (*Catéchisme*, 2e p., leçon 8). L'oraison devient ainsi un moment privilégié d'adhérence au Christ qui se répand en nous en nous animant de son Esprit (*Introduction*, ch. 1, p. 1-11); elle implique l'offrande de soi et l'attente silencieuse de l'action transformante de l'Esprit (ch. 4, p. 39).

Olier insiste sur la docilité attentive et l'accueil silencieux de l'Esprit, à laquelle il ne faut pas faire obstacle, fût-ce par l'effort personnel mal entendu, en particulier lorsque l'âme « expérimente quelque opération secrète en son cœur » (*Catéchisme*, 1e p., ch. 8, p. 185). Lors de la querelle quiétiste, L. Tronson jugera nécessaire de nuancer ce conseil. En bref, ce deuxième temps de l'oraison est la mise en œuvre de la deuxième demande du *Pater* : « Le Royaume de Dieu vient en nous lorsque, dans la prière, nous attirons son Esprit sur nous, qui par sa vertu nous assujettit entièrement à lui » (*Introduction*, ch. 4, p. 44).

Le troisième temps, avoir *Jésus dans les mains* ou la coopération, tend à la réalisation de la troisième demande du *Pater* : « Porter Notre-Seigneur dans les mains », c'est « vouloir que sa divine volonté s'accomplisse en nous... Jésus-Christ... doit être opérant en nous et par nous » (*Introduction*, ch. 4, p. 40). Ici, on fait de « bons propos », on prévoit les « occasions que l'on aura de les exécuter ». Cohérent avec l'accent qu'il met sur le don de Dieu et l'action de l'Esprit plutôt que sur l'effort de l'homme, Olier préfère au mot résolution celui de coopération, lequel marque plus nettement la dépendance (*Catéchisme*, 1e p., leçon 8, p. 187) : ici encore, la démarche essentielle est de s'offrir à l'action de l'Esprit pour qu'il opère en nous les « bons propos ».

Des disciples d'Olier reprendront sa méthode, l'expliquant, l'amplifiant, la modifiant parfois : C. de Lantages (DS, t. 9, col. 238), L. Chenart (t. 2, col. 821), J. de la Chétardie (t. 9, col. 33-34). Louis Tronson † 1700 développa la méthode à l'intention des séminaristes de Saint-Sulpice (*Manuel du séminariste..*, t. 1, Paris, 1823, p. 120-204; etc).

Tronson explicite notamment une partie préparatoire que le *Catéchisme* d'Olier n'avait que suggérée. Il introduit dans la deuxième partie deux éléments qu'il appelle conviction et réflexion, et lui donne par là un accent discursif : la conviction est fortifiée par des considérations fondées sur la foi, le raisonnement et l'analyse; la réflexion est une sorte de retour sur soi pour reconnaître combien on est loin de l'Esprit du Christ... Ces additions, ou ces gauchissements, sont dus sans doute au souci pédagogique de Tronson; ils s'expliquent aussi par le contexte du quiétisme (P. Philippe, *L'oraison dans l'histoire*, cité *infra*, p. 58; R. Bassibey, *M. Tronson et le Livre des Maximes des saints*, Bordeaux, 1913, p. 62-88).

Saint *Jean-Baptiste de La Salle* † 1719 (DS, t. 8, col. 802-821) propose à ses frères des Écoles chrétiennes une méthode d'oraison dont le tracé général présente plus d'un point commun avec celle de Saint-Sulpice. Pourtant son *Explication de la méthode d'oraison* est originale par la place qu'elle fait à la mise en présence de Dieu. La Salle y consacre toute sa première partie et précise « qu'il ne faut pas s'y arrêter pendant peu de temps, parce que c'est elle qui contribue davantage à procurer l'esprit d'oraison » (s l, 1739; dans les *Cahiers lasalliens* 14, Rome, 1963, p. 35). Sur ce point, La Salle se rattache aux « courants de l'oraison de présence de Dieu qui traversent tout le siècle » (A. Rayez, *Études lasalliennes*, RAM, t. 28, 1952, p. 38, qui cite Jean-François de Reims, Bernières, Courbon, Laurent de la Résurrection, François de Sales et Boudon).

J. Letourneau, *La méthode d'oraison mentale de Saint-Sulpice..*, Paris, 1903; *Nouveau manuel du séminariste*, Paris, 1913. — L. Paulot, *L'oraison selon M. Olier*, VS, t. 20, 1929, p. 43-65.

Frédien-Charles, *L'oraison d'après S. J.-B. de La Salle*, Paris, 1954. — I. Mengs, *Oración y presencia de Dios según S. J. B.*, dans *Lasallianum*, Rome, mai 1970. — M. Sauvage et M. Campos, *S. J. B. de La Salle*, Paris, 1977, p. 153-189.

Conclusion. — L'étude de l'histoire des méthodes d'oraison mentale reste à écrire. Nous n'avons fait ici que présenter les plus influentes, probablement, et les mieux étudiées. Beaucoup d'autres ont existé, dont l'inventaire n'a pas été fait; de classification, moins encore. On pressent cependant l'intérêt de cette histoire pour la connaissance de la vie spirituelle, de ses tendances et de ses accents, probablement d'ailleurs plus complémentaires qu'opposés entre eux.

Outre les ouvrages déjà mentionnés, on peut consulter : J. Sanchis Alventosa, *La doctrina del B. Juan de Avila sobre la oración*, dans *Verdad y vida*, t. 5, 1947, p. 5-64; — I. Brady, *The History of mental Prayer in the Order of Friars Minor*, dans *Franciscan Studies*, t. 11, 1951, p. 317-345; — A. Albareda, *Intorno alla scuola di orazione metodica... dell'abate Garsias Jiménez de Cisneros*, AHSI, t. 25, 1956, p. 254-316.

On trouve beaucoup d'éléments bibliographiques dans H. Bremond, *Histoire littéraire..*, sur la France des 17e et 18e s. (vg t. 7-8; t. 10, p. 320-331 sur les « Méthodes faciles »).

Parmi les études d'ensemble : P. Philippe, *L'oraison dans l'histoire*, dans *Cahiers de la vie spirituelle*, 1947, *L'oraison*, p. 8-59; — R. Rouquette, *La méditation*, *ibidem*, p. 163-182; — G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Gênes, 1948 (trad. franç., Le Puy-Paris, 1958; cf le chapitre sur Alphonse de Liguori); — Ch.-A. Bernard, *L'oraison méthodique en Occident*, dans *Studia missionalia*, t. 25, 1976, p. 255-277.

Dans *Growth in Holiness* (Londres, 1854, p. 253 svv), F. W. Faber † 1863 voyait deux grands types d'oraison : l'ignatienne, plus discursive, et la sulpicienne, plus affective. Ch.-A. Bernard (art. cité, p. 276) opère le clivage selon que la méthode part plutôt d'une analyse psychologique et assure l'application des facultés au sujet médité, ou qu'à partir d'une plongée dans le mystère on insiste plutôt sur les attitudes spirituelles fondamentales. Lercaro semble plus sensible à la signification et à l'intérêt de la diversité des méthodes, tandis que A. Saudreau (*Les degrés de la vie spirituelle*, t. 1, 6e éd., Paris-Angers, 1935, p. 116) ou R. Rouquette (art. cité, p. 174) relèvent plus volontiers les convergences.

Nous serions plus sensible à la mise en valeur des *constantes* dans les diverses méthodes et à la recherche de la signification de ces constantes. A titre d'exemples, relevons-en trois. L'insistance est générale sur la mise en présence de Dieu : n'est-ce pas souligner que la prière chrétienne est moins un effort volontariste que l'accueil conscient d'une relation, moins une conquête de la maîtrise de soi qu'une reddition de soi à l'Autre qui nous fait surgir sans cesse dans l'être, l'agir, l'amour; l'oraison n'est pas culture d'une idée jusqu'à en être persuadé, mais fruit de l'ouverture à la permanence active de l'Amour gratuit et créateur. C'est en ce sens que nous comprenons l'insistance générale, même dans les méthodes les plus discursives, sur la primauté des « affections ».

En deuxième lieu, toutes les méthodes soulignent le rôle primordial de l'Écriture, en particulier la néces-

sité de revenir sans cesse sur la vie et les enseignements du Christ, sur ses « mystères »; et cela non pas dans une perspective d'étude ou d'exégèse, mais en vue de la transformation chrétienne de l'existence, d'une évangélisation quotidienne de la vie concrète. Dans le même sens, toutes les méthodes répètent que l'acte d'oraison est indissociable de son environnement vital, que sa vérité et son utilité dépendent du style chrétien de toute l'existence. N'est-ce pas reconnaître que la prière chrétienne n'est pas pure effusion subjective, mais qu'elle implique l'accueil du mystère du Christ dans lequel nous nous mouvons et qui nous pénètre; qu'elle n'est pas évasion, mais enracinement plus profond dans le réel jusqu'à en atteindre le cœur; bref, que l'oraison est partie intégrante de l'histoire du Salut accueillie comme un don, poursuivie comme une croissance, prise en charge comme une responsabilité?

Enfin, toutes les méthodes recommandent la pauvreté et l'humilité de l'esprit, l'acceptation des lents cheminements et des constantes reprises, vers un but qui est clair : l'union profonde au Dieu vivant, la liberté et la docilité aux motions de l'Esprit Saint. Les grands spirituels qui ont proposé des méthodes insistent à l'envi sur le nécessaire abandon de la méthode lorsque l'Esprit intervient. La méthode est bonne quand elle aide, néfaste lorsqu'elle asservit. L'Esprit Saint est le seul maître d'oraison. Voir, par exemple, P. de Clorivière † 1820, *Prière et oraison*, coll. Christus 7, Paris, 1961 (table et introduction).

Ce sont des épigones moins expérimentés qui ont parfois pu opprimer certains, en donnant l'impression que la méthode constituait un cadre rigide dont il ne fallait pas facilement s'écarter (voir des exemples donnés par Rouquette, art. cité, p. 167-169).

L'étude d'ensemble des méthodes ferait apparaître les débats et polémiques qui renaissent périodiquement sous diverses formes : comment concilier don de Dieu et effort de l'homme, activité et passivité, parole et silence, action de grâces et supplication, louange et ascèse, etc.

Voir les réticences à l'endroit de toute méthode d'oraison de l'oratorien Claude Séguenot (*La conduite d'oraison pour les âmes qui n'y ont pas facilité*, Paris, 1673, p. 46) ou du jésuite J.-N. Grou † 1802 (*Intérieur de Jésus et de Marie*, éd. A. Hamon, Paris, 1909, p. 166). Plus récemment, Cécile Bruyère (*La vie spirituelle et l'oraison..*, Solesmes, 1899) ou M. Festugière (*La liturgie catholique..*, dans *Revue de philosophie*, t. 22, 1913, p. 692-886), avec la polémique qui suivit (cf J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, ch. 5). Sur les débats plus anciens autour de l'interprétation de la méthode ignatienne ou du courant antimystique du 17e siècle, voir L. Cognet, *De la Dévotion moderne à la spiritualité française*, cité *supra*, p. 9-12, 98-115. — Cf DS, art. MÉTHODE ET VIE SPIRITUELLE, *infra*.

Michel SAUVAGE.

III. LA MÉDITATION AUJOURD'HUI

L'intérêt croissant en Europe, depuis 1970, pour diverses méthodes de *méditation* exige une réflexion plus approfondie : sur ce concept en général (1), — sur ce qui est spécifiquement chrétien dans la multiplicité qui s'offre ici (2), — sur une évaluation du point de vue anthropologique (3) — et théologique (4).

1. Le concept de méditation. — A côté de la conception chrétienne traditionnelle qui comprend la méditation comme *un effort d'approfondissement de la vérité révélée par des exercices spirituels et par la prière*, s'affirme de plus en plus une conception différente de la méditation comme *entraînement méthodique à une immersion dans le Soi humain*. En faisant abstraction de procédés superficiels *(Fitness-Training, Relaxation)* ou peu sérieux *(High-Erlebnis)*, et en laissant de côté les questions d'ordre philosophique, on peut dégager de nombreux points communs entre ces deux conceptions.

1) Il s'agit d'une *expérience du sens*, en soulignant les deux termes : *expérience*, et non simplement réflexion ou adhésion sans retentissement dans l'existence; *sens* de la vie dans sa totalité, et non seulement des contingences du quotidien.

2) Il s'agit d'*exercice* et de *méthode*, où l'on peut laisser ouverte la question de savoir si l'exercice même doit être considéré comme le tout de la méditation (ainsi dans quelques écoles du zen).

3) Il s'agit d'un *dépassement du superficiel pour atteindre la réalité véritable*, dépassement du domaine du « je » vers le « Soi », de la « lettre » vers le « sens spirituel », du « on » vers la « personne », de la « manne » vers le « Pain de vie » (cf *Jean* 6, 49 et 58).

2. L'aspect spécifiquement chrétien. — 1° LE SUCCÈS DES MÉTHODES DE MÉDITATION DANS L'EST ASIATIQUE, aux État-Unis et en Europe, se situe dans le prolongement de la conversion « copernicienne » vers le Sujet (le tournant décisif est la méthode transcendantale de Kant); il va de pair avec la prétention universelle de la psychologie (C. G. Jung est ici l'interlocuteur principal). Les influences, le plus souvent gauchies et appauvries, peuvent être classées selon trois orientations de fond :

1) *En relation avec le Yoga* : le *Hatha-Yoga*, qui s'attache à l'élément corporel, domine presque exclusivement, et l'influence du tantrisme est croissante (cf DS, t. 7, col. 1669-1672).

2) *En relation avec le Zen*, qu'Arthur Koestler décrit, non sans raison, comme une forme durcie, « à la prussienne », et appauvrie du bouddhisme.

3) *Sous la forme de la méditation transcendantale*, qui se rapproche de la récitation du chapelet en Occident, et de la Prière à Jésus (cf DS, t. 8, col. 1126-1150) en Orient.

Les mouvements de méditation actuels se regroupent le plus souvent, pour l'élite comme pour la masse, autour de la personne d'un maître spirituel. Malheureusement, dans cette forme vulgarisée, la confrontation avec les méthodes de méditation spirituelle d'un haut niveau de Ramakrishna, Vivekananda, Aurobindo, etc, n'intervient aucunement. En outre, la tradition chrétienne y est intégrée de façon insatisfaisante (Eckhart, cf DS, t. 4, col. 93-116, est utilisé le plus souvent dans une version lourdement germanisante, pour ne pas dire nazie) ou erronée (le *Nuage d'inconnaissance*, cf DS, t. 2, col. 1997, y est interprété comme « pause de silence », *still Point*).

L'éventail s'étend depuis des exercices utiles ou inoffensifs jusqu'à d'autres qui mettent en péril le psychisme, depuis des exercices pleinement intégrés à la doctrine chrétienne jusqu'à d'autres qui cultivent une attitude anti-chrétienne.

2° Plutôt que d'engager une impossible discussion sur chaque forme particulière, il convient de proposer plutôt UN SCHÉMA DE BASE pour la rencontre. La méditation est ainsi insérée dans un cadre global, c'est-à-dire dans le cadre d'une vision du monde où elle est

en connexion avec l'expérience de Dieu, la mystique, la prière, etc.

Un bon nombre de théories et pratiques orientales se réfèrent à une « métaphysique de l'unité » : les différences, la multiplicité, par-dessus tout la distinction Sujet-Objet doivent être dépassées par la saisie d'un Principe unitaire, englobant toutes choses. Dans le modèle chrétien, par contre, la méditation est un *exercice préparatoire à la rencontre*, une conversion vers un Autre, qui n'est pas cependant considéré comme « Objet » mais comme un « Tu »; c'est la vie des relations trinitaires, et non l'océan de la divinité, qui est ici norme et but.

En pratique, il est difficile de décider où se situe une attitude méditative. A l'intérieur de la spiritualité chrétienne, il y a d'assez nombreuses tendances qui veulent dissoudre l'altérité de Dieu en un Principe unitaire de la divinité (sur les influences néoplatoniciennes, voir bibliographie). Et, dans les tentatives bouddhistes et hindouistes, la rencontre d'amour peut jaillir d'une expérience du Principe unitaire, comme R. C. Zaehner l'a montré à propos de la *Bhagavad-Gita* (cf DS, t. 2, col. 2056-2057; t. 7, col. 1668).

3° Cependant, en comparant les deux modèles, il est possible de fixer des CRITÈRES DE DIFFÉRENCIATION.

L'individu comme personne est la donnée fondamentale de la méditation chrétienne; c'est de ce point de vue que part la critique aiguë de P. Teilhard de Chardin contre la mystique asiatique, comme abolition de toutes les différences; à partir de ce point de vue, il apparaît aussi que la distinction entre méditation qui porte sur un objet et méditation non-objective se situe en-deçà de la personne, et opère à partir des catégories du « ça » et non du « je-tu ». De là découle aussi *la fonction de l'historique et du fini*, qui ne signifient pas une imperfection de l'être à surmonter, mais bien, au niveau de la personne, une manière d'être pleine et décisive. C'est encore la raison pour laquelle *l'action morale et le choix entre bien et mal* se trouvent au centre et non en deçà du seuil de la méditation chrétienne; ceci est conforme au témoignage des mystiques chrétiens (par exemple François de Sales), d'après lequel « l'extase de l'expérience » doit se mesurer à « l'extase de l'amour » et à « l'extase de l'action » (cf DS, t. 4, col. 2143-2144).

L'engagement pour le meilleur jaillit nécessairement de la méditation authentique; par suite, c'est *la liberté de la décision pour le Bien absolu* qui lui est essentielle, et pas seulement la liberté d'un abandon de soi-même dans une harmonie du Tout en deçà de la personne. Si tout cela est possible, c'est uniquement parce que, dans la méditation chrétienne, *la Figure du Christ n'est pas un obstacle à l'expérience de l'infini*, mais donne accès à la forme la plus élevée de cette expérience (cf art. HUMANITÉ DU CHRIST, DS, t. 7, col. 1033-1068). Cette idée, assurément, résulte du fait que l'Incarnation est prise tout à fait au sérieux : Dieu intégralement présent dans l'humanité intégrale de Jésus. Ainsi, *la Croix et la Résurrection* servent de critère d'évaluation pour toute forme de méditation : la Croix non seulement comme symbole de l'Englobant universel, mais comme continuation « de l'agonie de Jésus jusqu'à la fin des temps » (Pascal, *Pensées*, Mystère de Jésus, éd. Brunschvicg, n. 248); la méditation (ou la mystique) de la Passion et de la Croix est typiquement chrétienne. La Résurrection de l'homme tout entier, et pas seulement une transmigration des âmes ou une insertion dans un espace en deçà de la personne (le point Minus-Oméga!). Cela implique *l'espérance*; dans le zen strict, elle est un obstacle à la méditation, mais dans le christianisme elle est son point culminant, comme saisie du sens eschatologique de l'Écriture. C'est seulement sur cette base qu'une confrontation est possible avec la méditation orientale.

3. **La haute valeur anthropologique** de la méditation devient dès lors saisissable.

1° VALEUR DE LA DÉCOUVERTE ET DU DEVENIR DE SOI-MÊME. — La méditation est ici proche de l'« eutonie » (équilibre de la tension psychique et organique), du « Training autogène » (exercice de décontraction pour rendre à l'esprit toute sa lucidité), etc. Par un entraînement corporel, psychique et spirituel, l'homme devient plus indépendant des influences externes. Les exploits des fakirs indiens, — dédaignés d'ailleurs par les authentiques yogis —, témoignent des étonnantes possibilités du corps. Du point de vue psychique et spirituel, les méthodes atteignent des résultats comparables à ceux d'une psychothérapie globale. On voit dès lors le danger de les utiliser de manière intensive sans l'assistance d'un maître compétent.

On peut considérer comme résultat secondaire de ces exercices, — ainsi que le montre nettement la sérieuse documentation du Training autogène, qui se veut explicitement non-religieux —, tous les « phénomènes extraordinaires d'accompagnement » de la mystique (cf DS, t. 4, col. 2182-2186) : expérience de vide, d'immersion dans l'infini, de bonheur, de calme et de repos, de légèreté (y compris la lévitation), de chaleur, de cessation de la douleur, etc, mais aussi et surtout l'expérience d'un saisissement soudain vers le bonheur et la découverte du sens. Le résultat le plus important est cependant l'accomplissement de soi-même.

2° Un autre effet de plusieurs méthodes de méditation est la SENSIBILISATION. L'effort souvent ardu au début pour se tenir à un thème ou à une attitude simples, le réapprentissage des postures fondamentales (être assis) et des rythmes vitaux (respirer) peuvent ouvrir les yeux du corps et ceux de l'âme aux valeurs profondes de la vie. Mais on peut tout aussi bien aboutir à une apathie imperturbable et stoïque, qui ramène toutes les valeurs au soi propre (à l'opposé de l'*indifférence* chrétienne; cf DS, t. 7, col. 1688-1708).

3° LE PROBLÈME DES STIMULANTS chimiques, biologiques, ou même électriques (par impulsion cérébrale), aptes à provoquer l'expérience intérieure, est devenu d'actualité en raison des séances de drogue (cf A. Watts), mais aussi à partir de l'histoire des religions (mystiques de Perse). En principe, au plan d'une évaluation anthropologique, il semble qu'on ne peut affirmer aucune différence essentielle entre une extase provoquée par des moyens chimiques et l'extase née de la méditation. Même l'effet en profondeur, durable et positif, de l'expérience, fût-elle unique, paraît pouvoir être obtenu par les drogues (à preuve l'expérience de Harvard, ou étude de phénomènes psychiques provoqués par des drogues hallucinogènes). Ainsi est confirmé le point de vue chrétien, qui veut que tous les « phénomènes mystiques » soient situés dans un en deçà de la mystique, laquelle coïncide avec l'amour.

4. C'est pourquoi, seule une **critique englobante** c'est-à-dire *théologique*, est capable d'évaluer le processus de la méditation.

1° LA TERMINOLOGIE flottante peut être précisée comme suit : la *méditation* est polarisée sur la prépara-

tion humaine, la sensibilisation, la quête du sens; la *prière* (l'oraison) commence dès lors que l'homme se situe existentiellement face à la réalité transcendante de Dieu : il l'interroge, le cherche, l'affirme, l'expérimente. C'est dire du même coup que toute méthode de méditation qui s'ouvre à la prière a sa place dans l'espace chrétien. Le plus souvent, la méditation chrétienne est priante dès le début; une méditation par contre qui se ferme à cette dimension de prière, malgré toute sa profondeur et sa prétention mystique, reste prisonnière du Soi.

2° L'ambiguïté d'une expérience presque identique au plan phénoménal (ouverture à Dieu — fermeture dans le Soi) fait apparaître que les catégories « chosistes » sont ici inadéquates. En ce qui concerne la discussion moderne sur le caractère médiat ou immédiat de l'expérience mystique de Dieu (cf DS, t. 3, col. 833-927), et en tenant compte de la théologie des Pères grecs qui enseignent que l'essence de Dieu ne peut être atteinte de manière immédiate, on est amené à parler d'IMMÉDIATETÉ MÉDIATISÉE. Par analogie avec la connaissance d'une personne humaine, qui s'acquiert tout autant d'une manière immédiate (c'est l'essence même de la rencontre) que médiate (seulement par la corporéité), on peut comprendre ce qu'est aussi l'expérience de Dieu dans la vie mystique. L'homme fait l'expérience de Dieu « de manière immédiate », et cependant seulement à travers les médiations du monde créé, que ce soit dans l'homme lui-même comme image de Dieu, dans la nature et dans les relations humaines, ou encore dans l'Homme-Jésus.

Pour certains, c'est dans l'infini sans forme que serait dépassée toute médiation finie et Dieu lui-même atteint, — alors qu'il n'y a peut-être là rien de plus que cette « dé-automatisation » de la conscience dont parle la recherche américaine —; cette opinion est la source de maintes erreurs quand il s'agit de méditation ou de mystique.

3° Grâce à cette notion d'*immédiateté médiatisée* de toute expérience de Dieu, la CHRISTOLOGIE prend toute son importance : « Nul ne connaît le Père, si ce n'est celui à qui le Fils veut le révéler » (*Mt.* 11, 27; cf *Jean* 6, 44; 14, 9-10); en outre, dans la ligne de Teilhard de Chardin, la *réalité dynamique de la création* est intégrée dans la médiation christologique.

La méditation est le mouvement existentiel vers Dieu à travers ces médiations. Tandis que l'antique expérience du monde, avec son allégorisme et son échelle des degrés d'être, s'ouvrait pour ainsi dire d'elle-même à la contemplation du Dieu-Créateur, l'homme moderne doit discerner à nouveau et par ses propres efforts la fonction de médiation du monde (comme « empreinte ») et de l'homme lui-même dans la découverte de Dieu. C'est ici qu'apparaît l'actualité de la méditation comme entraînement méthodique à pénétrer dans cette profondeur.

4° Les méthodes de méditation doivent assurément s'adapter à chaque individu; néanmoins, la MÉDITATION DE LA PAROLE, à partir de la Révélation, tient ici le premier rang. Face au témoignage biblique (ancien Testament, Luc, Jean), la dévalorisation de la parole et du langage dans le monde moderne est sans doute le symptôme le plus inquiétant de l'absence de Dieu dans la conscience humaine; à l'inverse, la méditation de la Parole représente la tâche la plus importante de la méditation chrétienne.

5° UNE VUE SYNTHÉTIQUE DE LA MÉDITATION CHRÉTIENNE n'est possible qu'à l'intérieur du dynamisme de la vie trinitaire. L'expérience intérieure se révèle comme spirituelle lorsque (et seulement lorsque) elle « confesse le nom de Jésus », selon les critères enseignés par saint Paul (1 *Cor.* 12, 3) et saint Jean (1 *Jean* 4, 2-3), c'est-à-dire lorsqu'elle atteint le Visage de Dieu en Jésus-Christ. Les deux points où Dieu entre dans le monde et où il devient accessible à notre expérience sont enveloppés dans le mystère éternel et primordial du Père.

C'est ici que convergent tous les critères et qu'ils coïncident avec le donné originel de la méditation chrétienne : à savoir que, dans la force de l'Esprit, le mystère du Christ, dans lequel « est récapitulé tout ce qui existe au ciel et sur terre » (*Éphés.* 1, 9-10), peut être contemplé, vécu et intégré dans le monde de l'homme.

L'impact des méthodes de méditation empruntées à l'Extrême-Orient a provoqué une abondante littérature. Pour une bibliographie plus complète, voir J. Sudbrack, *Herausgefordert zur Meditation. Christliche Erfahrung im Gespräch mit dem Osten*, Fribourg-en-Brisgau, 1977. Nous signalons ici quelques guides de lecture et ouvrages plus importants sur les thèmes majeurs.

1. **Périodiques.** — *La Vie spirituelle* (Paris) a publié depuis 1970 des numéros spéciaux, des articles et des recensions d'ouvrages sur les nouvelles méthodes de méditation, entre autres : t. 124, 1971, n. 578, *Maître Eckhart* (S. Ueda, *M. E. et le bouddhisme zen*, trad. d'un chapitre de *Die Gottesgeburt in der Seele..*, Gütersloh, 1965; interprétation tendancieuse); t. 126, 1972, n. 592, *Qu'avons-nous à faire, nous chrétiens, avec le Zen?*; t. 127, 1973, n. 594, *Pratique du Yoga et voie chrétienne*; t. 128, 1974, n. 603 (W. Massa); n. 605 (N. Pérez-Christiaens); t. 130, 1976, n. 612 (méditation transcendantale); n. 616, *Rencontre des religions*; t. 131, 1977, n. 621, *La Méditation* I; n. 623, *La Méditation* II. — Voir aussi J. Masson, *Le chrétien devant le Yoga et le Zen*, NRT, t. 94, 1972, p. 384-399 (bibliographie).

Même préoccupation dans *Geist und Leben* (Wurtzbourg); voir depuis le t. 41, 1968, les articles de J. Sudbrack, E. von Severus (t. 46, 1973, p. 50-59, *Meditation. Besinnung und Bericht nach zwei Jahrzehnten*), E. Ott, W. Löser, J. Lotz, F. Wulf, J. Dumoulin, K. von Dürckheim (t. 45, 1972, p. 365-382, avec un avant-propos de la rédaction). Autre exposé synthétique de J. Sudbrack, « *Dass unser Beten Erfahrung werde* », dans *Theologische Revue* (Münster), t. 73, 1977, col. 352-366.

En langue espagnole, bonne vue d'ensemble par S. Guerra, *El « movimiento de meditación »*, dans *Revista de espiritualidad* (Madrid), t. 36, 1977, p. 415-434 (bibliographie); voir aussi J. Lopez-Gay, *La mística del Budismo*, Madrid, BAC, 1974, ch. 6-7 La meditación budista.

Meditation in Christianity and others Religions = *Studia missionalia*, t. 25, Rome, 1976. — *Actes de la rencontre monastique interreligieuse* de Loppem, 1977, à paraître (cf *Collectanea cisterciencia*, t. 39, 1977, p. 310-321).

2. **Christianisme et autres formes de méditation.** — 1° Pour l'apport de l'*idéalisme allemand*, spécialement de Fichte, G. Scherer, *Reflexion-Meditation-Gebet. Ein philosophischer Versuch*, Essen, 1973. — Sur l'influence de C. G. Jung, J. Tenzler, *Selbstfindung und Gotteserfahrung. Die Persönlichkeit C. G. Jungs und ihr zentraler Niederschlag..*, Munich-Paderborn-Vienne, 1973.

2° *Yoga.* — Restent fondamentaux les ouvrages de Mircea Éliade (trad. diverses) : *Techniques du Yoga*, Paris, 1948; *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954. — H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, coll. Théologie 24, Paris, 1952 (trad. allemande). — O. Lacombe, *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris, 1956. — J. Déchanet, *La voie du silence*, Bruges, 1956; 8e éd., 1963. — H. Le Saux († 1973; DS, t. 9, col. 697-698) offre une des meilleures contri-

butions au dialogue : *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, 1965 (trad. allemande); *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, 1966. — J.-A. Cuttat, *Le dialogue spirituel Orient-Occident*, Louvain, 1964 (trad. allemande). — J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris, 1974; *Problèmes du Yoga chrétien*, dans *Axes*, n. 8, 1969, p. 21-31. — M. Maupilier, *Le Yoga et l'homme d'Occident*, Paris, 1974.

Encyclopédie des mystiques orientales, sous la direction de M.-M. Davy, Paris, 1975.

3° *Zen.* — Les approches chrétiennes du zen se situent entre deux pôles : 1) Tentative d'un *zen chrétien*, dont le représentant principal est H. M. Enomiya-Lassalle (traduit en diverses langues), *Zen-Weg zur Erleuchtung*, Vienne, 1960; *Zen-Buddhismus*, Cologne, 1966, 1972; *Zen-Meditation für Christen*, Walheim/Obb., 1969, 1971; *Zen unter Christen*, Vienne-Cologne, 1973. Mais on constate, surtout dans *Zen-Buddhismus*, que la tradition chrétienne y est présentée de façon unilatérale; ainsi, un ouvrage qui sert de témoin principal à Lassalle, *The Cloud of Unknowing* (cf DS, t. 2, col. 1997) a fait l'objet (dans la ligne de W. Johnston, *The still Point. Reflections on Zen and Christian Mysticism*, Fordham, 1970) d'une traduction allemande par W. Massa (*Kontemplative Meditation. Die Wolke des Nichtwissens*, Mayence, 1972; cf *Der Weg des Schweigens, Christliches Zen..*, Kevelaer, 1974) où le sens du texte originel est complètement inversé (« sommet » devient « centre »; « vers en haut » devient « vers le dedans »; la définition de la méditation comme « nue attention à Dieu » est si complètement méconnue que l'ouvrage polémique contre une « méditation intentionnelle »). Dans la même ligne vont les ouvrages de K. von Dürckheim (trad. diverses), entre autres *Vom doppelten Ursprung des Menschen*, Fribourg-en-Brisgau, 1974; *Meditieren wozu und wie. Die Wende zum Initiatischen*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1976; F.-A. Viallet, *Zen, l'autre versant*, Tournai-Paris, 1971.

2) A l'opposé, R. C. Zaehner (*Concordant Discord. The interdependance of Faith*, Oxford, 1970), à la suite de recherches savantes et d'expériences réfléchies, considère comme une impasse le zen chrétien à la manière de Lassalle ou de Thomas Merton † 1968 (*Zen and the Birds of Appetite*, Gethsémani, U.S.A., 1968; trad. franç., *Zen, Tao et Nirvana*, Paris, 1970; cf E. Ott, *Thomas Merton. Grenzgänger zwischen Christentum und Buddhismus*, Wurtzbourg, 1977); Zaehner renvoie en outre à la tradition de plus haut niveau d'un Ramakrishna ou d'un Aurobindo.

Voir encore (plutôt favorables au zen) H. Dumoulin, *Oestliche Meditation und christliche Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1966; R. Lissen, *Le Zen, sagesse d'Extrême-Orient*, coll. Marabout Université 182, Verviers, 1969; P. Kapleau, *The three Pillars of Zen*, Tokyo, 1965; trad. franç., Paris, 1972.

Sur la *méditation transcendantale*, voir Maharishi Mahesh Yogi, *The Science of Being and Art of Living*; trad. franç., Paris, 1976. — U. Kroll, *Transcendantal Meditation..*; trad. franç., Paris, 1975.

3. **D'un point de vue philosophique,** la réaction des auteurs chrétiens au néoplatonisme, à la fois positive et critique, offre un modèle de comparaison avec la situation actuelle; cf art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1727-1929 (de Plotin au pseudo-Denys; Augustin et Cassien); art. EXTASE, t. 4, col. 2133-2137 (mystiques rhénans). Un modèle moderne est donné par R. C. Zaehner, *The Bhagavad-Gîtâ with a Commentary based on the original Sources*, Oxford, 1969. L'œuvre d'un P. Teilhard de Chardin † 1955 montre comment la parenté et les divergences des mystiques orientales et chrétiennes peuvent devenir un point crucial dans une conception du monde; cf C. Cuénot, *P. T. de Ch. Les grandes étapes de son évolution*, Paris, 1958. François de Sales présente dans le *Traité de l'amour de Dieu* (livre 7, ch. 6-7, t. 5, Annecy, 1894, p. 25-32) des critères classiques à propos de la mystique qui gardent encore leur valeur pour notre sujet. Le type d'une méditation qui vise à libérer de la morale et de la décision personnelle est donné par H. Benoît, *La doctrine suprême. Réflexions sur le bouddhisme zen*, Paris, 1951.

Sur la place du Christ et de la croix dans la discussion, voir, d'un point de vue non-chrétien, D. T. Suzuki, *Kreuzigung und Erleuchtung*, dans *Der westliche und der östliche Weg. Essais über christliche und buddhistische Mystik*, Berlin, 1957. Dans un sens analogue, J. F. Stone, *Abandon Hope! The Way to Fulfillment..*, Albuquerque, 1974, qui utilise la citation de Dante pour caractériser la voie vers la plénitude.

4. **Anthropologie.** — Gerda Alexander (*Eutonie. Ein Weg der körperlichen Selbsterfahrung*, Munich, 1976; cf D. Digelmann, *L'eutonie de G. A.*, Paris, 1971; G. Brieghel-Müller, *Eutonie et relaxation*, Paris, 1972) et J. H. Schultz (*Das autogene Training*, Stuttgart, 1932; 9e éd. 1956; adaptation franç., 5e éd., Paris, 1972) montrent l'importance pour l'équilibre humain des exercices de méditation indépendamment de toute référence philosophique ou idéologique; cf les vues d'ensemble, d'un point de vue chrétien, de K. Thomas, *Meditation in Forschung und Erfahrung..*, Stuttgart, 1973. La meilleure étude sur le problème des stimulants (hallucinogènes, etc) est le recueil d'articles de C. T. Tart, *Altered States of Consciousness*, New York, 1969 (expose, par exemple, l'expérience de Harvard), avec une abondante bibliographie.

5. **Réflexion théologique.** — A côté des études classiques sur la contemplation (cf DS, t. 2, col. 1643-2193) et la mystique (cf *La mystique et les mystiques*, éd. A. Ravier, Bruges-Paris, 1965, en particulier la préface de H. de Lubac, p. 7-39; art. MYSTIQUE, DS, t. 10), il y a lieu de faire une place aux vues de Martin Buber (*Ich und Du*, Berlin, 1936; trad. franç., Paris, 1938) et aux recherches théologiques récentes, sur la Trinité, la christologie et l'ecclésiologie; sur ce point, J. Sudbrack, *Meditation : Theorie und Praxis*, Wurtzbourg-Stuttgart, 1971; *Angerührt von Dir! Begegnung mit Texten christlicher Mystik*, à paraître.

Josef SUDBRACK.

MEDRANO (PIERRE DE), jésuite, 1649-1725. — Pedro de Medrano est né (6 juin 1649) et est mort à Lima, Pérou (26 août 1725). Il entra chez les jésuites en 1663. Il enseigna les arts et la théologie dans les collèges de Cuzco et de Lima; il fut recteur de celui de Lima (1697-1700).

Son œuvre principale est un *Compendio de la vida espiritual perfecta* qui résume le *De vita spirituali* (Lyon, 1608) d'Alvarez de Paz (DS, t. 1, col. 407); le troisième et dernier volume est consacré à l'« exercicio santo de la oración mental y contemplación celestial ». Medrano y ajouta un *Compendio de la Vida de Santa Lutgarda* de B. de Villegas (Murcie, 1625, etc). Ces *Compendio* restèrent, semble-t-il, inédits. Medrano publia un *Rosetum theologicum scholasticum marianum* (Madrid, 1702), qui est l'une des premières mariologies composées en Amérique espagnole, et un *Gazophylacium divinae dilectionis... S. Petrus... ad exemplar boni Pastoris...* (Madrid, 1720).

Sommervogel, t. 5, col. 864-865. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 1026. — R. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, t. 2, Burgos, 1963.

Armando NIETO.

« MEFFRETH ». — L'*Hortulus Reginae* est le titre d'un ouvrage très étendu de sermons en latin qu'un prêtre inconnu (peut-être un moine, il se désigne comme un « spiritualis miles Christi ») rédigea sans doute au diocèse de Meissen. Il acheva la partie « de Sanctis » (consacrée aux saints) en 1443; il commença aussitôt la partie d'hiver des « Sermones de tempore »; il travaillait à la partie d'été en 1447 (voir le sermon 97). Vivait-il en 1476, comme on le dit souvent, on ne peut le prouver. Le mot « Meffreth » est obscur; contrairement à ce qu'admettait la recherche plus ancienne, on ne peut le tenir pour le nom de l'auteur; il faut peut-être y voir un dérivé d'une dénomination hébraïque au sens de « hortulus » ou « fertilitas » (cf Schneyer, p. 226).

L'*Hortulus Reginae* (*regina* = l'Église) connut un succès extraordinaire. A partir de 1479 on en relève de nombreuses éditions (Hain, n. 10999-11008; Copinger, n. 3960-3962). Meffreth affirmant dans un de ses sermons que la Vierge Marie n'avait pas été préservée du péché originel, cette assertion fut qualifiée de blasphématoire par le chartreux bâlois Johann Heynlin von Stein (de Lapide) dans une *Praemonitio* en tête de l'édition de Bâle (Nikolaus Kessler, 1488; cf DS, t. 7, col. 436); cette condamnation ne nuisit en rien à la popularité de l'ouvrage. En 1605-1606, un moine de Fürstenfeld, Christophe Fabri, traduisait encore 16 sermons de « Meffreth » en allemand (Munich, Staatsbibliothek Cgm 4587/4588) et une édition de l'*Hortulus* paraissait en 1615 à Munich (in-folio, 3 parties, 388, 499, 342 p.).

Le succès de ce recueil provient (et ce n'est pas la moindre raison) de l'extraordinaire abondance et variété de la matière qu'il développe. Pour de nombreux dimanches l'*Hortulus* propose plusieurs sermons, souvent très longs, qui étalent devant le lecteur un ensemble bigarré d'enseignement scolastique, de folklore, d'histoire naturelle et de médecine; il y manque des considérations proprement philosophiques et mystiques. De plus cette matière est souvent présentée sous forme d'exemples, de moralités et d'anecdotes et toujours avec d'abondantes citations tirées d'autorités tant spirituelles que profanes (cf Cruel, p. 487-493). Dans sa forme, le « Meffreth » peut être considéré comme un des sommets de la prédication « emblématique », qui offre tous les éléments essentiels du discours sous une parure d'images.

R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, Detmold, 1879, p. 486-493. — J. A. Glonar, « *Paratus* » *und* « *Meffreth* », *zwei vermeintliche Autoren als Beispiele bibliographischer Missverständnisse*, dans *Zeitschrift für Bücherfreunde*, nouv. série, t. 9, 1918, p. 232-235. — J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Fribourg-en-Brisgau, 1969, p. 226, 230.

Volker HONEMANN.

MÈGE (ANTOINE-JOSEPH), bénédictin, 1625-1691. — Né à Clermont-Ferrand en 1625, Antoine-Joseph Mège entra dans la congrégation bénédictine de Saint-Maur et fit profession à Vendôme, le 7 mars 1643, treize mois après Claude Martin (DS, t. 10, col. 695) qu'il vit quelque temps avant le départ de ce dernier pour Tiron. Thomiste convaincu, il interviendra pour protester contre l'infiltration du cartésianisme dans l'enseignement de quelques professeurs de la congrégation. Ses années d'enseignement s'écoulèrent à Blois, Compiègne, Saint-Denis, Saint-Sulpice de Bourges. Il accepta volontiers de prêcher au-dehors. Luc d'Achery l'orienta vers le travail de traduction et d'édition. Mège se contenta surtout de traduire. Il fut très peu de temps administrateur de la maison de Rethel (1681), puis il vécut à Saint-Germain-des-Prés, où il mourut le 15 avril 1691.

A la différence des grands érudits de la congrégation, ses ouvrages ont une destination plus pratique et plus directement apostolique : il les écrivit pour les religieux et religieuses désireux d'alimenter la *lectio divina*. Il est l'un de ceux qui trouvèrent que Mabillon appliquait une méthode trop critique pour son édition des *Acta sanctorum OSB* et qui s'en plaignirent.

Mège édita plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous retenons :

1° *La morale chrétienne fondée sur l'Écriture et expliquée par les saints Pères* (Paris, 1661, 1664; Liège, 1689). Il s'agit d'une traduction de *De institutione laicali* de Jonas d'Orléans (cf DS, t. 8, col. 1269-1272). En 1639, Mège en avait envoyé les onze premiers chapitres à d'Achery qui l'avait encouragé à continuer; mais le traducteur eut la surprise, en ouvrant l'édition imprimée, d'y trouver une autre préface que la sienne, texte « que je serais bien marri d'avoir fait, car il n'y a ni suite, ni doctrine, non pas même la pureté et congruité de notre langue ». Cependant la traduction elle-même, au dire des Solitaires de Port-Royal, pouvait être proposée en modèle. Mège avait également préparé des traductions de saint Jean Chrysostome et de Cassiodore qui furent perdues.

2° Claude Martin, sur le conseil de sa mère, Marie de l'Incarnation, avait envisagé dès 1653, de faire effectuer une traduction des œuvres de sainte Gertrude. En 1668, profitant de sa nomination à la charge d'assistant général de la congrégation, il reprit le projet. Mège avait donné à Paris, en 1664, une édition latine des *Insinuationum divinae pietatis exercitia* de Gertrude (sur cette édition, voir celle de L. Paquelin, t. 1, Poitiers-Paris, 1875, p. LIII-LIV; cf DS, t. 6, col. 333). En 1671, il donna en français *La vie et les œuvres de sainte Gertrude*, souvent réimprimé. Selon L. Batterel (*Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. A.-M.-P. Ingold, t. 3, Paris, 1904, p. 273), Mège aurait utilisé le travail effectué par Louis-Henri Loménie de Brienne, qui fut oratorien de 1663 à 1670, et complété en partie par Louis Bulteau, frère donné de Saint-Germain-des-Prés (P. Tassin, p. 140-145). Pour les diverses éditions de sainte Gertrude au 17e siècle, voir J. Hourlier et A. Schmitt, *Gertrude d'Helfta, Œuvres spirituelles*, t. 1, SC 127, Paris, 1967, p. 28.

3° *Le Psautier royal, ou les Psaumes de la confession, composés par Don Antoine, Roi de Portugal, traduits du portugais* (Toulouse, 1671). — 4° *Explication ou paraphrase des Psaumes de David, tirée des Saints Pères et des interprètes*, Paris, 1675.

5° Son œuvre la plus connue est son *Commentaire sur la Règle de saint Benoît* (Paris, 1687; trad. italienne, 1740). Ce qui le détermina à le rédiger, c'est la parution du second livre de Rancé, *Éclaircissemens de quelques difficultés que l'on a formées sur le livre de la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (juin 1685). A la nouvelle de sa résolution, ses supérieurs s'inquiétèrent, redoutant qu'il n'envenimât la controverse :

« Ils ne voulurent pas absolument lui en permettre l'impression. Heureux s'il en fût demeuré là. Mais ne se rebutant pas de ce refus, il changea son ouvrage et sous le titre de *Commentaire de la Règle de notre Bx Père saint Benoît*, il dit tout ce qu'il avait écrit de plus fort dans son premier ouvrage. Il surprit la permission d'imprimer de Dom Benoît Brachet, pour lors Général et sur la fin de sa vie, aussi bien que de M. le Chancelier. Le P. Brachet étant venu à mourir le 7 janvier 1687, le Père Dom Mège imprima son livre sur son privilège... et, quoique l'on avertît nos Pères que cet ouvrage pouvait faire du bruit, il fut imprimé entièrement » (*Abrégé des choses les plus remarquables sur l'abbaye de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, BN, ms fr. 18816, f. 172-174).

Bossuet intervint sur la demande de Rancé. Les supérieurs de la congrégation, que Mège ne ménageait pas, firent un règlement lors de la diète en 1689, proscrivant et interdisant la lecture du *Commentaire*, jugé trop « relâché ». Claude Martin fut chargé de retoucher et de corriger l'ouvrage, après quoi il en serait fait une seconde édition, tandis que l'on supprimerait la première; mais Dom Mège ne voulut rien savoir; le livre resta tel.

L'intention de l'auteur, outre la réponse à Rancé, était de faire comprendre la Règle à partir de ses sources; il a donc analysé les vingt-neuf règles, alors connues, antérieures à celle de saint Benoît, après quoi il explique la Règle, chapitre par chapitre, en faisant intervenir d'assez copieuses considérations morales. L'ouvrage manque de vues d'ensemble, car l'exégèse porte principalement sur les mots, et les

développements demeurent fragmentaires et sans véritable suite. Mais les arguments avancés contre l'abbé de la Trappe portent. Voir la notice de Mabillon, DS, t. 10, col. 1-14.

6° *Dissertation où l'on explique l'origine, l'excellence et les avantages de l'état de la virginité avec divers traités de S. Ambroise sur le même sujet*, Paris, 1689. D'après Tassin, l'auteur aurait déjà publié à Paris, en 1655, une traduction française de ces traités d'Ambroise. Dans la *Dissertation* les développements archéologiques et historiques sont nombreux, de même les gloses canoniques; il y est peu question de spiritualité, sinon dans les traités d'Ambroise.

7° *La vie de saint Benoît par saint Grégoire le Grand, avec une explication des endroits les plus importants et un abrégé de l'histoire de son Ordre* (Paris, 1690; trad. italienne, 1733). Le principe du *Commentaire* est le même que celui de la Règle : explication des mots ou des phrases qui posent un problème; le livre se termine par *Divers sujets de méditations sur la vie de saint Benoît.*

8° De Mège on a encore, manuscrits, des *Annales Congregationis Sancti Mauri (1610-1653)* (Paris, BN, mss lat. 13859-13861, 12791, 17670). Martène les utilisa. Le récit est diffus, coupé de considérations pieuses et d'exhortations à la pratique des vertus monastiques; parfois Mège s'emporte contre ses adversaires. C'est une histoire très engagée.

P. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 132-140. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 231-237. — H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire..*, t. 2, Paris, 1908, p. 83-86. — J.-B. Vanel, *Nécrologe... de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1896, p. 47-49. — Abbé Dubois, *Histoire de l'Abbé de Rancé et de sa réforme*, t. 2, Paris, 1866, p. 121-126. — *Revue Bossuet*, t. 5, 1904, p. 217-219. — E. Martène, *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, éd. G. Charvin, t. 1, Ligugé-Paris, 1928, p. XVIII-XXI. — O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, Minnesota, 1962, p. 383. — Fr. Vandenbroucke, *L'esprit des études dans la congrégation de Saint-Maur*, dans *Los Monjes y los estudios*, Semana de estudios monásticos, Poblet, 1961 (édité en 1963), p. 485-487.

Guy-Marie OURY.

MEIGNAN (GUILLAUME-RENÉ), évêque, cardinal, 1817-1896. — Né à Denazé en Mayenne le 12 avril 1817, Meignan reçut l'empreinte du foyer d'études cléricales que fut le grand séminaire du Mans sous l'impulsion de Mgr J.-B. Bouvier; il partagea l'engouement qui s'y manifestait pour la théologie de Rosmini et reçut une solide formation en histoire et langues anciennes. Ordonné prêtre le 14 juin 1840, il prend une connaissance directe, à Munich (année 1842/43), de la science exégétique allemande, puis, sur le conseil de Montalembert, d'Ozanam et de l'abbé Maret, complète sa formation théologique à Rome. Vicaire à Saint-Jacques du Haut-Pas, à Paris (1843-1847), il suit les cours de Sorbonne et appartient au groupe de la faculté de théologie animé par H. Maret (Cl. Bressolette, *L'abbé Maret..*, Paris, 1977). Il fréquente le cercle de Ch.-Th. Baudry à Saint-Sulpice (X. de Montclos, *Lavigerie, le Saint-Siège et l'Église..*, Paris, 1965, p. 64-75).

Chargé du cours d'Écriture sainte en Sorbonne (1861), Meignan prépare la matière d'un premier ouvrage sur les « Prophéties messianiques », ouvrant ainsi une série de sept livres qui l'occupera jusqu'à sa mort. Meignan était l'un des mieux armés parmi les ecclésiastiques français pour répondre à E. Renan, au nom même de cette science allemande dont il montrera que la *Vie de Jésus* n'est qu'un pâle reflet.

Nommé évêque de Châlons en 1864, transféré à Arras en 1882, puis à Tours en 1884, Meignan est créé cardinal par Léon XIII en 1893. Il meurt subitement à Tours le 20 janvier 1896.

Loin de se confiner dans l'érudition, Meignan se montra curieux des recherches de son temps. Périodiquement il traite des relations entre science et religion (vg au concile du Vatican, 10 janvier 1870, Mansi, t. 50, col. 260-263 : critique de l'interprétation trop littérale de l'Écriture; vg mandement de carême d'Arras, 2 février 1882). Il est soucieux de développer les études du clergé, envoie les meilleurs des jeunes clercs acquérir des grades universitaires à Rome, en Angleterre ou en Allemagne, réunit autour de lui un groupe de prêtres savants; A. Loisy, qu'il ordonna prêtre, lui doit sa première formation. Aux curés de campagne, Meignan demande d'utiliser leurs loisirs pour étudier la Bible (et l'hébreu), les Pères, qu'on aura soin de replacer dans le contexte historique, pour lire les classiques français du 17e siècle (cf lettre à un prêtre, 16 janvier 1871, aux Archives diocésaines de Tours).

Au-delà de la formation du clergé, Meignan fut soucieux de la première éducation chrétienne des enfants : les familles, plus que le clergé, devaient la prendre en charge, surtout dans le contexte de l'école officielle, neutre à partir des années 1880.

Il voyait dans la liberté individuelle et les sciences d'observation des acquisitions du christianisme. Aussi partagea-t-il les enthousiasmes de la première démocratie chrétienne en 1848. Il fut également ferme à combattre les préjugés anticléricaux et les étroitesses des catholiques intransigeants : l'ignorance réciproque était à ses yeux « le plus grand danger de la société chrétienne ». Des relations entre l'Église et l'État, il eut une conception ferme et mesurée : « Le clergé de France... n'appartient à aucun parti ». Aux responsables politiques, il demandait, en échange, de faire « comme aux États-Unis, une république large et généreuse, où tout le monde puisse entrer » (*Léon XIII pacificateur, l'encyclique Immortale Dei*, Paris, 1886, p. 59-60; cf. J. Gadille, *La pensée et l'action politiques des évêques français (1870-1883)*, t. 2, Paris, 1967, p. 248).

Membre de la minorité ayant refusé de voter l'infaillibilité en 1870, Meignan reconnut le bien-fondé de la décision conciliaire à la lumière des événements et des divisions de l'Église; il jugeait tout aussi nécessaire une attitude d'ouverture du clergé aux besoins du temps. Meignan remit à Léon XIII (automne 1881) un petit mémoire sur ce sujet; le pape l'aurait entièrement approuvé tout en souhaitant d'éviter là-dessus toute polémique (lettre à Falloux, 16 juin 1882). Cette attitude définissait ce que Meignan appelait un « libéralisme orthodoxe » et dont on trouve une première expression dans une note du 28 septembre 1866 (aux archives dioc. de Tours).

Œuvres principales. — La série des sept ouvrages sur les *Prophéties messianiques* : t. 1 *Le Pentateuque*, Paris, 1856; t. 2 *Les deux premiers livres des Rois*, 1878; t. 3 *David*, 1889; t. 4 *Salomon*, 1890; t. 5-7 *Les Prophètes d'Israël* (jusqu'à Jean-Baptiste), 1892-1894; les deux premiers volumes furent repris en 1895 et 1896 sous le titre général « L'ancien Testament dans ses rapports avec le nouveau et la critique moderne ». — *M. Renan et le Cantique des cantiques*, 1860. — *M. Renan réfuté par les rationalistes allemands*, 1863. — *Les Évangiles et la critique du 19e siècle*, 1863; 3e éd., 1870. — *Le monde et l'homme primitif selon la Bible*, 1869; 3e éd., 1879.

Un prêtre (Rabeau) *déporté en 1792..*, 1862. — *Instructions et conseils adressés aux familles chrétiennes*, 1875, 1876. —

Les prières de la célébration du mariage avec instructions et conseils pratiques, 1876. — Diverses allocutions, discours, les mandements, des articles sur l'Angleterre religieuse, brochures historiques, etc.

Voir *L'épiscopat français... (1802-1905)*, Paris, 1907, p. 74-75, 180-181, 636-637. — *Dictionnaire de la Bible*, t. 4, 1908, col. 933-935. — H. Boissonnot, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899. — É. Lecanuet, *La vie de l'Église sous Léon* XIII, Paris, 1930. — *Histoire religieuse de la Touraine*, dirigée par G.-M. Oury, Tours, 1975. — Y.-M. Hilaire, *Une chrétienté au 19e siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras..*, t. 2, Lille, 1977, p. 674-679.

Jacques GADILLE.

1. MÉKHITAR (MXIT'AR) GOSH, moine † 1213. — Né à Gantzak vers 1130, Mékhitar fonda en 1191 le monastère de Nor Getik, connu aussi sous le nom de Gošavantk', dans la région d'Arc'ax (aujourd'hui Dilidjan, en Arménie Soviétique), qui devint sous sa direction un centre d'études très célèbre. Il mourut en 1213.

Une bonne partie de ses œuvres est inédite. Nous donnons en traduction les titres des ouvrages qui lui sont attribués, en mentionnant les éditions existantes. — « Commentaire sur Jérémie », très succinct et limité à l'explication du texte; il sera consulté par Vardan Vardapet Areuelc'i (vers 1200-1271). — « Discours sur la résurrection de Lazare ». — « Panégyrique du nouveau martyr Xosrov »; BHO, n. 558, éd. G. Tēr-Mkrtj'ean, dans *Ararat*, t. 31, 1897, p. 37-41. — « Élégies sur les premiers parents ». — « Lettre aux princes Zakarē et Ivanē », apologie de la profession de foi et des traditions de l'Église arménienne contre les insinuations des grecs et des géorgiens, éd. dans *Ararat*, t. 34, 1900, p. 497-504, 562-568; t. 35, 1901, p. 55-61, 121-127. — « Pour servir le corps et le sang du Seigneur en vérité et selon le bon plaisir »; « Pour servir avec attention le corps et le sang du Seigneur », brève exhortation; « Conseils utiles pour les serviteurs de l'Église » : ces trois écrits ont été édités par G. Sargsean, Venise, 1933, *Xratk' ogesahk'* (Conseils utiles), p. 1-37, 61-82, 38-60.

Mékhitar Gosh est aussi l'auteur de quatre-vingt-dix *Fables (Arakk')*, et fut le premier à cultiver ce genre littéraire en arménien; éd. Venise, 1790, 1842, 1854; trad. franç. de F. Macler, *Choix de fables arméniennes attribuées à Mékhitar Goch*, Paris, 1902. Sa « Liste des catholicoi des Alouans » est importante comme document historique; traductions : *Armjanskij Sudevnik Mxitara Gosa*, par A. Papovjana, Érévan, 1954; *Albanskaja Xronika*, Bakou, 1960. Une prière de Gosh est publiée en appendice des *Prières de S. Grégoire de Narek*, dans les éd. de Constantinople, 1845, p. 353-360; Paris, 1860, p. 565-573; Jérusalem, 1886, p. 435-440.

La renommée de Gosh est surtout liée au « Code de procédure » (*Girk'Datastani*, éd. V. Bastameanc', Valaršapat, 1880, avec introd., p. 1-180; éd. critique par X. T'orosean, Érévan, 1975, avec introd., p. VII-CXVIII). C'est une somme, la première en son genre, du droit arménien civil et ecclésiastique, positif et coutumier. L'ouvrage est divisé en trois parties : 1) longue introduction en onze chapitres sur le but du travail, la méthode à suivre, les sources de la loi, etc; 2) procès ecclésiastiques; 3) procès civils. Dédié au prince Vaxtang, ce code répondait aux exigences de l'époque et fut, semble-t-il, utilisé dans la pratique judiciaire comme on peut le conjecturer d'après le nombre élevé des mss conservés. Le prince Smbat (1208-1276), connétable de Cilicie, y puisa pour rédiger son code à l'usage des magistrats ciliciens. Plus tard, le texte de Gosh sera officiellement reconnu comme code de procédure pour les arméniens de Pologne. Outre les trois rédactions arméniennes, il en subsiste des versions latine, polonaise, kiptchak, géorgienne et russe.

J. Karst, *Sempadscher Kodex aus dem 13. Jahrhundert oder Mittelarmenisches Rechtsbuch*, Strasbourg, 1905, introd., p. I-XXXII; *Grundriss der Geschichte des armenischen Rechtes*, 2 fasc. (extrait de *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, t. 19-20, Stuttgart, 1906-1907; cf la recension de F. N. Finck, dans *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1909, p. 924-928). — X. Samouelean, *Le Datastanagirk' de M. G. et l'ancien droit civil des arméniens*, Vienne, 1911. — H. Oskean, *Recherches philologiques*, Vienne, 1926, p. 121-192 Mxit'ar Gos. — K. Kibarean, « *Histoire de la littérature arménienne* », en arménien, Venise, 1944, p. 306-312, 318. — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 146-149, 175. — A. Souk'iasyan, *M. G. et le « Datastanagirk' Hayoc' »*, Érévan, 1965. — J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne*, Beyrouth, 1965, p. 276-280. — DS, t. 1, col. 872.

Boghos Levon ZEKIYAN.

2. MÉKHITAR DE SÉBASTE, fondateur des mékhitaristes, 1676-1749. — 1. *Vie.* — 2. *Caractères de sa fondation religieuse.* — 3. *Brève histoire de la congrégation.* — 4. *Principaux auteurs spirituels.* — 5. *Spiritualité.*

1. **Vie.** — La figure de Mékhitar est une des plus remarquables de l'histoire religieuse arménienne (cf Spiritualité ARMÉNIENNE, DS, t. 1, col. 862-875) des derniers siècles. Elle s'insère dans une époque particulièrement difficile pour les arméniens, tant sur le plan culturel que religieux. La chute du royaume de Cilicie en 1375 entraîna un déclin progressif, accentué par l'occupation étrangère et l'émigration croissante, des nombreux centres spirituels et culturels qu'étaient les grands complexes monastiques. La pénétration toujours plus sensible, d'abord en Cilicie puis au cœur même de la Grande Arménie, de missionnaires latins animés d'un zèle peu éclairé sous prétexte d'union religieuse, et l'activité de leurs adeptes arméniens, souvent plus obstinés encore dans leurs tendances latinisantes, avaient créé une tension de plus en plus insoutenable au sein du peuple et du clergé.

C'est dans ce contexte historique que naquit Manouk à Sébaste, le 7 février 1676. Après sa première instruction par le prêtre du quartier, Tēr Harout'iun, ses parents le confièrent à deux sœurs qui vivaient chez elles et avaient fait vœu de virginité à l'instigation de deux anachorètes de l'ancien monastère de l'île Lim, dans le lac du Van, venus prêcher à Sébaste vers 1680-1682.

A quinze ans, Manouk fut attiré vers la vie religieuse et prit l'habit dans l'antique monastère de Sébaste, Sourb Nšan (Sainte-Croix); il reçut le nom de son grand-père, Mékhitar (Mxit'ar), qui signifie en arménien *Consolation* ou *Consolateur*. Très tôt, il eut vive conscience de ce que devait être son idéal religieux, marqué à la fois par une vie intérieure authentique et une dure ascèse intellectuelle dans l'approfondissement des sciences profanes et théologiques. Malheureusement, le milieu monastique ne répondait guère à ses aspirations. Mékhitar se mit lui-même à l'étude des Écritures, des Pères de l'Église et des docteurs arméniens; il en transcrivait les passages qu'il jugeait plus importants, constituant ainsi un de ces florilèges nommés en arménien *Oskep' orik* (livret d'or).

Soucieux d'une instruction plus systématique et plus solide, il entreprit des voyages à travers le vaste territoire de l'Arménie, de Sébaste à Erzurum et Edchmiatzin, en quête d'un monastère ou d'un *vardapet* (cf *infra*, col. 943) qui pût lui offrir ce qu'il cherchait.

En 1691, l'archevêque Mik'ayēl de Djoulfa, vicaire du catholicos d'Edchmiatzin, Nahapet (1691-1705), était de passage à Sébaste; il était favorable à la communion avec Rome, et avait émis, en 1689, une profession de foi orthodoxe devant l'archevêque latin d'Aspahan, Elia di S. Alberto. Mékhitar s'attacha à lui, sous la promesse qu'il serait instruit dans l'exégèse des épîtres pauliniennes. Ils partirent pour Erzurum, mais bien vite Mékhitar fut déçu dans ses espoirs, l'évêque l'employant plutôt à de menus services, sous prétexte qu'il avait encore du temps pour les études.

C'est à Erzurum qu'eut lieu la première rencontre de Mékhitar avec la chrétienté occidentale; une mission jésuite s'y était établie en 1685 : c'est peut-être à Jacques Villotte † 1743, supérieur de la mission depuis 1691, que Mékhitar s'adressa pour lui poser différentes questions sur la religion et les mœurs de l'Occident.

Le couvent d'Edchmiatzin n'ayant pas répondu davantage à son idéal d'études et de vie monastique, Mékhitar se retira dans le monastère du lac de Sévan, où une apparition de la Vierge lui donna la certitude que ses projets étaient conformes à la volonté de Dieu. Revenu à Erzurum, il enseigna la théologie au monastère de Basen sur l'invitation de l'higoumène; la ville était alors sous le coup des querelles suscitées par l'évêque Auetik', futur patriarche arménien de Constantinople, qui avait usurpé le siège en déposant l'évêque Aharon, avec l'aide des autorités civiles. Mékhitar se mit à étudier la controverse christologique, en lisant une histoire du concile de Chalcédoine conservée en ms dans la bibliothèque du couvent, puis la *Conciliationis ecclesiae armenae cum romana... pars prima*, du théatin Clemente Galano (Rome, 1650). Il nourrissait déjà le projet de se rendre à Rome pour y poursuivre ses études.

Après un nouveau séjour de deux ans à Sébaste, Mékhitar décida de s'associer à un jeune prêtre, Yovnan, qui partait pour Jérusalem; il le détourna de son projet et le convainquit de l'accompagner plutôt à Rome. Passant par Alep, ils rencontrèrent le jésuite Antoine de Beauvollier † 1708; celui-ci tenta de retenir Mékhitar en Arménie, jugeant ses connaissances théologiques suffisantes pour un apostolat fructueux parmi ses compatriotes; n'ayant pu y réussir, il donna aux jeunes gens un certificat d'orthodoxie, après avoir reçu leur profession de foi.

Un accès de malaria obligea Mékhitar à se réfugier dans le monastère de Saint-Macaire, près de Nicosie, dans l'île de Chypre. Une fois rétabli, il préféra retourner à Sébaste, et, sur l'insistance des fidèles, il accepta de recevoir l'ordination sacerdotale, au printemps de 1696; il était à peine âgé de vingt ans.

Mûri par son expérience de la situation religieuse en Arménie, Mékhitar songeait à fonder une congrégation religieuse qui, ravivant l'ancienne tradition monastique arménienne, pût répondre aux besoins spirituels de son peuple. Dans ce but, il partit pour la capitale de l'empire ottoman, où s'était établi un patriarcat arménien, considéré par la Sublime Porte comme le représentant civil des arméniens de l'empire, et qui jouissait d'une grande autorité dans les affaires intérieures de l'Église arménienne. Mékhitar, qui avait déjà groupé quelques compagnons, exposa son projet à un des plus célèbres vardapets de l'époque, Khajatour Arak'elean, en lui offrant d'en prendre la responsabilité. Le vardapet déclina cette offre, jugeant le projet à peu près irréalisable. N'ayant pas eu plus de succès avec le supérieur de Basen, à Erzurum, Mékhitar décida d'assumer cette tâche lui-même. De retour à Constantinople, ayant loué une modeste maison pour sa communauté, il organisa une série de prédications et mit en service une imprimerie, malgré les faibles moyens dont il disposait. Le 8 septembre 1701, après un peu moins d'un an de fructueux apostolat, Mékhitar et ses dix disciples se consacrèrent solennellement à Dieu, sous les auspices de la Vierge Marie.

Mais l'orage allait bientôt se déchaîner. L'ancien évêque d'Erzurum, Auetik', devenu patriarche au début de 1702, était hostile aux partisans de la communion avec Rome. La clairvoyance de Mékhitar lui permit de déjouer les pièges du patriarche; il quitta la capitale et vint se réfugier à Modon, au sud de la péninsule de Morée, alors sous la domination des vénitiens; il y fut bien accueilli par le gouverneur et les autorités ecclésiastiques. Au prix d'énormes sacrifices, il réussit à créer un véritable centre monastique et, en 1711, obtint du Saint-Siège la première approbation officielle de sa congrégation. Mais une nouvelle épreuve l'attendait : en 1715, la défaite des vénitiens devant l'armée ottomane l'obligeait à quitter la Morée pour se diriger cette fois vers Venise.

Cette ville, qui avait de nombreuses attaches avec l'Orient, reconnut en Mékhitar un fils de ce peuple auquel elle était liée par une tradition séculaire de rapports économiques et culturels : plusieurs documents officiels du 17e siècle désignent les arméniens comme « Natione sempre benemerita » (L. Alishan, *Geonomia armena*, Venise, 1881, p. 4). Mékhitar reçut de la Sérénissime, sous le doge Giovanni Corner, l'île de Saint-Lazare, dans la lagune, comme résidence perpétuelle pour sa congrégation qui comptait alors dix-neuf membres (décret du Sénat, 26 août 1717).

Abandonné depuis longtemps, après avoir servi de refuge pour des lépreux, cet îlot de sept mille mètres carrés se trouvait dans un état de complète désolation. L'œuvre de reconstruction retiendra Mékhitar durant plus de trente ans : ce sont aussi les années décisives où il forge l'esprit de ses missionnaires, prépare les nouvelles générations, établit les lignes maîtresses de l'organisation monastique et de l'activité apostolique de la congrégation. Il donne l'exemple du zèle apostolique, trait essentiel de sa spiritualité; malgré ses multiples tâches de supérieur, d'administrateur et de maître des novices, il réussit à publier quatorze ouvrages personnels et vingt-sept traductions ou éditions des classiques de la spiritualité, en premier lieu ce chef-d'œuvre d'édition qu'est la Bible arménienne

Tout aussi remarquable est le comportement profondément évangélique dont il fit preuve en face des accusations, suscitées par la jalousie et l'étroitesse d'esprit, qui faillirent ruiner la fondation à sa naissance. C'est ainsi qu'à peine arrivé à Venise, il fut appelé à Rome pour répondre aux accusations de désobéissance aux directives du Saint-Siège, d'activités apostoliques non autorisées, de tromperie. Sa défense lui valut la victoire. A l'égard de tous ses calomniateurs, il fit preuve de la charité la plus désintéressée; il prescrivit la même conduite à ses missionnaires et aux arméniens qui l'appuyaient, considérant ses adversaires comme les vrais bienfaiteurs de la congrégation (*Lettres* 59, 250, etc).

Épuisé par cette vie intense de travail et de charité, Mékhitar mourut au matin du 27 avril 1749.

2. **Caractère de sa fondation religieuse.** — Le projet de la fondation est exposé, dans ses grandes lignes, dès la première demande d'approbation présentée à Clément XI depuis Modon, en 1705 : « Les buts de nos constitutions sont : premièrement, garder la forme du monachisme que nous avons prise des arméniens,

mais en y ajoutant les trois vœux qui sont essentiels pour l'état religieux » (G. Amaduni, *Mékhitar réformateur*, p. 180). Cette clause s'explique par le fait que, chez les moines arméniens, les trois vœux n'étaient pas spécifiquement formulés dans le rite de profession, bien que la matière des vœux y fut implicitement contenue (cf G. Amaduni, *Monachismo..*, p. 32-39). Dans la période de décadence, et au temps de Mékhitar, la pratique de la pauvreté et de l'obéissance s'était fortement relâchée. Il se manifeste donc comme un réformateur soucieux de raviver la discipline monastique en explicitant l'obligation des trois vœux.

Dans sa conception, l'idéal monastique et l'idéal apostolique sont inséparablement liés. Mékhitar n'envisage jamais un monachisme de style purement contemplatif, dont il aurait pu trouver le modèle dans la tradition arménienne. Il veut fonder une congrégation de *vardapets* « pour le service et l'illumination spirituelle de notre peuple arménien » (*Lettre* 708). Le terme *vardapet* (qu'on pourrait rendre approximativement par *hiéromoine*) donne la clef qui permet de comprendre le caractère de la fondation. Les *vardapets*, dans la tradition arménienne, constituaient une partie importante du clergé célibataire : c'étaient des moines ou des cénobites, pourvus du titre de docteur en théologie, et habilités de ce fait à prêcher, enseigner, corriger, absoudre. Ils étaient tenus par leur office même à l'apostolat. La décadence du monachisme, en particulier cénobitique, avait entraîné un relâchement des liens qui attachaient les *vardapets* à un monastère et à un supérieur, en même temps qu'un appauvrissement de leur mission spirituelle. L'idéal de Mékhitar visait donc une réforme de cette institution; lui-même exposa sa pensée, le jour même de la fondation officielle, en disant à ses disciples qu'il les avait groupés non pour les renvoyer après les avoir instruits, comme faisaient les autres vardapets de la nation, mais pour fonder avec eux une congrégation basée sur des liens de perpétuelle obéissance (cf M. Nurikhan, *Mékhitar..*, p. 110; Y. T'Orosean, p. 159).

De son vivant, lorsque ses missionnaires étaient pour la plupart des prédicateurs allant de ville en ville, Mékhitar assurait la fusion de l'idéal monastique et de l'apostolat en confiant à ses religieux des missions temporaires de deux à quatre ans, pour les rappeler ensuite à Saint-Lazare, où la vie du monastère était centrée sur la célébration communautaire de l'office divin et le travail intellectuel ou manuel. La même méthode d'alternance fut adoptée pour les missions fixes confiées à la congrégation, comme celle de Pétrovaradin, près de Belgrade, ou d'Elisabethoupolis en Transylvanie. Ce n'était là pourtant qu'une solution provisoire, à défaut d'un nombre suffisant de sujets pour fonder de nouveaux monastères; la requête de 1705 au Saint-Siège attestait ce projet, avec une nouveauté importante : dans la pensée de Mékhitar, les abbés des monastères à constituer devaient être entièrement soumis à la juridiction de l'Abbé de Saint-Lazare.

Le caractère apostolique du monachisme mékhitariste est encore souligné par le quatrième vœu qui oblige à l'apostolat jusqu'à l'effusion du sang, à condition qu'il soit imposé par l'obéissance. L'insistance de Mékhitar pour l'introduction de ce vœu dans ses Constitutions s'explique en outre par les troubles de l'époque, qui ont amené plusieurs de ses religieux au sacrifice de leur vie.

La fondation était présentée à Rome sous le titre de « Congregazione riformata de' Monaci Armeni Cattolici di S. Antonio Abate » (T'Orosean, p. 183, n. 10). Dans la tradition arménienne, saint Antoine avait toujours été regardé comme le patriarche et l'inspirateur par excellence du monachisme; cette tradition reconnaissait deux règles principales : celle de saint Antoine et celle de saint Basile. L'intention de Mékhitar (il le souligne dans ses démarches auprès de Rome) n'était pas de créer un ordre nouveau, mais de réformer le monachisme arménien de saint Antoine, dans lequel il avait fait sa profession religieuse à Sourb Nšan. Ce monachisme n'ayant pas de code écrit, Mékhitar présenta un ensemble de règles établi selon des données traditionnelles. Le Saint-Siège lui imposa néanmoins de choisir entre les trois règles monastiques reconnues par lui : celles de saint Basile, de saint Augustin, de saint Benoît. Mékhitar préféra cette dernière.

Ce choix peut s'expliquer d'abord par le souvenir malheureux de l'ordre des Frères arméniens de Saint-Basile, qui, après une grande diffusion en Italie et des périodes de floraison remarquable, était tombé en décadence et fut supprimé en 1650 par Innocent x (cf M.-A. Van den Oudenrijn, *Les Constitutions des Frères arméniens de S. Basile en Italie*, OCA 126, 1940); en outre le caractère plus pratique de la Règle bénédictine correspondait probablement mieux au génie propre de Mékhitar, soucieux surtout de donner à sa fondation une organisation simple et efficace.

Dans la requête présentée au Saint-Siège, on lit encore : « Persévérer, et au besoin répandre même son sang, dans l'union avec l'Église romaine, propager autant qu'il leur sera possible cette union dans la nation arménienne » (G. Amaduni, *Mékhitar réformateur*, p. 182). Isolées de leur contexte historique, ces paroles pourraient être interprétées dans un sens uniate. Tel n'est pourtant pas le cas.

La propagande latinisante des missionnaires catholiques était inspirée par la conviction que l'Église arménienne se trouvait formellement séparée de la communion catholique et professait des doctrines erronées; elle tendait donc à créer des communautés catholiques, et le mouvement devait aboutir à l'institution d'une hiérarchie distincte de celle que l'on considérait comme séparée. Mékhitar se plaçait dans une perspective bien différente. Il avait la ferme persuasion que la foi traditionnelle de l'Église arménienne ne s'éloignait pas de l'orthodoxie doctrinale; il pensait en outre qu'on ne pouvait, à son époque, parler d'une façon formelle de cette Église considérée dans sa totalité. Il était bien conscient que maints *catholicoi* et prélats arméniens, au moins à partir de l'époque cilicienne, avaient exprimé de manière explicite leur communion avec Rome, qu'il existait par contre de forts courants opposés à cette tendance. Mais, à ses yeux, il n'y avait pas de raison suffisante pour considérer ces courants comme plus représentatifs de l'Église arménienne que les premiers. Par son expérience personnelle de prédicateur, il savait que de larges portions de la population étaient bien disposées tout au moins à la communion avec Rome, à condition de sauvegarder leur identité et leurs rites propres; tel était le souci principal même des prélats et pasteurs favorables à cette union.

Aussi Mékhitar considérait-il comme dangereuse et destructrice l'œuvre des latinisants, à tel point qu'il ne voulut jamais se désigner comme « catholique », pour n'être pas confondu avec eux, mais simplement comme « orthodoxe ». Son idéal était de s'intégrer, avec tout son peuple, à la fois dans la continuité de la tradition rituelle et disciplinaire de son Église, et dans l'unité de communion avec l'Église de Rome, tout en faisant effort pour vaincre les résistances à cette unité, qui s'expliquaient d'ailleurs par des motifs historiques.

La question de la *communicatio in sacris*, qui bouleversa tout l'Orient à cette époque, fut le champ de bataille où s'affrontèrent les deux tendances. Un moment, le Saint-Siège fut favorable à une solution modérée : ce fut précisément

lorsque Mékhitar vint à Rome, en 1718, pour répondre aux accusations portées contre lui, et put, à cette occasion, présenter sa propre manière de voir : il était persuadé que l'œuvre de l'union irait à l'échec si l'on interdisait strictement la « communication » (cf *Lettre* 50). La tendance rigoriste finit par l'emporter; un patriarcat distinct pour les arméniens catholiques fut créé en Cilicie en 1742, et plus tard, en 1830, un archevêché primatial à Constantinople. Ayant eu vent du projet de patriarcat cilicien, Mékhitar ne cachait pas son inquiétude (cf *Lettre* 712) : il y voyait sans doute un grave obstacle à ses espérances d'une communion englobant toute l'Église arménienne. Pionnier de l'oecuménisme, Mékhitar fut incompris aussi bien de l'aile séparatiste du clergé arménien que des groupes latinophiles animés d'un esprit étroit et juridique à l'excès.

Un autre aspect de la personnalité de Mékhitar, qui a marqué son institut, est son humanisme chrétien. Il visait à promouvoir une élévation totale de l'homme et ne concevait pas une régénération spirituelle sans une amélioration de la culture et même du niveau social. Il sut communiquer à ses disciples cette orientation humaniste à laquelle il contribua par ses éditions de dictionnaires, grammaires et autres ouvrages populaires; ses successeurs allèrent dans le même sens, avec des publications littéraires et scientifiques, et même avec des ouvrages destinés à des professions ou métiers tels que l'apiculture, l'agriculture, la comptabilité.

Enfin, Mékhitar décida que tous les membres de la congrégation devaient être d'origine arménienne, au moins par l'un des parents. Cette règle, confirmée par le Saint-Siège, s'inspirait du but apostolique de la fondation : il fallait éviter les échecs des Frères arméniens d'Italie, chez lesquels l'élément italien avait fini par prévaloir; en outre, l'expérience des missionnaires latins en Orient lui avait fait ressentir fortement les dangers d'un manque de connaturalité affective et psychologique avec le milieu arménien.

3. **Brève histoire de la congrégation.** — Au risque de céder au danger de divisions conventionnelles, on peut commodément distinguer six périodes dans l'histoire de la congrégation mékhitariste.

La première est celle de la fondation et des premiers développements; elle s'achève avec la mort du fondateur.

La seconde est remplie par le gouvernement de Step'anos Melk'onean (1750-1800), élu à vie comme ses successeurs jusqu'aux Constitutions de 1928. Elle est caractérisée d'un côté par un développement remarquable des missions et de la production littéraire (facilitée par l'installation en 1789 d'une imprimerie dans l'île Saint-Lazare) et par l'approbation officielle des Constitutions en 1763; d'un autre côté par la séparation d'un groupe de moines de la maison-mère, sous la conduite d'Astouacatour Babikean, en 1773. Ceux-ci s'établirent d'abord à Trieste, où ils installèrent une imprimerie, puis passèrent à Vienne en 1810; accueillis par l'empereur François 1er, ils s'y fixèrent définitivement dans un couvent abandonné par les capucins.

Un des acquits importants de cette période fut l'élimination de la langue arménienne des termes importés par les missionnaires latinophiles, sous l'influence desquels s'était constituée une langue hybride, connue sous le nom de *latinabanout'iun*.

La traduction de l'*Imitation de Jésus-Christ* par Vrt'anēs Askerean (1786) devait devenir un classique de l'arménien ancien, et cette innovation avait aussi une signification œcuménique. La publication des trois volumes de l' « Histoire arménienne » (1784-1776) par Mik'ayēl J'amj'ean fit également époque par son influence sur le réveil de la conscience nationale et par l'exposé lucide de l'orthodoxie essentielle de l'Église arménienne. Cette « Histoire » fut aussi publiée en adaptation italienne (*Compendio storico di memorie cronologiche concernenti la religione e la morale della nazione armena*, 3 vol., Venise, 1786), sous le nom du marquis de Serpos qui cache l'auteur de l'original arménien.

Passés les troubles de la séparation, une troisième période s'ouvre en 1800, avec l'élection au supériorat de Step'an Agonc' Kover (1740-1824), issu d'une très ancienne famille arménienne émigrée en Transylvanie. Période difficile, en raison de l'occupation napoléonienne. Presque par miracle, Saint-Lazare fut le seul monastère épargné dans l'Italie du nord : un décret impérial de 1810 lui laissait pleine liberté comme institution religieuse et le déclarait même « Académie arménienne », en fonction du rapport présenté par les mékhitaristes à l'empereur. Période féconde également, dont le point culminant fut sans doute la tentative d'union, inspirée et guidée par M. J'amj'ean. Celle-ci avait reçu l'adhésion des notables arméniens de Constantinople et même du patriarche Pôlos, qui publia à cette occasion l'encyclique « Invitation à la charité » (*Hrauer siroy*, 1820). De longues négociations eurent lieu, avec la participation des délégués d'Edchmiatzin et du patriarcat de Jérusalem, et le but parut à certains moments à portée de la main. Mais les tendances extrémistes finirent par faire échouer cette ultime tentative d'union, munie pourtant de toutes les garanties désirables d'orthodoxie et de fidélité à l'identité historique de l'Église arménienne.

Le terrain pour une telle entreprise avait été préparé par l' « Histoire » de M. J'amj'ean et par ses études théologiques sur la foi traditionnelle de l'Église arménienne; ces études qui, à l'état de manuscrit, avaient déjà suscité de grandes discussions à Constantinople, finirent par aboutir aux archives de la Propagande, après avoir été dérobées par ruse dans le logement de l'auteur par des missionnaires de la tendance opposée. La même tâche fut cependant poursuivie par son disciple, Gabriel Auetik'ean (1750-1827), renommé à Rome comme « il teologo terribile » et membre de la Sapience. Son *Commentaire aux Tropaires* (1814) et le *Commentaire aux Prières de S. Grégoire de Narek*, écrits en arménien, furent à ce point de vue des œuvres fondamentales. Sa *Dissertatione sulle correzioni dei libri ecclesiastici armeni*, éditée en 1868, réussit à démontrer aux théologiens romains le caractère arbitraire des censures anciennes (1676) et valut aux mékhitaristes l'autorisation de célébrer la liturgie sans presque aucune de ces corrections abusives.

Autre disciple de J'amj'ean, Mkrtij' Augerean (J.-B. Aucher, † 1854) se rendit célèbre en publiant les traductions arméniennes de textes patristiques ou philoniens perdus dans leur langue originelle, et par son monumental recueil des *Vies des saints du calendrier arménien* ; il est en outre le principal des trois auteurs du *Grand Dictionnaire de la langue arménienne* (Haykazean).

Cette période voit encore l'expansion de l'activité éducative des mékhitaristes, avec la fondation de nombreuses écoles en Crimée, à Venise, Padoue, et en d'autres centres de l'Anatolie et du Caucase. Des collèges de Venise et de Padoue (transféré plus tard à Paris), sortiront bon nombre de personnalités influentes parmi les cadres intellectuels du 19e siècle. Les mékhitaristes de Vienne fondèrent également un collège renommé à Constantinople (1825) et un autre à Smyrne.

La quatrième période occupe les années 1850-1915. Sur le plan ecclésiastique, et pour la communauté arménienne catholique, elle est dominée par les querelles que fit naître à Constantinople le comportement exces-

sivement latinisant du patriarche Antoine Hassoun qui, en 1867, réunit en sa personne le siège primatial de la capitale et le siège patriarcal des arméniens catholiques de Cilicie. Ces querelles « hassouniennes » affaiblirent notablement la communauté catholique. Une bonne partie des religieux antoniens d'Istanbul passèrent à l'Église autocéphale, ouvrant ainsi la voie à la suppression définitive de cet ordre au début du 20e siècle. La congrégation mékhitariste de Venise put survivre en acceptant le départ de quelques-uns de ses membres les plus actifs et les mieux doués qui exigeaient une position claire vis-à-vis de la politique de la hiérarchie.

La tactique de silence que s'imposeront les mékhitaristes entraînera une diminution sensible de leur production religieuse; celle-ci ne dépassera pas les limites d'une théologie scolastique stéréotypée, avec quelques citations de textes arméniens. Leuond Alishan (1820-1901), érudit, poète et homme de grande vie intérieure, est le représentant typique de cette crise, avec ses recherches de caractère purement historique ou topographique, et quelques écrits originaux ou traductions d'ouvrages de spiritualité. Quant aux mékhitaristes de Vienne, leurs traditions antérieures les rapprochaient déjà des positions de Hassoun. En 1885, ils obtiennent l'approbation définitive de leurs constitutions.

Une cinquième période coïncide avec la nouvelle situation qui résulte de la première guerre mondiale, après les massacres de la population arménienne d'Anatolie (1915-1921), puis la soviétisation de la République arménienne (1921). Pour les deux branches mékhitaristes, c'est la fin de leurs missions dans ces territoires, à part les écoles d'Istanboul. L'émigration des arméniens survivants un peu partout dans le monde, mais surtout au Liban, en Syrie, en France et aux États-Unis, provoqua la création d'orphelinats, d'écoles, de missions et de paroisses dans ces différentes diasporas, jusqu'en Argentine.

Un événement important fut la rénovation des constitutions des mékhitaristes de Venise en 1928; la grande nouveauté de cette réforme est la limitation à six années du supériorat général, avec une certaine restriction de ses pouvoirs. Ces constitutions sont restées en vigueur jusqu'à la réforme de Vatican II. En 1969, un chapitre promulgua un nouveau texte, valable pour une période d'expérience de douze ans. Les critères dont il s'inspire sont le souci d'une expression plus fidèle de la tradition arménienne, un approfondissement du sens évangélique de la vie monastique, et une plus grande efficacité au plan de l'organisation et des institutions. Cette même année, la congrégation de Vienne a elle aussi rénové ses constitutions. Ainsi s'ouvre une sixième période dans l'histoire des mékhitaristes.

4. **Principaux auteurs spirituels.** — Faute de pouvoir donner une idée complète de l'abondante production des mékhitaristes en matière de spiritualité, on se bornera à indiquer les œuvres originales les plus importantes, en omettant les traductions (sur les traductions d'auteurs anciens, cf DS, t. 1, col. 863-867; les éditions publiées à Venise et à Vienne sont, en général, dues à des mékhitaristes).

A Mékhitar lui-même on doit un « Commentaire sur saint Matthieu », son chef-d'œuvre en matière d'exégèse spirituelle, ainsi qu'un « Commentaire sur l'Ecclésiaste »; des écrits de pure spiritualité : « Réflexions pour la vie personnelle », « Exercices d'oraison », « La voix du Christ et de l'âme fidèle », « Prières pour ses disciples », « Méditations sur les paroles du Sauveur » (ces trois derniers livres furent publiés après sa mort); un catéchisme en arménien moderne, et des poésies spirituelles. — Matt'eos d'Eudocie, confesseur de Mékhitar et un des meilleurs représentants de sa spiritualité, est l'auteur de substantielles « Méditations sur la Passion du Christ », d'un opuscule sur les grandeurs de Marie, avec un dernier chapitre sur saint Joseph. — Mik'ayēl J'amj'ean, outre ses travaux d'histoire et de théologie dogmatique, a écrit un « Commentaire sur les Psaumes », en dix volumes, riche de réflexions spirituelles sur le modèle de saint Nersès de Lampron (fin 12e s.); son commentaire aux Tropaires de Bénédiction des Vigiles, sous le titre « Orchestre de Bénédictions », est aussi plein de saveur; ajoutons un long traité sur les fêtes de la Vierge, avec un discours sur saint Joseph, et les « Réflexions pour les fêtes du Seigneur ». — Loukas Injijean (1758-1833), célèbre archéologue, est renommé pour son « Livre de prière » et ses « Vies des saints », en arménien moderne, très peu utilisé jusqu'à lui comme langue écrite; le Livre de prière est devenu classique chez les chrétiens arméniens.

Les œuvres déjà mentionnées de Gabriel Auetik'ean intéressent aussi la spiritualité, tout comme son « Commentaire aux Épitres de saint Paul », un des chefs-d'œuvre de la littérature exégétique arménienne. On lui doit encore : « Méditations ou réflexions spirituelles », « Méditations sur les Sept Douleurs de Marie », « Réflexions sur la passion spirituelle de Marie ». — Mkrtij' Augerean, outre les œuvres déjà mentionnées et qui touchent à la spiritualité, publia un abrégé de son recueil des « Vies des saints », dont la grande édition reste largement répandue; on lui doit encore : « Offrande d'amour à la Sainte Vierge », « Pensées mensuelles pour les prêtres », « Antidote de la vie », « Bons conseils », « Règle de vie du chrétien », « Conseils pratiques sur les vertus morales », un catéchisme, etc. — Leuond Alishan, dans ses « Discours spirituels pour les moines » (2 vol.), offre un guide précieux de spiritualité monastique, basée sur une ascèse exigeante mais imprégnée de ferveur mystique. Ses « Prières d'un moine » sont les tendres effusions d'une âme aimante.

Cyril K'ibarean (né en 1891) enfin, maître des novices durant quarante ans et formateur de la génération actuelle, est l'auteur d'une « Vie de Frère Step'an », novice mort en sa jeunesse, où transparaît la spiritualité du maître. Il a publié en outre de pénétrantes analyses sur la poésie mystique de saint Grégoire de Narek (cf DS, t. 6, col. 932).

La congrégation de Vienne a fourni elle aussi des œuvres spirituelles. Celles du début sont anonymes : « Conseils utiles pour les fils de l'Église », « Brefs exercices quotidiens », « Conseils pour une bonne conduite », « Paroles de consolation pour une âme dévote », « Gloires de Marie... et de saint Joseph ». Iuskiutarlean a publié des « Lectures sur les épîtres et les évangiles de la messe ». Une édition posthume des sermons de l'évêque Sahak Kogyan, prédicateur recherché en Bulgarie, en Amérique et au Liban, est en cours de publication à Beyrouth. Le livre de prière intitulé « Clef du Paradis », de Govrikean, est une des publications les plus populaires et a connu plusieurs éditions.

5. **Spiritualité.** — Les caractères de la congrégation indiquent déjà la tonalité de sa spiritualité,

garantie par les structures monastiques et animée de ferveur apostolique. C'est en Mékhitar lui-même que nous voudrions en présenter l'accomplissement idéal.

Cette spiritualité est centrée, croyons-nous, sur la personne de Jésus Sauveur. Le mystère de la Rédemption, surtout dans la Passion et la Croix, est la source même d'où dérivent les autres aspects de la vie spirituelle : ascèse, pratique des vertus, intimité avec le Seigneur, vocation apostolique. L'âme s'unit à Jésus en tant que Sauveur et, par l'assimilation de sa Croix, devient participante à son holocauste salvifique. Cette concentration sur le mystère de Jésus crucifié correspond d'ailleurs à un trait caractéristique de la spiritualité arménienne, à preuve cette expression typique de l'art médiéval arménien : les khatchkars *(xaj'k'ar)*, répandus par milliers sur le sol historique de l'Arménie; ou encore les tropaires du temps pascal, où la célébration du Ressuscité est constamment imprégnée de la présence glorieuse mais sanglante de la Croix; ou enfin le nom même de *xaj'apašt* (adorateur de la croix), synonyme arménien du nom de chrétien, et l'invocation fréquente de *Jésus Sauveur* employée par les fidèles.

Il s'agit d'une spiritualité fondée sur une base dogmatique solide et fortement imprégnée du sens ecclésial et sotériologique de l'œuvre du Christ, mais où retentissent en même temps les accents d'une tendre intimité avec Jésus, comme Époux de l'âme. Par là s'explique la dévotion de Mékhitar pour l'*Imitation du Christ*, son livre de chevet; un de ses meilleurs écrits, « La voix du Christ et de l'âme fidèle », est construit sur le modèle du troisième livre de l'*Imitation*; néanmoins, ici encore, il suivait l'exemple des saints mystiques arméniens, Grégoire de Narek, Nersès, Shnorhali, Nersès de Lampron, pour une harmonieuse synthèse entre ce type de dévotion personnelle et la conscience des dimensions ecclésiales de l'œuvre du Christ. C'est aussi de l'attitude du Christ en croix que relèvent les vertus pratiquées à un haut degré par Mékhitar, en particulier la charité qui pardonne.

Une sévère ascèse personnelle et communautaire, mais dont l'austérité veut être d'ordre spirituel, est un point auquel Mékhitar s'attache rigoureusement. A qui lui demandait des accommodements pour un postulant, à l'instar d'ordres austères, il répondit qu'il connaissait bien d'autres ordres où l'on agissait différemment et qu'il voulait voir ses moines suivre plutôt leur exemple (*Lettre* 1).

L'office choral est au centre de la vie du monastère, sanctifiant et spiritualisant le travail intellectuel et manuel; dans la tradition arménienne, il constitue aujourd'hui encore le noyau de la piété populaire.

Au pied de la Croix, Mékhitar trouve Marie, « la Mère du Seigneur », « la Très-Sainte Mère de Dieu », la Vierge bienheureuse. La dévotion mariale, centrée surtout sur les Sept Douleurs qui associent la Vierge-Mère au mystère du salut, s'exprime en effusions filiales de tendresse et d'abandon, mais avec une nuance de religieux respect. Cette dévotion s'exprime dans ses poésies religieuses et dans maintes directives qu'il donne à ses fils, notamment celle de dédier à la Vierge un autel dans toutes leurs églises.

Ces divers traits de spiritualité transparaissent dans la plupart des titres d'ouvrages publiés par les mékhitaristes; ils s'expriment aussi d'une manière très concise dans l'emblème de la congrégation : « Fils adoptif de la Vierge, prêcheur de la pénitence » *(Ordegir Kousi, vardapet apašxarout'ean)*.

1. *Biographies.* — St. Agonc', « Histoire de la vie et de la conduite du Seigneur Abbé Mékhitar », en arménien, Venise, 1810. — Y. T'orosean, « Vie de l'Abbé Mékhitar », en arménien, Venise, 1825. — M. Nurikhan, *Il servo di Dio Abate Mechitar*, Rome-Venise, 1914. — V. Inglisian, *Der Diener Gottes Mechithar von Sebaste*, Vienne, 1929. — L. A. Djari, *Le pèlerin de Venise, Mekhitar l'arménien*, Venise, 1974. — Numéros spéciaux de *Bazmavep*, Venise 1901, 1949; recueil *Hushardzan*, Vienne, 1911; numéro spécial de *Handes Amsorya*, t. 63, Vienne, 1949. — E. Set'ean, *Vita Reverendissimi St. Acontii Kover*, Venise, 1825. — *Mechitar di S. rinnovatore e pioniere*, Venise, 1977 (en italien et arménien; inventaire des publications de M.).

2. *Études.* — J.-B. Aucher, *Compendiose notizie sulla Congregazione dei monaci Armeni Mechitaristi di Venezia..*, Venise, 1819. — V. Langlois, *Notice sur le couvent arménien de Saint-Lazare..*, Venise, 1921. — M. Nurikhan, *Napoléon* I *et les PP. Mékhitaristes de Venise*, Venise, 1922. — V. Inglisian, *Die Wiener Mechitaristenkongregation*, Vienne, 1937. — G. Amaduni, *Disciplina armena. Monachismo = Codificazione canonica orientale. Fonti*, série 2, fasc. 12, Venise, 1940; *Mékhitar, le réformateur du monachisme arménien*, dans *Bazmavep*, t. 107, 1949, p. 175-221. — M.-A. Van den Oudenrijn, *Eine armenische Insel im Abendland*, Venise, 1941. — N. Der-Nersessian, « Le 250e anniversaire de l'île des Arméniens », dans *Bazmavep*, t. 125, 1967, p. 1-4, 53-57, 121-124; t. 126, 1968, p. 89-94, 433-448.

J. Muyldermans, *Répertoire de pièces patristiques d'après le Catalogue arménien de Venise*, dans *Le Muséon*, t. 47, 1934, p. 265-292. — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 226-248.

A. Perperean, « Histoire des arméniens », 1772-1860, Constantinople, 1871. — J. Mécérian, *Histoire et institutions de l'Église arménienne*, Beyrouth, 1965, p. 333-341. — R. Aubert, *Il Pontificato di Pio* IX, dans Fliche et Martin, *Storia della Chiesa..*, t. 21/2, 2e éd. ital., Turin, 1969, § 330-331.

DTC, *Arménie. Histoire religieuse*, t. 1, 1903, col. 1905-1920 (L. Petit); *Mékhitar, Mékhitaristes*, t. 10, 1928, col. 495-502 (R. Janin). — DHGE, *Arménie*, t. 4, 1930, col. 322-344 (F. Tournebize). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 562-565 (G. Amaduni). — LTK, t. 7, 1962, col. 223-224 (V. Inglesian, M. Van den Oudenrijn). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 544-545 (E. El-Hayek). — DIP, *Mekhitar e Mekhitaristi* (à paraître).

Boghos Levon ZEKIYAN.

MÉLANCOLIE. — 1. *Sens divers.* — 2. *Tradition spirituelle.* — 3. *Mélancolie et vie chrétienne.*

1. **Sens divers.** — 1° « Mélancolie » vient de deux mots grecs : μέλας, noir, et χολή, bile. Selon Hippocrate et la médecine grecque, c'est la « bile noire », l'une des quatre humeurs de base. Dans le cadre de la classification des tempéraments selon ces humeurs, on distinguera, jusqu'aux temps modernes, le mélancolique du colérique, du sanguin et du flegmatique (cf Aristote, *Les Problèmes* XXX, 1). Au niveau psychologique, l'excès de la bile noire suscite dans l'affectivité du sujet la « mélancolie », disposition triste, « atrabilaire », d'humeur noire. Le verbe μελαγχολάω (avoir l'humeur noire) se trouve chez Platon (vg *Phèdre* 268e) sans référence à une cause physiologique immédiate et signifiant une réaction psychologique à des événements fâcheux.

Voir surtout R. Klibansky, E. Panofsky et F. Saxl, *Saturn and Melancholy*, Londres, 1964 : histoire de la mélancolie dans la médecine et la philosophie de l'antiquité, le moyen âge et la renaissance.

2° Dans le vocabulaire de la psychiatrie, la mélancolie est un « état pathologique caractérisé essentiellement par une profonde tristesse et un pessimisme généralisé », accompagné souvent d'idées délirantes (indignité, culpabilité, damnation, persécution passive) et parfois d'hallucinations ou d'illusions sensorielles.

La dépression mélancolique entraîne le sujet à l'inertie ou à l'anxiété, à des comportements autodestructeurs (refus de s'alimenter, mutilations, voire suicide); sa forme la plus typique est la psychose maniaco-dépressive. Le comportement du mélancolique amène les psychanalystes à y voir surtout une agressivité retournée contre le sujet.

S. Freud, *Trauer und Melancholie*, dans *Gesammelte Werke*, t. 10, Londres, 1946, p. 428-446; cf t. 18, *Gesamtregister*, Francfort/Main, 1968, p. 349-350; *La naissance de la psychanalyse*, Paris, 1956, p. 91-97. — M. Choisy, *Dictionnaire de psychanalyse et de psychotechnique*, t. 1, Paris, 1949, p. 369-371. — A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris, 1949, p. 194-215 et *passim*. — A. Porot, etc, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, 1952, p. 266-268. — J. Delay, *Les dérèglements de l'humeur*, Paris, 1961. — *Revue française de psychanalyse*, t. 40, 1976, n. 5-6 et t. 41, 1977, n. 1-2 (36e Congrès des psychanalystes de langues romanes : *Dépressivité et dépression. Le sens du désespoir*). — Voir aussi J. Starobinski, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, dans *Documenta Geygy, Acta psychosomatica*, Genève, 1960.

3° Dans l'usage français courant, mélancolie signifie un état psychologique plus ou moins intense et durable de langueur et de tristesse, accompagné de rêverie désenchantée et d'un manque de goût généralisé pour la vie. Abattement, amertume, chagrin, spleen, nostalgie la colorent diversement selon les situations et les sujets. Suscitée habituellement par le souvenir d'un bonheur perdu, d'un désir inaccessible, d'un manque présentement ressenti, elle peut aussi n'avoir aucune cause immédiatement perçue. Dans l'un et l'autre cas, elle est caractérisée par un sentiment vague (« vague à l'âme ») et sombre qui tend à colorer tout le champ de conscience et tout ce qui peut s'y inscrire : « Le soleil noir de la mélancolie » (G. de Nerval, *Voyage en Orient, Les femmes du Caire*, ch. 2, § 1, éd. H. Clouard, t. 1, Paris, 1927, p. 234).

Des intériorités vives et sensibles peuvent aisément s'y complaire. En effet, si la mélancolie est un état pénible quand elle devient dominatrice, maladive ou incurable, elle peut présenter un côté assez agréable : rêverie désenchantée mais douce et riche en ce qu'elle fait éprouver intensément l'*aura* des choses et de l'existence; elle avive le désir et la nostalgie, fût-ce à travers une douleur. De nos jours, et sous cet aspect, la mélancolie est souvent regardée comme un sentiment quelque peu esthète pour esprits cultivés, en tout cas narcissiques, pour âmes délicates, un luxe dans ce siècle pressé, actif et brutal.

4° Dans l'histoire des idées, relevons simplement que le préromantisme a surtout ressenti sa mélancolie devant la nature, les civilisations disparues, la beauté d'une œuvre d'art trop achevée, etc. Le romantisme, lui, s'est davantage centré sur le moi, sa finitude, sa fragilité : le « mal du siècle » romantique est mélancolique.

La mélancolie se teinte différemment quand il s'agit du retentissement psychologique suscité par la conscience malheureuse de Hegel, par le « *Schwermut* » (l'esprit de pesanteur) qu'éprouve S. Kierkegaard ou contre lequel lutte Fr. Nietzsche, par la désolation et le tourment intérieurs de certains personnages de Dostoïewski; plus encore éloignée de la mélancolie romantique, la nausée sartrienne. On ne songe plus à utiliser le mot mélancolie pour exprimer le sentiment de l'absurde, de l'être-pour-la-mort et du néant des divers existentialismes, ou l'expérience de déracinement et de solitude de l'homme des mégapolis, ou l'angoisse, la désespérance et le vide que révèlent la « mort de Dieu » et la « mort de l'homme » : ces maladies s'originent profondément dans l'histoire de l'homme individuel comme dans celle de la culture contemporaine; elles ont un sens proprement spirituel. La « mélancolie » qu'elles suscitent est leur malheureuse fille.

Voir, par exemple : S. Kierkegaard (DS, t. 8, col. 1723-1729), *Le concept d'angoisse* (1844), *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain* (1848), *La maladie à la mort* ou *Traité du désespoir* (1849) et le *Journal*; cf le dossier de textes réuni par R. Guardini (*Vom Sinn der Schwermut*, Zurich, 1949; trad. franç., *De la mélancolie*, Paris, 1952, p. 9-33) et le dernier chapitre de *La mélancolie de Kierkegaard* (Paris, 1965) par M. Grimault. — Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 2e partie, « Das Tanzlied » (éd. bilingue par G. Bianquis, t. 1, Paris, 1969, p. 234-241); 3e partie, « Vom Geist der Schwere » et « Von der groszen Sehnsucht » (t. 2, p. 92-102 et 156-163); 4e partie, « Das Lied der Schwermut » (t. 2, p. 306-323).

2. **Tradition spirituelle** — 1° *Les Pères* utilisent rarement le mot mélancolie; quand ils le font, c'est le plus souvent dans les sens de bile noire (vg Basile, *De legendis libris gentilium* 8, *in fine*, PG, 589a), d'humeur violente (Nil, *Ep.* II, 190 et 323, PG 79, 300b et 364b) ou de folie (Origène, *De oratione* 5, PG 11, 432b).

Ainsi le rude conseil de Jérôme au moine Rusticus : « Il en est (parmi les moines) que l'humidité de leur cellule, leurs jeûnes immodérés, le dégoût de la solitude, une lecture trop prolongée... font tomber dans la mélancolie, et ils ont besoin des remèdes d'Hippocrate plutôt que de notre avis » (*Ep.* 125, 16; trad. J. Labourt, *Lettres de S. Jérôme*, coll. Budé, t. 7, Paris, 1961, p. 128).

Par contre, certains auteurs chrétiens, en particulier dans le monachisme, ont rencontré les phénomènes dépressifs avec leurs conséquences morales et spirituelles : pesanteur, tristesse qui se manifeste en inertie, instabilité, insatisfaction, et qui engendre paresse, ennui, tiédeur; même si les causes sont psychologiques, le démon ne tarde pas à s'y mêler. Cet ensemble complexe est appelé *acédie*, laquelle est souvent comptée au nombre des péchés capitaux; c'est une tentation propre au moine et au solitaire qui fait partie du combat spirituel.

On se reportera donc à l'art. Acédie (DS, t. 1, col. 166-169). — Ajouter à la bibliographie : M. A. Connell, *A Study of Accidia..*, Ithaca, 1932. — H. Bardtke, *Acedia in Qumran*, dans *Qumran-Probleme*, Berlin, 1963, p. 29-51. — Voir G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1968, p. 61-62 et 840.

2° *Au moyen âge*, si l'on en juge d'après divers sondages et le *Novum Glossarium mediae latinitatis* (Copenhague, art. *Melancholia* et *Melancholicus*, 1961, col. 326-328), le mot mélancolie est essentiellement utilisé chez les spirituels dans le sens médical (bile noire, son excès et ses répercussions sur les humeurs) et dans le sens de tempérament (vg Hildegarde de Bingen, *Causae et curae*, ouvrage de médecine, éd. P. Kaiser, Leipzig, 1903, p. 38, 73, 145). Chez Guillaume d'Auvergne, le *melancholicus* est cité à cause de son comportement de furieux, d'énergumène (*De universo* I, 1, 46 et 3, 7; II, 3, 20; éd. des *Opera*, t. 1, Orléans, 1674, p. 655, 769, 1054). Relevons les *exempla* de tristesse et de désespoir recueillis par Césaire d'Heisterbach († vers 1240; DS, t. 2, col. 430-432) pour illustrer l'acédie (*Dialogus miraculorum* IV, 27-44; éd. J. Strange, Cologne-Bonn-Bruxelles, 1851).

Par ailleurs, la tradition ancienne de l'acédie se poursuit; elle se nuance plutôt, selon les auteurs, de paresse, de tristesse ou de tiédeur *(taedium, tepiditas)* : voir par exemple Raban Maur, *De disciplina ecclesiastica* (III « De agone christiano », PL 112, 1250-1253 sur la *tristitia* et l'*acedia*), ou Conrad d'Hirschau († 1091; DS, t. 2, col. 1547; *De fructibus carnis* 7 : « De tristitia seu acedia et comitatu ejus », PL 176, 1000d-1001b, parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor). Ces deux auteurs ne mentionnent pas le mot mélancolie; ils se situent au niveau moral du combat contre les vices.

Voir surtout les études de S. Wenzel, *Acedia. 700-1200*, dans *Traditio*, t. 22, 1966, p. 73-102; *The Sin of Sloth : « Acedia » in medieval Thought and Literature*, Chapel Hill (U.S.A.), 1967. — A. Sachs, *Religious Despair in Mediaeval Literature and Art*, dans *Mediaeval Studies*, t. 26, 1964, p. 231-256. — R. Ricard, *En Espagne : Jalons pour une histoire de l'acédie et de la paresse*, RAM, t. 45, 1969, p. 27-45.

Saturn and Melancholy, ouvrage de Klibansky, Panofsky et Saxl (cité *supra*), rassemble de nombreuses données sur la mélancolie dans la littérature, l'iconographie, l'astrologie et la médecine du moyen âge, jusqu'à la renaissance commençante.

3° *A l'époque moderne.* — Thérèse d'Avila consacre un chapitre entier des *Fundaciones* (ch. 7) à la conduite à tenir par les supérieures de la réforme carmélitaine vis-à-vis des mélancoliques. Pour la réformatrice, la mélancolie est d'abord une maladie. « Quand il s'agit des autres maladies, on en guérit ou on en meurt; il est rare, au contraire, qu'on guérisse de celle-ci (la mélancolie) et on n'en meurt pas non plus; mais on arrive à perdre entièrement la raison, et c'est là une épreuve mortelle pour toute la communauté » (*Œuvres complètes*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1948, p. 1129). Il y a des malades peu atteintes, qui restent douces, humbles et qui gardent bon jugement; des cas plus graves peuvent aller jusqu'à la folie par tous les degrés de l'obscurcissement de la raison : « Le principal effet de cette humeur est d'obscurcir la raison », de laisser libre cours aux passions, et le démon en profite pour séduire les âmes (p. 1124).

La supérieure doit mettre tous ses soins à éviter de « recevoir de telles personnes parmi nous » (p. 1123). Si néanmoins la maladie apparaît et se développe, la sainte propose toute une gamme de mesures, depuis les médecines jusqu'à l'emprisonnement dans les cas extrêmes (p. 1125, 1128); en tout cas, la supérieure doit faire preuve de fermeté devant les « caprices » des mélancoliques, renforcer leur travail manuel, diminuer leur temps d'oraison et de jeûne, insister sur la fidélité à la vie commune et à l'obéissance. Par ailleurs, supérieure et compagnes doivent porter intérieurement beaucoup de compassion aux mélancoliques, car elles « sont vraiment torturées par leurs afflictions intérieures, leurs imaginations et leurs scrupules; elles gagneront même de grands mérites à les supporter » (p. 1130). Voir aussi : *Moradas* VI, ch. 2, n. 7; ch. 3, n. 1-2.

Pour Jean de la Croix aussi, la mélancolie est une maladie de l'humeur; il l'évoque plus qu'il n'en traite, par exemple quand il parle du danger pour les directeurs ou les supérieurs de prendre les aridités des nuits spirituelles pour des effets de la mélancolie (*Subida*, Prologue, n. 4; *Noche* I, ch. 9, n. 2-3); ou quand il invite à distinguer les signes du passage de la méditation à la contemplation (*Subida* II, ch. 13, n. 6); il note que les mélancoliques sont particulièrement sujets à la luxure spirituelle (*Noche* I, ch. 4, n. 3), mais traite de l'acédie sans évoquer la mélancolie (ch. 7).

Voir aussi, de Jérôme Gracian de la Mère de Dieu, *El Cerro*, traité sur la mélancolie (éd. I. Moriones, dans *Humor y espiritualidad*, Burgos, 1966, p. 41-97; DS, t. 8, col. 923).

J.-J. Surin fait précéder ses *Cantiques spirituels de l'Amour divin* (éd., Paris, 1664 et 1669) de deux poèmes, « Description de la Mélancolie » et « Médecine spirituelle pour guérir la Mélancolie et autres maladies intérieures ». La première, la plus intéressante pour nous, fait équivaloir Tristesse et Mélancolie (vers 5 et 13); sous forme allégorique, elle présente ses aïeux Volonté propre et Libertine, le père Dépit et la mère Mutine, le mari Ennui, les enfants Gronderie, Rêverie, Soupçon et Brouillon, et la nombreuse domesticité. La mélancolie est pour Surin un mal moral; ses remèdes sont moraux et spirituels.

Dans la même ligne, au siècle suivant, G. B. Scaramelli parle de la mélancolie comme d'une tiédeur triste, illusion provenant du mauvais esprit, qui recouvre d'un « voile noir » tout ce qui est effort, vertu, prière, etc, et les fait apparaître sans attrait, trop exigeants, inatteignables et finalement inutiles (*Discernimiento degli spiriti*, Venise, 1753, ch. 14, n. 254-255).

Voir aussi dans le même sens, de Fr. Neumayr, *Exterminium acediae, fructus exhortationis D. N. Jesu Christi* (*Luc* 13) : « Contendite intrare per angustam portam » (Augsbourg-Munich-Ingolstadt, 1755 : triduum de rénovation) et *Curatio melancholiae... Gedult in Trübsalen* (Augsbourg-Ingolstadt, 1757 : méditations sur divers passages évangéliques annonçant aux apôtres les souffrances de la Passion).

Par ailleurs, le vocabulaire traditionnel de l'acédie se maintient (vg J. Alvarez de Paz, *De exterminatione mali et promotione boni*, Lyon, 1613, livre I, 2e partie, ch. 13-14 sur l'acédie et ses remèdes, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1875, p. 172-187); mais surtout dans des recueils d'*exempla* (vg Jean Major, *Magnum speculum exemplorum*, Douai, 1603) ou d'autorités (vg A. Spanner, *Polyanthea sacra*, t. 1, Augsbourg, 1715); en de tels ouvrages, le mot *melancholia* n'apparaît pas.

3. **Mélancolie et vie chrétienne.** — De la rapide enquête qu'on vient de lire, on tend à conclure que le mot mélancolie a des significations diverses qui ne se recouvrent pas, telle celle de la psychiatrie et celle de la langue courante; que cependant ces acceptions s'originent dans le sens, déjà complexe, que donnait à ce mot l'antiquité grecque (humeur et tempérament) et que gardèrent le moyen âge et l'époque moderne, y compris les auteurs spirituels.

Pour ces derniers, une humeur mélancolique est une donnée psychologique « naturelle » de l'affectivité avec laquelle il faut compter et dont il faudra contenir, voire combattre les manifestations; s'il s'agit d'une maladie caractérisée, on aura recours à la médecine. Le mot mélancolie ne fait pas partie de leur vocabulaire spécifique : ils parlent d'acédie, d'aridités (DS, t. 1, col. 845-855), de dégoût (t. 3, col. 99-104), de déréliction (t. 3, col. 504-517), de désolation (t. 3, col. 631-645), d'épreuves spirituelles (t. 4, col. 911-925), de tentations, de tiédeur, voire de tristesse. Et ces réalités du combat spirituel ne se situent pas d'abord ni surtout au plan des états affectifs de la psychè; l'enjeu de leur combat, la fin qu'ils poursuivent, les moyens qu'ils mettent en œuvre sont ceux de l'agir et du pâtir, du don de soi et de l'accueil, en vue de la

charité, et cela au plan de la liberté de l'homme mû par l'Esprit Saint. D'ailleurs, ni la ferveur (DS, t. 5, col. 204-220), ni les goûts (t. 6, col. 626-644) ou les consolations spirituelles (t. 2, col. 1617-1634), ni la joie (t. 8, col. 1236-1356) n'apparaissent comme les contraires de la mélancolie. Son contraire serait plutôt à chercher du côté de l'allégresse, elle aussi sentiment de l'affectivité psychologique et qui n'est pas la joie au sens plein de ce terme.

Quant à la vie chrétienne, on peut se demander : qu'est-ce qui dans la mélancolie est plus que mélancolie, ou vient de plus loin qu'elle? Si nous laissons de côté les mélancolies au sens psychiatrique, et aussi ces accès épisodiques et assez répandus d'une mélancolie qu'expliquent les tendances latentes d'un tempérament réveillées par quelque événement repérable, il semble qu'existe chez certains un *état* de mélancolie (au sens où l'on entend état en spiritualité : DS, t. 4, col. 1372-1388), qui marque toute leur existence personnelle; profondément inscrite dans l'âme, elle est là, présente avant les événements où un regard superficiel chercherait volontiers ses causes immédiates. Guardini a situé dans cette ligne la mélancolie de Kierkegaard (ouvrage cité *supra*) et parle de « mélancolie métaphysique ».

Dans ces cas encore, l'état mélancolique est symptôme d'autre chose, symptôme de maux et de manques dont les racines les plus profondes semblent être le refus ou la non-possession de Dieu. On pourrait parodier la phrase de saint Augustin et écrire : « Fecisti nos ad te, Deus, et melancholicum est cor nostrum donec requiescat in te ». Symptôme de maux : le refoulement du péché, — soit tel péché, soit le fond pécheur —, engendre la mélancolie; de même la désespérance devant nos aspirations et vœux les plus hauts (cf Kierkegaard, *Journal*, 1851, éd. danoise, Copenhague, 1909 svv, t. 10, 3, p. 459-460). Symptôme de manque : la liste ici pourrait être longue; relevons l'évidence douloureuse de ce que tout dans notre existence est déjà marqué par la présence active de la mort; connaître que ni les choses ni les humains ne tiennent les promesses qu'ils éveillent en nous, et qu'ils ne peuvent les tenir parce qu'ils n'en sont que les signes; la déception devant la médiocrité, l'instabilité de tout accomplissement partiel, nécessairement partiel en ce temps, des Promesses; le retard de l'avènement de la nouvelle Création et l'esclavage de la création présente (sur ces deux derniers points, cf J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Munich, 1964; trad. franç., coll. Cogitatio fidei 50, Paris, 1970, p. 111-113, 239; etc).

Quel sens entrevoir à des existences marquées, comme d'une mystérieuse vocation, par une semblable mélancolie? Peut-être celui de cheminer par le versant nocturne de Dieu, le cœur secrètement blessé par l'indubitable infini, côtoyant sa frontière sans pouvoir y pénétrer, inquiet de sa proximité, incapable de s'en défaire. On aperçoit la richesse possible d'un tel cheminement, et sa souffrance, et ses dangers : fuite de la vie concrète et de la société des hommes, recherche de fausses solutions, de faux absolus, et la perte de l'espérance.

André Derville.

1. MÉLANIE L'ANCIENNE, veuve, milieu du 4e - début du 5e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Action.*

1. **Vie.** — En dépit de leur nombre et de leur qualité, les sources apportent des renseignements fragmentaires, partiaux et contradictoires; elles ne permettent pas d'inscrire l'existence mouvementée de Mélanie dans un cadre chronologiquement assuré.

Issue d'une illustre famille sénatoriale (Jérôme, *Chronique*, an. 374, éd. R. Helm, dans *Eusebius Werke*, GCS 47, Berlin, 1956, p. 247d; Rufin d'Aquilée, *Apologia contra Hieronymum* II, 29, CCL 20, 1961, p. 105; Paulin de Nole, *Epistula* 29, 6, éd. G. von Hartel, CSEL 29, Vienne, 1894, p. 252), liée à l'Espagne (Palladios, *Histoire lausiaque* = HL, 46, éd. C. Butler, *Texts and Studies*, t. 6, 2, Cambridge, 1904, p. 134; J. Fontaine, *Société et culture chrétienne sur l'aire circum-pyrénéenne au siècle de Théodose*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* = BLE, t. 75, 1974, p. 241-282), petite-fille (Rufin, II, 29, p. 105; Paulin, *Ep.* 29, 8, p. 253; fille selon Jérôme et HL, *ibidem*) d'Antonius Marcellinus, consul en 341, apparentée à Paulin de Nole (*Ep.* 29, 5, p. 251), Mélanie naquit au milieu du 4e siècle (selon E. Schwartz, *Palladiana*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 36, 1937, p. 166-167 et F. X. Murphy, *Melania the Elder..*, dans *Traditio*, t. 5, 1947, p. 62, en 340 ou 342; pour Butler, éd. citée, p. 227 et M. Rampolla, *Santa Melania Giuniore..*, Rome, 1905, p. 94, en 349/350; mais dans les deux cas la démonstration est irrecevable, cf N. Moine, *Melaniana*, à paraître). Sur les différentes formes du nom, cf Butler, p. 222-223, n. 85.

Mariée très jeune (Paulin, *Ep.* 29, 8, p. 253) à Valerius Maximus, préfet de Rome en 361/362 et certainement païen (A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas Empire*, Paris, 1962, p. 154-156), Mélanie mit au monde trois enfants, mais en moins d'une année elle perdit son époux et deux enfants (Paulin, *Ep.* 29, 8, p. 254; Jérôme, *Ep.* 39, 5, éd. J. Labourt, t. 2, Paris, 1951, p. 305; selon HL 46, p. 134, dans sa vingt-deuxième année). Alors, sans tenir compte de l'opposition de ses proches (Paulin, *Ep.* 29, 9-10, p. 255-257), elle quitta brutalement sa patrie et son fils Publicola, pour se rendre en Orient au début de l'hiver 372.

Débarquée à Alexandrie, elle visita pendant plusieurs mois les ascètes de Nitrie qu'elle comblait de biens, recevant d'eux des leçons d'humilité et de détachement, avec de modestes cadeaux (HL 5; 9-10; 18; 46; p. 21, 29-30, 57, 134-135). Lors de la persécution antinicéenne de Valens, elle soutint les moines, les cacha, les nourrit et les escorta jusqu'à Diocésarée en Palestine. Arrêtée, elle impressionna le juge par son courage et le prestige de sa famille (HL 46; Paulin, *Ep.* 29, 11, p. 257).

La paix revenue, Mélanie se fixa pendant plus de vingt-cinq ans à Jérusalem, fonda un monastère et, associée à Rufin (rencontré en Égypte selon Jérôme, *Ep.* 4, 2, éd. Labourt, t. 1, 1949, p. 16; *contra* : M. Villain, *Rufin d'Aquilée, l'étudiant et le moine*, NRT, t. 64, 1937, p. 30-33), reçut les pèlerins et clercs étrangers parmi lesquels Évagre, Palladios et Sylvanie (HL 38 et 55, p. 119-120, 148), distribuant généreusement les richesses que les siens lui faisaient parvenir (HL 46 et 54, p. 136, 146). Elle vécut dans l'austérité (Jérôme, *Ep.* 45, 4-5, éd. Labourt, t. 2, p. 98-99), lisant Origène et les cappadociens (HL 55, p. 149; le ch. 55 concerne bien Mélanie, cf C. H. Turner, *The Lausiac History of Palladius*, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 6, 1905, p. 353-354), toujours prête à intervenir dans les querelles ecclésiastiques (HL 46, p. 136; Rufin, II, 29, p. 105; Jérôme, *Ep.* 133, 3, éd. Labourt, t. 3, 1963, p. 53).

Au début de 400 (Paulin, *Ep.* 29, 6, p. 251; cf P.

Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 35-37), elle rentra en Italie, peut-être pour aider sa petite-fille Mélanie la jeune à se consacrer à Dieu (HL 54, p. 146 : elle aurait eu alors soixante ans). Accueillie à Naples par ses enfants et petits-enfants, en somptueux équipage, elle se rendit à Nole, où ses privations et ses prières édifièrent Paulin, qui lui lut la *Vie de Martin* (*Ep.* 29, 12-14, p. 258-261); c'est peut-être alors qu'elle lui remit divers présents (*Ep.* 29, 5, p. 251) et un fragment de la vraie croix reçu de Jean de Jérusalem (*Ep.* 31, 1; 32, 11; p. 268, 287; cf A. Frolow, *La relique de la vraie croix..*, Paris, 1961, p. 162, 169-170; R. Desjardins, *Les vestiges du Seigneur au mont des Oliviers..*, BLE, t. 73, 1972, p. 56-59). A Rome, elle tenta d'arracher les membres de sa famille aux honneurs et aux richesses (HL 54, p. 147-148; cf É. Demougeot, *S. Jérôme, les oracles sibyllins et Stilicon*, dans *Revue des études anciennes*, t. 54, 1952, p. 83-92), mais la conversion d'Apronianus ne saurait lui être directement imputée (malgré HL 54, p. 147; cf F. X. Murphy, *art. cité*, p. 75; Ch. Piétri, *Roma christiana*, t. 1, Rome, 1976, p. 435 et *Esquisse de conclusion*, dans *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, 1975, p. 300). Elle ne semble pas présente à Rome en 404/405, quand Palladios s'y rendit (HL 61, p. 157; il reçut l'hospitalité de Mélanie la jeune et de Pinien), et ne participa point aux fêtes en l'honneur de saint Félix de Nole le 14 janvier 407 (Paulin, *Carmen* 21, CSEL 30, p. 158-186; P. Fabre, *Essai..*, p. 39, 114).

A une date difficile à préciser, mais avant 408, elle se rendit en Afrique (après un séjour en Sicile?, Palladios 54, p. 147) et y apprit le décès de son fils, pleurant moins sa mort que son refus d'abandonner les fastes de la dignité sénatoriale (Paulin, *Ep.* 45, 2-3, p. 380-381, faisant état d'une lettre perdue d'Augustin; cf P. Courcelle, *Les « Confessions » de S. A. dans la tradition littéraire..*, Paris, 1963, p. 576-582 : la correspondance avec Paulin de Nole). Elle mourut peu après son retour à Jérusalem (HL 54, p. 147 : quarante jours), à une date inconnue.

2. **Action.** — Mélanie n'a guère laissé de trace écrite; sur la correspondance avec Évagre (DS, t. 4, col. 1731-1744), cf *infra*. Ses sympathies origénistes ont entraîné un silence désapprobateur (Gerontios, biographe de sa petite-fille, ne cite pas son nom; Rufin, *Apologia..*, II, 29, p. 105, accuse Jérôme de l'avoir effacé de sa *Chronique*) et des commentaires divergents sur ses entreprises. Quelques points peuvent cependant être signalés.

1° *Le retentissement de son départ dans l'aristocratie sénatoriale* :

A Rome (Paulin, *Ep.* 29, 10 et 12, p. 257-259; Jérôme, *Ep.* 39, 5; 45, 4-5; éd. Labourt, t. 2, p. 81-82, 98-99; HL 61, p. 155 : modèle pour Paula ou pour Mélanie la jeune; cf G. D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, dans *Gregorianum*, t. 37, 1956, p. 234-235); peut-être aussi à Constantinople (HL 56, p. 149-150; A.-M. Malingrey, Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias*, SC 13 bis, Paris, 1968, p. 12-20, 408; G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, Paris, 1974, p. 502).

Mélanie fut sans conteste (malgré *Vie de Pierre l'ibérien*, éd. R. Raabe, *Petrus der Iberer*, Leipzig, 1895, p. 30; trad. allem., p. 35) la première des célèbres pèlerines occidentales qui visitèrent la Terre sainte et les moines d'Égypte à la fin du 4e siècle, avant Égérie, Paula et Eustochium, Fabiola, Poemenia, Silvania; cf P. Devos, *La date du voyage d'Égérie*, dans *Analecta bollandiana*, t. 85, 1967, p. 165-184; *La « servante de Dieu » Poemenia, d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*, t. 87, 1969, p. 189-212; *Sylvie, la sainte pèlerine..*, t. 91, 1973, p. 105-120; E. D. Hunt, *St. Silvia of Aquitaine..*, JTS, t. 23, 1972, p. 351-373.

2° *L'importance de l'établissement monastique* fondé à Jérusalem. Nous ignorons cependant :

1) sa localisation précise (HL 46, p. 135-136 : Rufin s'y trouve aussi). Le monastère de Rufin était sûrement situé sur le Mont des Oliviers (*Apologie* II, 11, p. 92; L.-H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, fasc. 1-2, Paris, 1914, p. 385, 389). En revanche, on ne saurait déduire cet emplacement de celui des couvents de ses petits-enfants (malgré M. Villain, *Rufin..*, p. 156, et F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia (345-411)..*, Washington, 1945, p. 53).

2) la date exacte de sa création (374-378?).

Par suite de cette incertitude, il faut se garder d'affirmer (Murphy, *Rufinus..*, p. 52-53; G. D. Gordini, *Il monachesimo romano in Palestina..*, dans *Studia anselmiana*, t. 46, Rome, 1961, p. 86) que ce fut la première communauté occidentale, installée en Palestine (le moine italien Innocent réside sur l'Éléona, cf Basile de Césarée, *Ep.* 258, 2 et 259, éd. Y. Courtonne, t. 3, Paris, 1966, p. 101, 104; D. J. Chitty, *The Desert a City*, Oxford, 1966, p. 48-49; E. D. Hunt, *Palladius of Helenopolis. A Party and its Supporters..*, JTS, t. 24, 1973, p. 460).

En outre, nous ne connaissons pas le mode de recrutement ni l'origine des cinquante vierges (en dépit de HL 46, p. 134; Jérôme, *Ep.* 82, 7, éd. Labourt, t. 4, p. 118; Gordini, *Il monachesimo..*, p. 89).

3) l'organisation de cette communauté. La proximité de Rufin et de ses moines (*Apologie* II, 11, p. 92), l'hospitalité offerte en commun aux nombreux pèlerins (HL 46, p. 136) font songer à l'installation plus complexe et plus récente de Jérôme et Paula à Bethléem (cf P. Nautin, *L'excommunication de saint Jérôme*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 5e section, t. 80-81, 1971-1973, p. 9-11; B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster, 1950, p. 380).

Ni les austérités de Mélanie, ni ses activités intellectuelles (lecture et peut-être copie de manuscrits, cf A. Engelbrecht, *T. Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni nouem interpretatio*, CSEL 36, 1910, p. XXXII), ni sa liberté de mouvement, ni les attaques de Jérôme contre Rufin, accusé de mollesse et d'amour excessif des richesses (*Apologia contra librum Rufini* I, 17; III, 4; PL 23, 411, 459) ne permettent de saisir le genre de vie et l'idéal monastique des compagnes de Mélanie (malgré F. Cavallera, *Saint Jérôme..*, t. 1, Louvain, 1922, p. 200; DS, t. 8, col. 904).

4) le sort du monastère pendant l'absence et après la mort de sa fondatrice (selon HL 54, p. 148, elle laissa un monastère avec ses revenus); sa petite-fille se fixa d'abord au Mont des Oliviers, en solitaire dans une cellule, et ne fit construire un nouveau monastère que bien plus tard, après la mort d'Albine (Gerontios, *Vie de Mélanie*, 40-41, SC 90, 1962, p. 202-206).

3° *La participation active de Mélanie aux débats théologiques* de son temps.

1) Paulin rapproche ses mérites de ceux d'un Martin (*Ep.* 29; P. Fabre, *S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne*, Paris, 1949, p. 312-316) ou d'un Augustin (*Ep.* 45, 2, p. 380). Sa fortune, son prestige et ses relations familiales lui permirent de tenir une place évidente durant la persécution de Valens et dans la suite

(P. Brown, *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Londres, 1972, p. 161-226; P. Nautin, *L'excommunication..*, p. 18; Ch. Piétri, *Roma christiana*, t. 1, p. 435; t. 2, p. 1290; *Esquisse..*, p. 299-301).

2) Le rayonnement de Mélanie fut aussi celui d'une intelligence avertie, gagnée aux idées origénistes, comme le montrent ses relations étroites avec Évagre et la haine tenace que lui voua Jérôme, après l'avoir un moment louée (Rufin, *Apologie* II, 29; Jérôme, *Ep.* 133, 3; éd. Labourt, t. 8, p. 53 : « Evagrius... scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras »).

Évagre, qui devait à Mélanie sa conversion (HL 38, p. 119-120), lui adressa un exposé de ses opinions les plus hardies (*Lettre à Mélanie*, éd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 612-619, texte de la première partie, d'après *British Museum* add. 14578; complément, d'après *Br. Mus.* add. 17192, par G. Vitestam, *Seconde partie du Traité qui passe sous le nom de « Grande Lettre » d'Évagre... à Mélanie « l'Ancienne »*, Lund, 1964, p. 7-29, avec trad. franç.). Des témoins arméniens contiennent d'autres lettres (éd. H. B. Sarghissian, « Vie et œuvres du saint Père Évagre, » en arm., Venise, 1907; une trad. latine de Conybeare a été publiée par A. Van Lantschoot, *Un opuscule inédit..*, dans *Le Muséon*, t. 77, 1964, p. 126-131, onze lettres sont de Mélanie). Dans certains mss syriaques, l'ensemble de la correspondance d'Évagre lui est dédiée, à tort (J. Muyldermans, *Evagriana syriaca..*, Louvain, 1952, p. 76-78). Cf A. Guillaumont, *Les Kephalaia gnostica d'Évagre... et l'histoire de l'origénisme..*, Paris, 1962, p. 47-80; introd. et notes à Évagre.., *Traité pratique ou Le Moine*, SC 170-171, Paris, 1971, p. 23-24, 482-483.

G. Vitestam (p. 4) refuse de voir en Mélanie la destinataire de la « Grande Lettre », mais ses arguments ne sont pas décisifs (les constructions au masculin du texte syriaque peuvent s'expliquer par la forme masculine du nom, la plus fréquemment utilisée en latin : Melanius; cf Jérôme, Paulin de Nole).

On a vu des allusions malveillantes à Mélanie dans d'autres textes de Jérôme : *Ep.* 53, 7, éd. Labourt, t. 3, p. 15 (P. Nautin, *Études de chronologie hiéronymienne, 393-397*, dans *Revue des études augustiniennes* = REA, t. 19, 1973, p. 223); *Ep.* 57, 12, avec une glose « sed Rufini et Melaniae magistrorum eius », rejetée par Hilberg, CSEL 54, p. 525 et par Labourt, t. 3, p. 72 (J. Brochet, *S. Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1905, p. 126; *contra* : F. Cavallera, *S. Jérôme..*, p. 218); *In Hieremiam* III, 70, CCL 74, 1960, p. 162 : « anus delira » (P. Courcelle, *Paulin de Nole et S. Jérôme*, dans *Revue des études latines*, t. 25, 1947, p. 276).

En outre, l'*Histoire lausiaque* (E. D. Hunt, *Palladius..*, p. 464) accorde une place privilégiée à Mélanie, à peine inférieure à celle d'Évagre et qui éclipse largement celle de Rufin (P. Nautin, *Études..*, p. 222-223; *contra* : Villain, p. 30; Murphy, *Traditio*, t. 5, p. 67; *Rufinus of Aquileia and Paulinus of Nola*, REA, t. 2, 1956, p. 80). Palladios la décrit comme l'interlocutrice des plus célèbres moines origénistes de Nitrie (Pambô, Ammonios, Macaire, Or), lui attribue la lecture savante d'Origène et dépeint son cheminement spirituel en termes évagriens (cf R. Draguet, *L'histoire lausiaque..*, RHE, t. 41, 1946, p. 321-364; t. 42, 1947, p. 5-44).

3) Palladios, HL 46, p. 136, montre Mélanie et Rufin ramenant à l'unité quatre cents solitaires du schisme de *Paulin*; le texte est difficile à interpréter. Déjà Lenain de Tillemont, *Mémoires..*, t. 12, Paris, 1707, p. 199, avait proposé de lire » Paulinien » (frère de Jérôme, ordonné abusivement par Épiphane de Salamine). Il fut suivi par F. Cavallera, *S. Jérôme..*, p. 215, qui place en 396-397 l'action de Mélanie. Dans ces moines, E. D. Hunt, *Palladius..*, p. 463-464, voit des ultra-nicéens, partisans de Paulin d'Antioche. Le conflit entre Jean de Jérusalem (avec ses alliés Mélanie, Rufin) et Jérôme trouve là une origine intéressante (cf Y.-M. Duval, *Sur les insinuations de Jérôme contre Jean de Jérusalem..*, RHE, t. 69, 1970, p. 353-374).

Pauly-Wissowa, *Melania die ältere*, t. 15, 1, 1931, col. 415-416 (W. Esslin). — LTK, t. 7, 1962, col. 249-250 (F. X. Murphy). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 624-625 (F. X. Murphy). — A. H. M. Jones, etc, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, t. 1, Cambridge, 1971, p. 592-593.

Voir aussi la bibliographie de l'art. MÉLANIE LA JEUNE *infra*.

Nicole MOINE.

2. MÉLANIE LA JEUNE (sainte), 383?-439. — 1. *Vie.* — 2. *Importance historique.*

1. Vie. — Les éditions, publiées depuis la fin du 19e siècle, de la *Vie de sainte Mélanie*, rédigée sans doute par le moine Gerontios, livrent quantité d'informations. Cependant cette biographie, confrontée avec d'autres documents contemporains, paraît souvent partisane ou rapide (silence sur Mélanie l'ancienne, Palladios, Rufin, Jérôme, Pélage, etc); elle accorde à Mélanie une importance prédominante, alors que les sources occidentales l'associent toujours à sa mère Albine et à son mari Pinien (Rufin ne nomme que celui-ci, *Prologus in omelias Origenis super Numeros*, CCL 20, 1961, p. 281).

En outre, la question de priorité entre la version latine et la version grecque, posée par la monumentale publication de Rampolla, est loin d'être résolue. Le cardinal optait pour la priorité du texte latin (p. LVIII-LXIX), mais il ne fut guère suivi (cf A. d'Alès, *Les deux vies de S. Mélanie la jeune*, dans *Analecta bollandiana* = AB, t. 25, 1906, p. 401-450); l'édition de D. Gorce, qui reprend le texte grec de Rampolla, n'apporte rien de neuf sur ce point (cf les recensions de P. Courcelle, *Revue des études latines*, t. 65, 1963, p. 469; D. Amand de Mendieta, *Antiquité classique*, t. 32, 1963, p. 678; et B. de Gaiffier, AB, t. 87, 1969, p. 493). Dans l'état actuel de la recherche, les contradictions que présentent les deux textes ne permettent pas d'établir une biographie définitive.

Éditions. Ch. de Smedt, *Vita S. Melaniae Iunioris..*, AB, t. 8, 1889 (auteur, p. 17; texte latin, p. 19-63). — H. Delehaye, *S. M. Iunioris Acta graeca*, AB, t. 22, 1903, p. 5-50. — M. Rampolla del Tindaro, *Santa Melania Giuniore senatrice romana. Documenti contemporanei e note*, Rome, 1905 (auteur, p. LXX-LXXVII; texte latin, p. 3-40; texte grec, p. 41-85). — D. Gorce, *Vie de sainte Mélanie*, SC 90, 1962, avec introd., trad. franç. et notes; nous nous référons habituellement à cette édition (paragraphe et page); éventuellement au texte latin de Rampolla (R).

Les autres documents (Augustin, Paulin, etc) seront mentionnés en cours d'article.

1° *Jeunesse et mariage.* — Fille de Valerius Publicola et d'Albine, tous deux chrétiens, petite-fille de Mélanie l'ancienne (cf *supra*, col. 955 svv), Mélanie naquit vers la fin du 4e siècle (383 est la date généralement admise; cf Rampolla, p. 103-104). Elle reçut à Rome une éducation très raffinée (*Vie* 12; 31; 53; p. 150, 186, 230), puis fut mariée dans sa quatorzième année et malgré son désir de continence (1, p. 130; « annorum circiter quattuordecim », R., p. 5; Palladios, *Histoire lausiaque* = HL, 61, éd. C. Butler, Texts and Studies, t. 6, 2, Cambridge, 1904, p. 155) à Valerius Pinianus,

fils du préfet de la Ville en 382 (A. Chastagnol, *Les Fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, Paris, 1962, p. 209-211), son aîné de quatre ans. Elle tenta de faire renoncer son époux à l'usage du mariage, mais n'obtint satisfaction qu'après avoir mis au monde les enfants souhaités par Pinien pour recevoir leur immense fortune (*Vie* 1, p. 132) et après les vives inquiétudes d'un accouchement prématuré à la suite de pieuses imprudences (5-6, p. 134-136). Après la perte presque simultanée de ses enfants (sur leur nombre, cf D. Gorce, p. 111-112), Mélanie abandonna ses riches vêtements et entraîna Pinien dans le renoncement; mais ils se heurtèrent à l'opposition de leurs proches, sauf peut-être de Mélanie l'ancienne, à son retour à Rome (HL 54, p. 146; cf *supra*, col. 957).

2° *Le dépouillement des biens.* — Ce n'est qu'après la mort de Publicola que les deux époux purent se retirer dans la banlieue de Rome, s'adonner aux œuvres de miséricorde (*Vie* 9, p. 142-144; HL 61, p. 156-157) et commencer à vendre leurs biens. Ils rencontrèrent une telle résistance de la part de leurs esclaves et du frère de Pinien, Valerius Severus, qu'il leur fallut recourir à l'impératrice Serena et à l'intervention d'Honorius pour pouvoir disposer librement de leur fortune (*Vie* 10-13, p. 144-154; cf Rampolla, p. 188-191; É. Demougeot, *De l'unité à la division de l'Empire romain*, Paris, 1951, p. 283-292). Ils purent alors se défaire de leurs propriétés, affranchir leurs esclaves et distribuer leurs immenses richesses (Paulin de Nole, *Carmen* 21, 255-263, éd. G. von Hartel, CSEL 30, 1894, p. 166; *Vie* 19, p. 162-164; HL 58, p. 151; 61, p. 156). Sur la chronologie difficile de ces événements, cf N. Moine, *Melaniana* (à paraître).

Mélanie et Pinien s'étaient déjà engagés dans cette voie de dépouillement, quand ils rendirent visite à Paulin et Therasia (*Carmen* 21), en janvier 407 (P. Fabre, *Essai sur la chronologie de l'œuvre de S. Paulin de Nole*, Paris, 1948, p. 39, 114; P. Courcelle, *Les Confessions de S. Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 575). Lors du premier siège de Rome par Alaric, le préfet Gabinius Barbarus Pompeianus menaça de confisquer tous leurs biens, mais fut massacré avant d'avoir réalisé son dessein, en février 409 (*Vie* 19, p. 164-166; cf P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions*, 3e éd., Paris, 1964, p. 329; Ch. Piétri, *Roma christiana*, t. 1, Rome, 1976, p. 443). Ils se trouvaient alors en Italie du sud et en Sicile, en compagnie de Rufin (*Prologus*.., p. 281; HL 61, p. 157). Ils s'embarquèrent pour l'Afrique, sous la menace des barbares (HL 54, p. 148).

3° *Le séjour en Afrique.* — Dans l'hiver 410-411, Albine, Mélanie et Pinien s'installèrent à Thagaste (Augustin, *Ep.* 124, 1-2; *Vie* 21, p. 170) et, après avoir vendu leurs biens africains, enrichirent l'église d'Alypius (Augustin, *Ep.* 125, 2; 126, 7; *Vie* 21, p. 172). Ils construisirent deux monastères dotés de revenus et peuplés de leurs anciens esclaves (*Vie*, 22, p. 172). Venus un moment à Hippone (été 411), Pinien faillit être contraint par la foule d'accepter le sacerdoce (Augustin, *Ep.* 126, 5; cf A. Mandouze, *S. Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968, p. 629-635); les relations avec Augustin restèrent cordiales bien que l'évêque ait tenu Pinien pour parjure (cf A. de Veer, dans *Œuvres de S. Augustin*, Bibliothèque augustinienne, t. 22, Paris, 1976, note complémentaire 1, p. 671-675).

4° *A Jérusalem.* — En 417, Albine, Mélanie et Pinien gagnèrent par mer Jérusalem, après une escale à Alexandrie, où ils furent accueillis par l'évêque Cyrille et l'abbé Nestor (*Vie* 34, p. 190-192). Après avoir donné l'or qui leur restait pour le soin des pauvres, ils s'installèrent à l'Anastasis, comme des pèlerins sans ressources (*Vie* 35, p. 192-194). Mélanie y vécut dans le jeûne, la prière et l'étude, s'entretenant parfois avec les prêtres les plus instruits.

Le *De gratia Christi et peccato originali* d'Augustin (Bibl. aug., t. 22, 1975, p. 52-269) est dédié à Albine, Pinien et Mélanie, en réponse à une lettre perdue où ils informaient l'évêque que Pélage avait renoncé à ses erreurs. Augustin les dissuade de cette opinion, tout en excusant leur naïveté, et les prie de convaincre d'autres lecteurs, ce qui témoigne de leur influence.

Sur ce sujet, voir, entre autres, P. Brown, *The Patrons of Pelagius*, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 21, 1970, p. 56-72, repris dans *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, Londres, 1972, p. 208-226; A. de Veer, dans Bibl. aug., t. 22, p. 24-32; C. Piétri, *Roma christiana*, t. 1, p. 448-451; t. 2, p. 1217, 1343.

Tous les trois firent une visite à Jérôme, le vieil ennemi de Mélanie l'ancienne (*Ep.* 143, 2, éd. Labourt, t. 8, p. 99; fin 418 selon F. Cavallera, *S. Jérôme*, t. 2, Louvain, 1922, p. 50).

5° La vente de leurs domaines espagnols fournit à Pinien et Mélanie les revenus nécessaires pour une visite aux ascètes égyptiens, occasion d'offrandes aux solitaires, d'admiration pour leur détachement, d'entretiens avec les supérieurs et d'un séjour dans le désert de Nitrie (*Vie* 37-39, p. 198-202; HL 58, p. 151).

De retour à Jérusalem, Mélanie s'enferma quatorze ans dans une cellule préparée par sa mère sur le mont des Oliviers, ne rompant le silence qu'en faveur de ses proches et ne quittant son sac, plein de vermine, que pour Pâques (*Vie* 40, p. 202-204). La mort d'Albine (en 431, cf Rampolla, p. 105) l'entraîna à fonder un monastère de quatre-vingt-dix vierges, que Pinien fut chargé de remplir avant de mourir à son tour (41, p. 206). Mélanie fit déposer le corps à l'Apostoleion, qu'elle avait fait construire peu auparavant, et s'y installa, redoublant ses privations. Quatre ans plus tard, elle chargea le prêtre Gerontios, qu'elle et son mari avaient élevé et revêtu de l'habit monastique (*Vie de Pierre l'ibérien*, éd. R. Raabe, Leipzig, 1895, p. 31, 35), d'édifier un monastère d'hommes (*Vie* 49, p. 220-222; cf J.-T. Milik, *Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes*, dans *Revue biblique*, t. 67, 1960, p. 555-563).

6° *Dernières années.* — Fin 436, Mélanie quitta Jérusalem, avec Gerontios et quelques familiers, pour Constantinople, afin d'obtenir la conversion de son oncle maternel Volusianus, venu négocier le mariage d'Eudoxie avec Valentinien III. Elle fut reçue chez le *praepositus sacri cubiculi* Lausus (destinataire de l'Histoire « lausiaque »), édifia son oncle par sa pauvreté, fit intervenir auprès de lui le patriarche Proclos (qui le baptisa, selon le texte latin, R., p. 31) et l'assista toute une nuit jusqu'à sa mort au matin du 6 janvier 437.

Vie 54-55, p. 233-238; sur les divergences entre texte grec et texte latin, cf A. d'Alès, *Les deux vies*.., p. 433-437; le grec seul fait état des efforts de Mélanie pour détacher du nestorianisme des personnes illustres; c'est alors aussi qu'elle connut le jeune Nabarnougios, le futur Pierre l'ibérien (*Vie de Pierre*.., p. 29 et 34; cf P. Devos, *Quand Pierre l'Ibère vint-il à Jérusalem?*, AB, t. 86, 1968, p. 341-347).

Mélanie revint à Jérusalem pour la fête de Pâques; puis elle ordonna à Gerontios de construire un *martyrium*, où elle installa des moines (*Vie* 57, p. 240). En 438 (G. Dagron, *Naissance d'une capitale*, Paris, 1974, p. 384), elle se rendit à Sidon au-devant d'Eudocie venue visiter les lieux saints. Au cours du séjour de l'impératrice à Jérusalem, et en présence de Cyrille d'Alexandrie, eut lieu la déposition de reliques dans le *martyrium* récemment construit (16 mai selon *Vie de Pierre l'ibérien*, p. 33, 37; F.-M. Abel, *S. Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine*, dans *Kyrilliana*, Le Caire, 1947, p. 220-226; *Vie* 58-59, p. 242-244).

L'année suivante, Mélanie célébra avec Paula la fête de la Nativité à Bethléem et la dormition d'Étienne à Jérusalem, puis tomba malade. Elle mourut le dimanche 31 décembre 439 (*Vie* 63-69, p. 252-270).

Son souvenir se perpétua dans les monastères de Jérusalem (Cyrille de Scythopolis, *Vies de S. Euthyme* 27 et 45; *S. Sabas* 30; *S. Théodose* 4; éd. E. Schwartz, TU 49, 2, Leipzig 1939, p. 42, 67, 115, 239; trad. franç., A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3 *Les moines de Palestine*, fasc. 1-3, Paris 1962-1963), et dans les textes liturgiques (cf D. Gorce, SC 90,, p. 15-19). Le culte fut autorisé par Pie x pour certaines églises de Rome (ASS, t. 41, 1908, p. 161). Sur le culte et l'iconographie, cf Rampolla, p. 288-295.

BHG, n. 1241-1242, et *Auctarium*, p. 131-132, n. 1242b; BHL, n. 5885-5886, et *Supplementum*, p. 228. — Pauly-Wissowa, t. 15, 1, 1931, col. 416-418 (W. Esslin); *Der kleine Pauly*, t. 3, 1969, col. 1162 (B. R. Voss). — DACL, t. 11, 1933, col. 209-230 (H. Leclercq). — LTK, t. 7, 1962, col. 250 et *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 625 (F. X. Murphy). — BS, t. 9, 1967, col. 282-285 (G. D. Gordini). — A. H. M. Jones, etc, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, t. 1, 1971, p. 593, 1142.

N. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir..*, t. 14, Paris, 1709, p. 232-253, 745-747. — G. Goyau, *Sainte Mélanie*, coll. Les Saints, Paris, 1908. — *Vies des saints et bienheureux*, t. 12, Paris, 1956, p. 845-852 (bibliographie).

2. **Importance historique.** — « Parmi les *Vies* de saints romains, une seule mérite une grande confiance, c'est la *Vita Sanctae Melaniae Iunioris* » (A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine... sous le Bas-Empire..*, Paris, 1960, p. 15). Avec les autres sources consacrées à Mélanie, elle offre en effet une documentation exceptionnelle.

1° *L'aristocratie romaine.* — Petite-fille, nièce et belle-fille de préfets de la Ville, Mélanie appartenait par sa naissance et son mariage à ces familles puissantes et célèbres du Bas-Empire, liées entre elles par des unions matrimoniales, et auxquelles de hautes charges semblaient réservées (proconsulat d'Afrique; préfecture de la Ville; cf les *stemmata* établis par A. Chastagnol, *Les Fastes..*, p. 293, 295).

Le prestige et la puissance de Pinien et Mélanie reposaient avant tout sur leurs immenses richesses foncières dans la plupart des provinces de l'Empire, qui leur permettaient de mener une vie luxueuse, mais non dénuée de préoccupations intellectuelles; parfaitement bilingue, Mélanie lisait assidûment la Bible, les homélies et les vies des Pères, recopiant les textes et les diffusant (*Vie* 21; 23; 26). Le biographe a bien mis en lumière les problèmes soulevés par la transmission des biens (1; 12), les charges qui pesaient sur eux (12; 16; 19). Mais l'appauvrissement volontaire et l'humilité de sa tenue n'empêchèrent jamais Mélanie d'être reçue à la cour de Rome ou de Constantinople, de s'entretenir sur un pied d'égalité avec la famille impériale, ou de bénéficier de privilèges exceptionnels, tel que l'usage du *cursus publicus* (12; 52; 56).

La conversion tardive de Volusien, oncle de Mélanie, qui fut en 412 en correspondance avec Augustin (*Ep.* 132; 135; 137; 138), permet de connaître la pénétration du christianisme dans ces milieux, et la résistance qu'elle rencontrait (cf bibliographie).

2° *Le culte des saints* tient une grande place dans la vie de Mélanie : Laurent de Rome (*Vie* 5-6); Félix de Nole en 400 (Paulin, *Ep.* 29, 12-13; D. Gorce, SC 90, p. 84, place cette visite en 402 et donne par erreur neuf ans à Mélanie), et 407 (*Carmen* 21); Étienne le protomartyr (*Vie* 48; 64); martyrs de Sébaste (48), martyrs persans dont les reliques furent apportées par Pierre l'ibérien et déposées en mai 438 dans le *martyrium*, en présence d'Eudocie et Cyrille (*Vie de Pierre..*, p. 33, 37).

Mélanie mit à profit ses nombreux voyages (la *Vie* est riche en détails précieux sur leurs difficultés et risques : 35; 40; 56) pour de nouvelles dévotions : Léonce de Tripoli, Euphémie, Phocas (52; 53; 58). Elle vénéra et servit aussi les saints encore vivants : Alypius, Nestor, les moines égyptiens (21; 34; 37-39). De nombreux miracles furent obtenus par l'intermédiaire des saints passés et présents (6; 34; 52; 60-61; 64-65; 69).

3° *La vie monastique.* — Sur ce sujet, le témoignage de Gerontios n'est pas exempt d'ambiguïtés; il semble interpréter la situation africaine à partir des fondations palestiniennes (SC 90, p. 70-71). En outre, Mélanie, qui paraît osciller souvent entre la réclusion et la vie en communauté (cf *Vie* 21 : passage du rôle de Marthe à celui de Marie), n'a jamais été une moniale comme les autres : son rang social, ses occupations intellectuelles, ses austérités, ses voyages la distinguent fondamentalement de ses compagnes.

Elle fut toujours attirée par les offices solennels (*Vie* 5; 63), d'où la place accordée aux célébrations liturgiques dans ses monastères. Avec le *Journal de voyage* d'Égérie (cf DS, t. 4, col. 1448-1453), la *Vie* est une des sources les plus importantes pour l'histoire de la liturgie : office nocturne (42; 46-48), fête de Noël et de saint Étienne (63-67), viatique distribué plusieurs fois au mourant (55; 67), obsèques (56; 68).

Le rôle de Mélanie au sein des monastères fut complexe (cf Rampolla, p. 280-288) : à Jérusalem, elle organisa le recrutement, l'aménagement intérieur (*Vie* 41, R., p. 46) du monastère des femmes, enseigna l'obéissance, l'humilité et la chasteté (42-46), mais refusa la charge de supérieure (41), tout en l'exerçant de fait (64). A son lit de mort, elle confia moines et moniales à Gerontios, puis à l'évêque (65; 67-68).

Les historiens du monachisme (vg G. D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo romano*, dans *Gregorianum*, t. 37, 1956, p. 256-257; *Il monachesimo romano in Palestina*, dans *Studia anselmiana*, t. 46, 1961, p. 100-105) n'ont pas vraiment éclairci les influences subies par Mélanie à Rome et à Thagaste, en Égypte et à Jérusalem, ou celles qu'elle-même a pu exercer. Le choix de la ville d'Alypius pour établir ses premiers monastères imposerait en particulier une comparaison avec le monachisme augustinien, que les recherches de L.-J. Verheijen devraient faciliter.

4° Le trait le plus marquant de la *spiritualité* de Mélanie est sans doute un amour de Dieu, indissociable pour elle de la chasteté de l'âme et du corps; elle semble

avoir manifesté une horreur farouche de la vie sexuelle (*Vie* 1-2; 5; 29; 61; cf H.-I. Marrou, *L'idéal de la virginité et la condition de la femme dans la civilisation antique*, dans *La chasteté*, Paris, 1953, p. 43-47), faisant de la recherche de la pureté l'un des piliers de son enseignement (*Vie* 23; 41; 64). Mélanie eut à lutter pour se détacher des richesses (10; 16-17), ce qui explique son souci d'austérité (8; 11; 31), son attrait pour le jeûne (22; 24-25), sa prudence dans l'ascèse (8-9) et sa préoccupation de mettre à leur vraie place les privations extraordinaires qu'elle s'imposait (43; 45; 62).

La pratique de la prière continue et la lecture assidue de la Bible et des Pères caractérisent encore sa vie spirituelle (*Vie* 23; 26; 43; cf D. Gorce, *La lectio divina des origines... à S. Benoît et Cassiodore*, Paris, 1925). Ces exercices étaient associés à un zèle dévorant pour l'orthodoxie (*Vie*, préface; 27-28; 54). Accueillante envers Palladios et Rufin, liée à Paulin et Apronianus, attentive à Pélage, proche de Paula la jeune et de Jérôme, elle fut, comme sa grand'mère, mêlée aux controverses de son temps. Une étude, étayée sur une chronologie sérieuse, des rapports de Mélanie avec les amis et les adversaires de son aïeule ouvrirait sûrement des perspectives intéressantes, notamment sur les rapports entre origénisme et pélagianisme (cf les études de J. Ferguson, Th. Bohlin, G. de Plinval, F. Evans, G. Bonner, P. Brown, signalées dans l'art. *Église Latine*, t. 9, col. 360-361).

Aristocratie romaine. — A. Allard, *Une grande fortune au 5e s.*, dans *Revue des questions historiques*, t. 81, 1907, p. 5-30. — A. Piganiol, *Le problème de l'or au 4e s.*, dans *Annales d'histoire sociale*, t. 1, 1945, p. 47-51. — A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire*, Oxford, 1964, t. 1, p. 172; t. 2, p. 554-559, 778-782. — É. Demougeot, *De l'unité..*, cité *supra*, p. 37-38, 475-476, 534. — J. F. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court*, Oxford, 1975, p. 285-286, 384.

Christianisme et paganisme. — Ph. Martain, *Une conversion au 5e s., Volusien*, dans *Revue augustinienne*, t. 1, 1907, p. 145-172. — J. Mesnage, *Évangélisation de l'Afrique. Part que certaines familles y ont prise*, Alger-Paris, 1914, p. 11-12, 81-84. — P. Courcelle, *Date, source et genèse des Consultationes Zacchaei et Apollonii*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 146, 1954, p. 174-193 (les *Consultationes* dépendent de la correspondance d'Augustin avec Volusien, et à son sujet); *Propos anti-chrétiens rapportés par S. Augustin*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 1, Paris, 1958, p. 149-186. — A. Chastagnol, *La conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire*, dans *Revue des études anciennes*, t. 58, 1956, p. 241-253. — P. Brown, *Religion and Society..*, p. 161-182.

Liturgie. — S. Vailhé, *Les monastères et les églises S. Étienne à Jérusalem. L'introduction de la fête de Noël à Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, t. 8, 1905, p. 85-86 et 212-218. — L.-H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1914, fasc. 2, p. 386-391, 743-765. — A. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121*, PO 35, 1, 1969, p. 34-40, 171-173; 36, 2, 1971, p. 197-200.

Vie monastique. — V. McNabb, *Was the Ruler of St. Augustine written for St. Melania the Younger?*, JTS, t. 20, 1918-1919, p. 242-249. — A. Zumkeller, *Das Mönchtum des hl. Augustinus*, Wurtzbourg, 2e éd., 1968, p. 87-89, 112-113. — L. Verheijen, *La Règle de S. Augustin*, Paris, 1967, t. 1, p. 140-142; t. 2, p. 201-208; *Éléments d'un commentaire de la Règle de S. A.*, dans *Augustiniana*, à partir du t. 21, 1971. — R. T. Meyer, *Lectio divina in Palladius*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 2, Münster, 1970, p. 583. — C. P. Hammond, *The last ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia*, JTS, t. 28, 1977, p. 372-429. — A. Demandt et G. Brummer, *Der Prozess gegen Serena im Jahre 408 n. Chr.*, dans *Historia*, t. 26, 1977, p. 479-502.

Bibliographie plus abondante dans N. Moine, *Melaniana*, à paraître.

Nicole MOINE.

1. MELCHIOR DE CETINA, frère mineur, † vers 1618. — Les renseignements biographiques sur Melchior sont lacunaires. Il est né vraisemblablement à Cetina (Saragosse). Il entra chez les franciscains de la province de Castille. Il fut gardien au couvent d'Alcala (1605-1608) et d'Ocaña; il fut également définiteur provincial et lecteur en théologie. Il vit encore en 1618.

Il publia des *Discursos sobre la vida y milagros del glorioso padre san Diego* † 1463 (Madrid, 1609), canonisé en 1588, et surtout une *Exortación a la devoción de la Virgen Madre de Dios, que todos los christianos deben tener, especialmente los que con deseo de más servirla se le han ofrecido por esclavos...* (Alcala, 1618; rééd. par J. B. Gomis, dans *Misticos franciscanos españoles*, t. 3, Madrid, 1949, p. 705-817; quelques pages traduites en anglais par M. A. Laughlin, dans *The Cord*, t. 5, 1955, p. 153-160).

Sur les origines de la confrérie de l'esclavage en Espagne et sur son histoire hors d'Espagne, voir les notices de Jean des Anges († 1609; DS, t. 8, col. 259-264), de B. Los Rios († 1652; t. 9, col. 1013-1018), de François Fenicki († 1652; t. 5, col. 170-172), de Louis-M. Grignion de Montfort († 1716; t. 9, col. 1073-1081), de Louis Jobert († 1719; t. 8, col. 1227-1229), sans oublier celles de Bérulle et de Boudon.

L'*Exortación* est importante pour connaître l'histoire et les fondements théologiques de la « esclavitud mariana ». Cetina l'écrivit à la demande des conceptionistes de Sainte-Ursule d'Alcala et en particulier de la sœur Inés Bautista de San Pablo, qui avait résolu d'établir, le 2 août 1595, une « confrérie et fraternité d'esclaves de la Vierge » à l'intention des religieuses du monastère et des personnes dévotes. Quelques *ordenaciones* furent alors établies. Des laïcs s'inscrivirent. Juan de los Angeles, en 1608, se fait esclave à Alcala, ajuste les *ordenaciones* et les fait publier (*Cofradía y devoción de las esclavas y esclavos de nuestra Señora..*, Alcala, 1608; cf DS, t. 8, col. 260). Dès lors, la confrérie se répand dans le peuple chrétien.

Cetina, qui signe la dédicace de son ouvrage « esclavo de la Madre de Dios », cherche à inculquer la dévotion à la Vierge Marie en amenant les fidèles à se consacrer à elle et à la servir en esclaves d'amour. Dans cette intention il expose la condition de Notre Dame et son excellence : « Si la Mère de Dieu est la plus étroitement unie à son Fils au point qu'elle ne puisse en être séparée.., elle a aussi davantage part à ses dons » (ch. 1, éd. Gomis, p. 737). La Vierge est notre mère, notre sœur, notre dame et notre reine, dès lors nous sommes ses enfants, ses frères, ses serviteurs et ses sujets. Il s'agit d'une consécration dans l'humilité, le renoncement à soi-même et un engagement sans réserve, réglés sur son propre exemple (« Ecce ancilla Domini », *Luc* 1, 38). Cette servitude souveraine et royale est pour les esclaves de Marie une sécurité; ce qui les concerne est pour toujours entre ses mains. Les chapitres 8 et 9 sur la beauté de l'âme et du corps de la Vierge sont parmi les plus attachants.

Cetina trace les règles spirituelles de la vie de servitude (ch. 11) : 1) accomplir la volonté de Dieu et celle de sa Mère; 2) matin et soir, demander la grâce de combattre les vices et celle d'acquérir les vertus; 3) aimer la Vierge et désirer la servir, réciter les Heures, le rosaire, etc; 4) être en particulier dévot à l'office du Nom de Marie; 5) jeûner la veille des fêtes mariales; 6) favoriser la dévotion à saint Joseph. Suivent au chapitre 12 les *Estatutos* et *Constituciones* de la fraternité d'Alcala et la très belle consécration de servitude;

sa richesse théologique et spirituelle la fit choisir par beaucoup d'autres confréries.

Cette dévotion se développa rapidement en Espagne et au-dehors. H.-M. Boudon constatait en 1667 qu'elle s'était « répandue en Italie, en France, en Espagne, en Flandre, en Allemagne, en Pologne, en Angleterre... et est passée jusques aux extrémités du monde » (*Dieu seul. Le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, ch. 3).

Le *Libro de oro de la esclavitud*, celui de la première confrérie, est conservé, manuscrit, au couvent d'Alcala.

Sbaralea, *Supplementum...*, t. 2, Rome, 1921, p. 245. — T. Echevarria, *De bibliografía esclavista*, dans *El Iris de Paz*, t. 39, Madrid, 1922, p. 247, 263-264, 278-280, 295-296, 311-313 (reproduit quelques extraits de l'*Exortación*). — J. B. Gomis, *Esclavitud mariana. Fr. Juan de los Angeles y su Cofradía de esclavas y esclavos*, dans *Verdad y vida*, t. 4, 1946, p. 256-286. — J. M. Canal, *La consagración de la Virgen...*, dans *Virgo Immaculata*, t. 12, Rome, 1956, p. 250-254.

Manuel de Castro.

2. MELCHIOR DE FLAVIN, frère mineur, † 1580. Voir DS, t. 5, col. 408-410.

MELCHISÉDECH. — 1. *Dans la Bible et la tradition juive.* — 2. *Chez les Pères : interprétation christologique et eucharistique.*

Dans la littérature sur la mystérieuse figure de Melchisédech, deux aspects surtout intéressent la spiritualité : le roi-prêtre a servi à mettre en relief le caractère unique du sacerdoce du Christ; le pain et le vin qu'il apporte ont suggéré un symbolisme eucharistique. Avant d'entrer dans la visée des Pères de l'Église, il convient de résumer les grandes lignes de l'exégèse moderne des textes scripturaires sur lesquels s'appuiera la tradition.

1. **Dans la Bible et la tradition juive.** — 1° *Genèse* 14, 18-20. La plupart des exégètes voient dans ce texte obscur un récit introduit tardivement dans le Pentateuque, remontant sans doute à la royauté davidique. Il servirait à justifier l'introduction en Israël d'éléments étrangers : ses rois se sont faits les héritiers de la royauté et du sacerdoce de l'ancienne cité jébuséenne (Salem serait à identifier à Jérusalem). Israël doit se rendre à cet état de fait, puisque son ancêtre Abraham a été accueilli et béni par le roi-prêtre Melchisédech et lui a payé la dîme (le verset est ambigu). Le Dieu de Melchisédech est identifié au Dieu d'Israël (v. 18); l'apport du pain et du vin indique sans doute un repas de type cultuel. L'essentiel du passage est qu'Abraham, ancêtre du peuple élu, entre pour la première fois en contact avec Jérusalem et s'incline devant un roi-prêtre cananéen qui honore le vrai Dieu.

2° *Psaume* 110, 4 (Vulgate 109). Ce texte est aussi très discuté. On tend de plus en plus à y voir un psaume d'intronisation datant des premiers rois d'Israël. Ils y reçoivent le titre de prêtre selon les coutumes de l'époque. Ce sacerdoce royal se réclame d'un personnage étranger à la lignée d'Abraham (cf W. Schatz et F. L. Horton).

3° *Qumrân.* Les deux textes précédents ont pu être utilisés par les rois-prêtres hasmonéens (cf 1 *Macc.* 14, 41; Flavius Josèphe, *Antiquités juives* XVI, 6, 2). Mais c'est surtout la communauté de Qumrân qui fera le pont entre l'ancien et le nouveau Testament. L'importance de Melchisédech dans l'épître aux Hébreux se comprend mieux depuis la découverte à Qumrân de trois textes le concernant (*Genesis Apocryphon*, 4QMelch et 11QMelch). On lui attribuait un rôle de justicier et de libérateur, et la plupart des commentateurs estiment qu'il est considéré dans ces écrits comme un personnage céleste, exécuteur des vengeances divines dans le combat eschatologique contre Bélial; 11QMelch semble même lui attribuer le titre de « Fils de Dieu » (cf *Hébr.* 7, 3).

4° *Hébreux 5, 10; 6, 20; 7, 1-28.* Cette épître, adressée vraisemblablement à des juifs convertis soucieux de situer leur foi par rapport à leur ancienne religion, va fournir aux Pères la pierre d'angle de leur exégèse christologique de Melchisédech. *Hébr.* 7, 1-28 reprend cette figure connue du judaïsme pour faire ressortir la supériorité du sacerdoce du Christ sur le sacerdoce lévitique. Dans son commentaire midrashique de *Gen.* 14, 18-20, l'auteur souligne trois éléments : l'absence de généalogie, la bénédiction accordée à Abraham, la dîme payée par ce dernier. Melchisédech apparaît ainsi d'un ordre supérieur à Abraham. Le Christ, antitype de Melchisédech, sera donc supérieur aux descendants d'Abraham, les lévites. Le commentaire du *Ps.* 110, 4 corrobore ce raisonnement d'une triple manière : le sacerdoce de Melchisédech, et par suite celui du Christ, est parfait et indépassable; il est l'effet d'un serment de Dieu; il est unique, perpétuel et intransmissible.

5° *Écrits extra-bibliques.* Philon offre une interprétation allégorique du vin de *Gen.* 14, 18 (*Legum allegoriae* III, 25-26). Dans l'apocalyptique juive (*Jubilés* 32; *Testament de Lévi* 8 et 18; *Testament de Juda* 24, 1), on attribue à Lévi les caractères du sacerdoce de Melchisédech, mais un sacerdoce universel le remplacera. Dans le judaïsme, un premier courant exalte la figure de Melchisédech (*Cantique Rabba* 2, 12-13; *Sukka* 52b); un second courant accorde la prépondérance à Abraham, avec une pointe de polémique antichrétienne (textes dans H. L. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Munich, 1926, t. 3, p. 692-696; t. 4, 1, p. 453-465; cf G. Bardy, M. Simon).

2. **Chez les Pères de l'Église.** — 1° Typologie christologique. — A la suite de l'épître aux Hébreux, les Pères s'attachent d'abord à l'aspect christologique de la figure de Melchisédech, sans doute en raison de la controverse avec le judaïsme.

Pour Justin, c'est le Christ prêtre et roi, et non Ézéchias comme l'affirment certains juifs, qui accomplit la figure de Melchisédech (*Dialogue avec Tryphon* 33, 1-2; 96, 1; 113, 5; 118, 1; éd. G. Archambault, Paris, 1909, t. 1, p. 144-146; t. 2, p. 106, 182, 204). Parce qu'Abraham le circoncis a payé la dîme à Melchisédech l'incirconcis (19, 4, p. 86), le Christ sera le grand-prêtre des circoncis et des incirconcis (33, 2, p. 146).

Tertullien adopte la même ligne d'interprétation (*Adversus Marcionem* v, 9, 9, CCL 1, p. 690), tout en précisant, le premier parmi les Pères, que le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech par sa mort et sa résurrection (*Adversus Judaeos* 2, 7 à 3, 1, CCL 2, p. 1342-1344); il reste cependant indifférent au symbolisme eucharistique (*ibidem* 3, 1). Irénée de Lyon applique sans problème le *Ps.* 110 au Christ (*Démonstration* 48, SC 62, p. 108-109).

Chez Origène, le mystère pascal est au centre de l'interprétation. Le Christ est grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech parce qu'il s'est offert lui-même (*In*

Johannem XIX, 19, GCS 4, p. 319). Ce sacerdoce est l'objet d'un serment (*Hom. in Genesim* 9, 1, GCS 6, p. 88). Le Christ réunit en sa personne sacerdoce et royauté (*Adnotationes in 1 Samuel* 21, 5-6, GCS 3, p. 298). Seul le Christ est prêtre selon l'ordre de Melchisédech; les hommes ne peuvent l'être que selon l'ordre d'Aaron (*In Joh.* I, 2, p. 5). Par ce sacerdoce, le Christ nous guide en matière de culte et dans la contemplation ineffable et mystique (XIII, 24, p. 248). Par son intermédiaire, il nous faut offrir des « sacrifices de louange » (*Hom. in Numeros* 23, 4, GCS 7, p. 217). Le caractère spirituel et exclusif du sacerdoce du Christ sera rarement aussi marqué.

Pour Eusèbe de Césarée, Melchisédech a connu Dieu en dehors de la révélation mosaïque (*Praeparatio evangelica* VII, 8, 19; 11, 9-10, SC 215, p. 186, 218-220; *Demonstratio..*, I, 5 et 6, GCS 6, p. 21, 23; *Contra Marcellum* II, 3, 18, GCS 4, 2e éd., 1972, p. 47). Le sacerdoce du Christ, selon Melchisédech, est donc supérieur parce qu'il vient directement de Dieu (*Demonstratio* IV, 15, 33-39; V, 3, 7; 3, 13-20; p. 178-179, 220, 221-222; *Histoire ecclésiastique* I, 3, 16-18, SC 31, p. 16; *Commentaria in Psalmos*, PG 23, 1344b; *Contra Marcellum* II, 1, p. 34). A l'encontre d'Origène, Eusèbe fait aussi d'Aaron une figure du Christ prêtre, et considère que tous les prêtres sont revêtus du même sacerdoce que le Christ (*Demonstratio* V, 3, 18; p. 222; *Hist. eccl.* X, 4, 23, SC 55, p. 88, où l'évêque de Tyr est appelé Aaron et Melchisédech).

Jean Chrysostome reprend les grands thèmes christologiques, mais sans nouveauté (*In Epist. ad Hebraeos* 12, PG 63, 95-102).

Ambroise de Milan met l'accent sur le côté sacrificiel du sacerdoce du Christ (*De Abraham* I, 3, 16, CSEL 32, 1, p. 514; *De mysteriis* 8, 45-46, SC 25 bis, 1961, p. 180-182; *De sacramentis* IV, 3, 10-12; V, 1, 1-2, *ibidem*, p. 106-108, 120; *De fide* III, 11, 87-89, CSEL 78, p. 140); Melchisédech est un des justes qui ont vécu dans la foi avant la loi (*Expositio in Lucam* III, 21, SC 45 bis, 1971, p. 131). Un passage d'Augustin souligne aussi l'aspect sacrificiel dans le sacerdoce du Christ annoncé par Melchisédech (*De consensu evangelistarum* I, 3, 5, CSEL 43, p. 5).

En bref, Melchisédech joue une double fonction dans la description du sacerdoce du Christ : il situe son origine en dehors de la révélation et des institutions juives; il lui confère une supériorité et une universalité qui l'élève au-dessus du sacerdoce de l'ancienne alliance. Ce qui définit concrètement la nouveauté, c'est le mystère pascal. Mais bien vite les Pères découvrent dans le geste de Melchisédech la figure par excellence du sacerdoce nouveau : le pain et le vin eucharistiques.

2° SYMBOLISME EUCHARISTIQUE. — Clément d'Alexandrie est le premier à voir dans le pain et le vin de *Gen.* 14, 18 une « nourriture sanctifiée.., type de l'eucharistie » (*Stromates* IV, 161, 3, GCS 2, p. 319-320).

Bien d'autres après lui se contenteront de cette simple mention : Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum* 18, 3, CSEL 2, p. 103; Épiphane, *Panarion* LV, 2, 3, GCS, p. 326; 6, 3-4, p. 331; Jean Chrysostome, *In Genesim*, hom. 35, 3; 36, 3, PG 53, 328, 336-337; Ambrosiaster, *Quaestiones veteris et novi Testamenti* 109, 18, CSEL 50, p. 266 (à noter que cet auteur identifie Melchisédech à l'Esprit Saint); pseudo-Origène, dans W. Baehrens, *Ueberlieferung... der lateinisch erhaltenen Homilien..*, TU 42, Leipzig, 1916, p. 6; Jérôme, *Hebraicae quaestiones in Genesim* 14, 18, CCL 72, p. 19; *Commentarium in Matthaeum* XXVI, 26-27, CCL 77, p. 251; Isidore de Péluse, *Ep.* I, 431, PG 78, 421a; Théodoret de Cyr, *In Genesim* 64, PG 80, 172a; Eusèbe le Gaulois, *Hom.* 17, 5, CCL 101, 1970, p. 201-202; Jean Damascène, *De fide orthodoxa* 4, 13, PG 94, 1149c; Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini* 9-10, CCM 16, p. 58, 70; *Ep. ad Frudegardum*, *ibidem*, p. 157-158.

Parce que le canon romain parle du « sacrifice de Melchisédech », on a voulu voir dans cette expression l'affirmation du caractère sacrificiel de la messe. Mais les Pères ne distinguaient guère entre sacrifice et repas. On trouve cependant dans leur exégèse deux courants.

Le premier rapproche les éléments de l'offrande de Melchisédech des oblats de l'eucharistie : le pain et le vin préfigurent le corps et le sang du Christ (Eusèbe, *Demonstratio..*, V, 3, 18, p. 222; Épiphane, *Panarion* LV, 6, 3-4, p. 331; Ambrosiaster, *Quaestiones..*, 109, 18, p. 266; Jérôme, *Ep. ad Marcellam* 46, 2, CSEL 54, p. 331; *Hebraicae quaest.* 14, 18, p. 19; *Tractatus in Ps.* 109, 4, CCL 78, p. 225; *Comm. in Matth.* 26, 26-27, p. 251; Cassiodore, *Expositio Psalmorum* 109, 4, CCL 98, p. 1011).

Le second s'attache moins aux éléments qu'au geste lui-même et voit dans l'action de Melchisédech une préfiguration du sacrifice du Christ. Cyprien de Carthage est le premier à employer le mot « sacrifice » dans ce contexte (*Ep. ad Caecilium* 63, 4, CSEL 3, 1, p. 703-704), Jérôme le premier à parler du « sacrifice de Melchisédech » (*Ep. ad Evangelum* 73, 3, CSEL 55, p. 16). Le terme « sacrifice » se trouve ensuite chez Ambroise, *Exp. in Lucam* III, 21; *De Abraham* I, 3, 16; *De sacramentis* V, 1, 1; Jean Chrysostome, *In Gen.* hom. 35, 3, PG 53, 328; Eusèbe le Gaulois, cf *supra*; Léon le Grand, *Tractatus* 5, 3, CCL 138, p. 23; Augustin, *Contra adversarium legis et prophetarum* I, 20, 39; *De civitate Dei* XVI, 22; XVII, 17; XVIII, 35; XX, 10 et 21; *De diversis quaestionibus 83*, q. 61, 2-3; *Enarrationes in Ps.* 33, I, 5-6). Jean Damascène résume les deux tendances en disant que l'offrande de Melchisédech préfigure à la fois la « table mystique » et le « sacrifice non sanglant » des temps nouveaux (*De fide orthodoxa* 14, 13, PG 94, 1149c).

Il ne s'agit pas cependant de deux écoles. Les Pères latins, sauf Jérôme, sont simplement portés davantage à employer le mot *sacrifice*. Augustin, par exemple, ne cite qu'une seule fois les mots « pain et vin » (*In Ps.* 33, I, 5); il attache beaucoup plus d'importance au geste d'offrande lui-même; il représente par ailleurs le sommet de la réflexion des Pères sur le symbolisme eucharistique de *Gen.* 14, 18.

Ce symbolisme s'est développé progressivement en partant de la comparaison des rites de l'ancienne et de la nouvelle alliance. D'abord le geste de Melchisédech préfigure une liturgie non sanglante : le pain et le vin prennent la place des victimes immolées (Eusèbe, *Demonstratio* V, 3, 14; Athanase, *Expositio in Ps.* 109, 4, PG 27, 464a; pseudo-Chrysostome, *Hom. de Melchisedech* 3, PG 56, 260-262; cf PG 61, 742; Jérôme, *Ep.* 73, 3; Augustin, *In Ps.* 33, I, 5; 109, 17; Cyrille, *Glaphyra in Genesim* II, 2, 8 et 10; 11, PG 69, 84b, 105a, 108c, 110cd; Isidore de Péluse, *Ep.* III, 152; Théodoret, *In Ps.* 109, PG 80, 1773a; Léon le Grand, *Tract.* 5, 3).

Ensuite les Pères affirment la supériorité du rite de Melchisédech sur celui d'Aaron. L'un demeure éternellement, l'autre est aboli (Eusèbe, *Demonstratio* V, 3, 13; Jean Chrysostome, *In Ps.* 109, 4, PG 55, 276; Augustin, *In Ps.* 33, I, 6; 109, 17; *Tractatus adv. Judaeos* 9, 13, PL 42, 62; *Contra adversarios legis* I,

20, 39; Cassiodore, *In Ps.* 109, 4); l'ordre de Melchisédech est de loin supérieur à celui d'Aaron (Jean Chrysostome, *Adv. Judaeos* 7, 4-5, PG 48, 922-925; Cyrille, *Glaphyra, ibidem*). Ambroise expose une idée originale : le rite chrétien est plus ancien que celui de la loi, puisque c'est Melchisédech et non Abraham qui apporte le pain et le vin. Cette antériorité temporelle manifeste la prééminence du culte chrétien dans le plan de Dieu (*De sacramentis* IV, 8, 10-11; *De mysteriis* 8, 44-45).

Enfin un dernier rapprochement part de la personne de Melchisédech comme figure du Christ, et rejoint ainsi la typologie christologique : Melchisédech est prêtre, et il annonce le sacerdoce nouveau par l'offrande du pain et du vin (Cyprien, *Ep.* 63, 4; Jean Chrysostome, *In Genesim* hom. 36, 3; Jérôme, *Ep.* 46, 2; *Tract. in ps.* 109, 4; Arnobe le jeune, *Commentarium in Ps.* 109, PL 53, 496b; Cassiodore, *In Ps.* 109, 4; Paschase Radbert, cf *supra*). C'est Augustin qui exprime le mieux le lien entre le rite de Melchisédech et le sacerdoce de la nouvelle alliance. Le geste du roi prêtre préfigurait « le sacrement de la table du Seigneur » (*Ep.* 177, 12), et il annonçait le sacrifice du Christ qui s'est offert lui-même pour nos péchés (*De div. quaest. 83*, q. 61, 2). On rejoint ainsi l'idée d'Origène et de Tertullien qui voyaient dans la passion du Christ la caractéristique de son sacerdoce. La sensibilité des Pères au symbolisme eucharistique a fait retrouver l'interprétation christologique : l'eucharistie véhicule le mystère du corps et du sang du Christ, le mystère de l'incarnation et de la passion (Ambrosiaster, *Quaestiones..*, 109, 18, CSEL 50, p. 266).

L'interprétation eucharistique est une découverte des Pères, car l'épître aux Hébreux n'en parlait pas. La réflexion christologique est partie des textes scripturaires, le symbolisme eucharistique a été découvert en fonction de la vie de l'Église. Il a fallu d'abord dégager la signification du Christ par rapport au judaïsme, avant d'affirmer la supériorité des institutions cultuelles qu'il a léguées à son Église.

Études d'ensemble. — G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*, dans *Revue biblique*, t. 35, 1926, p. 496-509; t. 36, 1927, p. 25-45. — G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem. Eine Studie zur Geschichte der Exegese*, Beih. zur Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft 5, Giessen, 1927. — H. Rusche, *Die Gestalt des Melchisedek*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 6, 1955, p. 230-252. — F. L. Horton, *The Melchizedek Tradition. A Critical Examination of the Sources to the Fifth Century A. D. and in the Epistle to Hebrews*, Cambridge, Londres, etc, 1976 (bibliographie complète).

Écriture. Qumrân. — G. Th. Kennedy, *St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech*, Washington, 1951 (bibliographie). — Y. Yadin, *The dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews*, dans *Scripta hierosolymitana*, t. 4, 1958, p. 35-55. — J. Coppens, *Les affinités qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux*, coll. Analecta lovaniensia biblica et orientalia, Louvain, 1962. — J. A. Fitzmyer, *Now this Melchizedek..*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 25, 1963, p. 305-321; *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 86, 1967, p. 25-41. — W. Schatz, *Genesis 14. Eine Untersuchung*, Berne, Francfort/Main, 1972 (bibliographie).

Patristique. — M. Simon, *Melchisédech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 17, 1937, p. 58-70. — J. Sirinelli, *Quelques allusions à Melchisédech dans l'œuvre d'Eusèbe de Césarée*, dans *Scripta patristica* VI = TU 81, Berlin, 1962, p. 233-247.

Liturgie. — P. Samain, *Melchisédech a-t-il offert un sacrifice, figure de l'Eucharistie?*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 1, 1946, p. 38-41. — R. Le Déaut, *Le titre de Summus Sacerdos... donné à Melchisédech est-il d'origine juive?*, RSR, t. 50, 1962, p. 222-229. — P. Massi, *Abele, Abramo e Melchisedech nel Canone*, dans *Rivista liturgica*, t. 53, 1966, p. 593-605.

LTK, t. 7, 1962, col. 252-253 (H. Rusche). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 626a-627b (J. F. Mattin gly). — *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970, col. 722-723 (P.-E. Bonnard). — *Encyclopedia judaica*, t. 11, Jérusalem, 1971, col. 1287-1289.

Sur la secte, assez mystérieuse, des *Melchisédéciens*, cf G. Bardy, *art. cité*; F. L. Horton, *op. cit.*, p. 90-114; O. Hesse, *Markus Eremita und seine Schrift « De Melchisedech »*, dans *Oriens christianus*, t. 51, 1967, p. 72-77.

Jean-Louis Ska.

MÉLÈCE LE CONFESSEUR ou Le Galésiote, moine grec, † 1286. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. La Vie et *politeia* de Mélèce (BHG, n. 1246a), avec des récits de miracles, nous a été transmise sans nom d'auteur (ms *Athènes* B.N. 377, f. 1; autres mss).

L'attribution à Macaire Chrysoképhalos (cf DS, t. 10, col. 9) est attestée par Théodore Agallianos, qui cite cette *Vie* avec une certaine liberté dans ses « Dialogues d'un hiéromnémon avec un moine contre les latins » (éd. Dosithée de Jérusalem, Τόμος χαρᾶς, Rimnic, 1705, p. 627); elle est confirmée par Nicodème l'hagiorite † 1809 qui l'a traduite en un grec plus simple (en utilisant peut-être la « métaphrase » du hiéromoine Jean le causokalybite contenue dans le ms Vatopédi 793, f. 29v-94 et datée de 1748) et l'a publiée en 1803 dans son Νέον ἐκλόγιον (2e éd., Constantinople, 1863, p. 280-289). Postérieur d'un siècle à son héros, Macaire semble avoir puisé à des sources autorisées. Tout en exaltant la consécration monacale et attribuant à Mélèce les performances ascétiques et le merveilleux exigés par le genre littéraire, il fournit des données biographiques assez précises que l'on peut confronter à quelques éléments autobiographiques et à de rares indications fournies par l'historien Georges Pachymère. Nos références renvoient généralement à l'éd. parue dans Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, t. 5, 1921, p. 582-584, 609-624.

Mélèce naquit en 1209 (il avait 77 ans à sa mort, janvier 1286) à Théodotou, village du « pays de l'Euxin » ou Mer Noire (p. 583), et reçut le nom de Michel (p. 584). Pressé par une vision de quitter sa patrie, il se met en route « en janvier, au cœur de l'hiver » (p. 609), seul et sans bagages. Traversant le Pactole en crue (p. 610), il arrive à Jérusalem, visite les Lieux saints et les monastères du désert jusqu'au Sinaï, où il admire de vieux moines « élevés en *praxis*, élevés en *theôria* » (p. 612). Tout jeune encore, il embrasse là l'état monastique et prend le nom de Mélétios pour marquer que « désormais toute sa sollicitude *(mélétè)* sera la vie spirituelle » (p. 612). « Par l'arène des vertus pratiques », il s'élève à la « sublimité de la theôria » et obtient « la plénitude des grâces spirituelles » (p. 612). Vexé d'être pris pour une vedette, il quitte nuitamment le monastère Sainte-Catherine, retourne à Jérusalem près du tombeau du Christ (nouvelle vision), puis descend vers Alexandrie, rebrousse chemin, traverse « toute la Syrie » et arrive à Damas; il en part bien vite « ne pouvant supporter de vivre parmi la foule des infidèles » et émigre au Latros, près de Milet (cf R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 217-240). De là, il s'en va au Galésios, près d'Éphèse (p. 613), et entre au monastère de Lazare (Janin, p. 241-250). Il y reçoit le grand habit et se met sous la direction du géronte Marc Amiselli. Alors, il n'était pas un instant où « le Christ ne fût en lui, dans son cœur et dans sa bouche » (p. 614), expression que

Nicodème l'hagiorite explicite dans le sens de la Prière à Jésus (cf DS, t. 8, col. 1134).

Dans une nouvelle illumination, le Christ lui ordonne de se rendre à Constantinople « pour secourir la vérité attaquée », et Mélèce s'embarque à Pythia. En décembre 1266, est monté sur le siège patriarcal un ancien higoumène de Galésios, Joseph (Georges Pachymère, *De Michaele et Andronico Palaeologis* IV, 2, éd. I. Bekker, t. 1, Bonn, 1835, p 256 = PG 143, 701a), dont la promotion troubla profondément l'Église byzantine déchirée par le schisme arsénite. Cette situation peut être en rapport avec le transfert de Mélèce. Cependant l'hagiographe situe son action sur le terrain spirituel (p. 615), sans allusion à la croisade antilatine.

Quittant Constantinople par mépris de la gloire (il y était très consulté), et par nostalgie de l'*hèsychia*, Mélèce ne revient pas au Galésios mais se retire au mont Saint-Auxence, près de Chalcédoine (Janin, p. 43-45), et y vit en ermite. Comme on trouble à nouveau sa « *chère hèsychia* », Dieu lui révèle que sa vocation est d'être « la lumière des nations »; il met donc au service de tous le don de guérison et le ministère de l'enseignement (p. 616).

Bientôt se lève le « sombre nuage » du « latinisme » (la politique unioniste inaugurée par Michel Paléologue à partir de 1270). A l'exemple du patriarche Joseph, Mélèce prend la défense de l'orthodoxie. Il parcourt la Bithynie pour mobiliser contre le dogme romain les âmes timorées. Entre-temps, il fonde ou restaure, sur la petite île Saint-André, « une belle église et un monastère et des *ascètéria* et des oratoires » (p. 617; cf Janin, p. 55).

L'installation de Jean Bekkos sur le siège patriarcal (26 mai 1275), après la démission de Joseph, incita Mélèce (qui avait sans doute participé à l'assemblée de 1273, cf V. Laurent et J. Darrouzès, *Dossier grec de l'Union de Lyon, 1273-1277*, Paris, 1976, p. 105, 112) à retourner à Constantinople, avec le moine galésiote Galaktion, pour déclarer à l'empereur qu'ils n'accepteraient jamais « l'hérésie » du *Filioque*.

Cette audace leur valut l'emprisonnement, puis, après une autre contestation, l'exil dans l'île de Skyros (p. 619-620). De là, Mélèce fut envoyé « à Rome pour discuter avec ceux de l'entourage du pape » (p. 620). Selon Pachymère, Mélèce et un autre moine, Ignace, « avaient été condamnés par l'empereur à être envoyés au pape pour y subir châtiment sur châtiment » (VI, 18, p. 462-463 = PG 143, 922a). On pense qu'il s'agit de l'ambassade de septembre 1279 (V. Laurent, *Regestes*, n. 1444). Le pape Nicolas III se soucia fort peu de punir les moines et les renvoya au basileus en le priant de les traiter avec bienveillance (Pachymère, *ibidem*, p. 463). Macaire affirme au contraire que le pape « tint le saint enfermé, les fers aux pieds, pendant sept années entières » (p. 620). Mais ce temps, selon le témoignage de Mélèce lui-même, concerne la durée totale de l'exil (*Athènes* B.N. 377, f. 31; cf Bapheidès, *Meletios*, p. 30), le séjour à Rome étant de « deux années entières) (f. 30v), probablement de l'automne 1279 à l'automne 1281, jusqu'après l'avènement de Martin V (février-mars 1281).

Ramené à Skyros (p. 620), Mélèce fut ensuite incarcéré à Constantinople au sinistre ergastule des Noumera (cf R. Janin, *Constantinople byzantine*, 2e éd., Paris, 1964, p. 169; rectifier l'époque où vécut Mélèce), d'où, après « de longs jours » (p. 621), on le traîne à nouveau devant le tribunal impérial. Battu de verges, il reste inébranlable, comme Galaktion, et est renvoyé en prison. Poussé à bout par la résistance des moines, Michel Paléologue ordonne enfin d'aveugler Galaktion et de couper la langue à Mélèce, coupable d'avoir traité l'empereur d'azymite et de nouveau Julien (l'apostat) (p. 621; Pachymère, *Michel Paléologue* VI, 24; *Andronic* I, 3; t. 1, p. 489 = PG 143, 950b; t. 2, p. 17 = PG 144, 22a).

A l'avènement d'Andronic I (11 décembre 1282), qui rappelle le patriarche Joseph (31 décembre), Mélèce est libéré et s'installe au monastère urbain de Saint-Lazare (Pachymère, *Andronic* I, 3, p. 17). Il tombe bientôt malade ('Ο Ἄθως, t. 2, 8-9, 1928, p. 10), « quarante jours avant le premier dimanche des jeûnes » (p. 623), qui tombait le 21 janvier en 1286, date à laquelle l'Église orthodoxe le commémore parfois (*Vatopédi* 793, f. 2; Bapheidès, p. 28).

Considéré comme un saint par ses contemporains, il fut canonisé vers 1325 par le patriarche Isaïe (Darrouzès, *Regestes*, n. 2132), avec commémoraison à Saint-Lazare le 19 janvier (Agallianos, *Dialogue*, éd. citée, p. 626; sur le culte, p. 633; acolouthie, p. 627-638). C'est peut-être à cette occasion que Macaire Chrysoképhalos composa la *Vie*, qui serait ainsi une œuvre de jeunesse.

Ph. Bapheidès, « Meletios le confesseur », dans Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια, t. 23, 1903, p. 28-32, 53-56. — J. Pargoire, *Mont Saint-Auxence*, Paris, 1904, p. 108-110. — E. Herman, *La « stabilitas loci » nel monachismo bizantino*, OCP, t. 21, 1955, p. 130-131.

2. Les ŒUVRES de Mélèce, rédigées en vers et pendant l'exil (*Athen.* B.N. 377, f. 30v), se trouvent rassemblées pour la plupart dans un recueil intitulé « Florilège ('Ανθισμός) ou collection sur l'ancien et le nouveau Testament ». Destiné à un fils spirituel qui n'est pas nommé, l'ouvrage devait comprendre sept livres et « deux myriades » (20 000) de vers (Bapheidès, p. 29); mais les deux mss connus (*Didymoteichon*, 18e s., analysé par Bapheidès; *Athen.* B.N. 377, 15e s., restauré en 1746, cf f. 396v) ne donnent que quatre livres dont voici le contenu (la suite n'a peut-être pas été rédigée) :

1° Un *logos ainigmatikos* (f. 31v-49v), sur le type byzantin des énigmes, distribué en sept chapitres comprenant chacun 84 heptades de vers. Y sont évoqués divers aspects de la vie humaine, les vertus et les vices, quelques épisodes de l'Écriture; l'épilogue traite de la mort et de la résurrection; Bapheidès (p. 30) a édité une quinzaine de vers.

2° Un *logos allègorikos* « sur quelques dits de l'Évangile » (f. 50-70v). A son disciple, trop alourdi par l'acédie pour saisir le sens des énigmes, Mélèce propose une série de considérations en 45 chapitres avec un total de 860 vers. Après un prologue (f. 50-52v), qui parle des vertus cardinales, les chapitres présentent diverses scènes évangéliques, depuis le baptême de Jean jusqu'au lavement des pieds. L'épilogue traite de la paix et de l'amour dans le Seigneur, d'après Maxime le confesseur. Bapheidès a édité 33 vers du prologue (p. 31), qui jonglent avec le chiffre quatre et attribuent le courage à Luc, l'intelligence à Jean, la justice à Matthieu, la prudence à Marc.

3° Le troisième livre (f. 70v-124v), en dix chapitres, est dirigé *Contre les latins* coupables d'une quarantaine de déviations dont on ne retient que les deux principales : le *Filioque* et l'usage du pain azyme. L'épilogue exhorte au combat et au martyre.

Analyse dans Laurent-Darrouzès, *Dossier grec*, p. 106-112. Ont été édités : 120 vers du ch. 1 (sur 210), les 152 du ch. 2 (Sp. Lauriotès, dans Θεολογία, t. 4, 1926, p. 190-199), les 279 du ch. 3 et 13 du ch. 10 (*Dossier grec*, p. 554-563, 111). Cf aussi A. Argyriou, *Remarque sur quelques listes grecques énumérant les hérésies latines*, dans *Byzantinische Forschungen*, t. 4, 1972, p. 23-24.

4° *L'enseignement ascétique* dont Mélèce dota ses fondations monastiques (cf Macaire, *Vie*, p. 618) se

trouve dans le livre IV intitulé Ἀλφαβηταλφάβητος (f. 126-409v), c'est-à-dire disposé selon un ordre doublement alphabétique (24 divisions, suivant les lettres de l'alphabet grec, chacune subdivisée en 24 paragraphes commençant tous par la même initiale). Les 676 paragraphes sont groupés en 190 « degrés » qui forment « comme autant d'échelons propres à conduire l'âme au sommet de la perfection » (L. Petit). L'ascension ne suit pas une progression rigoureuse, comme chez Jean Climaque (cf DS, t. 8, col. 373), mais les 13 800 vers du ms athénien (sur 15 000 annoncés) embrassent bien les divers aspects de la spiritualité monastique byzantine, en référence aux docteurs de l'Église (surtout les cappadociens), aux Pères neptiques et à quelques « modernes » comme Nicéphore Ouranos et Théodore Prodromos. En dépit de quelques pointes anti-latines, il s'agit d'une véritable Somme ascétique où s'exprime le meilleur de ce moine irréductible, poursuivant dans son exil l'idéal de la parfaite *hèsychia*. Nous relevons seulement quelques thèmes, dans l'ordre des « degrés ».

Vie du monde et vie monastique, saint habit (1-7); crucifixion du monde, *xeniteia*, pauvreté et richesse, obéissance et paternité spirituelle (8-16); *penthos*, garde des yeux, vie commune (25-27); *enkrateia* (28-32); prière et *nepsis* (46-51); lecture biblique (52); Pères de l'Église (54 : les grecs, non les occidentaux qui, comme Ambroise, Augustin et Jérôme, sont à l'origine de la perte des latins); travail manuel (55); amour des pauvres (56-60); amour de Dieu et du prochain (62-67); *apatheia* (112); contemplation (113-114); *hèsychia* et amour de la cellule (184-189); épilogue : du silence.

Éd. du livre IV par Spyridon Lauriotès dans Ὁ Ἄθως, t. 2, 1928, p. 27-616, d'après *Lavra* K 94, 18e s. Mss complets : *Didymoteichon* (cf Bapheidès, p. 54-56), *Athos Xenophon* 18 (Lampros 720), *Pantaleimon* 211 (Lampros 5718); mss athonites partiels : *Dionysiou* 331 (Lampros 3865), *Kalyb. Ioasaph* 11 (Eustratiadès 97), *Kalyb. S. Method.* (Eustratiadès 184), *Lavra* M 54 (Eustratiadès 1745), *Pantaleimon* 111, 173, 734, 865 (Lampros 5617, 5679, 6241, 6372), tous récents (18e-19e s.); *Athen.* 377 est lui-même d'origine athonite (cf f. 1); il y est dit que l'ouvrage de Mélèce a été composé en l'an 6790 (= 1281/2) (f. 396v), ce qui s'entend de l'achèvement de l'œuvre; même date au début de l'*Athen.* B.N. 474 (achevé le 20 octobre 1792), qui provient de Piperi, île proche de Skyros, d'où est originaire aussi le *Didymoteichon* (cf Bapheidès, p. 29, n. 5).

5° En outre, un ms autographe, *Escorial* X. IV. 8 (de Andrès, t. 2, n. 403), contient de nombreux *canons liturgiques* (f. 1-180); il est daté (f. 135v) du 30 mai 6784 (= 1276), ce qui prouve que Mélèce a produit des compositions poétiques dès la première année de son séjour à Skyros (où il aurait écrit de mémoire, sans secours d'aucun livre; cf *Athen.* 477, f. 31, 71v). L'édition dira si la forme est meilleure et moins stéréotypée que la composition uniformément dodécasyllabique de l'*Apanthismos*, et comment l'exilé de Skyros a laissé chanter son âme d'ascète, hostile à tout compromis.

DTC, t. 10, 1928, col. 535-538 (L. Petit). — LTK, t. 7, 1962, col. 257 (B. Kotter).

A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der... Literatur der griechischen Kirche*, TU 52, 2, Leipzig, 1952, p. 1032-1033. — Beck, p. 678-679. — *Catálogo de los códices griegos de.., El Escorial*, t. 2,, Madrid, 1965, p. 333-336.

Daniel STIERNON.

MELI (ANTOINE), ermite de Saint-Augustin, † 1528. — Antonio Meli naquit à Crema vers 1462 et y fit profession au couvent des augustins qui appartenaient à la congrégation lombarde de l'Observance. Dans les années 1497-1500, il était « socius » du vicaire de la congrégation. En 1502, il fut conseiller de l'ambassadeur de Venise, qui se rendait en Allemagne et en France. Dans son *De vero ac legitimo intellectu privilegiorum* (Brescia, 1525, f. 2v), il dit avoir tenu des discussions sur les privilèges des réguliers « cum in pluribus Italiae civitatibus, tum Lutetiae.., tum etiam Lovanii et Bruxellae aliisque Flandriae urbibus et oretenus et scriptis consului saepe ».

Il était peut-être docteur de Paris et docteur « in utroque jure » par la grâce de Jules II. En 1512, par ses sermons il rétablit la paix à Reggio Emilia. Il devint alors confesseur de Lucrèce Borgia, duchesse de Ferrare, « et sans doute eut-il une part importante dans l'orientation nouvelle de cette âme, dont il guida la marche vers la perfection évangélique jusqu'à ses derniers moments » (Cistellini, p. 60). A sa demande, Meli composa son livre le plus connu (et un autre, à présent perdu, sur les demandes du *Pater*, les dons du Saint-Esprit et les œuvres de miséricorde; cf *Libro de vita contemplativa*, p. 1, c. 12, et p. 2, c. 13). Meli fut à trois reprises visiteur de sa congrégation, quatre fois définiteur et, en 1516, vicaire général. Il mourut à Crema le 12 septembre 1528.

Des neuf ouvrages que lui attribuent les bibliographes, seuls nous sont parvenus le *De vero ac legitimo intellectu privilegiorum* (Brescia, 1525; Venise, 1566) et le *Libro de vita contemplativa.., intitolato Scala del paradiso* (Brescia, 1527; Crémone, 1626). La première partie du *Libro* (p. 1-109) « traite du bonheur et de la dignité du premier homme, de sa chute, et comment le Seigneur lui disposa une échelle pour lui permettre à nouveau d'accéder au ciel »; la seconde (p. 110-308) « montre les quatre degrés de cette échelle, c'est-à-dire la lecture, la méditation, l'oraison et la contemplation »; la troisième (p. 309-404) « expose les obstacles qui entravent la montée ». Pour « l'échelle spirituelle », Meli s'inspire de la *Scala claustralium* de Guigues II le chartreux, apocryphe de saint Augustin (cf DS, t. 1, col. 1134; t. 4, col. 75; t. 6, col. 1175-1176). Il cite fréquemment, après la Bible, les œuvres d'Augustin comme source de sa doctrine : « Dans la vie de notre père éminent, Augustin, j'ai découvert le modèle et la vraie règle de la lecture divine, de la méditation, de l'oraison et de la contemplation » (p. 2, c. 34). En ce dernier degré, « l'homme soulevé par Dieu au-dessus de tout ce qui passe et de lui-même, savoure merveilleusement la douceur divine, place son plaisir et sa joie uniquement en Dieu : il le voit, le fixe avec complaisance, et Lui, l'entretenant en son cœur, l'instruit en la science de l'infaillible vérité » (p. 2, c. 8). L'auteur connaît les écrits de saint Bernard, de Hugues de Saint-Victor, de Gerson, et il se sert des termes traditionnels pour distinguer les degrés de la vie mystique. A maintes reprises il rappelle qu'il faut, pour avancer avec sécurité, conformer sa vie spirituelle à la doctrine de l'Église (p. 2, c. 6).

D. Calvi, *Delle memorie istoriche della congregazione osservante di Lombardia di sant' Agostino*, Milan, 1669, p. 207-212. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 574. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 2, 1906, col. 1347. — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 202-204. — A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948, p. 60-61.

David GUTIÉRREZ.

MELICQUE (NICOLAS DE), † 1705. — Nicolas de Melicque naquit vers 1640. Maître ès arts (1660), il fit son droit, puis acheta en 1667 une charge de tréso-

rier des menus plaisirs du roi, qui le mit en relations avec la cour et de hautes personnalités; il était apparenté par alliance avec J.-B. Bossuet. Il se maria deux fois, en 1668 et 1683. Peut-être en raison de sa réputation libertine, sûrement à cause de sa mauvaise gestion, il dut, en 1685, abandonner sa charge et vendre ses immeubles. Converti par la suite, il vécut dans la retraite, composant des ouvrages de dévotion, qu'il publia sous l'anonymat. Il mourut à Paris en 1705.

Il est l'auteur de deux livres de traductions : *Méditations sur le Pater noster et sur le psaume Miserere mei Deus, tirées des œuvres de Savonarole*, Paris, 1685, et *Nouvelle traduction du livre des Psaumes.., avec des notes littérales et grammaticales*, 1705. Il composa aussi un ouvrage sur *Le caractère des vrais chrétiens*, 1693, dont la 4e édition, parue en 1714, fut augmentée et corrigée d'après les mémoires de l'auteur par Ph. Nouan de Mautour (1654-1737).

Dans ce dernier ouvrage Melicque trace le portrait d'un véritable disciple de Jésus-Christ, l'opposant « aux faux et aux mauvais chrétiens ». Il fait de « ces deux propositions contraires une espèce de parallèle » et il y joint « la preuve des vérités qu'il contient ». Tous les aspects de la vie chrétienne sont envisagés, mais la théologie de l'auteur est rigoriste. Il connaît l'Écriture, qu'il cite abondamment; toutefois, son propos, s'il est profondément pénétré de la tradition catholique, reste banal.

Bossuet, *Correspondance*, éd. C. Urbain et E. Levesque, t. 14, Paris, 1923, p. 408-410 : cette notice corrige et remplace celles de Ph. Papillon, de L. Moreri et de C.-L. Richard. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1966, p. 1397-1398.

Raymond Darricau.

MELIN (Marie-Ignace), fondatrice, 1860-1941. — Née à Paris le 12 juillet 1860, attirée dès son enfance par la prière et la pénitence, Adélaïde Melin rencontra à dix-sept ans le jésuite Louis Rabussier, qui la guidera pendant vingt-deux ans. Adélaïde est attirée par le Carmel, mais Rabussier découvre en elle des dons exceptionnels pour l'apostolat et la prend à Bourges comme collaboratrice de son œuvre des zélatrices du Sacré-Cœur.

En novembre 1886, une mystérieuse maladie met en danger les jours d'Adélaïde; elle comprend qu'elle guérira si elle peut faire les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola. Pendant quarante jours de retraite, elle découvre la claire vue de la volonté de Dieu : une congrégation religieuse vivant du pur esprit ignatien, adonnée principalement à la catéchèse, avec une préférence pour les milieux plus démunis mais sans exclusive. Le but intime sera le souci de la sanctification des prêtres et la réparation. La future congrégation sera marquée par un grand amour de Marie, la fidélité totale à la foi romaine, et la vie cachée de Nazareth. Or, depuis un an déjà, Rabussier entendait le même appel.

La fondation de la Sainte-Famille du Sacré-Cœur s'effectue au Puy en 1889, avec l'appui de l'évêque Fulbert Petit; Adélaïde prend le nom de Marie-Ignace. L'institut essaime bientôt à Aubervilliers et Saint-Denis, près de Paris. Rabussier meurt en 1897. Les fondations continuent, en Belgique, à Rome, à Nantes. A partir de 1918, Marie-Ignace accepte pour la congrégation la tâche de former les religieuses africaines des Petites servantes des pauvres, apostolat poursuivi jusqu'en 1966.

Marie-Ignace offre l'exemple d'un apostolat fécond fondé sur une vie intérieure qui semble avoir atteint un haut degré dès ses vingt-quatre ans. De sa vie mystique, fruit d'une immolation et d'une simplicité d'âme qui triomphent d'une nature craintive, elle ne laissa jamais rien entrevoir autour d'elle. Mais, un an avant de mourir, Rabussier légua à la mère assistante toutes les lettres reçues de Marie-Ignace, pour qu'on en prît connaissance quand elle serait morte; de plus, sur l'ordre de Rabussier, elle avait conservé ses notes spirituelles. Ces documents, avec les treize volumes de ses conférences, sont actuellement à Rome en vue du Procès informatif.

La fondatrice mourut à Rome le 26 janvier 1941.

Marie-Ignace a relaté *L'Histoire de la Sainte-Famille du Sacré-Cœur* (hors commerce) jusqu'à la fondation de la maison d'Aubervilliers; elle édita sous l'anonymat une biographie de *L.-É. Rabussier* (Paris, 1913, 1942) et des extraits de ses lettres sous le titre : *Notes sur l'oraison surnaturelle* (s l, 1941). — Voir la notice Rabussier.

É. Leperche, *Mère Marie-Ignace Melin..*, Lyon, 1942, 389 p. — M. Winowska, *M. I. Melin*, s l, 1952, 60 p. (extrait de *C'est l'heure des saints*, Paris, 1952).

Marie-Marguerite Charbonnier.

MÉLIS (Jean, dit de Sainte-Eulalie), frère mineur, 1845-1924. — Né à Sainte-Eulalie, près de Carcassonne, le 10 juin 1845, Jean Mélis entre au noviciat des franciscains d'Amiens le 12 juin 1866 et fait profession le 13 juin 1867. Profès solennel le 14 juin 1870, il est ordonné prêtre à Bayonne le 27 décembre 1871. La plus grande partie de sa vie religieuse s'est écoulée aux couvents de Saint-Palais et du Puy; dans ces deux villes, il est tour à tour gardien, vicaire, discret, simple religieux. Dans le courant de 1924, il est hospitalisé chez les fransciscaines de Louyat (Limoges), où il meurt, le 25 novembre.

Orateur très goûté, c'est à la demande d'une revue franciscaine canadienne qu'il publia trois séries de *Méditations* : 1) *Méditations séraphiques, pouvant servir d'introduction à la vie intérieure selon la triple voie purgative, illuminative et unitive*, Lille-Bruges, 1907, 690 pages; 2) *Les dimanches et fêtes et les temps liturgiques de l'année*, 2 vol., 518 et 544 p., 1909-1910; 3) *Saint François et les saints de l'ordre séraphique*, Québec, 1919.

On a également de lui : *Saint Antoine de Padoue dans ses rapports avec les anges*, Lille, 1895; *Le saint de tout le monde* (S. Antoine), Paris, 1901; *Cantiques à Notre-Dame*, Bastia, Corse, 1894. Doué d'un goût très vif pour la poésie, il a en outre beaucoup écrit, sur divers sujets de piété, dans les revues de sa province, par exemple la *Revue franciscaine*, *Le Souvenir de Brive* ou *de saint Antoine*, 1919-1924 (série de méditations et d'élévations sur les mystères du Rosaire), etc.

Les *Méditations* sont des considérations qui s'adressent avant tout aux tertiaires. Écrites d'une « plume facile et gracieuse », elles embrassent l'ensemble de la vie chrétienne en suivant le temps liturgique et voudraient leur apprendre à « faire le bien et à éviter le mal » en s'appliquant à l'oraison selon les méthodes les plus simples et à la véritable « dévotion », et les acheminer vers l'accueil des dons du Saint-Esprit et la pratique des béatitudes.

Toulouse, Archives franciscaines : *Répertoire des religieux, Actes capitulaires.* — *Revue franciscaine*, t. 55, 1925, p. 35. — *Acta ordinis fratrum minorum*, t. 44, 1925, p. 62. — O. Ransan, notice nécrologique, dans *Le Souvenir de S. Antoine*, 1927, p. 302-306 et 321-324.

Hugues Dedieu.

« **MELISSA** », florilège. Voir ANTOINE MELISSA, DS, t. 1, col. 713-714; ÉPICTÈTE, t. 4, col. 834-835; FLORILÈGES SPIRITUELS, t. 5, col. 494.

1. MÉLITON (Guillaume de), frère mineur, † 1257. Voir DS, GUILLAUME DE MIDDLETOWN, t. 6, col. 1221-1224.

2. MÉLITON (saint), évêque DE SARDES, † avant 190. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Spiritualité.* — 3. *Originalité de Méliton.*

1. Vie et œuvres. — 1° LES TEXTES BIOGRAPHIQUES sur Méliton sont rares et brefs. L'évêque Polycrate d'Éphèse le mentionne comme partisan de l'usage quartodéciman de célébrer la Pâque, le 14 du mois de nisan; il l'appelle : « l'eunuque (continent) qui vivait tout entier dans le Saint-Esprit et qui repose à Sardes » (*Lettre au pape Victor*, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* = HE v, 24, 2-8), ce qui permet de fixer la date de sa mort avant 190. Selon Eusèbe, il fut évêque de Sardes (HE IV, 26, 1) et, d'après l'introduction des *Eclogae*, entreprit un voyage en Palestine pour se renseigner sur le canon vétero-testamentaire (IV, 26, 12-14). Renseignements complémentaires dans SC 123, introd., p. 7-10.

2° *L'œuvre littéraire*, riche et variée, de Méliton est aussi connue par Eusèbe, qui indique d'abord une *Apologie* adressée à Marc Aurèle † 180 (IV, 26, 1-11) et, pour finir, les *Eclogae* (recueil de textes de l'Écriture, peut-être identique au *De fide*) (26, 12-14).

Entre ces deux œuvres, nous lisons les titres suivants : « Les deux livres *Sur la Pâque*, le livre *Sur la manière de vivre et sur les Prophètes*, de plus un autre ouvrage *Sur l'Église*, puis le traité *Sur le dimanche*; mais encore le livre *Sur la foi de l'homme* et celui *Sur la création*, ainsi que *Sur l'obéissance des sens à la foi*, ensuite celui *Sur le baptême et sur la vérité et sur la foi et la connaissance du Christ* (peut-être quatre chapitres d'un seul ouvrage); puis un livre *Sur la prophétie* et *Sur l'âme et le corps*; un livre *Sur l'hospitalité* et *La clé*, les livres *Sur le diable et l'Apocalypse de Jean*, et le livre *Sur Dieu incorporé* ».

La division et la répétition de certains titres laisse supposer qu'Eusèbe tenait ses informations de quatre *codices* différents trouvés dans les bibliothèques de Césarée et de Jérusalem. Cette liste ne semble pas complète puisque l'on connaît par ailleurs un fragment syriaque d'un traité *Sur la Croix*. De cet héritage littéraire subsistent en entier un *Peri Pascha* et des fragments d'autres œuvres.

3° Le PERI PASCHA (= PP) semble bien être l'ouvrage désigné par Eusèbe, bien que les papyrus ne connaissent pas la division en deux livres; la version géorgienne paraît cependant distinguer deux homélies.

Les témoins sont nombreux, mais aucun n'est complet. D'abord trois papyrus grecs : Chester Beatty, Michigan (A, 4e s.), publié par C. Bonner, *The Homily on the Passion*, Londres, 1940; Bodmer XIII (B, 4e s.), plus complet, publié par M. Testuz, M. de S., *Homélie sur la Pâque..*, Cologny-Genève, 1960 (avec trad. franç.); des fragments dans le papyrus Oxyrhynchos 1600 (O). Une traduction latine (L) est également incomplète : y manquent les § 6-63 et la fin (H. Chadwick, *A Latin Epitome of Melito's Homily on the Pascha*, dans *Journal of theological Studies* = JTS, t. 11, 1960, p. 76-82). Des deux versions syriaques, la citation tirée du *Florilegium Edessenum* (antérieur à 562) donne, avec des lacunes, les § 70-104 (S^1), l'autre les § 94-98 (S^2). De la version copte, un petit fragment est tiré des § 12-16 (C^1); un texte plus complet est transmis par un papyrus partagé entre la Bibliothèque Bodmérienne et l'université du Mississipi (Crosby codex); il n'est pas encore publié (C^2).

Les témoins de la version géorgienne sont plus complets : le codex Athos, Iviron géorgien 11, photographié par M. Richard et publié par J. N. Birdsall (*M. of S., Peri tou Pascha in a Georgian Version*, dans *Le Muséon*, t. 80, 1967, p. 121-138; il s'agit des § 1-45, avec trad. anglaise), et par M. van Esbroeck (*Le traité... de M. en géorgien, ibidem*, t. 84, 1971, p. 373-394; § 46-84 et 88-105, avec trad. latine); les cod. de Tbilisi (Tiflis) 1246 (collationné par Birdsall, *ibidem*) et A-1109 (publié par M. van Esbroeck, *Les œuvres de M. de S. en géorgien*, dans *Bedi Kartlisa*, revue de kartvélologie, t. 31, 1973, p. 48-63; § 46-105, et fragm. *Sur l'âme et le corps*).

4° La question des *fragments* est plus délicate.

Des seize numéros réunis, après d'autres, par J. C. Th. Otto (*Corpus Apologetarum*, t. 9, Iéna, 1872, p. 410-423), quinze (I-XV) ont été repris dans SC 123, p. 218-244; le fr. XVI se rapporte au PP et a été utilisé pour l'édition; on y a également repris un fragment *Sur le baptême* (VIIIb) publié par J.-B. Pitra (*Analecta sacra*, t. 2, Rome, 1884, p. 3-5). Le fr. VI est un faux (M. Richard), le XII est d'Eusèbe d'Émèse (G. Mercati, R. Devreesse, M. Richard). Le XIII (*Sur l'âme et le corps*) a pu être complété considérablement par la découverte de la trad. géorgienne dans le codex Tbilisi A-144 (M. Van Esbroeck, *Nouveaux fragments de M. de S.*, dans *Analecta bollandiana* = AB, t. 90, 1972, p. 63-99). M. Richard s'est occupé des *Témoins grecs des fragments* XIII *et* XV (*Le Muséon*, t. 85, 1972, p. 309-336; repris dans *Opera minora*, t. 1, n. 7, Turnhout-Louvain, 1976), qui avait publié un fr. tiré du livre *Sur le dimanche* (*Symbolae Osloenses*, t. 38, 1963, p. 79 = *Opera minora*, t. 1, n. 5). B. Pseutogkas a examiné les fr. IX-XIII; il est favorable à leur authenticité et les rattache au traité *Sur la croix*, dont le fr. le plus étendu serait transmis par le ms A-144 de Tbilisi f. 208-212 (cf bibliographie).

Le *Peri Pascha* sera la source principale de cet article; il sera cité d'après notre édition M. de S., *Sur la Pâque et Fragments*, introd., texte critique et notes, SC 123, 1966 (paragraphe et lignes); les références au commentaire, assez fréquentes, indiquent la page de l'édition. Une nouvelle édition de l'œuvre conservée est préparée par Molly Whittaker.

Éditions du texte grec. — C. Bonner, cité *supra*. — F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri* VIII : *Enoch and Melito*, Londres, 1941 (fac-simile). — B. Lohse, *Die Passa-Homilie des Bischofs M. of S.*, Leyde, 1958 (texte de l'éd. Bonner). — M. Testuz, cité *supra*. — O. Perler, cité *supra*.

Traductions modernes. — Allemande, J. Blank, Fribourg-en-Brisgau, 1963; anglaise, É. Malatesta, dans *The Way*, t. 2, 1962, p. 145-154; espagnole, J. Ibañez, et F. Mendoza, Pampelune, 1975; française, M. Testuz, O. Perler, cités *supra*; A. Hamman et F. Quéré-Jaulmes, dans *Le Mystère de la Pâque*, coll. Lettres chrétiennes 10, Paris, 1965, p. 27-42; M. Testuz, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 56, 1964, p. 13-27; italienne, R. Cantalamessa, coll. Bibliotheca ephemerides liturgicae, Rome, 1972.

Éditions des fragments. — J. C. Th. Otto; J.-B. Pitra; M. Richard, cités *supra*. — E. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen, 1914, p. 306-313 (fr. I-XII). — Ch. Martin, *Fragments palimpsestes d'un discours sur la Pâque attribués à S. Hippolyte de Rome..*, dans *Mélanges F. Cumont*, t. 1, Bruxelles, 1936, p. 321-363. — R. M. Grant, *Fragments of the Greek Apologists..*, dans *Biblical and Patristic Studies in Memory of R. P. Casey*, Fribourg-en-Brisgau, 1963, p. 192-201.

Éditions des versions anciennes. — Latine, H. Chadwick, cité *supra*. — Copte, W. E. Crum et H. I. Bell, *Coptica* III, Copenhague, 1922, p. 47-49; texte identifié par C. Bonner, *A Coptic Fragment of Melito's Homily..*, dans *Harvard theological Review* = HTR, t. 32, 1939, p. 141-142. — Géorgienne, J. N. Birdsall; M. van Esbroeck, cités *supra*.

Études sur le texte. — C. Bonner, *Two Problems in Melito's Homily*, HTR, t. 31, 1938, p. 175-190; *A Supplementary Note on the Opening of M's Hom.*, t. 36, 1943, p. 317-319; *The Text of M's Hom.*, dans *Vigiliae christianae* = VC, t. 3, 1949, p. 184-185. — G. Zuntz, *On the Opening Sentence of M's Paschal Hom.*, HTR, t. 36, 1943, p. 299-315; *Melito Syriac?*, VC, t. 6, 1952, p. 193-203 (contre P. Kahle). — P. Kahle, *Was M's*

Homily... originally written in Syriac?, JTS, t. 44, 1943, p. 52-56. — E. Peterson, *Ps. Cyprian « Adversus Iudaeos » und Melito v. S.*, VC, t. 6, 1952, p. 33-43.

S. G. Hall, *The Melito Papyri*, JTS, t. 19, 1968, p. 478-508 (critique textuelle); *Melito Peri Pascha 1-2. Text and Interpretation*, dans *Kyriakon*, Festschrift J. Quasten, t. 1, Münster, 1970, p. 236-248. — J. Smit Sibinga, *M. of S., the Artist and his Text*, VC, t. 24, 1970, p. 81-104. — J. I. H. McDonald, *Some Comments on the Form of M's Paschal Homily*, dans *Studia patristica* = StP XII, 1, TU 115, 1975, p. 104-112. — O. Perler, *Méliton, P.P. 56 et la traduction géorgienne*, dans *Forma Futuri, Studi... M. Pellegrino*, Turin, 1975, p. 334-349.

B. Pseutogkas, Μ. Σ. Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο, coll. Analecta Blatadôn 8, Thessalonique, 1971 (avec résumé en français; l'homélie *In Pascha* du pseudo-Hyppolyte serait le premier livre du PP); Ἡ γεωργιανὴ ὁμιλία περὶ σταυροῦ, dans Κληρονομία t. 5, 1973, p. 277-307; « Les homélies sur la Croix et sur la Passion du Seigneur... du 2e au 4e siècle » (en grec), Thessalonique, 1975.

2. **Spiritualité.** — La spiritualité de Méliton, comme sa théologie, est essentiellement biblique. L'histoire du salut lui fournit un cadre, ses grandes lignes et son unité.

1° La création de l'homme et sa chute. — « Dieu ayant au commencement créé le ciel et la terre et tout ce qui est en eux par le Verbe, forma l'homme de la terre et lui communiqua son propre souffle » (47, 332-334). Ce passage est un amalgame de *Gen.* 1, 1; *Jean* 1, 3; *Gen.* 2, 7. On pourrait rattacher « par le Verbe » à la seconde partie de la citation (ailleurs la création de l'homme est explicitement attribuée au Christ, 104, 801-802; fr. XV), mais l'ordre des textes bibliques et la symétrie favorisent l'interprétation retenue. La variante « son propre souffle » (τὴν ἰδίαν πνοήν), proposée par Chrestou et Hall, est à retenir bien qu'elle ne soit soutenue ni par les papyrus ni par les versions. Plus loin, Méliton affirme l'origine de l'âme « à partir de Dieu » (55, 404; cf Tertullien, *De anima* 3, 4; *Adversus Praxean* 5, 5; Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* I, 7, 1). Malgré son ambiguïté, l'expression semble indiquer une communication de la vie divine qui fait de l'homme « une image du Père » (de Dieu) (56, 410). Méliton souligne le libre arbitre reçu par le premier homme. Sa formule « disposé par nature à recevoir le bien et le mal » rappelle celles de Justin, Tatien, Théophile, Irénée, qui se rapprochent des stoïciens. Malheureusement l'homme pencha du coté du mal *librement*, « en accueillant le conseiller ennemi et glouton » (48, 341-342). Il fut chassé du paradis « dans ce monde comme dans une prison de condamnés » (48, 341-345).

La description des conséquences du péché de l' « homme », poétique et rhétorique, s'inspire pour le contenu surtout de *Rom.* 1, 24-32. L'ordre des péchés, ceux de la chair en premier lieu suivis du meurtre, etc (49, 350-356; 50, 357-370), est celui de *Deut.* 5, 17-20 selon la version des Septante et non celui de *Mt.* 19, 18 qui reprend, comme *Didachè* 2, 3-5, le texte massorétique. Méliton a peut-être admis avec d'autres que le premier péché fut d'ordre sexuel, et que la transmission du « péché » et de ses suites, du malheureux « héritage », se fait par la génération (cf 49, 346-348).

Le péché personnifié exerce un pouvoir tyrannique sur tous les hommes qu'il emmène de force « vers les parages des passions » (50, 358-360) et par le fait même vers des péchés (personnels) sans nombre (50, 360 à 53, 394). Il s'en réjouit parce qu'il est « le collaborateur de la Mort » (personnifiée); « le premier il s'introduit dans chaque âme et y imprime sa trace », sur laquelle s'avance la Mort (54, 395-399). Quel est ce péché, quelle est cette trace? Pour Justin (*Dialogue* 88, 4), « le genre humain était tombé dans la mort et la tromperie du démon parce que chacun agissait mal par sa propre faute ». Irénée a mieux compris la pensée de saint Paul (*Rom.* 5, 12-21) sur notre inclusion dans le péché d'Adam (*Adversus haereses* V, 16, 2; 34, 2; éd. Harvey, t. 2, p. 368-369, 420). Méliton n'emploie pas le nom personnel d'Adam, mais le substantif abstrait, le collectif « homme ». Il a peut-être exprimé à sa manière l'inclusion de tous les hommes dans le premier homme. Le langage sera semblable pour la résurrection de l'homme dans le Christ.

La conséquence du péché universel était donc la mort universelle, division de l'âme et du corps : « Ce qui avait été pris de la terre fut réduit à la terre et ce qui avait été donné venant de Dieu, emprisonné dans l'Hadès » (55, 403-406). « Il (l'homme) était traîné captif sous les ombres de la mort. L'image du Père gisait abandonnée, seule » (56, 409-410). Si cette image continue à exister dans l'état de péché et de mort, elle est une qualité inhérente à la nature. Si par la rédemption (le baptême) l'âme est marquée de l'Esprit du Christ (67, 479-480), c'est par une grâce ajoutée à la nature. Selon Irénée cette grâce de l'Esprit fonde la similitude (*Gen.* 1, 26) de l'âme avec Dieu (*Adv. haer.* V, 6, 1; Harvey, t. 2, p. 334-335). Nous estimons que Méliton ne pensait pas autrement.

2° Le salut préfiguré. — Tout l'ancien Testament, ses événements, ses institutions, ses saints, ses prophètes annoncent, préfigurent et préparent le rétablissement du salut. La typologie n'est certes pas propre à Méliton. Familière aux écrivains inspirés (*Luc* 24, 25-27; *Actes* 8, 31-35; *Rom.* 5, 12-19, etc), elle est appréciée par les auteurs chrétiens, notamment Irénée (*Adv. haer.* IV, 39-40; Harvey, t. 2, p. 234-236). Elle domine toute l'homélie pascale : le véritable agneau pascal est le Christ rédempteur immolé la veille de Pâques. La liste des « figures » du Messie souffrant : Abel, Moïse, David, les prophètes (59 et 69) est empruntée aux recueils de « testimonia » (*Eclogae*; fr. XV *De fide*, SC 123, p. 240-244). Les « figures » n'étaient que des ombres de la réalité à venir, tel le modèle d'une construction qui devient sans valeur lorsqu'apparaît ce qui est réellement précieux (37, 256). Leur réalisation deviendra un motif de crédibilité (57, 415-418).

Cette typologie est éminemment christocentrique : « L'immolation de l'agneau et le rite de la Pâque comme la lettre de la loi ont abouti au Christ Jésus en vue de qui tout arriva dans la loi ancienne et plus encore dans l'ordre (Logos) nouveau » (6, 39-44). C'est par le Verbe que Dieu créa le monde et l'homme (47, 332-334). C'est encore le Verbe qui manifesta le Père déjà dans l'ancien Testament. C'est lui le sujet des théophanies qui aboutissent à celle suprême de l'Incarnation (57, 413-415). La lecture de la Bible, surtout la récitation et la méditation des psaumes faites dans cette perspective christologique, ont sans doute marqué la spiritualité de Méliton (62, 448-452 = *Ps.* 2, 1-2; 98, 751-752 = *Ps.* 17, 14; 72, 531-532 = *Ps.* 34, 12; 80, 583 = *Ps.* 68, 22, etc. Voir l'index biblique, SC 123, p. 250).

Les rapports des deux Testaments ainsi conçus sont à la base d'une théologie qui est essentiellement orientée par l'histoire du salut. Méliton en est avec le pseudo-Barnabé, avec Justin *(Dialogue)* et surtout avec Irénée, un des premiers représentants. Elle est

marquée par les controverses antijuives, antimarcionites et antignostiques, mais ses racines remontent aux auteurs du nouveau Testament, notamment à saint Paul.

3° L'Incarnation. — L'ordre nouveau a dépassé infiniment l'ordre ancien comme « les choses incorruptibles les choses corruptibles, les choses célestes les choses terrestres » (39, 269-272). Il a été rétabli par le Verbe incarné. La christologie de Méliton est d'une précision étonnante :

« C'est lui (le Christ Jésus) qui arriva des cieux sur la terre pour celui qui souffrait (l'homme déchu), se revêtit de celui-ci même dans le sein d'une vierge d'où il sortit homme. Il prit sur lui les souffrances de celui qui souffrait par le corps capable de souffrir, détruisit les souffrances de la chair et tua, par son esprit (divinité) qui ne peut mourir, la mort homicide » (66, 467-472; cf 47, 329-331; 100, 767-772).

L'insistance sur la naissance réelle, sur les souffrances de la chair et sur la résurrection rappelle l'opposition docète de Marcion et des gnostiques. Méliton est le premier auteur connu à employer le terme « incarné dans une vierge » (70, 506; 104, 804), à appeler Marie « la bonne (ou belle) agnelle de laquelle (ἐξ) est né le Christ » (71, 513).

Le Verbe incarné est donc *Dieu et homme* (5, 35-37; cf 7, 50-52), « par nature Dieu et homme » (8, 57). Des deux natures résultent des actions propres à chacune d'elles (66, 469-472), mais elles sont attribuées au seul et unique sujet du Verbe incarné. Méliton n'hésite pas à dire que « Dieu a été mis à mort » (96, 735), que « le Verbe a été crucifié » (*De anima et corpore* 21, AB, 1972, p. 86-87). Plus compliquée est la formule « Il porte le Père et il est porté par le Père » (105, 822). La première partie semble se rapporter à l'union de l' « homme » avec Dieu (le Père), la deuxième aux relations trinitaires (cf SC 123, p. 211-212). Le texte : « Il est Père en tant qu'il engendre, Fils en tant qu'il est engendré » (9, 63-64), a été interprété dans un sens modaliste (cf SC, p. 141-142). A tort : le contexte indique la filiation adoptive des rachetés. Il faut d'ailleurs se garder d'appliquer aux termes les précisions élaborées aux 4e et 5e siècles. Le fr. vi *Sur l'Incarnation* est, selon M. Richard, « manifestement un faux diphysite » (*Témoins grecs...*, p. 310).

4° La sotériologie. — L'intérêt premier de Méliton se porte sur le salut apporté par le Verbe incarné : « Comment le peuple est sauvé » (1, 6). Le prédicateur évite pourtant le titre de « Sauveur », introduit depuis longtemps dans le vocabulaire chrétien. Il est contenu dans le nom de « Jésus » (*Mt.* 1, 21), attribué deux fois au Christ, non sans emphase (6, 42; 10, 68), et employé une fois seul (105, 817). Plus significatif encore, dans deux passages typologiques, le fait que Jésus soit désigné comme « la Pâque (agneau immolé) de notre salut » (69, 496; 103, 790). C'est par opposition, conformément au principe typologique, que l'on saisit les bienfaits accordés par l'immolation de l'agneau sur la croix. A la loi est opposé le Logos, au « typos » la grâce, à l'immolation de l'agneau la vie du Seigneur, à la sépulture la résurrection, bref, au « type » la vérité (3, 13 à 4, 34; 7, 45-49).

« Le Christ est tout loi en tant qu'il juge, Logos en tant qu'il nous enseigne, grâce en tant qu'il nous sauve, père en tant qu'il nous engendre (par la grâce), agneau en tant qu'il souffre, homme en tant qu'il est enseveli, Dieu en tant qu'il ressuscite. C'est lui Jésus (le Sauveur), le Christ » (9, 59 à 10, 68; cf *Jean* 1, 12-18 et 11, 25). Parlant du salut d'Israël épargné par l'ange exterminateur, figure du vrai Israël, Méliton évoque les effets de la rédemption en termes de « protection », d' « illumination », de « salut » (σωτηρία), de « vie », d' « Esprit du Seigneur » (30, 205 à 34, 234).

Passant directement aux réalités préfigurées il affirme que les prescriptions de l'Évangile ont abrogé l'ancienne loi. L'Évangile est l'explication de la loi et son accomplissement, l'Église le lieu (le « grenier ») de la vérité, c'est-à-dire la réalisation des « figures » (39, 273, 275, 279-280). Les « figures » rendues vaines ont transmis leur « puissance » à la réalité, la loi à l'Évangile, le Peuple d'Israël à l'Église (42, 287 à 43, 300). Le sang de l'agneau désormais sans valeur a été remplacé par l'Esprit du Seigneur (44, 309-310), le temple d'en bas par le Christ d'en haut, la Jérusalem d'en bas par la Jérusalem d'en haut (44, 313 à 45, 316; cf *Apoc.* 21, 22; *Hébr.* 4, 40 à 6, 20; 7, 24-28). Enfin, la Terre promise, « court lambeau de terre », n'est plus le seul endroit où la gloire de Dieu se manifeste, mais « c'est jusqu'aux confins de la terre que la grâce a été répandue et c'est là que le Dieu tout-puissant a établi sa tente par Jésus-Christ » (45, 317-322; cf *Mal.* 1, 10-12; *Jean* 4, 21-24). Le culte matérialiste et national de l'ancien Testament a été remplacé par un culte spirituel et universel.

Plus loin, les bienfaits du salut sont désignés d'une manière plus concrète. Le Sauveur a détruit les souffrances de la chair et, par son esprit, la mort homicide (66, 470-472). Il nous a délivrés du service onéreux du monde, déliés de l'esclavage du démon; il a marqué nos âmes de son propre Esprit (par le baptême) et les membres de notre corps par son propre sang (67, 475-482). Le passage lyrique se tourne vers les effets positifs : « C'est lui qui nous arracha de l'esclavage pour la liberté, des ténèbres pour la lumière, de la mort pour la vie, de la tyrannie pour une royauté éternelle, lui qui fit de nous un sacerdoce nouveau et un peuple éternel. C'est lui la Pâque de notre salut », c'est-à-dire l'agneau immolé en sacrifice pour notre salut (68, 489-496). La métaphore, qui exprime l'idée d'innocence et d'immolation, sera aussi appliquée à Marie, l'agnelle (71, 153), par les auteurs anciens et par la liturgie byzantine.

La séparation de l'âme et du corps, introduite par la mort, la « dissolution de la belle harmonie », ont été réparées par la résurrection (55-56; 71, 519-522; 103, 800).

L'ouvrage *Sur l'âme et le corps* devait traiter plus profondément de ce sujet, comme en témoignent le fr. grec xiii (SC 123, p. 237-238), et les extraits en géorgien publiés par M. van Esbroeck : « Afin que les hommes perdus soient sauvés tu t'es livré pour la rédemption, l'âme pour l'âme, le sang pour le sang, l'homme pour l'homme et la mort pour la mort » (7, AB, 1972, p. 76-77). « Il a souffert par la croix pour toi, pour te délivrer des souffrances, il est mort par la croix pour que la croix te vivifie », etc (14, p. 80-81). Enfin il est médiateur entre Dieu et l'homme (19, p. 84-85).

La théologie de la substitution, de l'expiation, de la médiation est familière à Méliton. Il y a plus : l'humanité du Christ représente et contient toute l'humanité rachetée. Le passage sur l'Incarnation (PP 66) cité plus haut doit être jugé à la lumière de celui sur la résurrection (102, 784-785) : « C'est moi, dit le Christ, qui ai ravi l'homme vers les hauteurs des cieux ». Plus clair encore le témoignage du traité *Sur l'âme*

et le corps : le Seigneur montant au ciel n'a offert au Père « ni or ni argent, ni pierres précieuses, mais l'homme qu'il a créé à son image et à sa ressemblance » (17, AB, p. 83-84; cf PP commentaire, SC, p. 203). Cette théologie de la « recapitulatio » est chère à Irénée.

Dans cette sotériologie une place importante est réservée à la *croix*. Fait surprenant, les termes « croix » et « crucifier » ne se rencontrent jamais dans le PP (mais bien dans les fragments XI, XII, XIV, et le *De anima et corpore*, version géorgienne, 6-10, 13-14, 21). Ils sont remplacés par ceux de « bois » (arbre) et de « suspendre ». Le texte de *Deut.* 28, 66 est cité dans une adaptation chrétienne remontant aux premiers controversistes anti-juifs et reprise par leurs successeurs, l'homélie *In S. Pascha*, Irénée, Tertullien, Novatien, Cyprien, etc : « Vous verrez votre Vie suspendue devant vos yeux, nuit et jour, et vous ne croirez certes pas à votre Vie » (le Christ) (61, 444-446; cf commentaire, p. 168-169; J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, p. 53-65; R. Cantalamessa, *L'Omelia « in S. Pascha »..*, cité *infra*, p. 110-122). L'interprétation typologique créera la formule : « Vous verrez votre vie suspendue sur le bois » (cf *Gal.* 3, 13 et *Deut.* 21, 23); Méliton la connaissait probablement déjà (cf 70, 507; 104, 805).

Le thème a fait l'objet du traité *Sur la Croix*, non mentionné par Eusèbe mais attesté par une citation du *Florilegium Edessenum* (= fr. XIV, SC 123, p. 238-240). Seule la dernière phrase se rapporte au Crucifié : « Il était fixé au bois et il soutenait l'univers » (cf PP 104, 805; 96, 731-732; *De anima et corpore*, en géorgien, 10, AB, 1972, p. 78-79 : « Clavis fixus est cruci qui creavit mundum »). Selon une suggestion de M. Richard (AB, 1972, p. 99, n. 1), d'autres fragments pourraient être conservés dans le ms A-144 de Tiflis, f. 208vb et 212rv (*ibidem*, p. 72 et 88). Si le texte de la p. 88 était vraiment de Méliton, ou du moins inspiré par lui, — le style rappelle le sien —, nous aurions le témoignage d'un culte de la croix étonnant par son ancienneté et sa beauté. Et si l'opinion de B. Pseutogkas était vérifiée (cf *supra*, col. 980), c'est une partie considérable de ce traité qui nous serait parvenue. Mais il faut attendre la critique ou de nouvelles découvertes.

5° ÉGLISE ET SACREMENTS. — Nous avons déjà parlé de l'Église sous l'aspect de la rédemption, dont elle est un effet, moins sous l'aspect de l'ecclésiologie (on regrette ici la perte du traité *Sur l'Église*). Elle était préfigurée dans « le peuple » ou dans « Israël » (39, 273-274) : « Le peuple est comme le modèle de l'Église... et l'Église le lieu de la réalisation des figures » (44, 277-280). Non pas, comme l'affirmait le pseudo-Barnabé, dans le sens où le culte de l'ancien Testament était la conséquence d'une méprise, mais dans le sens où ses institutions n'avaient qu'une valeur relative et transitoire, qu'elles devenaient « vides », inefficaces, inutiles dès l'édification de l'Église (41, 281 à 44, 306). Si ce principe est clairement énoncé, les détails de son application au nouveau Testament, clairs pour les auditeurs de Méliton, restent pour nous dans la pénombre.

Méliton affirme d'abord l'édification de l'Église par le Christ : il est « aedificator Ierusalem » (= ecclesiae) (*De anima..*, 19, AB, 1972, p. 84-85); la source biblique est probablement *Mt.* 16, 18. Le Christ est aussi appelé « pasteur des sauvés, époux de l'Église » (frag. XV, *De fide*, p. 244-245), « pasteur des brebis » (*De anima..*, 19, p. 84). Ces deux titres, également d'origine biblique, ont été introduits dans la terminologie et dans la théologie ecclésiale dès l'origine. Parler d'une Église purement spirituelle serait trahir la pensée de Méliton. Jésus a « réuni les apôtres » (frag. XV, *Le Muséon*, 1972, p. 326, 21). Les Églises ont été « construites » (AB, 1972, p. 76). Elles sont menacées dans leur unité par l'hérésie (*ibidem*, p. 86). Le PP compare l'héritage (le territoire) « étroit » de la Palestine à « la grâce répandue au large », c'est-à-dire dans l'Église universelle (45, 317-318). On n'attend d'ailleurs pas qu'il soit traité de l'Église visible et de ses institutions dans une homélie pascale.

Du silence sur le culte sacramentel on a conclu à un christianisme sans Église visible, à une union immédiate avec le Christ sans sacrements, à une spiritualité plus proche du gnosticisme que de l'Église catholique. Une analyse serrée de l'interprétation typologique de la Pâque juive (*Ex.* 12, 3-28) donnée dans les paragraphes 12-17 du PP s'oppose à cette conclusion. Méliton adapte le texte à ses besoins, l'abrège ou le complète, en change l'ordre des termes et introduit de nouvelles expressions empruntées aux cultes à mystères et aux sacrements du nouveau Testament; bref, la pensée et sa formulation sont conditionnées par la théologie de la typologie, c'est-à-dire par la réalisation des « figures » dans le Christ, vrai agneau pascal, et dans le mémorial perpétué de son immolation.

Pour citer un exemple : *Ex.* 12, 5 parle d'un « agneau (πρόβατον) parfait, mâle, âgé d'un an », Méliton (12, 78) d'un « agneau (ἀμνόν) sans défaut et sans tache ». C'est une citation textuelle de 1 *Pierre* 1, 19. La Pâque juive est appelée un « mystère » (1, 4; 2, 12, etc) parce qu'elle préfigure l'immolation du Christ encore inconnue; mais c'est aussi un rite symbolique et pour cette raison comparé et nommé à partir du « mystère » cultuel, une action qui « s'accomplit » (56, 412 : τετέλεσται; cf 15, 95; 58, 421), pendant la « nuit » (15, 95) comme les mystères non-chrétiens, mystère auquel l'Égypte n'était pas « initiée » (16, 106) et qui assure « le salut » et « la vie » (31, 211-214). Cette terminologie est trop précise pour ne pas y voir une utilisation et une adaptation de la notion de « mystère cultuel » aux sacrements chrétiens, telles que Odo Casel les a admises chez de nombreux auteurs chrétiens de l'antiquité (cf DS, t. 10, col. 938-939).

La terminologie sacramentelle elle aussi est greffée sur le texte de l'Exode. L'expression « ils mettront (θήσουσιν) le sang de l'agneau sur les montants » de *Ex.* 12, 7 ou 12, 22 sera changée en « oignez (χρίσατε) les portes extérieures de vos maisons » (14, 89). Il faut en chercher la raison dans l'antitype, l'onction de l'Esprit Saint conférée au baptême (cf 2 *Cor.* 1, 21; Justin, *Dialogue* 40, 1; *In S. Pascha*, 37).

L'usage du verbe σφραγίζειν est encore plus significatif : ce ne sont plus les portes mais Israël qui est marqué d'un sceau (16, 104; 17, 113), tandis que l'Égypte ne l'est pas (16, 108). Plus loin, les effets du baptême sont caractérisés de la même manière : « Le Christ marqua nos âmes de son propre Esprit comme d'un sceau » (67, 479-480). Sur la signification du « sceau », cf R. Cantalamessa, *op. cit.*, p. 308-319, et les auteurs qu'il mentionne : F.J. Dölger, J. Ysebaert, etc.

Un troisième terme baptismal se lit en 30, 207 : « Israël... était illuminé ensemble par le sang versé » (cf commentaire, SC 123, p. 151). *Ex.* 12, 29-30 et 42 parle de la nuit à l'occasion du passage de l'ange

exterminateur, mais non d' « illumination » d'Israël. Méliton s'inspire davantage de la paraphrase des textes de l'Exode développée par le livre de la Sagesse (17-18), spécialement sur la plaie des ténèbres : alors « tous les enfants d'Israël avaient une très grande lumière » (*Ex.* 10, 23; cf *Sag.* 17, 20-21; 18, 1). Il n'entend pas donner une explication historique du passage de l'Exode, mais typologique. Son exhortation finale (103, 787-788 : « Venez donc, toutes les familles des hommes pétries avec les péchés, et recevez la rémission des péchés ») est, selon les parallèles, une invitation au baptême (cf commentaire, p. 204-205). Le fragment d'hymne (Papyrus Bodmer XII) qui se trouve au verso de la dernière feuille de PP (Pap. Bodmer XIII, SC, p. 128) est peut-être de Méliton et peut se référer au baptême administré à Pâques. La ligne 5 : « Vous avez trouvé votre époux, le Christ » rappelle la fin du *De baptismo* de Tertullien qui s'adresse aux néophytes : « Vous avez cherché et vous avez trouvé ». L'image du mariage spirituel avec le Christ par le baptême est paulinienne (*Éph.* 5, 25-32; 2 *Cor.* 11, 2), patristique et liturgique (cf O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton?* (*Pap. Bodm.* XII), Fribourg, Suisse, 1960). L'ouvrage perdu *Sur le baptême*, attesté par Eusèbe et le fr. VIIIb du Cod. Vat. 2022 (SC, p. 228-232), devait réfuter des hérétiques (gnostiques) qui rejetaient ce sacrement.

L'immolation de l'agneau pascal, désignée comme un *sacrifice* en *Ex.* 12, 27, était selon saint Paul (1 *Cor.* 5, 7) une « figure » de l'immolation du Christ. Cette interprétation typologique devint commune parmi les chrétiens et occasionna un changement du texte des Septante, en *Ex.* 12, 11 et 27 : « C'est la Pâque pour Yahvé »; et « Cette Pâque est un sacrifice pour Yahvé (κυρίῳ) ». Le datif est remplacé par le génitif κυρίου : « C'est la Pâque du Seigneur » : l'agneau immolé est le Seigneur même. Le codex Alexandrinus a adopté cette variante contre le Vaticanus et le Sinaïticus. Méliton est à notre connaissance le premier témoin de cette transformation : « Car ceci est la Pâque du Seigneur » (13, 86).

L'homélie *In S. Pascha* (36) est encore plus claire : « La Pâque n'est pas une figure, pas un récit, pas une ombre, mais vraiment la Pâque du Seigneur ». Ces auteurs en voyaient une confirmation dans l'étymologie (erronée) de « Pascha » qui dériverait de πάσχειν, « souffrir » (Méliton 46, 325-327). Selon Apollinaire de Hiérapolis (fr. du PP, SC, p. 244), la typologie de l'agneau pascal exige le maintien du 14 nisan comme date de la mort de Jésus : « Le 14e jour est celui de la vraie Pâque du Seigneur; le grand sacrifice où à la place de l'agneau il y a le Fils de Dieu ». Il y aurait donc coïncidence dans le temps de l'immolation de l'agneau « figure » et de l'agneau « vérité ». Le sens typologique est connu de Justin, *Dialogue* 40, 1; 111, 3; d'Irénée, *Adv. haer.* IV, 20, 1; *Épideixis* 25; de Cyprien, *Testimonia* III, 11, preuve qu'il faisait partie des « recueils », probablement aussi des *Eclogae* de Méliton.

Méliton change encore le sens d'*Ex.* 12, 14 et 17, où il s'agit de l'ordre de continuer à célébrer la Pâque : c'est « la Pâque du Seigneur » qui sera « un mémorial éternel pour les fils d'Israël » (13, 86-87) à la place du jour ou de la fête pour Yahvé; il s'agit de la Pâque du Seigneur Jésus, le divin agneau immolé (65, 465; 69, 496; 108, 790), et cela dans l'esprit d'Apollinaire de Hiérapolis cité ci-dessus.

La typologie de Méliton ne peut s'arrêter au Christ historique puisque le mémorial est éternel (3, 16). Elle vise la perpétuité de son immolation au ciel (44, 314), peut-être même dans l'eucharistie. Les deux lignes 13, 86-87 rappellent singulièrement les paroles de l'institution selon *Luc* 22, 19-20, et 1 *Cor.* 11, 24-25 (anamnèse), surtout dans le texte transmis par le papyrus A, les versions copte et géorgienne : ἔστιν γὰρ τοῦτο Πάσχα κυρίου. Cette interprétation un peu hasardée pourrait se justifier du principe typologique familier à Méliton, qui voit et montre, dans le modèle ou la figure, la vérité réalisée (36, 244-245). Du reste, « parmi les prêtres, (le Christ) est le prince des prêtres » (fr. XV, 10; SC, p. 240). Le sacerdoce universel, nouveau, qui se substitue à l'ancien (68, 494), n'exclut pas le sacerdoce institué. L'affirmation analogue de Justin (*Dial.* 116, 3) désignant les baptisés comme la vraie race sacerdotale ne l'empêche pas de faire présider l'eucharistie par le « président », c'est-à-dire par l'évêque (1e *Apol.*, 65, 3). Concédons pourtant que l'Eucharistie n'est pas mise explicitement en évidence par Méliton.

3. **Originalité de Méliton.** — La théologie et la spiritualité de Méliton sont caractérisées par leur inspiration biblique. Si les citations textuelles sont rares, toute la pensée se nourrit de l'Écriture (surtout *Genèse*, *Exode*, *Isaïe* et *Jérémie*, les *Psaumes*, saint Paul pour l'économie du salut, saint Jean y compris l'*Apocalypse*, 1 *Pierre*). Il use de la typologie comme principe fondamental de l'interprétation de l'ancien Testament, jusqu'à transformer par endroits le texte original. La théologie, appartenant au cercle asiatique, est très proche de saint Irénée. Marquée par les controverses avec les juifs, avec Marcion et les gnostiques, elle est essentiellement histoire du salut.

Ces facteurs déterminent la spiritualité, avec ses attaches liturgiques et donc communautaires. La poésie biblique (psaumes), la formation rhétorique (style asiatique), l'enthousiasme prophétique, l'optimisme chrétien confèrent au PP sa physionomie propre qui lui assura un succès durable dans la liturgie orientale (le *Kontakion*) et occidentale (les *Impropères*, l'*Exultet*). L'image du Christ, au centre de la piété, est des plus impressionnantes. Le Christ est tout, il contient tout (9, 59; 5, 38). La plénitude de la perfection est en lui (9, 60-67). Dieu a créé l'univers par le Verbe. Par lui il se manifeste dans l'ancien Testament, il annonce et préfigure le salut. Tout converge vers le Christ, tout aboutit à lui (6, 42). Il est le centre de l'histoire. Vers la fin du PP le Christ ressuscité se détourne d'Israël et se présente en triomphateur aux nations auxquelles il offre la rémission des péchés : « C'est moi qui suis votre rémission, — moi la Pâque du salut, — moi l'agneau immolé pour vous, — moi votre rançon, moi votre vie, — moi votre résurrection, — moi votre lumière, — moi votre salut, — moi votre roi... » (103, 789-797).

Méliton termine son homélie dans une grande apothéose liturgique : « C'est Lui « l'alpha et l'oméga »; c'est Lui « le commencement et la fin .., Lui qui ressuscita des morts, Lui qui est assis à la droite du Père. Il porte le Père et il est porté par le Père; à Lui la gloire et la puissance dans les siècles. Amen » (105, 812-823).

Bibliographie abondante par R. M. Mainka, *Meliton von Sardes. Eine bibliographische Uebersicht*, dans *Claretianum*,

t. 5, 1965, p. 225-255. La découverte depuis 1940 du PP et d'autres textes rend périmées pour une bonne part les études antérieures à cette date (par exemple, É. Amann, DTC, t. 10, 1928, col. 540-547).

1. **Datation.** *Rapprochements avec d'autres œuvres.* — A. Wifstrand, *The Homily of M. on the Passion*, VC, t. 2, 1948, p. 201-223 (style et rhétorique de l'époque). — P. Nautin, *Homélies pascales. Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte*, introd., texte et trad. franç., SC 27, 1950; *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953. — E. Peterson, *Ps. Cyprian Adversus Iudaeos und M. v. S.*, VC, t. 6, 1952, p. 33-43. — O. Perler, *Ein Hymnus zur Ostervigil*, cité *supra*; *Recherches sur le P.P. de Méliton*, RSR, t. 51, 1963, p. 407-421; *L'Évangile de Pierre et M. de S.*, dans *Revue biblique*, t. 71, 1964, p. 584-590; *Typologie der Leiden des Herrn in M. P.P.*, dans *Kyriakon*, t. 1, Münster, 1970, p. 256-265. — St. Czerwick, *Homilia paschalis apud Patres usque ad quintum saeculum*, Rome, 1961, p. 27-31. — E. Gabba, *L'apologia di M..*, dans *Critica storica*, t. 1, Messine, 1962, p. 469-482. — S. G. Hall, *Melito's Paschal Homily and the Acts of John*, JTS, t. 17, 1966, p. 95-98; *Melito in the Light of the Passover Haggadah*, JTS, t. 22, 1971, p. 29-46.

R. Cantalamessa, *M. de S. Une christologie antignostique du 2e siècle*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 37, 1963, p. 1-26; *L'omelia « In S. Pascha » dello pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia minore..*, Milan, 1967 (multiples rapprochements avec le PP); *Questioni melitoniane. M. e i latini. M. e i quartodecimani*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 6, 1970, p. 245-267; *Les homélies pascales de M. de S. et du pseudo-Hippolyte et les extraits de Théodote*, dans *Epektasis*, Mélanges... J. Daniélou, Paris, 1972, p. 263-271.

Th. Halton, *Valentinian Echos in M. P.P.*, JTS, t. 20, 1969, p. 535-538; *Stylistic Device in M. P.P.*, dans *Kyriakon*, t. 1, p. 249-255. — B. Pseutogkas, Τὸ ἀποσπάσμα ἐκ τοῦ Περὶ πίστεως, dans Κληρονομία, t. 1, 1969, p. 247-274 (le fr. XV, confession de foi christologique antignostique). — F. Mendoza Ruiz, *Estado actual de la investigación sobre la homilía... atribuida a M. de S.*, dans *Scripta theologica*, t. 1, 1969, p. 475-482. — B. Lohse, *M. v. S. und der Brief des Ptolomäus an Flora*, dans *Exegetische Untersuchungen J. Jeremias gewidmet*, Göttingen, 1970, p. 179-188.

2. **Méliton et la célébration de la Pâque.** — O. Casel, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, coll. Lex orandi 37, Paris, 1963 (trad. franç. avec introd. et mise à jour, de *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 14, 1938, p. 1-78). — B. Lohse, *Das Passafest der Quartadecimaner*, Gütersloh, 1953. — Ch. Mohrmann, « *Pascha, Passio, Transitus* », dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, Rome, 1958, p. 205-222. — B. Botte, *Pascha*, dans *L'Orient syrien*, t. 8, 1963, p. 213-226. — G. Q. Reijners, *The Terminology of the Holy Cross in early Christian Literature*, coll. Graecitas christianorum primaeva 2, Nimègue, 1965. — A. Hansen, *The Sitz im Leben of the paschal Homily of M. of S., with special reference to the paschal festival in early Christianity*, diss., North-western University, 1968 (*Dissertation Abstracts*, t. 29, 1969, n. 2343A).

N. Hyldahl, *Zum Titel Peri Pascha bei M.*, dans *Studia theologica*, t. 19, 1969, p. 55-67 (l'homélie n'est pas quartodécimane). — W. Huber, *Passa und Ostern. Untersuchungen zur Osterfeier der alten Kirche*, Berlin, 1969, p. 31-44 (et tables). — G. Kretschmar, *Christliches Passa im 2. Jahrhundert..*, RSR, t. 60, 1972, p. 287-323.

3. **Doctrine.** — A. Grillmeier, « *Das Erbe der Söhne Adams* » *in der Homilia de passione Melitos..*, dans *Scholastik*, t. 20-24, 1949, p. 481-502; « *Der Gottessohn im Totenreich* », dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 71, 1949, p. 1-53, 184-203. — W. Schneemelcher, *Der Sermo « De anima et corpore »*, dans *Festschrift für G. Dehn*, Neukirchen, 1957, p. 119-143; *Heilsgeschichte und Imperium. Meliton v. S. und Imperium*, dans Κληρονομία, t. 5, 1973, p. 257-275 = *Histoire du salut et empire romain..*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 75, 1974, p. 81-98. — G. Racle, *A propos du Christ-Père dans l'homélie pascale de M. de S.*, RSR, t. 50, 1962, p. 400-408; *Perspectives christologiques de l'homélie pascale de M..*, dans StP IX, TU 101, 1966, p. 263-269.

J. Daniélou, « *Figure et événement* » *chez M. de S.*, dans *Neotestamentica et patristica*, Freundesgabe O. Cullmann, Leyde, 1962, p. 287-292. — A. Orbe, *Imago spiritus : a propósito de S. Melitón, P. P. 66*, dans *Gregorianum*, t. 48, 1967, p. 792-795. — R. Vignolo, *La storia della salvezza nel P.P. di M.*, dans *La Scuola cattolica*, t. 99, 1971, p. 3-26. — G. G. Hawthorne, *Christian Baptism and Melito of S.*, dans *Studies in New Testament... in honor of A. P. Wikgren*, Supplement to *Novum Testamentum* 33, 1972, p. 241-251. — J. Ibañez et F. Mendoza Ruiz, *Concepto de « soteria » en las homilias pascuales de tradición asiática*, OCP, t. 39, 1973, p. 333-346. — M. Le Guillou, *La résurrection dans le P. P. de M.*, dans *Resurrexit*, Actes du Symposium international (1970), Rome, 1974, p. 532-545. — S. G. Hall, *The Christology of Melito : A Misrepresentation exposed*, StP XIII, TU 116, 1975, p. 154-168. — K. W. Noakes, *M. of Sardis and the Jews*, *ibidem*, p. 244-249.

4. **Influence sur la liturgie.** — E. J. Wellesz, *M's Homily on the Passion. An Investigation into the Sources of Byzantine Hymnography*, JTS, t. 44, 1943, p. 41-52. — P. K. Chrestou, « *L'œuvre de M. sur la Pâque et l'acolouthie de la Passion* », dans Κληρονομία, t. 1, 1969, p. 65-78. — K. Mitsakis, *The Hymnography of the Greek Church in the early Christian Centuries*, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 20, 1971, p. 31-49.

LTK, t. 7, 1962, col. 258-259 (J. Quasten). — BS, t. 9, 1967, col. 307-309 (J.-M. Sauget). — *The New catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 631-632 (G. Racle). — DS, art. *Église grecque*, t. 6, col. 814, 828, 830; *Hippolyte de Rome*, t. 7, col. 534, 546; typologie d'*Isaac*, t. 7, col. 1993, 1997, 2001-2002; t. 9, col. 889 la Pâque.

Othmar PERLER.

MÉLITON (LE PSEUDO-). — Sous le nom de Méliton nous sont parvenus trois écrits sûrement inauthentiques : 1) *Apologia*, ou plutôt, selon le titre de l'original syriaque, « Melitonis philosophi oratio ad Antonium Caesarem »; 2) *De transitu beatae Mariae Virginis*, en traduction latine; 3) *Clavis Scripturae*, glossaire biblique compilé à partir d'Augustin, Grégoire le Grand, etc.

Cf J. Quasten, *Patrology*, t. 1, Utrecht-Bruxelles, 1949, p. 247-248; trad. franç., Paris, 1955, p. 279-281.

Sur le *De transitu*, qui a pris de l'importance avec la définition de l'Assomption, voir encore É. Cothenet, *Marie dans les Apocryphes*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 7, Paris, 1961, p. 117-148, surtout p. 137-141; une nouvelle recension de cet opuscule a été publiée et analysée par M. Haibach-Reinisch, *Ein neuer « Transitus Mariae » des Pseudo-Melito*, Rome, 1962; à la différence du texte édité par Tischendorf, elle contient un prologue où « Méliton » fait état de la rédaction antérieure d'un *De vita prophetarum*, d'un *De incarnatione dominica*, et lie la composition du *De transitu* à celle d'un *De ecclesia* : l'auteur connaissait donc une liste des œuvres authentiques de Méliton (cf éd. citée, p. 62-63, 88, 113-120).

Sur l'état actuel de la question des *Transitus*, dont certains pensent pouvoir reculer la date jusqu'au 2e siècle, voir R. Laurentin, *Bulletin sur la Vierge Marie*, RSPT, t. 58, 1974, p. 78-80, 99-100; t. 60, 1976, p. 341-342; DS, t. 10, col. 427.

Aimé SOLIGNAC.

MELLO (GUILLAUME DE), prêtre, 17e siècle. — Docteur en théologie, chanoine de Notre-Dame de Nantes, Guillaume de Mello n'est actuellement connu que par ses ouvrages de spiritualité.

Il publia d'abord *Les divines opérations de Jésus dans le cœur d'une âme fidèle* (Paris, 1673, 1681). L'ouvrage relève des livres à emblèmes (cf DS, t. 4, col. 605-609). Comme d'autres auteurs l'ont fait au 17e siècle, il reproduit vingt gravures emblématiques d'Antoine Wierix (connues sous le titre *Cor Jesu amanti sacrum*) et qu'avait déjà vulgarisées et commentées, par exemple, É. Luzvic dans *Le cœur dévot, trône*

royal de Jésus, pacifique Salomon (Paris, 1627). Chez Mello un texte court (une à deux pages) accompagne chaque gravure et légitime le caractère parfois insolite des diverses « opérations » symboliques de Jésus dans le cœur du fidèle.

Mello publia ensuite *La morale chrétienne fondée sur l'amour de Dieu, tirée des ouvrages de saint Augustin*, Paris, 1677. Le volume comprend cinquante chapitres. L'auteur expose d'abord ce qu'est l'amour en général, puis il passe à l'amour de Dieu. Il en explique longuement les effets : l'amour de Dieu nous donne les vertus théologales, les vertus cardinales, il apprend à prier et à agir vertueusement et charitablement. Il termine en analysant les moyens d'augmenter l'amour de Dieu. C'est un ouvrage de facture nettement augustinienne, en particulier dans le chapitre (47) sur la prédestination, et une tentative de synthèse de la conduite de la vie à la lumière de l'amour de Dieu.

En 1679, il faisait paraître les *Réflexions chrétiennes et morales sur tous les mystères, les actions et les miracles de Jésus-Christ, réduites selon l'ordre des quatre évangélistes*, Paris, 2 vol. Dans sa dédicace à Jean de Montpesat de Carbon, archevêque de Sens, l'auteur explique que ce livre est le fruit de ses méditations au cours de missions prêchées dans ce diocèse. La préface contient un magnifique éloge de la Parole de Dieu. Mello déclare qu'on ne peut devenir enfant de Dieu sans écouter l'Évangile annoncé par les prédicateurs. Mais la prédication est souvent terne. Elle n'annonce pas vraiment la Parole de Dieu. Cependant, quand celle-ci est proclamée, elle forme Dieu en nous comme Jésus-Christ a été formé dans le sein de Marie. Il a donc voulu donner ses réflexions au public pour inciter les chrétiens à s'appliquer constamment à la lecture des choses divines. Celles-ci suppléent à la prédication mal faite. Puis sont passées en revue toutes les étapes de la vie du Christ. On a ainsi un commentaire complet de tous les principaux passages du nouveau Testament. L'auteur explique d'abord l'extrait qu'il étudie, puis il en fait une application spirituelle pour la vie du chrétien.

Il faut ajouter à ces œuvres : les *Élévations de l'âme à Dieu par les degrés des créatures...* (Nantes, 1656) ou paraphrase du *De ascensione mentis in Deum* de Robert Bellarmin (Anvers, 1615); une traduction du *Devoir des pasteurs* (Paris, 1672, 1703) de Barthélemy des Martyrs (*Stimulus pastorum*, Paris, 1586); *La vie des saints pour tous les jours de l'année* (4 vol., Paris, 1688); *Le prédicateur évangélique, instruisant les fidèles de la pratique des vertus et de la fuite des vices* (7 vol., Paris, 1673; rééd., 1685-1686 et 1772).

Journal des savants, 24 mai 1677, p. 131. — C.-L. Richard, *Dictionnaire universel*, t. 3, Paris, 1760, p. 912. — P. Levot, *Biographie bretonne*, t. 2, Vannes-Paris, 1857, p. 452-453.

L. Alvin, *Catalogue de l'œuvre des frères Wierix*, Bruxelles, 1866, p. 260-262. — A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom* XIV. *bis zum* XX. *Jahrhundert*, Munich, 1930, p. 151-154. — M. Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, t. 2, Londres, 1947, p. 100-101.

Raymond Darricau.

MÉMOIRE. — Du fait qu'elle permet à chaque homme de revivre et d'assumer son passé, mais aussi de conserver et d'utiliser à son profit ce qu'il peut connaître de l'expérience d'autrui, la mémoire joue un rôle capital dans l'existence humaine. On envisagera ici seulement quelques aspects de ce rôle tels qu'ils apparaissent dans l'histoire de la spiritualité chrétienne : I. *Mémoire et souvenir dans l'Écriture*; II. *« Memoria » dans la tradition augustinienne*; III. *Mémoire chez saint Jean de la Croix*, considéré comme type des auteurs mystiques. D'autres aspects seront abordés dans les articles *Meditation, Méthodes.*

Dans la spiritualité monastique de l'Orient, la « mémoire de Dieu » a pris peu à peu un sens spécifique qui mérite d'être traité à part : cet article *Mnèmè Theou (infra)* est cependant complémentaire de l'article *Mémoire.*

I. LA MÉMOIRE DANS L'ÉCRITURE

Comme l'a noté O. Michel (Kittel, t. 4, p. 678), l'idée de mémoire, de souvenir, occupe une place importante dans l'Écriture. En effet, la foi et la piété des juifs et des chrétiens sont fondées sur des *événements sauveurs*, qui demandent à être remémorés dans la prière et commémorés dans le culte. La révélation judéo-chrétienne ne se rapporte pas à une méta-histoire d'ordre mythique; elle s'inscrit dans une histoire, mieux : elle fait cette histoire. La création et la chute originelle sont comprises non comme des mythes (même si on leur donne parfois ce nom), mais comme *le commencement de l'histoire.* Cette révélation s'adresse à un peuple bien défini, puis à une Église, et instaure entre Dieu et l'homme un type spécifique de relations. La foi est acquiescement à une Parole divine transmise par des auteurs inspirés, puis par le Verbe fait chair. Prononcée dans le passé, cette Parole dit un événement dont les effets perdurent, énonce un enseignement qui est exigence et lumière pour le présent, proclame enfin une promesse pour un avenir indépassable. A la Parole de Dieu, qui dit l'action de Dieu et qui est elle-même une action, l'homme répond par sa parole et son action. La foi est ainsi orientée vers le souvenir incessant du passé, mais pour s'exprimer dans le présent par une charité active et s'engager vers l'avenir dans l'espérance.

1. **Ancien Testament.** — En hébreu, les termes qui expriment la mémoire dérivent de la racine *zkr* (verbe *zakar*, substantifs *zikkaron, askarah*, etc); ils sont rendus dans la traduction des Septante par des termes de la racine *mnm* (μιμνήσκομαι, ὑπομιμνήσκω; ἀνάμνησις, μνημόσυνον).

Dieu *se souvient* de l'homme et intervient dans son histoire; son action est marquée par une fidélité qui est souvent traduite dans les Livres sacrés par des formules comme « je me souviens », « je me souviendrai », auxquelles l'homme fait écho en disant : « il se souvient » ou « souviens-toi ». Pour un inventaire complet des textes, on se reportera aux études signalées dans la bibliographie; nous noterons seulement quelques traits suggestifs.

Dieu se souvient d'abord de ses *alliances*, auxquelles est habituellement lié un « signe de rappel » : arc-en-ciel, circoncision, repas de la Pâque : alliance avec Noé (*Gen.* 9, 14-17), avec Abraham, Isaac et Jacob (*Gen.* 17, 1-14; *Ex.* 2, 24; 6, 5; *Ps.* 104, 8-10; 105, 45; 110, 4-5, etc), alliance sinaïtique. Pour celle-ci, le Deutéronome présente une véritable théologie du souvenir, enveloppant tous les événements qui ont préparé ou suivi la sortie d'Égypte (7, 18; 8, 2 et 14-19; 16, 3, etc). Dieu « n'oubliera pas l'alliance qu'il a conclue par serment avec les Pères » (4, 31), mais Israël doit conserver et transmettre la tradition de ces hauts faits (4, 32; 32, 7-8), et se souvenir en outre de sa servitude, de ses infidélités, des épreuves du désert (cf art. Exode, t. 4, col. 1958-1961) : souvenir si important qu'il doit humaniser l'attitude des israé-

lites vis-à-vis des esclaves et des étrangers (5, 15; 9, 7; 16, 12; 24, 18 et 22).

Le souvenir de l'alliance s'amplifie dans celui des *merveilles de Dieu* (1 *Chron.* 16, 12 = *Ps.* 104, 5; *Ps.* 76, 2, etc) qu'il appartient à l'homme de proclamer (1 *Chron.* 16, 24 = *Ps.* 97, 1; *Tobie* 13, 3-4; *Ps.* 9, 2; 25, 7; 70, 17; 74, 2; 77, 4; 95, 3, etc). Le juif pieux aime en outre se souvenir des *commandements* du Seigneur, dont la promulgation est liée à la sortie d'Égypte (*Ex.* 13, 8-10; *Nomb.* 15, 40); le père les transmet à ses enfants, et tous doivent en garder mémoire dans leurs pensées comme dans leurs actions (*Deut.* 6, 1-13 et 20-25), exigence que les juifs traduiront matériellement par le port des phylactères. La fidélité du Seigneur se manifestera surtout à « ceux qui gardent son alliance et se souviennent d'accomplir ses volontés » (*Ps.* 102, 8).

Dans les *moments décisifs*, par exemple quand il affronte une situation qui met sa vie en péril, l'homme invoque l'aide de Dieu en lui disant : « Souviens-toi » (Samson, *Juges* 16, 28; Ézéchias, 2 *Rois*, 20, 3; Salomon, 2 *Chron.* 6, 42). Il demande que Dieu se souvienne de sa grâce et de sa miséricorde, mais non de son péché (*Ps.* 24, 7-8; 73, 2; 88, 51; 105, 4; 118, 49; 131, 1). Et parfois Dieu prend les devants : « Je ne me souviendrai plus de leur péché » (*Jér.* 31, 34; cf *Hébr.* 8, 12). Job ose rappeler à Dieu la fragilité de son existence, qu'il a pourtant reçue de lui : « Souviens-toi que ma vie n'est qu'un souffle.., que tu m'as fait comme on pétrit l'argile » (7, 7; 10, 9; cf *Ps.* 88, 48).

Les Livres sapientiaux recommandent le souvenir des *fins dernières*, non pour promouvoir une vie « philosophique » à la manière de Platon (*Phédon* 64a-65a), mais pour favoriser les rapports entre les hommes : « Souviens-toi de la fin, et cesse de haïr » (*Sir.* 28, 6-7), ou pour tempérer les ardeurs de la jeunesse : « Sache que sur tout cela Dieu te fera venir en jugement » (*Qoh.* 11, 9; cf 12, 1).

Les *fêtes* du peuple juif sont les temps forts du souvenir, collectivement vécu, des actions de Dieu dans l'histoire (cf DS, t. 5, col. 227-231 : *La fête juive, anniversaire et commémoration*; *Fête et espérance*). Le *sabbat*, dont « l'homme doit se souvenir pour le sanctifier » (*Ex.* 8, 29), rappelle chaque semaine l'adoration pour le Créateur, le respect et la modération dans l'usage de la création.

2. Dans le nouveau Testament, le rôle de la mémoire, quoique moins souvent explicité, est encore plus important puisque la foi spécifiquement chrétienne a pour point de départ la venue du Fils de Dieu parmi les hommes, ses paroles et ses gestes au milieu d'eux. Après avoir reçu « l'intelligence des Écritures » (*Luc* 24, 45), les apôtres rappellent aux juifs les annonces prophétiques pour montrer leur accomplissement en Jésus-Christ (*Actes* 2, 14-36; 3, 12-16; 4, 9-12; 7, 2-52; 8, 29-35; 13, 16-41). Quand ils s'adressent aux païens, ils évoquent plutôt la vie du Seigneur, mais en citant les prophéties qui envisagent l'extension du salut à toutes les nations (10, 36-43; 13, 46-48; 15, 13-18; 17, 22-31; 26, 19-23). Les évangiles visent à fixer le souvenir des paroles et gestes du Seigneur, « tels que les ont *transmis* ceux qui dès le début furent les *témoins* oculaires et les serviteurs de la Parole » (*Luc* 1, 2; cf *Actes* 1, 1), et cela pour faire naître la foi des nouveaux disciples (*Jean* 20, 30-31; 21, 24; 1 *Jean* 1, 1-4). *Tradition* et *témoignage* sont des actes de la *mémoire chrétienne*. Plus encore que l'ancien, le nouveau Testament est « le dépôt » (παραθήκη), à garder fidèlement, des paroles du Christ (1 *Tim.* 6, 20), le « souvenir de Jésus-Christ ressuscité d'entre les morts » (2 *Tim.* 2, 8).

Les *sacrements* de la vie chrétienne sont une participation à la vie même du Christ : le baptême, une immersion dans sa mort et sa résurrection (*Rom.* 6, 1-11), le mariage, une évocation du mystère de son amour pour l'Église (*Éphés.* 5, 32); l'eucharistie, par-dessus tout, est accomplie « en mémoire de lui », pour annoncer sa mort « jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.* 11, 24-26; *Luc* 22, 19-20). Cf art. LITURGIE, DS, t. 9, col. 930-932. Les *fêtes chrétiennes*, plus encore que les juives, ont un caractère accusé de commémoration des événements qui fondent la foi (cf DS, t. 5, col. 231-247).

Enfin, l'importance du souvenir dans la vie des chrétiens apparaît en pleine lumière du fait qu'il n'est pas laissé à la mémoire des hommes; il est, en profondeur, *l'œuvre même de l'Esprit Saint*. C'est lui qui « enseigne et *remet en mémoire* » toutes les paroles du Seigneur (*Jean* 14, 26), qui accompagne le témoignage des apôtres (15, 26-27); en outre, selon les plus anciennes traditions liturgiques, à la fois grecques et latines (cf Église LATINE, DS, t. 9, col. 349-354; LITURGIE, col. 895-896, 931, 934, 936-937), c'est l'Esprit qui vient transformer les espèces eucharistiques, donner leur efficacité spirituelle aux signes sacramentels, sanctifier l'assemblée chrétienne pour en faire une communauté fraternelle et sacerdotale. Ainsi, grâce à l'épiclèse, la fonction d'*anamnèse* trouve son accomplissement.

O. Michel, Μιμνήσκομαι, etc, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 678-687. — M. Thurian, *L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel-Paris, 1959 (fait une large place à l'étude des termes de la racine *zkr* dans la Bible). — P. A. H. De Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1962. — W. Schottroff, « *Gedenken* » *im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel « zakar » im semitischen Sprachkreis*, Neukirchen-Vluyn, 1964. — J. Corbon, *Mémoire*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, 2e éd., Paris, 1970, col. 734-736. — H. Eising, art. *Zakar*, dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, Stuttgart, 1977, col. 571-593 (cf *Mnèmè Theou*, *infra*).

II. « MEMORIA » DANS LA TRADITION AUGUSTINIENNE

On trouve chez Augustin et les autres Pères de l'Église latine l'usage biblique de la mémoire, au sens de rappel des gestes de Dieu ou des gestes du Christ (par exemple *In Ps.* 144, 7-23); la *confessio*, à la fois aveu des péchés personnels et action de grâces à la miséricorde divine, est elle-même un acte de la mémoire qu'Augustin exerce surtout dans le livre de ses *Confessions*, mais dont il rappelle maintes fois la signification dans ses prédications (*In Ps.* 29, 19; 94, 4; 105, 2; 110, 2; 137, 2; 141, 19; 144, 13; *Sermones* 29, 1; 67, 1; 82, 14; 332, 4, etc); il a en outre un sens aigu de la valeur commémorative et actualisatrice des fêtes chrétiennes (voir surtout la *Lettre* 55 à Januarius, 1, 1 à 3, 5, où il distingue le sens de Noël, dont le but est seulement de « remettre en mémoire le fait que Jésus est né », et le sens de Pâques, qui implique en outre un *sacramentum*, c'est-à-dire une participation actuelle à la mort et à la résurrection du Christ). Mais l'apport original d'Augustin consiste surtout dans la réflexion d'ordre philosophico-théologique qui lui permet de voir dans la mémoire la source de l'esprit, le lieu de la présence divine et l'image du Père.

1. La notion de « memoria » chez Augustin. — Les vues d'Augustin sur la mémoire sont incontestablement très originales. Contrairement à Aristote (*De anima* III, 7; *Analytica Posteriora* II, 19) et Plotin (*Ennéades* IV, 3, 25-32 et 4, 1-17; ces deux traités, arbitrairement séparés dans l'édition de Porphyre, portent les n. 27-28 dans l'ordre chronologique), il fait de la mémoire une activité de l'âme intellectuelle *(mens)* et lui donne une valeur spirituelle. Augustin connaissait, par l'intermédiaire de Cicéron (*Tusculanes* I, 24, 56 à 25, 61), les thèses de Platon sur l'anamnèse ou réminiscence, et les pages du *Ménon* sur l'esclave-géomètre (cf *De Trinitate* XII, 15, 24). Chez Plotin, il a pu trouver l'idée que l'âme possède en elle-même les notions intelligibles, comme la sagesse et la justice (*Ennéades* IV, 7, 10, citant *Phèdre* 247d), ou encore que l'âme devient « déiforme et intellectiforme » quand elle pense, et peut dire ce qu'est le *noûs*, « parce qu'elle a été antérieurement dans le *noûs* et cède au *noûs* son activité, choses dont elle garde en elle le souvenir » (*Ennéades* V, 3, 8, traité de la dernière période, n. 49 dans l'ordre chronologique). Mais c'est à sa réflexion personnelle, à son art d'en systématiser les résultats pour aboutir à une sorte de *phénoménologie transcendantale*, qu'il doit sa notion de la mémoire, et le rôle qu'il lui fait jouer dans son anthropologie et sa théologie.

1° Mémoire et sujet humain. — Augustin semble avoir d'abord admis la théorie platonicienne de la réminiscence en même temps que la préexistence des âmes (*Soliloquia* II, 20, 35; *De quantitate animae* 20, 34; cf *Retractationes* I, 4, 4; 8, 2; voir les notes de G. Bardy, *Les Révisions*, coll. Bibliothèque augustinienne, t. 12, Paris, 1950, p. 141-150). Un échange de lettres avec Nébridius (*Epist.* 6-7) atteste dès 389-390 l'intérêt d'Augustin pour ce problème, et annonce l'ample exposé des *Confessions* (X, 8, 12 à 26, 37). Ce dernier texte a été maintes fois analysé (cf notre note dans l'éd. de la Bibliothèque augustinienne, t. 14, 1962, p. 557-567, avec bibliographie). Il suffit de marquer ici les points essentiels.

1) L'émerveillement d'Augustin devant la mémoire n'est pas pure affaire de rhétorique. Il en parle sur un ton lyrique : « campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum » (8, 12), « aula ingens » (8, 14), « magna uis... penetrale amplum et infinitum » (8, 15), « immensa ista capacitas » (9, 16), « nescio quid horrendum, profunda et infinita multiplicitas » (17, 26; cf *De Trinitate* XV, 21, 40 : « abstrusior profunditas memoriae »). Mais, dans l'amplitude et la profondeur de la mémoire, Augustin découvre d'abord les lumières et les obscurités qui lui révèlent son savoir et son non-savoir sur lui-même : la mémoire est objet de *confessio*, c'est-à-dire ici d'action de grâces et d'humble aveu d'ignorance (5, 7). En outre, et surtout, la méditation sur la mémoire est une étape dans l'itinéraire de l'âme vers Dieu, qui passe par la considération des créatures à celle de l'âme motrice du corps, puis de l'âme intellectuelle, jusqu'à ce que Dieu, longuement cherché, soit finalement trouvé. Cet itinéraire exige un mouvement incessant de dépassement : *transibo* est le mot-clé de ces paragraphes (7, 11; 8, 12; 17, 26).

2) La mémoire, pour Augustin, déborde le domaine des sens : elle appartient au plus haut niveau de l'âme, à la *mens*. Réceptacle des « souvenirs », plus précisément des images qui résultent de la perception (sous cet aspect, elle prendra, dans le livre XII du *De Genesi ad litteram*, le nom de *spiritus*), lieu immatériel des connaissances intellectuelles *(disciplinae)*, qui ne sont plus des images mais les réalités mêmes (9, 16; 10, 17), des « raisons et des lois des nombres et des dimensions » (12, 19), condition de la conscience du monde et plus encore de la conscience de soi (8, 14), la mémoire est en quelque façon la *source de l'esprit*; mieux encore, elle est l'*esprit en sa source*, ce par quoi il se révèle à lui-même et prend conscience du fond dont il émerge et qu'il ne parvient pas à sonder totalement : « Magna ista uis est memoriae.., penetrale amplum et infinitum, quis ad fundum eius peruenit? Et uis est haec animi mei, atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum quod sum » (8, 15). D'autre part, l'*esprit* d'Augustin n'est pas la *tabula rasa* d'Aristote; il est déjà, en ce point d'origine, non seulement doué d'activité (uis memoriae), mais encore structuré, ou plus exactement équipé, c'est-à-dire muni des archétypes, des valeurs et des lois qui serviront de cadre pour ordonner les données concrètes de l'expérience, et de règles pour les juger. En définitive, la mémoire est, pour Augustin, ce par quoi l'esprit humain jaillit de l'intellect divin et participe aux « raisons éternelles »; elle est, de ce fait, l'*apriorité* de l'esprit.

2° La mémoire et Dieu. — Cette analyse de la mémoire n'est cependant, on l'a dit, qu'une étape dans la montée de l'âme vers Dieu : « Transibo istam uim meam, quae memoria uocatur, uolens te attingere unde attingi potes » (17, 26). Mais ici apparaît un paradoxe : il faut à la fois que Dieu soit trouvé *au-delà* de la mémoire, et cependant *en* elle et *par* elle. La recherche d'une solution entraîne Augustin à réfléchir sur le rapport subtil entre la réminiscence et l'oubli. Si l'oubli était total, la réminiscence serait impossible. Mais l'oubli n'est jamais total : l'objet ou l'événement oubliés sont situés dans un contexte qui apparaît déjà comme tel à la mémoire. C'est en éclairant ce contexte, et donc dans la mémoire et par elle que l'oubli pourra être dissipé. L'objet oublié est donc cherché par une voie indirecte, par le détour du contexte, jusqu'à ce qu'il soit perçu lui-même.

Il en est de même dans la recherche de Dieu. Dieu n'est pas donné immédiatement à la mémoire, mais seulement de façon indirecte. Il n'est pas donné *en lui-même*, mais sous le couvert d'*autre chose*, ou mieux *dans* une autre chose, en laquelle il ne pourra être discerné qu'au terme d'une réflexion de l'intelligence et d'une purification de la volonté. Cette *autre chose*, qui contient Dieu et en même temps le voile, c'est le désir profond et universel du bonheur : *beati prorsus omnes esse uolumus* (21, 31). D'origine platonicienne (*Euthydème* 278e, cf *Banquet* 205a), cette formule est reprise par Aristote dans le *Protreptique*, et passée de là dans l'*Hortensius* de Cicéron, où Augustin l'a lue (cf *De Trinitate* III, 4, 7). Mais les hommes se trompent sur le bonheur, et la volonté de bonheur est ambiguë. Il faut donc lever cette ambiguïté. Le *vrai* bonheur, c'est « la joie qui va vers Dieu, vient de lui, existe à cause de lui » (22, 32); c'est « la joie qui vient de la vérité » (23, 33). Seul sera donc heureux « celui qui trouve sa joie dans la seule vérité par laquelle toutes choses sont vraies » (23, 34). Cette formule évoque la conclusion de la preuve de Dieu dans le *De libero arbitrio* (II, 12, 32 à 13, 37). Il convient de revenir à ce traité pour comprendre les résultats des réflexions sur la mémoire dans les *Confessions*; en effet, pour

que la preuve de Dieu aboutisse vraiment à Dieu, et non pas à une Vérité abstraite, il faut que « la Vérité elle-même, devenue homme et parlant avec les hommes, se révèle à ceux qui croient » (13, 37). De même, d'après les *Confessions* (x, 24, 35), il faut que l'homme « apprenne Dieu ». Mais, dit Augustin, « où t'ai-je trouvé pour t'apprendre, sinon *en toi au-dessus* de moi? » (26, 37).

Ainsi donc, Dieu est bien, en un sens, *dans* la mémoire puisque cette volonté de bonheur présente en elle dès l'origine est implicitement une volonté de posséder Dieu; mais, en un autre sens, il est *au-dessus* de la mémoire, puisque Dieu lui-même doit se découvrir pour que la mémoire « apprenne » que son bonheur ultime, c'est Dieu. La découverte de Dieu se fait donc aussi *en Dieu* lui-même, en ce point *non-spatial* (nusquam locus) où la mémoire reconnaît qu'elle a trouvé ce qu'elle portait dans son désir sans le discerner encore. Là, Dieu est reconnu et nommé, parce que lui-même se fait reconnaître et se nomme. En ce point, ou en ce moment crucial, la mémoire se dépasse en même temps qu'elle s'accomplit : « neque enim aliquid de te inueni, quod non meminissem, ex quo didici te ». Et, à partir de ce moment, Dieu est explicitement dans la mémoire : « ex quo didici te, manes in memoria mea, et illic te inuenio, cum reminiscor tui et delector in te » (24, 35).

Le mode de la « réminiscence de Dieu » est présenté sous une autre forme, d'ordre théologique cette fois, dans le *De Trinitate*. Cette réminiscence suppose la réception de l'Esprit et la foi en l'Écriture : l'âme ne peut se rappeler qu'elle a connu Dieu en Adam, ou en une vie intérieure, ou au moment de son insertion dans le corps : tout cela est enseveli dans l'oubli. « Mais elle est rappelée à sa mémoire (commemoratur), afin qu'elle se tourne vers le Seigneur, comme vers cette lumière par laquelle elle était touchée au moment même où elle s'en écartait » (XIV, 15, 21).

A notre avis, pour faire justice aux textes d'Augustin, il faut user avec beaucoup de prudence de l'expression *memoria Dei*, au sens d'une *mémoire de Dieu* en l'homme, — génitif objectif — (mais l'idée d'une mémoire *en* Dieu, — génitif subjectif —, apparaît dans *In Ps.* 144, 9 : « Ille... opera sua non est oblitus : haec *memoria eius* super nos »). Cette expression ne se trouve pas chez Augustin, sinon équivalemment, avec la forme verbale, en *De Trinitate* XIV, 12, 15 : « meminerit itaque (mens) Dei sui »; mais il s'agit alors d'une mémoire consciente et voulue, qui suppose que Dieu « ait été appris ». Avant cette connaissance explicite, la mémoire ne possède pas Dieu; elle possède seulement des anticipations de Dieu qui permettront sans doute de le reconnaître quand il se dévoilera, mais qui jusque-là restent ambiguës. On ne peut donc parler d'*habitus naturel inconscient* de Dieu en l'homme (comme le voudrait L. Cilleruelo), d'abord parce que cette formulation scolastique convient mal aux exposés subtils d'Augustin, ensuite et surtout parce qu'il n'y a pas dans l'homme d'*habitus naturel* de Dieu, conscient ou non, avant que Dieu ne se fasse connaître. Il y a seulement dans l'homme une tendance vers Dieu, un vouloir de Dieu, du fait que la volonté de bonheur ne peut trouver sa pleine réalisation qu'en lui (cf *Confessions* I, 1 : Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te).

3° Mémoire et Trinité. — Dans le *De Trinitate*, Augustin reprend dans une autre perspective la notion de mémoire élaborée dans les *Confessions* pour la faire servir à sa réflexion sur la Trinité. Les analyses psychologiques des livres X-XI ne sont en fait que des préparations à l'exposé théologique des livres XIV-XV.

En X, 11, 18, Augustin montre l'unité *essentielle* des trois puissances, qui ne sont pas « trois vies, trois *mentes*, trois substances », mais « una uita, una mens, una substantia »; elles sont trois cependant en vertu de leur relation mutuelle, égales dans leur interaction, chacune impliquant et enveloppant les deux autres. En XI, 7, 11 à 8, 15, cette interaction est saisie dans le cas précis de la *cogitatio*, qui est le type même de l'activité constructrice de l'esprit. Il s'agit ici déjà d'une trinité *intérieure*, bien que le domaine dans lequel la *cogitatio* s'exerce soit encore lié « aux sens et aux choses sensibles ». L'analyse, qui découvre une relation de paternité-filiation entre mémoire et *cogitatio*, une fonction de communication et une relation de procession entre mémoire et volonté, a pour but avoué de préparer l'esprit à une démarche ultérieure : « unde interiora atque veriora exercitatius certiusque videantur » (7, 11).

C'est au livre XIV que se fait le passage à ces « interiora atque veriora ». Comme on l'a noté ailleurs (DS, t. 9, col. 346-347), la réflexion prend alors une portée théologique du fait qu'elle s'appuie sur la doctrine biblique de l'homme image et ressemblance de Dieu. La transition est nettement marquée : « *Nunc vero* ad hanc iam pervenimus disputationem ubi principale mentis humanae, quo novit Deum vel potest nosse, considerandum suscepimus, ut in eo reperiamus imaginem Dei » (XIV, 8, 11). Augustin considère d'abord la *mens* en elle-même. En tant qu'elle se souvient de soi-même, se comprend et s'aime, elle se perçoit déjà comme une trinité; déjà elle est image, mais comme *capax Dei*, pas encore comme *particeps Dei*. C'est seulement au moment où la *mens* en ses actes prend Dieu pour objet c'est-à-dire dans la mémoire, la connaissance et l'amour *de son Créateur*, qu'elle devient image *actuelle* et *véritable*. Alors en effet la *mens* devient sage, parce que dans cette relation vivante avec son Origine, elle participe à la lumière divine (12, 15). Le « souvenir de Dieu » est ici, de toute évidence, un acte conscient et volontaire, même s'il peut devenir une attitude habituelle de l'âme, à la manière de la μνήμη Θεοῦ.

L'analogie du rapport Père-Fils avec le rapport mémoire-intelligence n'est pas explicitée au moment où Augustin examine la formation du Verbe intérieur (XV, 10, 17 à 11, 21; 13, 22 à 16, 26). C'est pourtant cette *similitudo in aenigmate* qu'Augustin avait alors en vue, comme il le dit un peu plus loin : l'*abstrusior profunditas memoriae* est en effet le lieu où est engendré ce verbe « tanquam... intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria jam fuerat, sed latebat » (21, 40). L'analogie est donc fondée sur la mémoire comme *source de l'esprit*, et la mémoire importe ainsi « à sa mesure, une similitude du Père, incomparablement inadéquate à vrai dire, et cependant réelle en quelque façon » (22, 43); de même l'intelligence est similitude du Fils, et la volonté de l'Esprit.

Il est donc possible de contempler la Trinité *à travers* son miroir qu'est l'homme; mais à condition de dépasser l'image que l'on y voit, pour la référer à son Archétype. Ceux qui n'ont pas « un cœur purifié par la foi sincère » ne voient que l'image; ils ne savent pas *de qui* elle est image. Pour tous, d'ailleurs, la *mens* humana n'apparaîtra claire image de la Trinité que dans la vision face

à face (23-24, 44). Cependant, un avant-goût de cette vision peut être donné par grâce, comme Augustin en fait la confidence dans les *Confessions*, au terme d'un exercice du « souvenir de Dieu » :

Je me dégage des occupations astreignantes autant que je le puis... Je ne découvre de lieu sûr pour mon âme qu'en toi, où se rassemblent toutes mes dispersions sans que rien de moi s'écarte de toi. Et parfois tu me fais entrer dans un sentiment tout à fait extraordinaire au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur qui, si elle devenait parfaite en moi, serait un je ne sais quoi que cette vie ne serait pas (x, 40, 65).

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, coll. Münchener Beiträge zur Theologie 12, Münster, 1927, spéc. p. 244-281, 310-331. — É. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin*, Paris, 1929; 3e éd., 1949, Tables. — G. Sönghen, *Der Aufbau der augustinischen Trinitätslehre*, dans *Aurelius Augustinus..*, Cologne, 1930, p. 63-100; repris dans *Die Einheit in der Theologie*, Munich, 1952. — L. Cilleruelo, *La « Memoria Dei » según san Agustín*, dans *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954, p. 499-509; *Por que la memoria Dei?*, dans *Revue des études augustiniennes* = REA, t. 10, 1964, p. 289-294; *Pro memoria Dei*, t. 12, 1966, p. 65-84 (réponse à G. Madec, cf *infra*). — K. Winkler, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, dans *Augustinus Magister*, t. 1, p. 511-519. — F. Körner, *Die Entwicklung Augustins : von der Anamnesis- zur Illuminationslehre..*, dans *Tübinger theologische Quartalschrift*, t. 134, 1954, p. 397-447; *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 64, 1956, p. 166-217. — M. Moreau, *Mémoire et durée*, REA, t. 1, 1955, p. 239-250. — J. Moran, *Hacia una comprehensión de la « Memoria Dei » según S. Augustín*, dans *Augustiniana*, t. 10, 1960, p. 185-234. — G. Madec, *Pour ou contre la « Memoria Dei »*, REA, t. 11, 1966, p. 89-92 (examen critique des positions de Cilleruelo et Moran). — R. Desjardins, *Le souvenir de Dieu. Recherche avec S. Augustin*, Paris, 1975. — VS, t. 132, 1978, n. 625 *La mémoire du croyant*. — L. Reypens, Ame (structure), DS, t. 1, col. 436-469.

2. **La tradition augustinienne de la memoria au moyen âge.** — A la psychologie héritée d'Augustin s'est mêlé dans la suite l'apport d'autres divisions des puissances de l'âme : celle de Boèce d'abord, plus tard celle de Jean Damascène. En conséquence, les spéculations sur la Trinité ne reprennent pas identiquement les vues d'Augustin sur la mémoire.

On retrouve pourtant des traces de sa doctrine chez Fulgence de Ruspe † 532 (DS, t. 5, col. 1612-1615), Isidore de Séville † 636 (DS, t. 7, col. 2104-2116), Alcuin † 804 (DS, t. 1, col. 296-299), Candide de Fulda, Paschase Radbert, Ratramme de Corbie, Jean Scot Érigène (DS, t. 8, col. 735-761), Héric d'Auxerre (DS, t. 7, col. 282-285). Voir M. Schmaus, *Das Fortwirken der augustinischen Trinitätspsychologie bis zur karolingischen Zeit*, dans *Vitae et Veritati* (Festgabe K. Adam) Düsseldorf, 1956, p. 44-56.

Au 12e siècle, les grandes œuvres d'Augustin, notamment le *De Trinitate*, sont largement répandues; il serait fastidieux d'énumérer tous les auteurs spirituels qui, à cette époque, utilisent le schème mémoire-intelligence-volonté pour découvrir en l'homme l'image de la Trinité (cf R. Javelet, *Image et ressemblance au 12e siècle*, 2 vol., Paris, 1967, voir tables analytiques; condensé en DS, t. 7, col. 1426-1427). Retenons cependant quelques formules de Guillaume de Saint-Thierry † 1148 (DS, t. 6, col. 1241-1263), chez qui l'imprégnation augustinienne est particulièrement nette et dont l'influence sera grande sur les auteurs postérieurs. Pour lui, la *vis memorialis* est le premier don que Dieu place dans « la citadelle de l'âme », en insufflant à la face de l'homme son « haleine de vie » (*De natura et dignitate amoris* II, 3, PL 184, 382cd); la « réminiscence de Dieu », (on est ici tout près de la μνήμη Θεοῦ gréco-byzantine), est le point de départ de la contemplation mystique, car elle se développe spontanément en « intellect pur » et amour (*In Cantica* I, PL 180, 503cd; cf *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, 249-250, SC 223, 1975, p. 342-344). En outre, « la mémoire, du fait qu'elle est primordiale dans la triade des facultés, est image du Père » (*Speculum fidei*, PL 180, 368a; cf *De dignitate amoris* 2, 3, PL 184, 382cd).

Les *Sentences* de Pierre Lombard (I, dist. 3, ch. 2) offrent en outre un excellent florilège des textes augustiniens. Cet ouvrage deviendra bientôt le *liber textus* de l'enseignement universitaire, et sera du même coup le lieu de transmission des vues d'Augustin chez les scolastiques du 13e siècle. Nous noterons seulement quelques auteurs chez qui l'utilisation d'Augustin s'accompagne d'une certaine originalité.

Alexandre de Halès † 1245 applique un schème aristotélicien aux vues augustiniennes en disant que l'âme est image *en puissance* quand l'activité de ses trois facultés se prend elle-même pour objet, image *en acte*, lorsque Dieu en est l'objet; dans ce dernier cas, l'âme est davantage image *per imitationem*, ce qui introduit une note plus originale (*Glossa in* IV *libr. Sententiarum* I, d. 3, n. 34, éd. Quaracchi, t. 1, 1951, p. 55). D'autre part, ce n'est pas de la mémoire comme faculté de conservation du passé, mais de la mémoire comme « rétention et conservation de la similitude essentielle du bien et du vrai » que dérivent l'intelligence et la volonté (n. 37, p. 57).

Jean de la Rochelle † 1245, disciple d'Alexandre, reprend la même idée : la mémoire est « conservatiua siue retentiua similitudinis prime veritatis a creatione indite », tandis que l'intelligence contemple cette vérité première et que la volonté l'aime « per infixum appetitum ipsius a creatione » (*Tractatus de multiplici divisione potentiarum animae* II, 23, éd. P. Michaud-Quantin, Paris, 1964, p. 95 et 97; cf II, 53, p. 132).

L'importance de ce texte tient à ce qu'il explicite la relation originelle de l'âme à Dieu impliquée dans le dynamisme des trois puissances en vertu même de l'acte créateur (voir encore *De anima*, ch. 27 et 33, textes cités en DS, t. 7, col. 1438-1439, avec indication des parallèles dans la *Summa Halesiana*).

Bonaventure † 1274 traite de l'image trinitaire selon les trois facultés dans le *Commentaire sur les Sentences* I, d. 3, p. 2, art. 1, q. 1 (cf DS, t. 7, col. 1441-1444). Mais c'est au ch. 3 de l'*Itinerarium mentis ad Deum*, au moment où l'âme passe de la considération des vestiges à celle de l'image qu'elle est elle-même, que Bonaventure explicite le rôle de la mémoire dans la *speculatio*, c'est-à-dire la connaissance de Dieu dans le miroir des créatures. Dans une première démarche, il considère l'*opération* des trois puissances. En particulier, la mémoire conserve les principes des sciences et les axiômes *(dignitates)* « ut sempiternalia et sempiternaliter », c'est-à-dire d'une manière supra-temporelle quant à l'objet et quant au mode de connaissance. D'où il suit que l'âme « a présente en soi-même la lumière immuable, en quoi elle se souvient des vérités invariables ». « Et ainsi, par l'opération de la mémoire, il apparaît que l'âme est une image de Dieu et une ressemblance tellement présente à soi-même et qui a Dieu tellement présent qu'elle le saisit en acte et, par sa puissance, est capable de Dieu et peut participer de lui, comme dit Augustin » (3, 2, éd. Quaracchi, t. 5, 1891, p. 303b-304a).

Une autre démarche considère l'*ordre*, l'*origine* et le

rapport mutuel des puissances; elle conduit « à la bienheureuse Trinité elle-même » :

Nam ex memoria oritur intellectus ut ipsius proles, quia tunc intelligimus cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil est aliud quam verbum; ex memoria et intellectu spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria, scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coaevae, se invicem circumincidentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, cum unus ab altero producitur non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter (3, 5, 305ab).

Même si ces textes reprennent en fait la doctrine d'Augustin, ils présentent un double intérêt : d'abord de condenser cette doctrine en la ramenant à ses points fondamentaux, ensuite de la faire servir au cheminement spirituel de l'âme vers Dieu. Ici, la théologie devient contemplation.

Chez Thomas d'Aquin † 1274, le rôle de la mémoire est très effacé, sinon éliminé dans la spéculation trinitaire. Sans doute, il lui arrive de citer, même assez longuement, les textes du *De Trinitate* (vg *De veritate*, q. 10, art. 3); mais ce n'est pas pour résoudre une question de théologie trinitaire, c'est seulement pour décider si la mémoire est une puissance distincte de l'intelligence (dans le même sens, *Summa theologica* 1ª, q. 79, art. 6-7). Le but est d'accorder la psychologie d'Augustin à celle d'Aristote, et cela ne peut se faire qu'en résorbant la *memoria* dans l'*intellectus*. La mémoire en effet n'est pour saint Thomas qu'une *vis conservativa specierum*, et c'est parce que certaines de ces espèces sont d'ordre intelligible qu'il faut bien situer la mémoire « in intellectiva parte » (q. 79, a. 6). D'autre part, quand il cite Augustin, c'est toujours pour noter que l'analogie trinitaire des trois puissances ne vaut qu'au plan des actes de ces puissances (pour la mémoire, en tant qu'elle est *habitualis animae retentio*), non au plan transcendant où ces puissances s'identifient à l'âme en ses profondeurs (q. 79, a. 7, ad 1). Pour saint Thomas, la mémoire n'est plus la *source de l'esprit*, d'où émanent intelligence et volonté.

Mais l'intuition fondamentale d'Augustin sera reprise par les mystiques de l'école flamande à la suite de Ruusbroec, dans la doctrine du double rythme de flux et de reflux des trois puissances par rapport à l'essence de l'âme; voir les textes de Ruusbroec, Herp, Louis de Blois et de la *Groote evangelische Peerle* mentionnés par L. Reypens, art. Ame, t. 1, col. 454, 458-460.

On ne saurait oublier d'ailleurs que l'usage biblique de la mémoire se maintient au cours du moyen âge. Le *Tractatus de memoria* d'Hugues de Rouen † 1164 (DS, t. 7, col. 896-900), PL 192, 1299-1324, considère la mémoire comme la faculté qui permet de parcourir et de méditer l'ensemble des œuvres de Dieu dans l'histoire du salut :

Ce que l'intellect découvre, ce que l'étude atteint, ce que l'amour pieux désire, cela tout à la fois la sage mémoire le rassemble, s'y attache avec prudence et le garde avec sollicitude... Elle est la clé de la science, qui dresse l'échelle de Jacob de la terre jusqu'au ciel, car le généreux voyageur avance avec courage et marche d'un pas assuré : il aime Dieu de tout son cœur, il s'aime lui-même et aime ses proches en Dieu (préface, col. 1299-1300).

Pour David d'Augsbourg † 1272 (DS, t. 3, col. 42-44), voir le texte cité à propos de la *lectio divina*, DS, t. 9, col. 488.

Chez Bonaventure, la mémoire qui prend Dieu pour objet et devient ainsi son image au sens plein, est évidemment la mémoire de la présence de Dieu et de son action bienfaisante. En outre, dans un autre texte classique sur l'image (II *Sent.*, d. 16, a. 1, *conclusio;* cité en DS, t. 7, col. 1441), c'est assurément la mémoire qui permet à l'homme de *proclamer la gloire de Dieu*, puisque la connaissance de la vérité revient à l'intelligence et la communication de sa bonté à la volonté. Notons encore le chapitre sur la mémoire de la *Pharetra* (florilège pseudo-bonaventurien attribué parfois à Guibert de Tournai, II, 28, éd. A.-C. Peltier, t. 7, Paris, 1868, p. 99a-100a; cf DS, t. 6, col. 1141), qui cite des textes de Grégoire le Grand, Ambroise, Jean Chrysostome et saint Bernard, sur le souvenir des péchés passés et la mémoire des bienfaits de Dieu.

Enfin Ludolphe de Saxe † 1378 propose comme but des méditations le renouvellement de la mémoire par le souvenir, de l'intelligence par la sagesse et de la volonté par l'amour (cf DS, t. 9, col. 1136), annonçant ainsi la méthode de méditation selon les trois puissances qui prolongera tout ensemble la tradition biblique de la mémoire, et la tradition augustinienne des trois facultés, non plus dans le sens de l'image, mais dans le sens où leur activité doit se porter vers Dieu.

G. Webb, *The Cistercian Memoria*, dans *New Blackfriars*, t. 48, 1966, p. 209-213, 426-430. — M. F. Manzanedo, *Existencia y naturaleza de la memoria según S. Tomás*, dans *Studium* (Madrid), t. 13, 1973, p. 281-289; *La memoria en sus relaciones con otras facultades anímicas*, t. 14, 1974, p. 65-95.

O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, t. 1 *Problèmes de psychologie*, Louvain-Gembloux, 1942, p. 399-404. — P. Michaud-Quantin, *La classification des puissances de l'âme au moyen âge*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 5, 1949, p. 15-34. — F. Casado, *La teoría de la « memoria Dei » en la tradición escolástica agustiniana*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 172, 1964, p. 5-43. — Voir aussi les études de M. Schmaus et R. Javelet citées *supra*.

LTK, *Gedächtnis*, t. 4, 1960, col. 570-572 (H. Haag).

Aimé Solignac.

III. CHEZ SAINT JEAN DE LA CROIX

1. Nature et place de la mémoire. — Les textes sanjuanistes, restitués dans leur authenticité, révèlent une conception originale de la mémoire qui cependant s'enracine dans une longue tradition.

1° Une tradition indo-européenne. — Chez Aristote et donc en partie chez saint Thomas, la mémoire est une puissance sensitive qui conserve et rappelle les souvenirs. Mais, pour la pensée indo-européenne, la mémoire est souvent l'étoffe du spirituel. Dans l'orphisme par exemple, — que l'on songe à la poésie grecque ou latine, aux enseignements de Pythagore, d'Empédocle, de Platon —, connaître c'est reconnaître, c'est boire à la fontaine de Mnémosyne; c'est, pour l'âme, se souvenir de sa nature profonde, et ainsi communiquer avec l'Absolu. De même dans la pensée hindoue.

2° Originalité. — Jean de la Croix se sépare du thomisme; il recueille la tradition augustinienne (cf *supra*). Avec Jean Ruusbroec † 1381 (*Noces* II, 2; cf DS, t. 8, col. 687-688), il distingue les puissances de l'âme de sa substance. En outre, il exclut de la mémoire la réserve des souvenirs. Ceux-ci se conservent ou bien dans « le sens commun de l'âme », ou bien dans le « sens commun corporel interne », la *fantaisie* (*Subida* II, 16, 2; p. 175; voir bibliographie, col. 1008). Comme chez Avicenne (*Compendium de anima*, trad. lat. de

A. Alpago, Venise, 1546, ch. 7), la fantaisie est le dépôt dans lequel les cinq sens externes apportent leurs images (*Llama* 3, 69; p. 795); mais si Dieu se communique directement, les puissances savourent la sagesse et l'amour de Dieu, et déposent ces grandeurs dans le *sens commun de l'âme (ibidem)*. Fantaisie et sens commun de l'âme sont ainsi les deux « archives » dans lesquelles la mémoire peut puiser. Celle-ci n'est donc pas le dépôt, mais seulement la puissance de rappel et la conscience des souvenirs. Elle se remplit et se vide : les souvenirs y défilent et jamais ne se perdent puisqu'ils sont conservés ailleurs. Chez Augustin, la mémoire est commune aux hommes et aux animaux quand elle touche au sensible. Chez Jean, délestée de ses archives, elle est plus nettement une puissance de l'esprit.

3° Architecture conceptuelle sanjuaniste. — Le cheminement de l'âme vers Dieu suppose les notions suivantes :

fruits de l'union :		
SAGESSE	GLOIRE	AMOUR
vertus théologales :		
FOI	ESPÉRANCE	CHARITÉ
puissances de l'esprit :		
ENTENDEMENT	MÉMOIRE	VOLONTÉ
vœux de religion :		
OBÉISSANCE	PAUVRETÉ	CHASTETÉ
ennemis de l'âme :		
DÉMON	MONDE	CHAIR

Toutes ces notions s'articulent dans les deux sens. La mémoire, puissance spirituelle, appartient donc aussi à une structure verticale : la vertu théologale d'*espérance* est greffée sur la *mémoire*; avec le vœu de *pauvreté*, elle permet d'éviter les attaques du *monde*, et obtient la possession de la *gloire* (*Subida* II, 6, 1-2; p. 137-138; *Noche* II, 21, 6-7; p. 482-483; *Llama* 3, 68; p. 794). Cette structure, la plus originale, la plus étudiée par le docteur mystique, est aussi la moins commentée par les critiques. Il est vrai que, surtout pour la mémoire, ils disposaient seulement de textes falsifiés afin de les rapprocher du thomisme (voir cependant DS, t. 8, col. 417, 434).

2. **Purification de la mémoire.** — 1° Le monde intérieur et la pauvreté de l'esprit. — Le monde est à l'extérieur; par la mémoire, il est aussi en nous. A cette foule d'images, à ce capital de connaissances, le spirituel est souvent attaché, ou plutôt asservi : comme l'amour rend celui qui aime égal, ou pour mieux dire, soumis à ce qu'il aime, l'âme devient semblable à son souvenir et s'en rend même esclave, faisant de ce monde intérieur un piège et son propre ennemi (*Subida* I, 4, 3; p. 87).

Il faut rompre les liens et passer de l'erreur à la vérité, de l'esclavage à la liberté. La rigueur de la pauvreté doit s'exercer sur tout ce qui asservit : « Qu'importe qu'un oiseau soit attaché d'un fil mince ou d'une corde » (*Subida* I, 11, 4; p. 110); il n'en est pas moins prisonnier. Être pauvre brise les chaînes imposées par les créatures et permet que Dieu se donne. La *pauvreté d'esprit* détache particulièrement des souvenirs, de cet avoir intérieur devenu en quelque sorte notre être. Ainsi, purifiant la mémoire, la pauvreté spirituelle est condition de l'union à Dieu.

Car la mémoire, faite pour Dieu, est incapable de Dieu : à cause de son dérèglement, plus essentiellement de sa finitude. Pour s'unir à lui, elle doit guérir et se laisser prolonger par l'espérance. D'autre part, fascinée par les souvenirs, elle ne peut être libérée que par Dieu.

2° Les dommages des appétits. — Dans l'état de faiblesse des *commençants*, la mémoire est envahie et embarrassée par des souvenirs intempestifs : « elle devient *rude* » (*Subida* I, 8, 2; p. 100). Au cours d'exercices spirituels eux-mêmes, des mouvements et actes honteux *(movimientos y actos torpes)* remontent dans la sensualité : les forces incontrôlées s'imposent à la mémoire, et il ne sert de rien de se raidir contre ces imperfections involontaires (*Noche*, I, 4, 1-4; p. 391-393).

Plus profonds et plus durables que ceux qui affectent l'entendement ou la volonté, les dommages occasionnés par les appétits rendent la mémoire plus misérable que les autres puissances (*Subida* I, 9, 6; p. 106). Elle devrait être *informée* par l'image de Dieu; mais, troublée comme l'eau bourbeuse, elle ne peut montrer clairement le visage de Celui qui se mire en elle (I, 8, 2; p. 101). La *nuit du sens* est nécessaire pour adapter le sens à l'esprit, et transformer le *commençant* en *progressant* (cf DS, t. 8, col. 417, 432-435).

3° La mémoire malade. — La mémoire ne subit pas seulement le dommage des appétits; prisonnière de ses conquêtes, esclave du passé, elle est malade. L'attachement à sa richesse est la racine du mal, plus pernicieux encore si le souvenir est d'origine extraordinaire : vision, révélation. Pèlerin de l'absolu, Jean propose une purification de la religion dépouillée de tout merveilleux. Que d'erreurs si on se fie aux souvenirs, transfigurés par l'imagination! que de fautes, de faux jugements sur les autres et sur soi! La mémoire est source de troubles : elle idéalise le plaisir et le fait durer. De l'intérieur, en l'agitant de mouvements contraires, elle tyrannise l'âme, plus affectée par les souvenirs et les fictions que par les réalités : risque majoré chez le contemplatif, isolé du monde et occupé de longues heures à l'oraison (cf Marie-Eugène, *Je veux voir Dieu*, p. 829).

S'attacher aux souvenirs, c'est aussi s'exposer à l'action du démon, dont les plus grandes tromperies viennent de la mémoire (*Subida* III, 11, 1; p. 272).

Comme aucune image ou connaissance, naturelle ou surnaturelle, n'est Dieu ni semblable à lui, la mémoire ne peut s'unir à Dieu qu'en se séparant de toutes ses possessions (III, 1, 1; p. 272). Même quand l'âme passe à la contemplation, où la sagesse divine, ténébreuse et secrète, l'envahit, une foule d'images, tels des renardeaux saccageant une vigne en fleurs, investissent parfois la mémoire, « inquiètent l'âme et la molestent » (*Cántico* 16, 4; p. 638). D'où la nécessité de la nuit spirituelle.

4° La nuit de l'esprit, médecine peu agréable mais salvatrice, adapte l'esprit à Dieu et guérit l'âme, sens et esprit.

L'usage du souvenir est bon (*Subida* III, 15, 1; p. 281) : indispensable à l'action, il peut être aussi moyen d'aller à Dieu, tel le souvenir d'un lieu saint, ou plus profondément d'une touche divine. En effet, le contact avec Dieu donne Dieu; il n'a rien à voir avec les pensées concernant les créatures, ni avec les visions, même venant de Dieu (III, 7, 1-2; p. 266-267). Le souvenir d'une de ces touches divines renouvelle l'âme dans son être et atteint le but essentiel, l'union divine; il ne saurait être rejeté. Ce qu'il faut éviter, c'est le repli sur le souvenir en une sclérose paralysante. Que la perception s'enregistre dans la fantaisie, rien de plus

normal; mais que la mémoire, conscience des souvenirs, ressasse les images, voilà qui l'empêche de tendre vers Dieu. D'où l'obligation de lutter contre l'appropriation du souvenir.

L'oubli peut alors jouer un rôle purificateur : oublier les sujets de fâcherie (*Cartas* 22; p. 850), les tâches qui ne nous incombent pas (*Cántico* 26, 15; p. 615), assumer les nôtres sans nous y attacher, pour permettre l'action de la Providence (*Cartas* 21; p. 860). L'attention aux choses, ou à soi, jusqu'au scrupule (*Cartas* 20; p. 861), raidit aussi le rappel. Que la mémoire demeure débarrassée et libre « comme si rien n'était passé par elle » (*Subida* III, 2, 4; p. 255; cf 2, 14; p. 259)! Le *comme si* est significatif : malgré les apparences, l'ascèse vise le détachement et non la suppression. La mémoire ne doit plus être esclave, mais les souvenirs, comme les choses, subsistent.

Le mal est plus profond. Le rappel des souvenirs, mystérieux, échappe souvent à la volonté. La mémoire, déréglée, reçoit ses impulsions de ce qui lui est inférieur, images et idées venant de ses dépôts. Ce fonctionnement aberrant est guéri par la suppression provisoire de la fonction. Pour arriver à posséder vraiment Dieu et les souvenirs, la mémoire doit passer par un stade de non-possession: Para venir a lo que no posees, / has de ir por donde no posees » (*Subida* I, 13, 11; p. 118).

Dans la *nuit active*, la mémoire tente de se détacher du naturel et du « surnaturel extraordinaire ». Mais elle ne peut se guérir elle-même; elle doit se laisser libérer par Dieu : c'est la *nuit passive*, plus radicale. La nuit active comporte un effort courageux pour oublier; dans la nuit passive, on prend mieux ses distances à l'égard du sage stoïcien; on se fie à l'Amour. Par une sorte de révolution copernicienne, Dieu devient soleil et centre vital : « Quitte donc, ô âme spirituelle, les poussières, les poils et les brouillards, et purifie ton œil, et le soleil t'éclairera, et tu verras clair » (*Llama* 3, 38; p. 778).

Aux objections que peut susciter cette expérience, Jean répond dans un très beau chapitre (*Subida* III, 2; p. 254-259).

5° Les souffrances de la nuit. — La flamme d'amour divin investit l'âme et, par contraste, lui révèle sa bassesse. Avec une lucidité cruelle, la mémoire découvre ses misères (*Noche* II, 9, 7; p. 445-446; *Llama* 1, 20; p. 729). A cette douleur, renforcée par le souvenir des prospérités passées et l'incertitude du remède (*Noche* II, 7, 1-2; p. 435-436), s'ajoute parfois, tourment quasi insoutenable, le rappel d'horreurs occasionnées par le démon (II, 23, 9; p. 488). L'âme est ensorcelée par ses souvenirs : actes peccamineux rejoués dans la mémoire, machinations de la folle imagination. Le sens se déchaînait dans les *actos torpes* de la luxure (*Noche* I, 4, 1; p. 391); maintenant « est joint en cette nuit l'esprit de blasphème » (I, 14, 2; p. 421).

Quand des souvenirs sont chassés, d'autres surgissent, d'autant plus nocifs qu'ils étaient inconscients : « comme l'humidité dans le bois n'était point connue jusqu'à ce que le feu soit venu le saisir et le faire suer » (*Llama* 1, 22; p. 730). Dieu confesse l'âme, ou plutôt la psychanalyse : la faute et, par delà, l'illusion sont mises au jour, et la mémoire se libère.

Cependant le vide est de plus en plus douloureux. Le charme est rompu qui amusait la mémoire avec les souvenirs des créatures; ils ne l'asservissent plus, et elle ne peut même pas les évoquer : d'où une impression de sécheresse, de ténèbres, de mort. La mémoire ne peut s'unir à Dieu que si elle « se désunit entièrement de toutes les formes qui ne sont pas Dieu ». Les « touches d'union dans la mémoire » produisent parfois un choc sensible qui peut aller jusqu'à la perte de conscience. « Et alors, à cause de cette union, la mémoire se vide et se purifie de toutes les notices, et elle demeure dans un oubli parfois si grand qu'elle a besoin de fournir beaucoup de force et de travail pour se souvenir de quelque chose » (*Subida* III, 2, 4-5; p. 255).

Tantôt l'âme perdue en Dieu s'émerveille du monde nouveau qu'elle découvre et qui lui fait tout oublier (*Noche* II, 9, 5; p. 444-445). Tantôt l'oubli profond vient du contact de l'infini avec le fini (*Subida* II, 14, 10-11; p. 169-170) : plus la lumière est claire, plus elle aveugle, disait Aristote (cf *Noche* II, 5, 3; p. 430). Jean saisit le passage du naturel au surnaturel, du temporel à l'éternel. Les deux registres paraissent alors contradictoires : l'âme est écartelée. Chez le sage hindou, chez Plotin ou Eckhart (cf DS, t. 4, col. 109), l'âme en extase perd la conscience du temps et jusqu'à celle de l'identité personnelle. Pour Jean, l'oubli est un moyen douloureux, non un but désirable; c'est provisoirement que la fonction de la mémoire est suspendue : les archives, fantaisie et sens commun de l'âme, conservent les souvenirs. Dans l'état d'union, le surnaturel informera le naturel, et la mémoire reprendra sa juste fonction (*Subida* III, 2, 8; 15, 1; p. 256, 281).

En attendant, il semble à l'âme que Dieu ne se souvient plus d'elle, qu'il l'a rejetée et précipitée dans les ténèbres. Privée de celui qui est sa vie, elle expérimente les peines de l'enfer (*Cántico* 2, 6; p. 546). Dans ce vide total, la purification de la mémoire est plus angoissante que celle des autres puissances : c'est une impression de dissolution, de « mort infinie » (*Llama* 3, 21; p. 770).

3. **Fonctions spirituelles de la mémoire purifiée.** — 1° Heureuse nuit. — Si l'oubli et l'angoisse qui en résulte étaient les seuls fruits de la nuit, Jean ne chanterait pas : *oh dichosa ventura!.. noche dichosa* (*Noche*, str. 1 et 3; p. 381). En effet, la même sagesse amoureuse purifie l'âme et l'illumine (*Noche* II, 5, 1; p. 429). A travers les couches inconscientes des souvenirs, l'âme parvient aux origines. Elle remonte l'histoire des péchés personnels jusqu'à la pureté du baptême; elle retrouve même, par delà l'histoire de l'humanité, la grâce et l'innocence première que l'âme avait en Adam avant le péché (*Cántico A* 37, 6; p. 679); elle découvre surtout l'âme telle que, de toute éternité, Dieu la voulut et la prédestina pour la gloire (*Cántico B* 38, 6).

Dans l'union d'amour, l'âme goûte donc l'amitié divine, la totale limpidité, le juste équilibre de la nature humaine. Le trouble venait des images et des pensées de la mémoire, du démon aussi; la mémoire se vide et ces tourments disparaissent (*Subida* III, 4, 1; p. 262). Pacifiée, unifiée, elle jouit des choses et de soi-même : « Tu te soumettras tout le monde sans peine, et les créatures te serviront, si tu les oublies et t'oublies toi-même » (*Dichos* 68; p. 983, n. 89).

La mémoire vidée complètement, naît un homme nouveau. La nuit opère un « retournement psychologique » : désormais la mémoire reçoit l'impulsion, non des images du monde ou des fantasmagories de l'imagination, mais de Dieu (*Subida* III, 2, 8; p. 256). Elle utilise ses souvenirs, qui ne la gouvernent plus; délivrée de leur servitude, elle les maîtrise parfaitement. Il ne s'agit pas d'un phénomène extraordinaire,

mais d'une loi spirituelle. Mue par l'esprit de Dieu, la mémoire remplit pleinement sa fonction : elle se rappelle ce qu'elle doit se rappeler et oublie ce qui est à oublier (*Subida* III, 2, 9; p. 257). Sans y penser, sans effort (*Cántico* 28, 5; p. 620), elle s'occupe de ce qui convient à Dieu et le contente davantage (28, 3; p. 619). « Ainsi les œuvres et les prières de ces âmes ont toujours leur effet » (*Subida* III, 2, 10; p. 257) : le quotidien prend valeur d'éternité.

Rien n'est détruit, tout est renouvelé. Les images de la fantaisie, les « habitudes de sciences » n'ont pas disparu; la mémoire peut en user avec plus de souplesse et d'efficacité, car elle est mue par Dieu. Jeu mystérieux de l'action divine et de l'action de l'homme : Dieu respecte la liberté humaine, les fruits de son effort, il élargit même le champ de ses initiatives; l'homme écoute ce Dieu intérieur, et c'est de la substance de l'âme que Dieu instruit la mémoire.

Qu'il s'agisse de réorganisation et non d'anéantissement, le souvenir des fautes passées en est un exemple. Dieu oublie le péché qu'il a pardonné; mais il ne convient pas que l'âme l'oublie. Ce rappel en effet est une invite à ne pas présumer de ses forces, une occasion de rendre grâce sans cesse, une assurance de recevoir davantage (*Cántico B*, 33, 1-2).

2° L'ESPÉRANCE THÉOLOGALE. — *Olvido de lo criado, memoria del Criador* (*Poesías* 14, 2) : oubli du créé, souvenir du Créateur. Le vide de la mémoire ne donne pas Dieu *ipso facto*, mais il est une condition de sa venue : « Plus la mémoire se dépossède, plus elle a d'espérance, et plus elle s'unit à Dieu (*Subida* III, 7, 2; p. 267). Augustin affirmait que pour trouver Dieu, il faut dépasser la mémoire. Jean de la Croix indique le moyen : l'*espérance théologale*. L'espoir appartient à la nature, il attend les biens créés à venir; l'espérance est de la surnature : dans le présent elle vise Dieu, éternel. Jean est à peu près le seul à greffer la vertu d'espérance sur la mémoire, puissance de l'esprit (cf A. Bord, *Mémoire et espérance..*, p. 235). Il ne le fait pas par l'intermédiaire de la temporalité, mais par celui de la dépossession. Plus exactement : la rupture avec l'esprit propriétaire qui rend l'âme esclave, le détachement des souvenirs qui asservissent la mémoire, en un mot la *pauvreté spirituelle* libère cette puissance et permet l'envol de l'espérance, car on espère ce que l'on ne possède pas; inversement, l'espérance fait le vide dans la mémoire. Comme toujours, Jean s'appuie sur l'Écriture (*ibidem*, p. 246).

Le lien de l'espérance et de la mémoire par le détachement est subtil et profond; il a une haute portée spirituelle. La pauvreté assure le dynamisme de la vertu et celui de la puissance. L'espérance est le propre objet surnaturel de la mémoire (*Subida* II, 6, 1, p. 137); l'élan de la mémoire, prolongé par l'espérance, atteint la possession transitoire mais bienfaisante de la *gloire*, non au sens latin ou grec (*gloria, doxa*), mais au sens hébreu de valeur intrinsèque de l'être (*kâbôd*; cf DS, t. 6, col. 422). L'espérance paraît désintéressée, elle semble nous arracher notre monde intérieur, notre moi lui-même; en fait, elle libère et permet d'accéder au Bien qui renferme tous les biens, en attendant l'heure où dans le face à face elle disparaîtra, la mémoire partageant la gloire de Dieu, selon la mesure qu'il a fixée pour elle de toute éternité.

Nous citons les œuvres de Jean de la Croix d'après l'éd. critique de L. Ruano, 7e éd., Madrid, BAC, 1973; le numéro de la page renvoie à *Œuvres complètes*, trad. française de Cyprien, de la Nativité, éd. établie par Lucien-Marie de Saint-Joseph, coll. Bibliothèque européenne, 4e éd., Bruges-Paris, 1967.

Voir la bibliographie générale de l'art. JEAN DE LA CROIX, DS, t. 8, col. 443-447. On indique seulement ici les études, peu nombreuses, concernant la mémoire.

Marcelo del Niño Jesus, *El tomismo de San Juan de la Cruz*, Burgos, 1930. — A. Forest, *La doctrine de S. J. de la C. et la pensée contemporaine*, dans *S. Jean de la Croix et la pensée contemporaine*, Tarascon, 1942; A. Paliard, *L'âme de S. J. de la C., ibidem.* — J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris, 1948, p. 615-765 : J. de la C. praticien de la contemplation. — Alberto de la Virgen del Carmen, *Naturaleza de la memoria espiritual según S. Juan de la Cruz..*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 11, 1952, p. 291-299; t. 12, 1953, p. 431-450; *Laín Entralgo se ocupa de San Juan.., ibidem*, t. 13, 1954, p. 385-388. — H. Sanson, *L'esprit humain selon S. Jean..*, Paris, 1953. — P. Lain Entralgo, *La espera y la esperanza..*, 3e éd., Madrid, 1962. — G. Morel, *Le sens de l'existence selon S. Jean..*, t. 2, coll. Théologie 46, Paris, 1960, p. 65-88 L'imaginaire. — Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, *Je veux voir Dieu*, 3e éd., Tarascon, 1963. — A. Bord, *Mémoire et espérance chez Jean de la Croix*, préface de H. Gouhier, coll. Bibliothèque de spiritualité, Paris, 1971.

IMAGES ET CONTEMPLATION, DS, t. 7, col. 1493-1497 (Jean de la Croix).

André BORD.

« **MÉMOIRE DE DIEU** ». Voir Μνήμη Θεοῦ.

MENASCE (JEAN DE), dominicain, 1902-1973. — Né à Alexandrie le 24 décembre 1902 d'une mère française et d'un père appartenant à l'aristocratie judéo-égyptienne, Jean de Menasce fait ses études secondaires au lycée français d'Alexandrie, puis, sur le désir de son père, il s'inscrit à l'École française de droit du Caire. En 1920, il étudie à Oxford (Balliol College) la philosophie et les sciences politiques; il y connaît T. S. Elliot, Graham Greene, les frères Matthew. Il entre en correspondance avec Charles du Bos. En 1924, il participe aux Décades de Pontigny, intitulées cette année-là « La mystique et la grâce ». Entre-temps, il a terminé à Paris une licence de philosophie qui le familiarise avec Bergson et publié la traduction d'un ouvrage de Bertrand Russell, *Le mysticisme et la logique* (Paris, 1922). En 1925, il est à Genève. Son sionisme militant et ses relations avec Haïm Weizmann ont fait de lui le secrétaire du bureau sioniste. En 1926, il regagne Paris.

Là, il rencontre Stanislas Fumet, Jacques Maritain et Olivier Lacombe. Durant sa jeunesse, il avait souffert l'absurde jusqu'à la tentation du suicide. Il fut longtemps un incroyant. A travers de grandes épreuves, entouré de l'affection de ses nouveaux amis, il chemine du doute et du désespoir vers le christianisme. Il est baptisé le 19 mai 1926 à Saint-Étienne du Mont, sa paroisse. Le 22 septembre 1930, il prend l'habit de l'ordre des dominicains au noviciat de la province de Paris, à Amiens. Il publie *Quand Israël aime Dieu* (Paris, 1931).

Ordonné prêtre le 16 juillet 1935, il part l'année suivante pour Fribourg (Suisse), où il succède à B. Allo dans la chaire d'histoire des religions et de missiologie; il y enseignera jusqu'en 1948, avec une interruption, de fin 1937 à Pâques 1939, pendant laquelle il suit les cours d'Émile Benveniste à l'École pratique des hautes études : cette spécialisation en pehlevi va faire de lui un excellent connaisseur de l'Iran ancien. De 1948 à 1959, il enseigne à Paris (École des hautes études), à Princeton. Atteint d'hémiplégie en 1959, il se retire

chez les dominicaines de Neuilly. Progressivement privé de mouvement, embarrassé dans sa parole, il continue à étudier et à grouper autour de lui ses élèves des Hautes études. Il meurt le 24 novembre 1973.

Sur le plan intellectuel, Menasce fut un homme complet : spécialiste de l'Iran ancien et des sources des religions mazdéennes, il est aussi philosophe et théologien. Des bribes de son importante correspondance commencent à se dégager une physionomie originale et profonde, une forte doctrine et les secrets de son union à Dieu. Il possède l'art de répondre aux besoins les plus personnels de ceux qu'il dirige, mais sa grâce dominicaine lui fait pratiquer cet art en livrant ses intuitions théologiques qui opéraient sur l'âme comme l'éclair. Ces recours fréquents à la doctrine de Thomas d'Aquin et des grands mystiques chrétiens donnent à ses lettres une valeur objective. Beaucoup d'entre elles donnent une réponse existentielle aux souffrances qu'on lui confiait, celle même du Christ vécue et proposée par un disciple fidèle jusque dans l'épreuve. Sa correspondance montre que ces lumières lui sont venues à travers le mystère eucharistique qui a été le cœur de sa vie.

La bibliographie des œuvres de Menasce publiée par A. Fazzali dans *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974 (Fondation culturelle iranienne) est incomplète. On peut y ajouter, concernant les sujets plus spirituels qui nous importent ici : *L'expérience de l'esprit dans la mystique chrétienne*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 13, 1945, p. 355-384. — *La théologie de la mission selon M. Kraemer*, dans *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. 1, 1945, p. 241-257. — *Le problème religieux de l'État d'Israël*, dans *Cahiers sioniens*, août 1949, p. 184-196. — *Traditions juives sur Abraham*, *ibidem*, juin 1951, p. 96-104. — Traduction de *Daniel* dans *La Sainte Bible*, dite de Jérusalem, Paris, 1954. — *Le mystère du Peuple de Dieu et de l'Église du Christ*, dans *Notre-Dame de Sion. Session d'information aux divers aspects du mystère d'Israël*, 1955. — *Reconnaissance à Louis Massignon*, dans *Parole et mission*, t. 6, 1963, p. 139-141. — *La vie et la réflexion de Madeleine Delbrêl*, VS, t. 116, 1967, p. 325-329. — *Permanence et transformation de la mission*, coll. Parole et mission 14, Paris, 1967.

Voir le recueil de textes de Menasce, *La porte sur le jardin* (Paris, 1975), présentés par R. Rochefort (cf M. Émonet, dans *Nova et vetera*, t. 51, 1976, p. 152-154).

Raymond Darricau.

MENDEZ (Étienne), frère prêcheur, † début du 17e siècle. — Esteban Mendez appartenait à la province dominicaine de Bétique (Espagne), avec les titres de « prédicateur général » et de « presentado » en théologie. Il ambitionna de décrire en trois parties ou volumes les trois états de la vie de la Vierge (de la naissance à la présentation au temple; de l'annonciation à la mort; de la mort à la béatitude). En réalité, il n'en édita que le premier (cf A. Palau y Dulcet). En fait, il s'agit d'un long sermonnaire marial, de style oratoire, comportant de nombreuses applications à la vie chrétienne. L'auteur, avec l'habileté d'un bon prédicateur et d'un bon théologien, sait tirer parti de la littérature patristique, des auteurs de l'antiquité et du moyen âge, comme des livres apocryphes et des légendes populaires.

Doze libros de la dignitad altissima de la Virgen Madre de Iesu Christo, t. 1 *De la estimación que desta serenissima Reyna de los Angeles ha tenido Dios en su eternidad divina, hasta que en el mundo fue en su niñez en el templo presentada..*, Barcelone, 1606.

H. Marracci, *Bibliotheca mariana*, t. 2, Rome, 1648, p. 381. — J. Quétif et J. Échard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum..*, t. 2, Paris, 1721, p. 362. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova..*, t. 2, Madrid, 1788, p. 292. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano..*, t. 9, Barcelone, 1956, p. 12.

Ramón Hernández.

MENDEZ DE SAINT-JEAN (Joseph), minime, 1605-1680. — Né à Madrid en 1605, José Mendez de San Juan prit l'habit en 1622 chez les minimes. Professeur de théologie, qualificateur de l'Inquisition, examinateur synodal à Tolède, visiteur général des bibliothèques d'Espagne, il fut deux fois provincial. Le roi le consultait souvent. Il mourut à Madrid le 17 juillet 1680.

Outre divers traités de théologie et de philosophie, un cours complet de philosophie et un ouvrage sur l'état religieux, restés manuscrits et cités par Alvarez y Baena, il publia à Madrid des ouvrages de théologie morale : *Theologia moralis de triplici Bulla*, 1666; *De sacramento matrimonii et censuris ecclesiasticis*, 1667; *De sacramentis in genere et in specie..*, 1668; *De praeceptis decalogi et Ecclesiae*, 1669; *De justitia et jure..*, 1671; *Theologia moralis, miscellanea..*, 1678.

En moraliste, Mendez étudia le problème de la communion fréquente dans *Statera utriusque opinionis... circa quotidianam communionem concedendam laicis*, 1671. Il considère l'opinion négative comme « verior ac probabilior », « verior et communior ». Dans une longue « Additio » (p. 35-56), il critique notamment *El Pan nuestro de cada día* (Valence, 1660) de Jean Falconi (DS, t. 5, col. 37-38). Relève spécialement de la spiritualité sa *Praxis theologiae mysticae* (1673) : il y traite de la vie spirituelle, du Père spirituel, de l'oraison selon les trois voies purgative, illuminative et unitive, des révélations, du rapt, de l'extase, du discernement des esprits et y relate les erreurs des illuminés.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 810. — J. A. Alvarez y Baena, *Hijos de Madrid*, t. 3, Madrid, 1790, p. 41-43. — L. Ballesteros Robles, *Diccionario biográfico matritense*, Madrid, 1912, p. 444. — J. Zarco, *España y la comunión frecuente y diaria en los siglos* XVI *y* XVII, El Escorial, 1912, p. 211-212. — *Enciclopedia Espasa*, t. 34, Barcelone, p. 587-588. — G. Moretti, *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 675. — I. Rodriguez, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Madrid, 1972, p. 324-325.

Isaías Rodríguez.

MENDIANTS (querelle des). La « querelle des mendiants » intéresse l'histoire intellectuelle et spirituelle des ordres religieux, du clergé séculier et de l'Église tout entière. En dépit de ses conflits d'influences, de ses polémiques outrancières, de ses solutions moyennes et « politiques », des problèmes fondamentaux y sont engagés. Le récit de la « querelle » relève de l'histoire de l'Église. En ce qui le concerne, le Dictionnaire de spiritualité touche ou touchera à ces questions aux articles : *Conseils évangéliques*, *France*, *Pauvreté*, *Perfection* (état de), *Sacerdoce*, *Vie religieuse*, *Vœux religieux*, et aux notices : *Bonaventure*, *Gérard d'Abbeville*, *Guillaume de Saint-Amour*, *Jean Peckham*, *Thomas d'Aquin*, etc.

Consulter, par exemple, G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, t. 2, 1e partie, coll. Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, n. 12, Paris, 1964, et la bibliographie, et aussi les études générales sur l'histoire des ordres mendiants, telle celle de F. Vernet, *Les Ordres mendiants*, Paris, 1933, ch. 1-2.

MENDO (André), jésuite, 1608-1684. — Né en 1608 à Logroño (Espagne), Andrés Mendo entra au

noviciat des jésuites à Salamanque le 22 janvier 1625. Le 19 juin 1642 il fit la profession des quatre vœux. Il enseigna tour à tour la philosophie, la théologie et l'Écriture sainte à Salamanque, il fut recteur du collège d'Oviedo, puis du séminaire irlandais de Salamanque, socius du provincial, prédicateur du roi, qualificateur du Conseil de l'Inquisition et examinateur synodal. Il accompagna en qualité de confesseur Gaspar Tellez-Giron, duc d'Osuna, vice-roi de Catalogne (1667-1669) et gouverneur de Milan (1669-1674). Certaines de ses lettres des années 1634-1644 ont été publiées dans le *Memorial histórico español* (Madrid, 1861 svv, t. 13-15 et 17). On peut signaler ici celle (t. 17, p. 417-419) qui concerne le vol sacrilège accompli à Médina et l'octave de réparation (janvier 1644).

Religieux de grand talent, ayant le don de gouverner, Mendo publia vers 1651 un *Memorial*, adressé à l'évêque d'Oviedo sur la définibilité de l'Immaculée Conception. Laissant de côté d'autres ouvrages sur des questions morales et juridiques (cf Sommervogel), signalons ses *Statera opinionum benignarum in controversiis moralibus*, d'allure nettement casuiste (Salamanque et Lyon, 1666); accusé de laxisme, l'ouvrage fut mis à l'Index le 30 juillet 1678 et le 14 avril 1682.

Plus connue peut-être est sa *Crisis de Societatis Jesu pietate, doctrina et fructu multiplici* (Salamanque et Lyon, 1666, réédit., Casovia, 1671 = Kosice, Tchécoslovaquie; traduction espagnole, Mexico, 1765); Mendo, après avoir rappelé les adversaires de la compagnie, consacre son livret aux témoignages des papes et des conciles, des autorités civiles et religieuses, des écrivains et des saints (tels Philippe Neri, Charles Borromée, Thomas de Villeneuve ou Thérèse d'Avila) en faveur de la piété, de la doctrine, du fruit pastoral de la compagnie de Jésus.

D'autres ouvrages de Mendo sont en rapport plus direct avec la spiritualité, ainsi les *Sermones*. Ceux de *Quaresma. Primera parte* sont pour les féries majeures, les dimanches, la Semaine Sainte et Pâques (Madrid, 1662 et 1670); ceux de *Quaresma. Secunda parte*, pour les lundis, mardis, jeudis et samedis (Madrid, 1668); l'ensemble fut traduit en latin (Lyon, 1676). Mendo publia également des *Asumptos predicables* concernant les évangiles du Missel (Madrid, 1664) et des *Sermones varios*, donnés en certaines solennités ou en des fêtes particulières, avec application aux dimanches et aux fêtes du Carême (Madrid, 1667). Sous le revêtement littéraire on trouve une piété sincère et un souci constant d'orienter l'exposé vers la conversion et la formation morale.

Le *Principe perfecto y ministros aiustados. Documentos politicos y morales en emblemas* (Salamanque, 1657; Lyon, 1662; trad. italienne, Rome, 1816, et Lucques, 1829) groupe 80 documents avec leurs emblèmes respectifs et vise à être « un miroir où se contemplent et se réajustent les mœurs ». Il se range dans la ligne des « miroirs des princes », mais il s'insère également dans le cadre de l'époque. Il semble dépendre de l'*Idea de un principe politico-cristiano representada en cien empresas* de Diego de Saavedra y Fajardo, publié en 1640 et 1642. Mendo cite avec abondance les autorités sacrées et profanes; ses idées débordent la politique : le prince doit gouverner comme un pasteur et un père, être libéral envers les pauvres, éviter la dégradation des mœurs, qui entraîne celle du royaume, guérir avant de châtier, tirer parti des hommes et des choses et compter sur le secours de Dieu.

Mendo fut l'un des censeurs de la *Mística ciudad de Dios* de Marie d'Agréda, le 29 octobre 1666. Il affirme : « J'y ai plus appris que dans tous les livres que, durant nombre d'années, j'ai étudiés dans les matières qu'elle aborde, en raison de la façon nette, habile et profonde dont elle en parle ».

Le *De ordinibus militaribus* (Salamanque, 1657; Lyon, 1668) demeure un ouvrage à consulter sur l'histoire du droit et des institutions des ordres militaires.

Libro de los recibidos en el Colegio Real de Salamanca, ARSI, cod. *Salmant.* II, f. 54 et III, 1v; — *Catálogos trienales de la Provincia de Castilla*, ARSI, cod. *Cast.* 15-18 II. — Sommervogel, t. 5, col. 892-897. — *Memorial histórico español*, t. 19, Madrid, 1865, p. 562. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 615-616. — *Espasa*, t. 34, p. 609. — A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en España*, t. 6, Madrid, 1920, p. 38, 151-152. — DTC, t. 10, 1928, col. 549-550.

Manuel Ruiz Jurado.

MENDOZA (Iñigo de), frère mineur, † 1502? — Fils de Diego Hurtado de Mendoza et de Juana de Cartagena, Iñigo de Mendoza naquit probablement à Burgos vers 1424. Il entra chez les franciscains, à Burgos semble-t-il. Il est vraisemblable qu'il fit partie de la cour du roi de Castille, Henri IV, puis de celle des rois catholiques jusqu'en 1495. Sa conduite et sa réputation furent mises en cause, sans qu'il soit possible aujourd'hui de démêler les faits. Il passa ses dernières années aux couvents de Valladolid et de Madrid, où il mourut peu après 1502.

En dehors de certaines productions morales, politiques et même amoureuses, Mendoza a laissé une œuvre poétique et religieuse de renom. La production poétique a été réunie dans un *Cancionero* récemment réédité par R. Foulché-Delbosc en 1912 et par J. Rodriguez-Puertolas en 1968. Elle comprend surtout une *Vita Christi fecho por coplas* (Zamora, 1482; nombreuses rééd. incunables et post-incunables à Zamora, Saragosse, Madrid, Valence, Valladolid, etc). Rappelons aussi quelques autres pièces, telles que *Los gozos de nuestra Señora*, *Coplas en que pone la Cena*, *Coplas a la Verónica*, *Lamentación... cuando nuestra Señora tenía a nuestro Señor*, etc, qui furent imprimées à Zamora, en 1483-1484, et rééditées plusieurs fois.

La *Vita Christi* composée en strophes couplées de cinq vers, ne va pas au-delà du massacre des Innocents, malgré son titre et son ampleur (plus de 4000 vers). Les pièces signalées ci-dessus en sont peut-être des morceaux détachés. L'auteur intercale dans son récit des poésies populaires, des romances, des chants de Noël.

Le *Dechado que hizo a la reina doña Isabel* (éd. incunables, Zamora et Saragosse) est une œuvre « politique », qui s'inspire du *De regimine principum* de Gilles de Rome † 1316 par l'entremise des *Glosas* du franciscain Juan de Castrogeriz; Mendoza y condense sa doctrine du bon gouvernement des peuples dans la pratique des vertus cardinales, représentées symboliquement.

Mendoza composa également un *Tratado breve y muy provechoso de las ceremonias de la Misa con sus contemplaciones* (Alcala, 1499, 1519, 1541). Ce *Tratado* explique, en treize chapitres, les cérémonies de la Messe et chacune d'elle par une méditation. Il s'adresse à des « personnes séculières non cultivées », leur recommandant spécialement la méditation de la Passion du Christ, « comme si tu le voyais en vrai monté et cloué sur la croix et que tu lui témoignes compassion ».

A. Pérez Gomez, *Notas para une bibliografía de Fr. Iñigo de M..*, dans *Hispanic Review*, t. 27, 1959, p. 30-41. — F. Gonzalez Ollé, *Noticias literarias... de la corte de los reyes católicos*, dans *Revista de archivos..*, t. 69, 1961, p. 647-648-650. — K. Whinnom, *The printed Editions and the Text of the Works of I. de M.*, dans *Bulletin of hispanic Studies*, t. 39, 1962, p. 137-

152; *El origen de las comparaciones religiosas del siglo de oro : Mendoza, Montesino y Román*, dans *Revista de filología española*, t. 46, 1963, p. 263-285. — C. Stern, *Fr. I. de M. on medieval dramatic Ritual*, dans *Hispanic Review*, t. 33, 1965, p. 197-245. — J. Rodriguez-Puertolas, *I. de M. y sus coplas de vita Christi*, Madrid, 1968, introduction et édition critique. — M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Biblioteca nacional de Madrid*, Valence, 1973, n. 232, 673, 816; *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1469, biographie.

Manuel de CASTRO.

1. MÉNÉGOZ (EUGÈNE), pasteur luthérien, 1838-1920. — Né à Algosheim, en Alsace, le 25 septembre 1838, Eugène Ménégoz fut pasteur à Paris, puis, en 1877, professeur de littérature et de dogmatique à la faculté de théologie protestante. Avec son collègue Auguste Sabatier † 1901, il fonda l' « école de Paris » basée sur le symbolo-fidéisme, d'influence kantienne, qui affirme la valeur de la foi indépendamment des croyances pour la justification. Ce courant tentait de dépasser l'opposition classique en France entre protestants orthodoxes et libéraux; il suscita de vives attaques, notamment d'Émile Doumergue (1844-1937). Eugène Ménégoz mourut à Paris le 29 octobre 1920.

Œuvres. — Le péché et la rédemption d'après S. Paul, Paris, 1882, thèse. — *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894. — *L'autorité de Dieu. Réflexions sur l'autorité en matière de foi*, Paris, 1892. — *La notion biblique du miracle*, Paris, 1894. — *Études sur le dogme de la Trinité*, Paris, 1898. — *Publications diverses sur le fidéisme*, 5 vol., Paris, 1900-1921, ou recueil des articles et brochures de l'auteur intéressant le fidéisme, à commencer par les *Réflexions sur l'Évangile du salut* (1879), qui en est le point de départ.

DTC, Tables, col. 3177. — RGG, t. 4, 1960, col. 852-853. — A. Goguel, notice nécrologique, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 2, 1922, p. 89-93. — F. Ménégoz, *Aperçu de l'histoire de la théologie protestante française aux 19e et 20e siècles*, *ibidem*, t. 23, 1943, p. 97-116.

Jean CADIER.

2. MÉNÉGOZ (FERNAND), pasteur luthérien, 1873-1944. — Neveu du précédent, Fernand Ménégoz est né à Strasbourg, où il fut pasteur de 1898 à 1919, date où il est nommé professeur de dogmatique à la faculté de théologie protestante de la ville. Son important ouvrage sur *Le problème de la prière* (Strasbourg-Paris, 1925, 464 p.; rééd. mise à jour, 1932) se situe au moment où la théologie protestante quitte l'anthropocentrisme qui la dominait depuis un siècle pour entrer dans un théocentrisme qui la ramène vers le calvinisme. C'est le début de l'influence de Karl Barth et du *Der Römerbrief* (Munich, 1922). Ménégoz pense avec Auguste Sabatier que le fondement de la religion est la prière du cœur. Il faut opérer une conversion de la théologie en s'appuyant sur une étude de la prière. Reprenant cette étude à la suite de F. Heiler (*Das Gebet*, Munich, 1920), Ménégoz analyse l'acte de la prière dans la Bible, chez les prophètes, chez Jésus, chez saint Paul et aussi chez Luther.

Il montre que l'élément fondamental de l'expérience religieuse du réformateur est « le fait de se savoir entièrement lié par l'autorité du Dieu souverain tel qu'il se révèle dans sa Parole, c'est-à-dire dans l'Écriture... Toute prière, pense Luther, est une création de l'esprit de Dieu dans l'homme... La vraie prière, la prière humble, confiante et sûre de son exaucement n'est concevable que comme un fruit de la foi et parce que la foi qui sauve est toujours un don gratuit de Dieu » (p. 318, 329).

Autres œuvres : *La certitude de la foi et la certitude historique*, Paris, 1906; *Réflexions sur le problème de Dieu* (Paris, 1931; à propos du *Problème de Dieu* d'Édouard Le Roy, 1929); *Le christianisme : vie nouvelle. Considérations doctrinales*, Paris, 1943.

De nombreuses revues, protestantes et catholiques, rendirent compte du *Problème de la prière* (vg *Revue de théologie et de philosophie*, avril 1930, p. 131-151; *Revue thomiste*, t. 39, 1934, p. 552-558).

Jean CADIER.

MENÉNDEZ (MARIA-JOSEFA), religieuse du Sacré-Cœur, 1890-1923. — Né à Madrid, le 4 février 1890, appartenant à un milieu peu fortuné, Josefa Menéndez, de bonne heure, fait vivre les siens par son travail de couturière. Lors de sa première communion, le Seigneur lui avait fait entendre son appel, mais de longs retards s'imposèrent à la réalisation de sa vocation. Elle fut longtemps dirigée par le jésuite José M. Rubio † 1929, qui l'orienta vers une vie d'oraison et d'apostolat dans son milieu. Le 4 février 1920, elle entra, à Poitiers, au noviciat du Sacré-Cœur. Après ses premiers vœux (16 juillet 1922), elle demeura dans la maison, y exerçant des tâches d'humble dévouement, jusqu'à sa mort, le 29 décembre 1923. Sa vie religieuse, extérieurement si simple, fut remplie de grâces extraordinaires. Au cours d'apparitions fréquentes, le Seigneur la conduisit à une connaissance intime de son Cœur et à une vie d'offrande et de réparation pour le salut du monde, marquée par une participation spéciale à sa Passion. Il la chargea aussi de transmettre un message d'amour et de miséricorde. Ce « Message du Cœur de Jésus au monde » fut publié en 1938, à Toulouse : *Un appel à l'Amour*. En 1944, un ouvrage plus développé parut sous le même titre, replaçant les paroles entendues par Josefa dans le contexte de son existence journalière.

Des garanties sérieuses entouraient la publication de ce « Message », d'autant que Josefa avait été suivie de très près, non seulement par ses supérieures et par deux théologiens, mais aussi par l'évêque de Poitiers. M.-A. de Durfort † 1935.

La substance du texte est profondément évangélique; elle redit à chaque page l'amour du Seigneur pour l'humanité, sous le signe de son Cœur et dans le mystère de son Incarnation rédemptrice, et invite à une réponse d'amour, de pénitence et de confiance. Que l'expression se ressente de la culture de Josefa (on a relevé des réminiscences de Thérèse d'Avila, de Marie d'Agreda, de Marguerite-Marie), il n'y a rien là qui doive étonner. Ce qui ferait davantage problème, ce seraient la nature et la fréquence des apparitions, toutes sensibles, mais ne s'accompagnant pas d'extases, les souffrances réparatrices de caractère mystérieux, et surtout les persécutions diaboliques, spécialement les enlèvements et les « descentes en enfer ». Tous ces phénomènes font de Josefa, dans l'histoire de la mystique, un cas particulier qui n'a, jusqu'ici, jamais été étudié scientifiquement. Il n'existe pas d'édition critique de ses écrits. Les témoins de sa vie attestent son parfait équilibre, sa sincérité, ses authentiques vertus chrétiennes et religieuses. En dépit d'oppositions marquées, les éditions et les traductions du « Message » n'ont cessé de se succéder, et de nombreuses grâces sont attribuées à l'intercession de Josefa.

Sœur Josefa Menendez à l'école du Cœur de Jésus, Rome, 1926 (hors commerce). — *Vie de J. M., sœur coadjutrice...*, Rome, 1928 (hors commerce). — *Un appel à l'Amour. Sœur*

J. M ., religieuse coadjutrice.., Toulouse, 1938; rééd. en 1955 sous le titre *Extraits de « Un appel à l'Amour »*; éd. complète : *Un appel à l'Amour. Le message du Cœur de Jésus au monde et sa messagère, sœur J. M...* (introd. par H. Monier-Vinard, concl. par F. Charmot), Toulouse, 1944; rééd., 1946, 1953, 1969; trad. en une douzaine de langues; de nombreux opuscules en ont été extraits et traduits.

M. du Merle, *Semence*, Toulouse, 1967. — P. Pillet, *Le plus bel amour du monde. J. M. témoin de cet amour*, Paris, 1971. — Voir aussi *Vie de la T. R. M. M.-Th. de Lescure, supérieure générale de la Société du Sacré-Cœur, 1884-1957*, Rome, 1961, hors commerce; M.-Th. de Lescure fut la supérieure de Josefa et l'auteur des deux rédactions successives de *Un appel à l'Amour*.

Jeanne de CHARRY.

1. MENÉNDEZ Y PELAYO (MARCELINO), érudit. — Né et mort à Santander (3 novembre 1856 — 19 mai 1912), Marcelino Menéndez y Pelayo étudia au lycée de sa ville natale, puis aux universités de Barcelone (1871-1873) et de Madrid (1874). Licencié en philosophie et lettres, docteur ès lettres (Madrid, 1875), il enseigne la littérature espagnole à l'université de la capitale (1878-1898). Directeur de la *Biblioteca nacional* (1898-1912), il mène une vie d'universitaire et d'érudit, marquée par des incursions dans le domaine politique et par des honneurs officiels (il fut membre de toutes les académies). Son œuvre est énorme.

Quand Menéndez paraît, dans le contexte d'une révolution anti-cléricale avortée et de la défaite des carlistes, le jeune homme, de famille catholique conservatrice, se consacre à la défense idéologique et érudite de l'Église espagnole. Dès ses premières publications il prend figure de chef d'un mouvement de reconquête chrétienne. En 1880, les bénédictins de Solesmes lui demandent aide : Menéndez est à l'origine de leur installation à Silos. Il a un rôle éminent dans les congrès des mouvements catholiques organisés en Espagne entre 1881 et 1911.

La plupart des travaux publiés sur Menéndez le montrent champion d'un catholicisme intransigeant *Grosso modo* exacte, cette image doit être nuancée : la vie publique de l'érudit s'étend sur trente-cinq années, et, en approfondissant sa culture, il a sans cesse révisé ses positions. Son activité peut se diviser en trois phases.

1) *Les polémiques, 1876-1882.* — Menéndez s'oppose aux libéraux, « krausistes » surtout, puis aux « néo-catholiques ». Le problème originellement débattu est celui des causes de la décadence espagnole : dictature du Saint-Office, infériorité de l'Espagne dans la philosophie et les sciences. Aussi soucieux que les libéraux de régénération culturelle, il préconise un retour à l'esprit du 16e siècle, — à l'érasmisme —, et s'oppose au courant néo-scolastique dont il redoute la tendance à s'imposer comme unique philosophie orthodoxe (*La Ciencia española*). Il écrit alors son *Historia de los heterodoxos españoles* (3 vol., Madrid, 1881-1883), où il s'efforce de présenter l'histoire culturelle espagnole dans une perspective absolument orthodoxe; mais il s'oppose au groupe néo-catholique sur des points essentiels, comme l'appréciation de la Renaissance. A l'encontre des « neos » qui y voient l'origine de la Réforme et de la Révolution, il la tient pour un courant de culture classique bon dans son principe, et que la gloire de l'Espagne a été de christianiser. La Renaissance aurait marqué le triomphe de l'esprit latin, porté à sa perfection par le catholicisme, sur l'esprit germanique; mais celui-ci aurait réagi selon sa loi, brisant l'unité de croyance : d'où la Réforme contre laquelle l'Espagne, héritière des latins, aurait combattu jusqu'à épuisement de ses forces.

Dans le feu des polémiques, Menéndez se laisse emporter plus loin qu'il ne pouvait lui-même accepter : rationaliste catholique, il propose une vision de l'Espagne, « nation élue » pour la religion du Christ, qui procède du représentant le plus fameux du traditionalisme philosophique espagnol, Donoso Cortés † 1851. Partout ailleurs, il met en garde contre cet antirationalisme. D'autre part, adversaire de tout déterminisme dans la sphère de l'humain, il en vient à placer les tendances à l'orthodoxie et à l'hérésie sous la dépendance de facteurs raciaux.

A cette époque, Menéndez donne encore son discours *De la poesía mística en España* (1881) : s'il y attaque Paul Rousselot sur des points d'histoire, il n'analyse pas l'expérience mystique en elle-même et se contente d'en évoquer les conditions, notamment pour l'Espagne du 16e siècle. Il apporte plus sur Raymond Lulle que sur Jean de la Croix ou Thérèse d'Avila. Par ailleurs, ses conférences sur Calderon marquent une certaine défiance à l'égard de l'Espagne baroque, dont il réprouve l'esthétique. Il craint, comme liées au caractère espagnol, la réapparition des mêmes tendances.

2) C'est un peu pour conjurer ce danger qu'il écrit la *Historia de las ideas estéticas en España* (5 vol., Madrid, 1883-1891); l'ouvrage, outre qu'il tend à réhabiliter nombre d'auteurs condamnés dans les *Heterodoxos* (Hegel, certains encyclopédistes), prend à tâche de hausser la culture espagnole au niveau de cette culture européenne dont les ouvrages précédents s'efforçaient de la couper. Menéndez a cessé d'anathématiser l'évolution idéologique de l'Europe et ne songe qu'à définir la place de l'Espagne dans ce mouvement.

3) Par de *grands travaux d'érudition*, il n'a plus d'autre objectif que de témoigner de la grandeur de l'ancienne littérature espagnole, peu accessible et mal connue. Ce labeur est, dans son principe, un acte religieux : Menéndez s'est convaincu, dès la fin des *Heterodoxos*, que le devoir d'un catholique était, non de poursuivre la « guerre sainte », mais de témoigner de la grandeur et de la diversité de la culture classique de l'Espagne. Il a eu un rayonnement incomparable, en particulier à l'étranger : l'hispanisme français moderne est né de lui; le courant hispaniste né en Allemagne avec le romantisme a repris vigueur sous son impulsion.

Autres ouvrages (tous parus à Madrid) : éditions complétées de *La Ciencia española* (1880-1887); — *Estudios sobre Calderón* (1881); — *Brindis del Retiro* (discours-défi contre les libéraux, 30 mai 1881); — *Raimundo Lulio* (1884); — *De las vicisitudes de la filosofía platónica en España* (1889); — *La Iglesia y las escuelas teológicas en España* (1889); — *De los orígenes del criticismo y, especialmente, de los precursores españoles de Kant* (1891); — *Obras de Lope de Vega* (13 vol., 1890-1912); — *Antología de los poetas líricos españoles* (13 vol., 1890-1908); — *Orígenes de la novela* (4 vol., 1905-1914), etc.

Œuvres complètes : éd. ébauchée par V. Suarez (34 vol., 1911-1932); — *Edición nacional* (65 vol., 1940-1955) qui fait référence.

La Biblioteca de Menéndez y Pelayo, à Santander, conserve les écrits, recueille les études et publie le *Boletín de la Biblioteca...* (revue annuelle).

Bibliographies : *Exposição bibliográfica retrospectiva*, Rio de Janeiro, 1956.

A. Bonilla y San Martin, *Marcelino Menéndez y Pelayo*, Madrid, 1912. — A Farinelli, *M. Menéndez y Pelayo*, Berlin,

1913 (repris dans les *Estudios sobre M. P.*, Madrid, 1956). — R. Garcia y Garcia de Castro, *M. P. el sabio y el creyente*, Madrid, 1940. — P. Lain Entralgo, *M. P., historia de sus problemas intelectuales*, Buenos Aires, 1945. — D. Alonso, *M. P., crítico literario*, Madrid, 1956. — E. Sanchez Reyes, *M. P., Biografía del último de nuestros humanistas*, Santander, 1956, 1974.

André Baron.

2. MENÉNDEZ-REIGADA (Ignace-Gonzalez), frère prêcheur, 1883-1951. — Ignace-G. Menéndez-Reigada naquit à Corias, dans les Asturies (Espagne), le 16 août 1883 dans une famille profondément chrétienne; deux de ses frères se firent dominicains et deux de ses sœurs dominicaines; son frère Albino, fut évêque de Ténérife, puis de Cordoue. Ignace entra dans l'ordre de saint Dominique à Corias en 1898. Après ses vœux solennels en 1902, il fit ses études de théologie à Salamanque (1903-1908) et fut ordonné prêtre en 1907. Lecteur en théologie il enseigna les humanités et la philosophie au collège de Corias (1909-1922), puis, à partir de 1923, la théologie au « Studium generale » de S. Esteban à Salamanque, où ses exposés et ses écrits furent vite remarqués.

Il se consacra en particulier à l'étude de la théologie morale, de la théologie ascétique et mystique et du droit international, qu'il professa à l'université de Salamanque. Il se trouva engagé dans de grandes polémiques, qui firent du bruit, celle avec Jacques Maritain (cf DS, t. 10, col. 606) au sujet de la légitimité de la guerre civile espagnole de 1936-1939, dont il défendait l'esprit de croisade; celle aussi sur la théologie mystique, dans laquelle il s'engagea à la suite de son confrère Juan Gonzalez Arintero († 1928; DS, t. 1, col. 855-859). Miné par la maladie, il dut quitter l'enseignement en 1947; il se retira à Palencia, où il mourut le 25 octobre 1951.

La doctrine spirituelle de Menéndez-Reigada, qu'il appliquait dans la direction des âmes, est celle de l'école thomiste traditionnelle, à laquelle Arintero a redonné vie en Espagne. Elle se fonde sur les trois principes suivants : distinction spécifique entre les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit établissant la distinction entre vie ascétique et vie mystique; nécessité des dons pour la vie mystique et donc pour les plus hauts degrés de la vie chrétienne; appel universel à cette sainteté de vie régie par les dons, comme efflorescence normale de l'organisme de la grâce. Menendez-Reigada met davantage en valeur cette doctrine dans son commentaire du traité des dons de Jean de Saint-Thomas.

Son projet était d'écrire sur ce thème un traité original. Il dut se contenter d'annoter le texte de Jean de Saint-Thomas et d'exposer ainsi ses enseignements mystiques les plus importants. Ces notes n'en constituent pas moins des conclusions solidement fondées en théologie et fortement liées entre elles.

Écrits. — Parmi les articles de revues et de dictionnaires ou les livres publiés par Menéndez-Reigada, on peut retenir ici : *Unidad especifica de la contemplación cristiana*, dans *La Ciencia tomista* = CT, t. 31, 1925, p. 161-188; t. 33, 1926, p. 75-101; t. 34, 1926, p. 5-49; *El pseudoprobabilismo de Fr. Bartolomé de Medina*, CT, t. 37, 1928, p. 35-57; *El valor de las obras*, dans *La Vida sobrenatural*, t. 16, 1928, p. 217-227; *Hay término en la perfección cristiana?*, *ibidem*, p. 361-378; *El sistema ético-jurídico de Vitoria sobre el Derecho de gentes*, CT, t. 39, 1929, p. 307-330; *El derecho de gentes según Vitoria*, dans *Anuario de la Asociación Fr. de Vitoria*, t. 4, 1931-1932, p. 37-69; *De dirección espiritual*, Salamanque, 1934; *La guerra nacional española ante la moral y el derecho*, CT, t. 56, 1937, p. 40-57, 177-195; *Acerca de la guerra santa. Contestación a M. J. Maritain*, p. 356-374; *Necesidad de los dones del Espíritu Santo*, CT, t. 59, 1940, p. 257-284, 505-528; t. 60, 1941, p. 5-34; *Catecismo patriótico español* (en collaboration avec son frère Albino), 3e éd., Salamanque, 1939; *La teoría penalista de santo Tomás*, CT, t. 64, 1943, p. 273-292; *Fray Francisco de Vitoria y el Imperio español*, CT, t. 66, 1944, p. 5-24; *El don de entendimiento y la visión beatífica*, CT, t. 67, 1944, p. 273-296; *Los dones y las gracias gratis dadas en los fenómenos místicos extraordinarios*, CT, t. 68, 1945, p. 90-134; *Fray Juan de Santo Tomás*, CT, t. 69, 1945, p. 7-20; *El modo normal de obrar los hábitos infusos*, CT, t. 70, 1946, p. 83-98; *Diferencias generales entre virtudes y dones*, CT, t. 71, 1946, p. 106-115; *El derecho de intervención según Vitoria*, CT, t. 72, 1947, p. 139-150; *El don de sabiduría y el amor afectivo*, CT, t. 73, 1947, p. 286-300; *El destino fundamental de la riqueza*, CT, t. 76, 1949, p. 587-606; *Obligaciones de justicia y de caridad de los propietarios en los teólogos escolásticos*, CT, t. 77, 1950, p. 333-361; Juan de Santo Tomas, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana..*, traduction, introduction et notes doctrinales.., Madrid, 1948.

Muerte del Maestro Fray Ignacio G. Menéndez-Reigada, dans *La Vida sobrenatural*, t. 52, 1951, p. 465-468. — *Acta capituli provincialis..*, Vergara, 1954, p. 71-72.

Ramón Hernandez.

MENESES (Philippe de), frère prêcheur, vers 1514-1572. — Felipe de Meneses (Menezes) naquit vers 1514 à Trujillo, en Estrémadure. Il fit profession chez les dominicains de sa ville natale, vraisemblablement avant 1537. Dès 1540, il est, au collège San Gregorio de Valladolid, l'élève de Melchior Cano et de Bartolomé de Carranza, et le condisciple de Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña, Juan de Villagarcia, etc. Vers 1544, il commence sur place son enseignement théologique; en 1553, il est régent des études au collège de Trianos (León), puis en 1555 il retourne à San Gregorio; en 1557, il enseigne à Alcala de Henares et de nouveau à Valladolid. De 1562 à 1567, il est prieur à Tolède, puis à Ségovie. C'est alors qu'il fut quelque temps confesseur de sainte Thérèse (1568-1569), commissaire apostolique et visiteur des mercédaires. Il mourut à Santa Marta de Ortigueira en mars 1572.

Meneses a publié un *Tratado de la Cofradia del nome de Dios contra los juramentos* (Salamanque, 1553; Anvers, 1569) et une *Luz del alma christiana contra la ceguedad et ignorancia...* (Valladolid, 1554, 1590; Séville, 1555, 1566, 1570; Salamanque, 1556, 1578; Alcala de Henares, 1567, 1574, 1581; Medina del Campo, 1556, 1567, 1570, 1582; Madrid, 1567; Valence, 1594) Ces rééditions successives témoignent du succès de l'ouvrage

Cette « doctrina cristiana », composée à la demande de l'évêque de Palencia, Pedro de la Gasca, pour être lue au prône dominical, expose avec clarté et concision les données de la foi : le premier livre montre les conséquences de l'ignorance religieuse et les maux qui en résultent; le deuxième explique « les articles de la foi » et leur importance pour le salut; le troisième traite de la loi de Dieu (Décalogue et commandements de l'Église), des péchés capitaux et des œuvres de miséricorde; le dernier propose les remèdes et les secours offerts par Dieu : sacrements, vertus et dons de l'Esprit. L'ouvrage s'achève sur une longue étude de la prière et un commentaire du *Pater* et de l'*Ave Maria*.

La *Luz del alma* constitue, notamment dans sa première partie, un vrai document historique sur la situation religieuse de l'époque. Selon V. Beltran de Heredia, Meneses est à situer, non pas dans la mouvance de l'érasmisme, mais dans le courant

réformiste de Juan Hurtado de Mendoza † 1525 et de Pablo de León † 1531 (cf DS, t. 5, col. 1485-1488).

Meneses, qui fut aussi un chaud partisan de Carranza et un prédicateur réputé, laissa un commentaire manuscrit de la 1ª 2ae de saint Thomas (Bibl. Vaticane, Cod. Ottob. lat. 23).

Acta capitulorum generalium O. P., t. 4, Rome, 1901, p. 329; t. 5, p. 38. — J. Lopez, *Historia general... de Predicadores*, Valladolid, 1613, p. 157, 215, 413-417. — A. Fernandez, *Historia... de Plasencia*, Madrid, 1627, p. 253. — J. Quétif et J. Échard, *Scriptores..*, t. 2, Paris, 1721, p. 219. — J. de la Mano, *Fr. Felipe de Meneses*, Madrid, 1918. — G. de Arriaga, *Historia del colegio de San Gregorio..*, t. 2, Valladolid, 1930, p. 123-125. — V. Beltran de Heredia, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos.., del siglo* XVI, Salamanque, 1941, p. 31-48, 110-158. — E. Asensio, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, dans *Revista de filologia española*, t. 36, 1952, p. 31-99. — M. Bataillon, *Erasmo y España*, 2e éd., Mexico, 1966, p. 541-543, 587, 778. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 9, Barcelone, 1956, p. 68. — I. Velo, *F. de Meneses, su Catecismo y su época*, thèse, Univ. de Salamanque, 1967. — *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España*, t. 2, Salamanque, 1971, p. 247-248.

Antonio GUTIÉRREZ.

MÉNESTRIER (PERRENIN), prêtre, 1566-vers 1640. — Né à Besançon en 1566, Perrenin Ménestrier, après de bonnes études, fut nommé curé de Pin en 1595, puis, vers 1629, de Courcuire, dans le Jura. Il mourut aux alentours de 1640. Il a laissé plusieurs ouvrages qui relèvent de la pastorale et de la formation à la vie chrétienne :

Doctrine salutaire propre pour attirer les âmes à l'amour, à la crainte et au service de Dieu, extraite de l'Écriture sainte et de plusieurs graves auteurs, adressée à une sienne fille spirituelle (achevé en 1624; Besançon, 1628, 153 p.); *Discours très utile pour le salut des âmes*, traitant des sept péchés capitaux, du premier commandement, du Décalogue, de l'Eucharistie, de la pénitence, de la prêtrise.., adressé aux âmes qui sont zélées en l'amour et au service de Dieu (Pin, 1631, 210 p.); *Conciones breves super evangelia dominicarum totius anni*, ex sacris paginis et Ecclesiae doctoribus depromptae (Pin, 1633, 356 p.; Cologne, 1663).

Avec son vicaire, Jehan Vernier, qui le remplaça ensuite, Ménestrier ouvrit à Pin une imprimerie (disparue en 1636) où il imprima deux de ses ouvrages et aussi *Les Heures de Besançon* ou *de Pin* (1629 et 1632), qu'il avait composées.

Michaud, *Biographie universelle*, art. Ménestrier, t. 27, 1854, p. 632-633. — L. Suchaux, *Galerie biographique de la Haute-Saône*, Vesoul, 1864, p. 232. — M. Perrod, *Répertoire bibliographique des ouvrages franc-comtois imprimés antérieurement à 1790*, Paris, 1912. — A. de Vregille, *Une imprimerie rurale comtoise en 1626. Les Heures de Pin*, dans *Mémoires de l'Académie de Besançon*, t. 166, 2e partie, 1922, p. 89-124.

Raymond DARRICAU.

MENGHI (JÉRÔME), frère mineur, † 1609. — Né à Viadana, au sud de Mantoue, vers 1529, Girolamo Menghi (Mengo, Mengius) entra à vingt ans chez les franciscains de l'Observance de la province de Bologne, où il acquit une solide culture théologique et remplit les fonctions de prédicateur. Sur l'intervention de Clément VIII il fut ministre provincial, en 1598, après avoir été élu définiteur provincial (1587, 1589). Il mourut à Viadana, le 9 juillet 1609.

Outre la traduction italienne de la *Summa angelica* d'Ange de Chivasso (Venise, 1594), J. Menghi a publié un commentaire de la Règle de saint François (*Giardino delitioso de i Frati Minori*, Bologne, 1592), enrichi de la traduction italienne des déclarations de plusieurs papes et aussi de celle de l'*Expositio quatuor magistrorum super Regulam*, de 1241-1242 (voir l'édition critique de L. Oliger, Rome, 1950, p. 112-115).

L'auteur est beaucoup plus connu pour ses deux ouvrages sur les exorcismes publiés tour à tour en latin et en italien (réédités à partir de 1577 à Bologne, Macerata, Venise, Lyon, Cologne et Francfort, 1708); le Saint-Office les mit à l'index, en 1704 et en 1709, en raison de formules d'exorcismes non approuvées par l'Église.

Le premier est intitulé *Flagellum daemonum exorcismos terribiles, potentissimos et efficaces, remediaque probatissima, ac doctrinam singularem in malignos spiritus expellendos...* (en italien, *Compendio dell'arte esorcistica...*); le second, qui peut être considéré comme une deuxième partie du *Flagellum*, porte le titre *Fustis daemonum adiurationes formidabiles, potentissimas et efficaces in malignos spiritus fugandos de oppressis corporibus humanis*; les deux écrits sont dédiés tantôt au cardinal protecteur de l'ordre Jules de la Rovère, tantôt au cardinal-archevêque de Bologne Gabriel Paleotto et au ministre général François Gonzaga.

Dans le *Flagellum* Menghi expose longuement la doctrine sur les démons et leurs maléfices; suivent les formules d'exorcismes et le rituel de leur application. Les volumes sont enrichis d'index analytiques qui en facilitent l'utilisation. *Flagellum*, *Remedia* et *Fustis* sont paginés souvent à part.

L'œuvre mariale de Menghi n'est pas négligeable : *Tesoro celeste della gloriosa Madre di Dio Maria Vergine* (Bologne, 1607, in-4o; à la Bibl. nat. de Paris). Ce « trésor » expose en quatre livres le culte des images (1), singulièrement celles de la Vierge et la chronique des apparitions mariales (2), la doctrine du miracle (3) et enfin, selon ses différents vocables, les grandeurs de Marie d'après l'Écriture et les auteurs chrétiens.

Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, Rome, 1908, p. 369b. — L. Wadding, *Annales Minorum*, an. 1609, t. 24, Quaracchi, 1934, p. 304-305. — Flaminio di Parma, *Memorie istoriche delle chiese e dei conventi dell'osservante e riformata provincia di Bologna*, t. 2, Parme, 1760, p. 573-574. — G. Picconi, *Atti capitolari della minoritica provincia di Bologna*, t. 1, Parme, 1901, p. 222, 226, 243, 262; *Serie cronologico-biografica dei ministri e vicari provinciali della minoritica provincia di Bologna*, Parme, 1908, p. 175-179. — Hurter, t. 3, 1907, col. 611-612. — M. Petrocchi, *Esorcismi e magia nell'Italia del Cinquecento e del Seicento*, Naples, 1952; cf AFH, t. 52, 1959, p. 490-491. — O. Ferretti, *Le Cinquecentine della biblioteca provinciale dei cappuccini in Reggio Emilia*, Parme, 1972, p. 200, n. 474-475.

Clément SCHMITT.

MENGHINI (THOMAS), frère prêcheur, 17e siècle. — Tomaso Menghini d'Albacina entra chez les dominicains de Fabriano dans les Marches d'Ancône. Il se distingua par une piété profonde, une vive intelligence, un fonds de doctrine assez exceptionnel. Il fut inquisiteur à Casale (1680), Ancône et Ferrare (1684); cf la réédition de ses *Regole del tribunale del S. Officio praticate in alcuni casi imaginari..*, Milan, 1702).

D'après A. Rovetta, il composa plusieurs ouvrages de spiritualité ou de dévotion, aujourd'hui introuvables : *Pie affezzioni* (sic) *alla beatissima Vergine, Del modo di tender in Dio come si deve, Recreazioni spirituali* et une *Praxis vicariorum sancti Officii procedendi in causis fidei*. Mais son principal ouvrage spirituel est l'*Opera della divina gratia che mostra la pratica degli affetti mentali per via di fede, mezzo utilissimo per salire con prontezza al Monte Orebbe della contemplatione* (Rome, 1680, 423 p.); des extraits en parurent sous le titre *Lume mistico per l'esercitio degli affetti divini* (1682).

Menghini fait consister sa méthode d'oraison dans la pratique des *affetti mentali*, dirigées par la *santa fede* vers Dieu présent à l'intime de l'âme. « Son but, déclare la préface, c'est la réforme des mœurs, l'extirpation des vices, l'acquisition des vertus, l'union de notre cœur avec le cœur de Dieu, autrement dit la conformité de notre volonté avec celle de Dieu ». L'auteur de l'itinéraire intérieur, c'est la grâce de Dieu, affirme Menghini, sans pour autant pactiser avec le jansénisme : il s'agit de gravir l'Horeb ou la montagne de la contemplation. Dans cette ascension, il ne distingue pas contemplation acquise et contemplation infuse; il unit les deux, faisant coopérer l'âme avec la grâce de Dieu.

La préparation à l'oraison se fait par des oraisons jaculatoires et des actes de confiance en Dieu; elle vise l'élimination de l'amour-propre et l'union savoureuse avec Dieu. Les mouvements de la sensibilité ou de l'intellect sont à écarter s'ils impliquent quelque demande. Il faut s'établir en un état d'enfance « par simplicité, fidélité et humilité », et ne plus accueillir les tentations. L'oraison affective consiste à « s'oublier totalement soi-même », à se contenter de regarder Dieu et de penser à lui. Toutes les opérations sensibles, intellectuelles et volontaires doivent être suspendues. Le fondement de l'oraison affective se trouve dans l'Écriture, les saints Pères, la tradition mystique, notamment saint François de Sales. Dieu doit alors être considéré comme « souverainement aimable et fin dernière rassasiante de notre volonté ».

L'oraison affective se dégage ainsi de toute opération naturelle dans la « mort des puissances », et l'Esprit Saint meut l'âme quand et comme il veut. L'abandon à l'Esprit Saint est conseillé aux commençants eux-mêmes pour arriver à la connaissance expérimentale de Dieu : l'intelligence contemple alors Dieu comme souverainement aimable, mais caché dans la ténèbre, et la volonté en a comme un avant-goût ou plutôt jouit du goût de la bonté de Dieu, que l'âme « tient et étreint ».

La doctrine spirituelle de Menghini manifeste, en plus d'une méthode spéculative précise, un sens caractérisé du concret. Vraisemblablement il fut en contact avec des personnes favorisés d'expériences mystiques et peut-être en fut-il favorisé lui-même. Son insistance sur la « passivité » et « l'amour pur » laisse à penser qu'il n'était pas exempt de certaines résonances semi-quiétistes.

Par les décrets des 1er avril et 9 septembre 1688 furent mis à l'Index l'*Opera della divina gratia* et le *Lume mistico*; ils figurent encore dans la dernière édition de l'Index (1948). Dans le décret du 1er avril étaient également condamnés J. Falconi et Fr. Malaval (cf DS, t. 5, col. 35-43, et t. 10, 152-158).

Quelques règles de Menghini concernant l'office d'inquisiteur ont été jointes à la réédition du *Sacro arsenale ó vera Prattica dell' officio della S. Inquisizione* d'E. Masini, Rome, 1693.

A. Rovetta, *Bibliotheca chronologica illustrium virorum provinciae Lombardiae O.P.*, Bologne, 1691, p. 192. — Quétif et Échard, *Scriptores..*, t. 2, p. 703. — H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, Bonn, 1885, p. 621. — J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, p. 500.

Pietro Zovatto.

MENNA (Antoine de), capucin, puis chartreux, 1533-1614. — La vie d'Antoine de Menna nous est connue seulement par son épitaphe à l'abbatiale de Saint-Mihiel (Meuse) et par la biographie de son pénitent, Charles d'Urre de Thessières. Né à Crémone, de famille noble, en 1533 ou 1534, il entra chez les capucins à dix-sept ans. On ignore comment il acquit le titre de « théologien », qui qualifia toujours son nom par la suite. Envoyé en Lorraine, sans doute pour les premières fondations capucines (1586), il se lia à Ch. d'Urre de Thessières, chambellan ducal, qui favorisa son passage aux chartreux : prise d'habit à la Grande Chartreuse, puis profession à celle de Rettel, près Thionville (Moselle), alors agent actif de réanimation des chartreuses allemandes ruinées par la Réforme. Un bref de 1591 l'autorisait à continuer à diriger Thessières. La fausse nouvelle de sa mort, diffusée par le chapitre général de 1597, doit correspondre à un grave accident de santé : il fut remplacé auprès de son pénitent par le provincial des minimes, mais un bref de 1604 autorisa Menna à vivre hors du cloître au Château-Bas de Commercy, où Thessières se retirait avec sa famille pour mener une vie quasi-monastique. Il lui donna un règlement journalier matériellement inspiré de l'horaire des bénédictins de Saint-Vanne, organisés en congrégation l'année même et en pleine expansion, mais adapté pour une vie de solitude en cellule toute cartusienne. Menna mourut au château le 10 mai 1614.

Il avait publié *Les Exercices de la perfection chrétienne* (Paris, 1606, 613 p. in-4°) et *Le Trésor céleste, contenant les richesses inépuisables des bénéfices de Dieu* (Toul, 1611, in-4°).

Revus quant à la forme par un confrère, « en une phrase et façon de parler médiocre et familière », ces ouvrages donnent sans doute l'essentiel des conférences spirituelles prêchées plusieurs fois par semaine à la famille de Thessières. Les sources les plus abondamment citées, Augustin, Bernard et Anselme, correspondent aux lectures préférées de l'ancien chambellan. Le pseudo-Denys, Thomas d'Aquin et Alexandre de Halès les complètent avec Bonaventure, mais ce dernier, auteur officiel chez les capucins (cf DTC, t. 6, col. 836), fournit davantage, puisque les deux ouvrages constituent un exposé fidèle de sa théologie selon ses cadres mêmes.

Le Trésor céleste, traité de théologie dogmatique nourri d'exemplarisme et de volontarisme bonaventuriens, n'aurait pas à être cité en matière de spiritualité, si chacun des sept « bénéfices » qui le composent (les traités de Dieu, de la prédestination, de la création, de la chute originelle, de l'élection et de la justification) ne se terminait par une « consurrection de l'âme dévote aspirant en Dieu par admiration joyeuse, louange et action de grâce » sur le dit « bénéfice », méditation affective à base dogmatique.

Utilisant les mêmes sources, auxquelles s'ajoutent de copieuses citations des victorins, les *Exercices de la perfection chrétienne* sont bien par contre un traité de spiritualité. Menna y suit le plan demeuré classique chez les commentateurs du Séraphique : étude des charités incréée et créée, puis des dispositions de l'âme à recevoir la grâce, enfin, dans une troisième partie, de beaucoup la plus longue, des dons du Saint-Esprit et des vertus qui en dépendent. Celle-ci mène de la crainte, avec ses corollaires, l'humilité et l'obéissance, à la sagesse, fruition divine, où l'âme est à la fois « mobile et immobile » (p. 557), en tant que, fixée en Dieu, elle tend sans cesse à se dépasser elle-même. Le tout s'accompagne d'une continuelle référence à l'humanité du Christ. Ajoutons qu'à la fin (p. 607-618), Menna,

par une démarche très franciscaine, donne un plan de lecture de son ouvrage pour les « simples » qui ne pourraient en suivre tous les développements transcendants.

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 13. — C. Tuttini, *Prospectus historiae ordinis cartusiensis*, Viterbe, vers 1680, p. 174. — C. G. Morozzo, *Theatrum chronologicum sacri ordinis cartusiensis*, Turin, 1681, p. 136. — Ch. de Gondrecourt, *Vie de Charles d'Urre de Thessières*, Toul, 1690. — L. Ellies du Pin, *Table universelle des auteurs ecclésiastiques*, t. 2, Paris, 1704, col. 1459. — F. Arisio, *Cremona literata*, t. 3, Crémone, 1741, p. 15. — J. de l'Isle, *Histoire de... l'abbaye de Saint-Mihiel*, Nancy, 1757, p. 390 (épitaphe). — C.-E. Dumont, *Histoire de Commercy*, t. 2, Bar-le-Duc, 1843, p. 17-59. — V.F. Nabantino, *Athenaeum sacri ordinis cartusiensis*, 1852, ms Grande Chartreuse, t. 1, n. 53. — L. Germain, *Monument, funéraires de l'église Saint-Michel de Saint-Mihiel*, Bar-le-Ducs 1886, p. 81-82. — DS, t. 2, col. 768, à corriger.

Augustin DEVAUX.

MENOCHIO (JOSEPH-BARTHÉLEMY), ermite de Saint-Augustin et évêque, 1741-1823. — Giuseppe Menochio naquit à Carmagnola (Turin) le 10 mars 1741; sur six frères, quatre devinrent prêtres. Il prit l'habit chez les augustins de Fermo en 1760 et fit ses études ecclésiastiques à Ancône, Amelia, Recanati et Terni, où il fut ordonné prêtre le 25 février 1764. Il enseigna les sciences ecclésiastiques à ses confrères; mais il s'adonna bientôt à la prédication et au ministère pastoral. En 1771 il était curé à Castelfidardo (Ancône). Le 22 mai 1796 il fut préconisé évêque titulaire d'Hippone et coadjuteur de l'évêque de Reggio Emilia, Francesco Maria d'Este. Une fois Reggio occupée par les armées révolutionnaires en 1797, il exerça le ministère à Ancône et dans les Marches jusqu'en 1799. Il fut alors envoyé comme « pro-sacrista » pontifical au conclave de Venise; Pie VII le choisit comme confesseur et sacriste. Au cours des relations mouvementées entre le pape et Napoléon, Menochio resta ordinairement à Rome et, bien qu'il n'eût pas prêté serment de fidélité, il fut respecté, fût-ce au titre de « confesseur fanatique et faiseur de miracles » (Trapp, *infra*, t. 1, p. 23); il continua à prêcher et à exercer son ministère, et, durant plus de cinq ans, conféra les ordres sacrés à beaucoup de séminaristes de Rome. En 1814, il accompagna les cardinaux qui allèrent rejoindre Pie VII à Savone. Après la tourmente, Menochio garda son office de confesseur du pape; il mourut au Quirinal le 25 mars 1823. Un procès informatif commencé en 1845-1851, repris en 1871 et en 1883, est arrêté depuis 1905.

Menochio n'a rien publié. On a imprimé six fascicules de *Diari e Lettere*, qui comprennent aussi des schèmes plus ou moins développés d' « exercices spirituels », des avis et des conseils. Ses *Lettere*, celles notamment adressées à des personnes religieuses, manifestent sa piété et soulignent son attrait pour la conformité à la volonté de Dieu. « La spiritualité de Menochio se rattache à l'Écriture, à saint Augustin et saint François de Sales; parmi les auteurs modernes, on discerne clairement l'influence du P. Gian Nicola Chiesa » (Trapp, fasc. 3, p. 5; cf DS, t. 2, col. 840-842).

G.B. Menochio, *Diari e Lettere*, éd. D. Trapp et G.L. Masetti-Zannini, 6 fasc., Rome, 1968-1970. — D.A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 206-208. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 687. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 9, 1967, col. 352. — C. Alonso, *Testimonianze dei contemporanei...* (302 docum., 1794-1796), Rome, 1972.

David GUTIÉRREZ.

MÉNOLOGES. — Le mot « ménologe » est emprunté au vocabulaire de l'Église orientale. Le ménologe constituait d'abord le recueil des « ménaia » (« mensuels ») ou collection (un volume par mois) contenant les offices des fêtes fixes du rite byzantin : quelques fêtes du Christ et un nombre croissant de fêtes de la Vierge et des saints. Ce ménologe diffère du martyrologe latin en ce que les notices, moins nombreuses, sont plus développées mais tous deux ont pour but le service liturgique d'une communauté particulière.

Nous ne présentons pas ici les ménologes orientaux; on se reportera aux articles SYMÉON MÉTAPHRASTE et SYNAXAIRES.

Voir H. Thurston, *Menologium*, dans *Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1911, p. 191-192. — H. Leclercq, *Ménologe*, DACL, t. 11, 1933, col. 419-430. — P. Siffrin, *Menologion*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 689-690. — O. Volk, *Menologion*, LTK, t. 7, 1962, col. 276. — F. X. Murphy, *Synaxary*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 13, 1967, p. 880-881. — *Menologion*, dans Cros-Livingstone, *Oxford Dictionary..*, 1974, p. 903.

(H. Delehaye), *Les ménologes grecs*, dans *Analecta bollandiana* = AB, t. 16, 1897, p. 311-329 et t. 17, 1898, p. 448-452. — H. Delehaye, *Propylaeum ad Acta SS. novembris*, Bruxelles, 1902, p. IV-LXXVI De synaxariis; cf *Le synaxaire de Sirmond*, AB, t. 14, 1895, p. 396-434. — H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur..*, 1959, p. 251-252, 572-575 (bibliographie). — J. Noret, *Ménologes, synaxaires, ménées. Essai de clarification d'une terminologie*, AB, t. 86, 1968, p. 21-24.

Le présent article étudie les collections biographiques des ordres religieux qu'on appelle des « ménologes », et où les notices sont situées au jour anniversaire de la mort, à la manière des martyrologes (cf art. BIOGRAPHIES spirituelles, DS, t. 1, col. 1713-1714). — 1. *Origine et évolution.* — 2. *Lecture d'édification.*

1. **L'origine et l'évolution** de ces ménologes dans les familles religieuses correspond à l'histoire des martyrologes dans les églises locales. Chez les latins, le *Memoriale monachorum* (9e siècle) indique comment, après l'office de Prime récité à l'église, les moines se rendent au chapitre pour entendre annoncer les noms des saints dont la fête se célèbre le lendemain. De là naissent les martyrologes *historiques*, donnant sur chaque saint une brève notice. Outre les saints locaux, ceux d'autres communautés et de l'Église universelle y figurent également dès le début, mais il s'agit toujours d'initiatives d'une église particulière. Le martyrologe officiel de l'église romaine ne sera publié qu'au 16e siècle.

Les ménologes des familles religieuses se constituent un peu plus tard, dans un but d'abord liturgique mais bientôt beaucoup plus large. Il existait depuis longtemps des recueils de *Vitae Patrum*, venues des Pères du désert, ou des collections de notices édifiantes tirées des annales des ordres religieux. Les plus anciens (bénédictins, cisterciens, chartreux) les classaient le plus souvent selon les siècles de leur fondation. Elles étaient destinées à la lecture, publique ou privée, mais n'avaient pas le caractère de commémoraison officielle qui caractérise martyrologes et ménologes.

Dans la compagnie de Jésus, qui ne célèbre pas l'office divin en commun et n'a pas de chapitre, certains usages de la vie monacale comme la coulpe et la lecture du martyrologe furent pratiqués au réfectoire. Dès les premières décennies de l'ordre, on y lisait le martyrologe romain à la fin du repas de midi. On désira bientôt y ajouter les noms des martyrs de la compagnie au Brésil, en Inde, en Angleterre, et ceux d'Aubenas en France.

Les archives romaines de l'ordre conservent un *Catalogus quorumdam de Societate Iesu qui pia in causa sunt ab impiis interfecti* et un *Martyrologium Societatis* antérieurs à 1600. Les listes du début du 17e siècle contiennent une centaine de noms avec quelques mots de commentaire, parfois une brève notice biographique. Ainsi, Pedro Ribadeneira dans son *Illustrium scriptorum religionis Societatis Iesu catalogus* (1608) imprime cette *Centuria martyrum*, qui s'enrichit de plusieurs noms à la seconde édition (1613). Quelques années plus tard, on rédigea, sous le contrôle du supérieur général, une série de 75 notices (de 3 à 25 lignes), dont 22 concernaient des martyrs, individuels ou en groupe, les autres des « confesseurs » : *Catalogo d'alcuni martiri ed altri uomini più illustri in santità della Compagnia di Giesù, da leggersi ciascun giorno dopo il martirologio in rifettorio. Cominciato a leggersi in Roma nella casa professa a 31 luglio dell'anno 1619.*

Nous assistons, dans cette initiative, à la naissance du ménologe ou martyrologe privé, distinct du martyrologe officiel et universel de l'Église romaine.

2. **Lecture d'édification.** — Les supérieurs généraux se montreront toujours sévères pour accueillir de nouveaux noms dans le ménologe officiel, mais ils approuveront des collections plus étendues dans les provinces ou les maisons qui leur soumettront leurs textes. Une des raisons de cette sévérité est le décret d'Urbain VIII, du 13 mars 1627, interdisant de donner le titre de saint ou de bienheureux à des personnages auxquels l'Église ne les avait pas encore décernés. Ce décret visait à la fois l'usage contemporain et la longue tradition des ordres religieux qui ne faisaient pas encore cette distinction.

Mabillon lui-même, dans ses *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti* (1668), conservera au mot *sanctus* le sens très large qu'il avait précédemment, et Gilles Rambeck, en présentant un seul saint par jour dans son *Calendarium annale benedictinum* (1677), ne manque pas de noter : « Calendarium scripsimus, non martyrologium ».

En effet, dit-il, selon Balduinus dans la « facula regulae », les saints bénédictins atteignent le chiffre de 44022. Peu de temps auparavant, Gabriel Bucelin dans son *Menologium benedictinum* (1655) (voir DS, t. 1, col. 1974) en déclarait 55700, parmi lesquels son choix se bornait à 4000. Pierre-Thomas Saraceno, dans son *Menologium carmelitarum* (1627), en avait revendiqué 40000 pour son ordre (p. 237, n. 10), et il imprimait en colophon (p. 416) : « Ex Ioanne Paleonidoro, lib. 2, cap. 9, liquido constat e Carmelo nostro centum quadraginta milia utriusque sexus infidelium gladio et barbarorum feritate vitam propter Christum... amisisse ».

De même, chartreux et dominicains rappelaient la multitude de leurs martyrs et de leurs saints. Ces assertions attestent assurément l'extraordinaire floraison de la vie monastique au moyen âge, où les monastères se comptaient par milliers, mais elles justifient également un contrôle plus sérieux.

Le *Menologium* de Saraceno (1627) est le plus ancien livre imprimé où nous ayons rencontré le mot « menologium » au sens qui nous intéresse. L'auteur fait lui-même le rapprochement avec le sens grec du mot : « quae in perantiquo sanctorum carmelitarum Menaeo traduntur... privatim parasse animae nobis sufficiebat » (« Legenti candido »). Le but édifiant qu'il se proposait, « parasse animae », fut par la suite celui de tous les ménologes : « ad aemulandam enim virtutum praestantiam, sanctorum gesta quam plurimum valent » *(ibidem)*. De simple annonce liturgique, le martyrologe est devenu lecture édifiante sous forme de ménologe. Son but n'est pas tant une information historique qu'un appel à l'imitation : chaque jour un exemple. Si bien que certains ménologes se présentèrent peu à peu comme des manuels de piété, le format se réduisit à celui d'un livre de prière destiné à l'usage personnel.

Ainsi le *Menologium marianum* des servites (1768) : il a pour titre *Gesta sanctorum, beatorum et venerabilium utriusque sexus ordinis Servorum B.M.V. qui inter alios quamplures per quinque elapsa saecula sanctitate, doctrina, pietate floruerunt ex ordinis annalibus deprompta et in singulos anni dies digesta.* On a chaque jour, à gauche, la notice biographique et, à droite, la réflexion morale.

Dès 1668, les bénédictins de Salzbourg avaient offert aux congréganistes de leur université un *Annus mariano-benedictinus sive sancti illustres ordinis D. Benedicti*, présentant chaque jour la gravure d'un saint entouré de maximes et de symboles et, au-dessous, la date, une pensée d'un Père de l'Église, une vertu à pratiquer et une intention à garder pour la journée. La notice biographique est au dos de la gravure, si bien que l'on rejoint un autre type d'instrument de dévotion, la « feuille de saint », image tirée au sort ou distribuée d'office, chaque mois, indiquant de même une maxime, une vertu à pratiquer sous la protection et à l'exemple du saint représenté.

Sous une forme ou sous une autre, toutes les familles religieuses se sont mises à constituer des collections de notices édifiantes. Tous les compilateurs affirment leur fidélité aux sources et leur esprit critique. Ils ont enrichi leurs volumes de répertoires onomastiques, géographiques, et de matières.

Pourrait-on, à partir de là, entreprendre des études sur le type de sainteté que représente telle ou telle famille religieuse, chercher pourquoi certains personnages ont été écartés ou omis, parfois réintégrés? Peut-être, avec prudence, car les sources sont de qualités fort diverses selon les auteurs, les pays et les temps. De toute façon, on ne pouvait signaler ici que certaines composantes et certains aspects d'un genre littéraire « édifiant » (voir DS, art. ÉDIFICATION).

La *bibliographie* serait très longue et peu homogène. Les bibliographies propres des divers ordres indiquent soit sous le nom de l'auteur soit sous les titres Année, Calendrier, Éphémérides, etc, les collections du genre ménologe. Nous signalons quelques types et quelques jalons.

Sur le passage de martyrologe à ménologe : H. Quentin, *Les martyrologes historiques*, ch. 1, Paris, 1908. — H. Thurston, dans *Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1911, p. 192. — H. Leclercq, art. *Ménologe* (surtout oriental), DACL, t. 11, 1933, col. 419-430. — B. de Gaiffier, *De l'usage et de la lecture du martyrologe. Témoignages antérieurs au 11e siècle*, dans *Analecta bollandiana*, t. 79, 1961, p. 40-59.

Les préfaces des collections de ménologes retracent les essais antérieurs et donnent un certain nombre de sources. — P. T. Saraceno, *Menologium carmelitarum*, Bologne, 1627. — C. Henriquez, *Menologium cisterciense*, Anvers, 1630; cf DS, t. 7, col. 258-259. — Arthur du Monstier (Monasterius), *Martyrologium franciscanum*, Paris, 1638 : texte bref, à l'imitation du martyrologe romain, avec des notes donnant les sources et quelques détails. — F. Hueber, *Menologium... ex triplici ordine S. Francisci ab Assisio..*, Munich, 1698 : chaque notice forme un tout, sans notes. — G. Bucelin, *Menologium benedictinum*, Feldkirch, 1655. — *L'Année dominicaine ou Vies des saints... et des personnes illustres ou recommandables par leur piété, de l'un et l'autre sexe, de l'ordre des frères prêcheurs*, fut commencée en 1675 par Thomas Souège, achevée en 1705, et réimprimée avec une préface historique et des notes (24 vol. in-4°), Lyon, 1883-1909. — L. Le Vasseur † 1693, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, Montreuil, 1890-1893, 5 vol. in-4° (cf DS, t. 9, col. 735-736).

J. Nadasi, *Annus dierum memorabilium Societatis Iesu*, Anvers, 1665. Cet ouvrage eut un effet stimulant. Il est cité en exemple par Daniel de la Vierge Marie (*Speculum carmelitarum*, Anvers, 1680), et par J. Meglinger (*Annus cisterciensis*, Wettinger, 1682). Les notices de Nadasi sont des résumés

très denses, de style lapidaire. Il s'intéresse avant tout aux traits de vertu et déclare les emprunter même à des hommes imparfaits; il écrit, dit-il, un « commentarius quotidianae virtutis ». — Élesban de Guilhermy, *Ménologe de la Compagnie de Jésus*, Poitiers et Paris, 1867-1904, 14 vol., in-4°. Le dernier, intitulé Appendice, est de Jacques Terrien. Il contient de très copieux répertoires et, au début, une étude sur l'histoire du ménologe dans la compagnie de Jésus.

L'*Année sainte des religieuses de la Visitation*, Annecy, 1689, est un exemple d'adaptation du genre ménologe. Le dessein est de Françoise-M. de Chaugy (cf DS, t. 2, col. 811-813) : « Chaque jour a trois parties qui sont comme le matin, le midi et le soir » : 1) une considération sur les vertus de la Sainte Vierge; 2) un trait de la vie de François de Sales; 3) « une ou plusieurs vies de nos sœurs défuntes » (Préface). L'*Année sainte*, plusieurs fois rééditée aux 19e et 20e siècles, fut considérablement augmentée et comprit 12 vol. in-4°.

Éphémérides historiques de la congrégation de la Mission et des Filles de la Charité, Paris, 1914. Autre exemple d'adaptation : énoncé en deux ou trois phrases de l'anniversaire d'un événement de l'histoire de la congrégation ou de la mort d'un membre de l'institut, puis un bref commentaire, le tout comportant une ou deux pages par jour (avec des tables des matières et des événements).

Georges Bottereau.

MENOT (Michel), frère mineur, † 1518. — Peut-être originaire de la Beauce, Michel Menot étudia à Orléans et à Paris. Il fit un pèlerinage à Saint-Maximin, en Provence, et il alla peut-être en Italie. Il semble avoir enseigné la théologie à Paris. Gardien du couvent de Chartres en 1514, il fit reconstruire la maison et y mourut le 30 décembre 1518.

Prédicateur aussi prestigieux que son confrère Olivier Maillard († 1508; cf DS, t. 10, col. 106-109), Menot s'est adressé aux fidèles des paroisses, au clergé et à ses confrères franciscains.

Trois recueils de ses sermons ont été publiés après sa mort sous le titre de *Sermones quadragesimales* : le premier carême (de la septuagésime à Quasimodo) fut prêché à Tours en 1508 « ad populum », et publié peut-être en 1519, certainement en 1525 (55 sermons); les deux autres carêmes (du mercredi des cendres au mercredi saint) furent donnés à Paris en 1517 (au grand couvent des frères mineurs; 45 sermons) et en 1518 (peut-être au même couvent; 44 sermons) et publiés à Paris en 1519, 1526 et 1530.

Le texte latin de Menot est farci de mots, de locutions, de phrases en français; le philologue est intéressé par le vocabulaire, les *exempla*, les proverbes populaires et même certains paragraphes entièrement en français. J. Nève a bien établi que Menot prêchait en français, mais qu'il rédigeait en latin, lui ou des auditeurs attitrés, à l'intention sans doute des autres prédicateurs.

Le lecteur moderne est frappé par les tableaux de mœurs que brosse constamment Menot; les faits historiques, les légendes, les contes moraux, les allusions aux romans en vogue (cf Nève, p. xli) constituent des aperçus, voire des documents sur la société et sur la religion populaire. Ces descriptions, tour à tour dramatiques ou humoristiques, ne ménagent personne (« des corones des prestres seront pavées les rues d'enfer », 2e carême de Paris, dans Nève, p. 354).

Quoi qu'il en soit du goût du temps et du genre littéraire de ses sermons (cf É. Gilson), Menot, en moraliste et en pasteur, expose avec sérieux la doctrine chrétienne, insistant sur les fins dernières, les vertus et les vices, la pénitence et la conversion (ses sermons sur la Madeleine sont restés célèbres), l'amour du prochain et la Passion du Christ, sans oublier la dévotion à saint Joseph. Cette prédication s'appuie toujours sur l'Écriture, sur les Pères de l'Église (d'Augustin à Bernard de Clairvaux, de Jean Chrysostome et Grégoire à Bonaventure) et aussi sur les théologiens Thomas d'Aquin et Duns Scot.

J. Labouderie, *Sermons de fr. M. M. sur la Madeleine*, avec une notice et des notes, Paris, 1832. — J. Nève, *Sermons choisis de M. M.*, Paris, 1924; introduction et édition remarquables; cf comptes rendus : *Revue d'histoire franciscaine* = RHF, t. 1, 1924, p. 521-527, reproduit par F. de Sessevalle, *Histoire générale de l'ordre de S. François*, t. 2, Le Puy, 1937, p. 157-164; *Études franciscaines*, t. 37, 1925, p. 103-104.

Niceron, *Mémoires... des hommes illustres..*, t. 23, Paris, 1733, p. 386-408 (M. est un « ignorant » et un « barbare »!). — Ch. Labitte, *Prédicateurs grotesques du 16e siècle. Michel Menot*, dans *Revue de Paris*, t. 8, 1838, p. 120-141. — A. Gasté, *Michel Menot*, Caen, 1897; Genève, 1971. — É. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, RHF, t. 2, 1925, p. 301-330, reproduit dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154. — J.-T. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse..*, Paris, 1927, p. 413. — M. Piton, *L'idéal épiscopal selon les prédicateurs français de la fin du 15e siècle*, RHE, t. 61, 1966, p. 86-87, 96, 102, 394-395, 400, et thèse dactylographiée. — DS, t. 4, col. 1896; t. 5, col. 886, 898.

Hugues Dedieu.

« **MENS** ». Voir DS, art. Ame (structure), t. 1, col. 433-469; Noüç (et « Mens »), *infra*.

MENTZ (Georges), jésuite, 1602-1672. — Né le 29 septembre 1602 à Amöneburg (diocèse de Mayence) Georg Mentz (Mentzius) entra le 28 septembre 1620 dans la compagnie de Jésus. En 1636-1637 il enseigna la propédeutique philosophique à Wurtzbourg, puis pendant douze ans la théologie. Il fut recteur des collèges de Fulda, Aschaffenbourg, Mayence, Trèves (1649-1650) et Molsheim (1656-1659). De 1661 à 1668 il enseigna à Bamberg l'Écriture sainte et le droit canonique; il fut chancelier de l'université à partir de 1668. Il mourut à Bamberg le 30 octobre 1672. Mentz avait consacré au service des prêtres, des étudiants et de membres de la congrégation mariale son activité de prédicateur, d'écrivain ascétique et de traducteur, visant sans se lasser à développer la vie spirituelle.

Son *Favus distillans sive medulla davidica* (1e p., Bamberg, 1668, 482 p. in-4°; 2e et 3e p., Francfort, 1669, 490 et 641 p.; 4e p., Francfort, 1672) présente cent soixante-trois méditations (parfois fort longues) sur les cent cinquante psaumes; il les explique selon le sens littéral et selon le sens moral ou mystique d'après l'interprétation des Pères et en donnant de larges citations notamment de saint Augustin et des auteurs modernes. Mentz voudrait renouveler le « gustus devotionis mentisque solatium » (Préface) chez ceux qui récitent les Heures. Il accompagne ses méditations de réflexions ascétiques convenables pour des exhortations; il insiste sur l'action de grâces et la louange, sur la prière et sur les mystères du Christ. L'érudition de ce beau commentaire spirituel est considérable.

Le *De arte patiendi et compatiendi* (Fulda, 1670, 2 vol., 650 et 482 p. in-8°) est une « méthode » pour se sanctifier dans la maladie, une préparation à la mort et une manière d'assister les malades, les mourants et les défunts. C'est un tissu d'exemples, d' « industries », d'exercices de dévotion (chemins de croix, rosaires, visites au Saint-Sacrement, etc), d'offices, de prières et d'extraits de livres de piété. Il pourrait illustrer l'histoire de la souffrance et de la mort au 17e siècle, comme celle des pratiques religieuses et des œuvres

de miséricorde. Il est particulièrement documenté sur l'Allemagne, les Pays-Bas espagnols, le nord et l'est de la France (Mentz suivit des cours de théologie à Douai).

Ici aussi il cite longuement et souvent quantité de contemporains : tels François Le Roy (*Occupatio animae..*, 1665; DS, t. 9, col. 692), Jacques Mumford † 1666, J.-B. Saint-Jure, Antoine Sucquet, Laurent Chifflet, etc; il traduit même de l'italien en latin (*Nova pietas.., De arte..*, t. 2, p. 417-463) une brochure dévotionnelle sur François Xavier parue à Rome en 1662.

Par ailleurs, Mentz traduisit en latin un ouvrage de P. Dagonel (*Advis chrestiens..*, Paris, 1627) : *Regulae salesianae sive norma christiane ac devote vivendi directiones... complectens*, qui est un choix de textes de saint François de Sales (Cologne, 1660; Dillingen, 1669; Passau, 1688; Wurtzbourg, 1775; Strasbourg, 1788; Molsheim, 1778, étrennes mariales; Tyrnau, 1807). Il traduisit également *La journée chrétienne* (Paris, 1628) de Nicolas Caussin : *Dies christianus sive ars negotiandi acquirendique gratiae... thesauros ingentes per opera quotidiana et virtutum exercitia* (Bamberg, 1666, étrennes mariales; Laybach, 1750), qu'il traduisit aussi en allemand.

Sommervogel, t. 5, col. 960-963. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 143. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Munich, 1921, p. 102 et 269.

Constantin BECKER.

MÉPRIS DU MONDE. Voir DS, art. FUITE DU MONDE, t. 5, col. 1575-1605, et MONDE, *infra*.

MER. Voir DS, art. EAU, t. 4, col. 8-29, et EXODE, col. 1957-1995.

MERATI (GAÉTAN-MARIE), théatin, 1668-1744. — Domenico Vittore Merati naquit à Venise le 23 décembre 1668; il fit profession chez les théatins de sa ville natale le 21 août 1685 sous le nom de Gaetano Maria; il devint procureur général de l'ordre en 1716 et consulteur de la congrégation des Rites en 1719; il mourut à Rome le 8 septembre 1744. Au cours de ses voyages (Allemagne, Hollande, Angleterre) il s'était constitué une bibliothèque fort riche en livres liturgiques. Théologien (1705-1707) de l'ambassadeur de Venise à Londres, Francesco Correr, il prononça à la chapelle de l'ambassade des homélies fort appréciées, y compris des anglicans; il les aménagea ensuite : *La verità della Religione cristiana e cattolica* (2 vol., Venise, 1721).

Merati a aussi publié un panégyrique en l'honneur de S. Gaétan de Thiene (Venise, 1723) et la traduction italienne d'un livre de dévotion paru anonymement en français (*La vie réglée des dames qui veulent se sanctifier dans le monde*, Paris, 1693 et 1695; *La vita soavemente regolata delle Dame che... vogliono applicare senza una grande austerità di penitenza alla perfezione cristiana..*, Venise, 1708).

Merati est surtout connu pour avoir réédité les œuvres liturgiques de Barth. Gavanto † 1638 : le *Thesaurus sacrorum rituum*, enrichi de développements historiques et de divers compléments (4 vol., Rome, 1736-1738, plusieurs rééd.; compléments publiés également à part, en 2 ou 4 vol., *Novae observationes..*, Augsbourg, 1740, etc); les *Decreta sacrae Rituum congregationis...* (Florence, 1740), etc.

Acta originalia capitulorum.., aux Archives générales des théatins, ms 9, f. 12-22. — Carlo de Ponivalle (= Giuseppe Merati, neveu de Gaetano), *Memorie intorno alla vita ed agli scritti del P.G.M.*, Venise, 1755. — A.F. Vezzosi, *I scrittori de'cherici regolari*, t. 2, Rome, 1780, p. 57-62 et 63-64 (Gaetano et Giuseppe). — Hurter, *Nomenclator..*, t. 4, 1910, col. 1650-1652. — G. Boffito, *Biblioteca barnabitica*, t. 2, Florence, 1933, p. 138-145. — G.L. Masetti-Zannini, *Scrittori teatini nelle lettere del P.G. Merati ad Jano Planco (1748-1770)*, dans *Regnum Dei*, t. 29, 1973, p. 77-121.

Francesco ANDREU.

MERCÉDAIRES (ORDRE DE LA MERCI). — 1. *Histoire.* — 2. *Constitutions.* — 3. *Caractéristiques de la spiritualité.* — 4. *Auteurs spirituels.*

1. Histoire. — La première origine de l'ordre de la Merci se situe en 1203 à Barcelone, lorsque Pierre Nolasque, français d'origine (encore que certains historiens modernes soutiennent qu'il est né à Barcelone), sur une inspiration de la Vierge Marie, forma une association d'hommes qui consacraient tout leur avoir au rachat des captifs et menaient la vie commune sous des règles appropriées. Comme leur nombre croissait, le roi Jaime I (Jacques) leur donna comme demeure l'hôpital Santa Eulalia, adjacent au palais royal, d'où les noms des premiers mercédaires : *Frailes de Santa Eulalia* ou de *Santa Olalla*. La fondation officielle comme ordre religieux eut lieu le 10 août 1218 dans la cathédrale de Barcelone. A l'acte de fondation étaient présents l'évêque du diocèse, Berenguer de Palou, qui imposa l'habit blanc à Pierre Nolasque et à ses compagnons, ainsi que le roi Jaime le Conquistador qui leur remit les insignes de la maison royale d'Aragon, les élevant au rang d'ordre militaire et les prenant sous sa protection.

Pierre Nolasque conçut un plan pratique pour le nouvel institut, visant à faire mieux connaître le rachat des captifs, pour lequel il avait dépensé ses possessions et sa fortune. Il commença la collecte des aumônes par l'entremise de séculiers qui furent les pionniers de la confrérie ou du tiers ordre de la Merci.

Le 17 janvier 1235 Grégoire IX approuva l'ordre, lui donnant comme norme fondamentale la règle de saint Augustin. Les mercédaires se répandirent à travers l'Espagne et la France; en 1245 ils avaient quinze maisons et une centaine de religieux, clercs et militaires. Pierre Nolasque accompagna le roi à la conquête de Valence et de Majorque, d'où l'origine des monastères de El Puig et de Palma. Pendant son premier siècle, l'ordre fut uniquement de caractère militaire et laïc; en effet, pour racheter les captifs des mains des infidèles et les ramener dans leurs pays respectifs, il n'était pas rare de devoir recourir aux armes. Néanmoins, il comprit toujours des prêtres qui assuraient l'assistance spirituelle aux religieux. A partir de 1317 commença, avec Raimundo Albert, le gouvernement de maîtres généraux clercs. Le changement entraîna des difficultés : les laïques, mécontents, élurent pour eux un général laïc. Le schisme fut bref; Jean XXII annula les deux élections et nomma de sa propre autorité Raimundo Albert qui gouverna de 1318 à 1330, année de sa mort. Le gouvernement des clercs donna une impulsion nouvelle : l'ordre possédait alors 8 maisons en Catalogne, 11 en Aragon, 7 en Valencia (province), 8 en France, 20 en Castille, 2 en Navarre, une dans les Baléares, et environ 300 religieux.

Les religieux, en plus des vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, émettaient un « vœu de rédemption ou du sang », par lequel ils s'engageaient à donner leur vie pour le rachat des captifs en danger imminent de perdre la foi. La fin principale de l'ordre était, et continue à être, le rachat des captifs chrétiens en vue de *sauvegarder leur foi* mise en péril; des milliers la renièrent, en effet, sous le joug de l'esclavage. Mais

les mercédaires n'eurent jamais comme *mission exclusive* le rachat des captifs, entendu au sens strict. Elle fut pour eux prédominante au commencement, exigée qu'elle était de façon plus urgente par les vertus de foi et de charité. Mais, dès le début, les mercédaires s'appliquèrent aussi à d'autres œuvres d'apostolat et de miséricorde. On estime à plus de cinquante mille (d'autres diraient cent mille) les captifs rachetés par les mercédaires depuis leur fondation jusqu'à 1779, année du dernier rachat.

La découverte de l'Amérique amena aussi l'ordre à propager la foi parmi les Indiens; dès le second voyage de Christophe Colomb, un mercédaire était chapelain de l'amiral. Bartolomé de Olmedo † 1524 fut également chapelain de Hernan Cortès, lors de la conquête du Mexique. L'expansion des mercédaires dans le Nouveau Monde fut rapide; elle a laissé sa trace dans toutes les républiques ibéro-américaines.

Les 16e, 17e et 18e siècles représentent une période d'épanouissement remarquable : sainteté, rachats multipliés, apostolat missionnaire, chaires d'enseignement, études, etc. En 1775, il y avait en Europe (Espagne, France, Italie, Portugal) 116 maisons groupant environ 2500 religieux, et en Amérique 112 maisons avec plus de 2000 membres. La Révolution française, les guerres napoléoniennes, les entraves des gouvernements anticléricaux portèrent un rude coup à l'ordre de la Merci, comme à tous les ordres religieux, et il se trouva réduit à un petit nombre. De façon providentielle, le supérieur général Armengol Valenzuela commença, en 1880, la restauration en dotant l'ordre de nouvelles constitutions et en élargissant les domaines d'apostolat, spécialement au regard de l'éducation et des missions. Actuellement l'ordre compte huit provinces (Castille, Aragon, Italie, Mexique, Équateur, Pérou, Chili et Argentine), deux missions au Brésil et deux autres au Burundi. A la fin de 1970, il groupait 938 profès, 86 novices et 785 aspirants.

Les mercédaires déchaussés datent de 1603; leur séparation en ordre distinct remonte à 1621. Ils se répandirent rapidement et eurent de nombreux couvents en Espagne et en Italie; aujourd'hui, ils sont établis en Espagne et dans la République Dominicaine. Il existe aussi actuellement une quinzaine d'instituts féminins, issus du tronc mercédaire (voir *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1475).

L'ordre de la Merci a donné à l'Église beaucoup de martyrs et de saints, dont un bon nombre jouissent d'un culte immémorial. Au sens liturgique et canonique, le sanctoral mercédaire comprend les saints et saintes Pierre Nolasque † 1249, Ramon Nonato † 1240, Serapio † 1240, Pedro Pascual † 1300, Pedro Armengol † 1304, Maria de Cervellon † 1290, la bienheureuse Mariana de Jésus † 1624, Natalia de Tolosa † 1355, les servantes et serviteurs de Dieu, Gonzalo Diaz de Amarante † 1618, Antonio de San Pedro † 1622, Pedro de Urraca † 1657, José Léon Torres † 1930, Mariano Alcala et ses compagnons martyrs † 1936, Margarita Maria Lopez de Maturana † 1934 et Antonino Pisano † 1927.

2. **Constitutions.** — Le premier code constitutionnel de l'ordre provient de Pedro de Amer et fut en vigueur de 1272 à 1327. Amer le rédigea en prenant comme base les constitutions émanant des maîtres généraux ses prédécesseurs; il en approuva certaines, en amenda d'autres, en supprima quelques-unes et en ajouta de nouvelles. Ont une importance capitale dans ces *Constituciones amerianas* les normes relatives au rachat des captifs, en particulier le prologue qui souligne l'essence de la spiritualité mercédaire : « Dieu; le Père des miséricordes, a visité et racheté l'homme par la médiation de Jésus-Christ, le rétablissant dans son amitié et dans la liberté de fils. D'une façon analogue, il s'est proposé de visiter et de libérer les chrétiens qui, par suite de circonstances contraires à la dignité de la personne humaine, se trouvaient en danger de perdre la foi, en choisissant à cette fin Pierre Nolasque et en l'amenant, par l'entremise de la Vierge Marie, à fonder la famille mercédaire ».

Dans ces Constitutions, les normes ont beaucoup d'affinité avec celles des ordres militaires.

La transformation « cléricale » nécessita de nouvelles Constitutions. Approuvées au chapitre général de 1327, elles sont dues à Raimundo Albert, qui y introduisit de nombreux points de tendance dominicaine. Si nous ne connaissons pas le texte originel, son contenu nous a été transmis dans ses éditions successives, dont la principale, celle du général Nadal Gaver, a pour titre *Speculum Fratrum* (Valladolid, 1445; autre édition, sur l'ordre de Zorita en 1533, à Valladolid, et à Salamanque, en 1558, accompagnée d'un commentaire de F. Zumel).

En 1692, parurent de nouvelles Constitutions, appelées *madrileñas*, dues à José Linas, dont les développements sont harmonisés avec la vie religieuse du temps. Elles furent en vigueur jusqu'en 1895. Le supérieur général Valenzuela en rédigea alors d'autres, *las Romanas*; il y adaptait les anciennes en vue de la rénovation de l'ordre.

Dans les dernières Constitutions, approuvées en 1969 *ad experimentum*, selon Vatican II, la « captivité » s'entend des nouvelles formes d'esclavage social, politique et psychologique, plus dangereuses en fait pour la foi que la servitude d'autrefois. Les mercédaires, dans l'esprit de leur fondateur, s'appliqueront à « racheter » les chrétiens de ces formes nouvelles de captivité. Dans ce but, ils seront disposés à donner, s'il le faut, leur vie, à l'exemple du Rédempteur.

3. **Caractéristiques de la spiritualité.** — 1° Influences. — L'influence dominicaine et l'influence carmélitaine se manifestent nettement chez les écrivains mercédaires.

De la première ils retiennent : 1) que la contemplation infuse entre dans la voie normale de la sainteté, qu'elle est, pour autant, normalement nécessaire pour atteindre à la perfection et que tous y sont communément appelés; 2) que les dons de l'Esprit Saint, — de l'exercice éminent, mais normal, desquels dérive la contemplation infuse et l'union correspondante chez les parfaits —, n'ont qu'un mode d'agir, le mode surnaturel; 3) que la vie spirituelle est unifiée : l'ascèse par laquelle le chrétien s'exerce à acquérir les vertus avec le secours de la grâce actuelle ordinaire, s'ordonne à la mystique, dans laquelle les dons de l'Esprit agisssent selon le mode surnaturel.

Les contacts avec l'école carmélitaine sont attestés au double plan historique et doctrinal. Rodriguez de Torres fut, durant plusieurs années, en rapports personnels avec sainte Thérèse; Juan de Reyna déposa au procès de saint Jean de la Croix; Pizaño de Léon fut étroitement lié aux carmélites déchaussées, etc. A ces faits il faut ajouter les innombrables citations de Jean de la Croix et de Thérèse que font les mystiques mercédaires. C'est également de l'école carmélitaine que les auteurs mercédaires ont reçu l'idée de contemplation acquise qui leur est commune, encore qu'ils lui apportent des nuances.

Unie à ces influences du dehors, la spiritualité mercédaire a aussi sa tonalité et ses caractéristiques propres. Ainsi, par exemple, elle essaie de résoudre le problème que pose l'école dominicaine, selon laquelle « tous sont généralement appelés à la contemplation

infuse et à l'union correspondante, c'est-à-dire à la perfection de la vie chrétienne, alors que tous ne reçoivent pas la grâce efficace nécessaire pour y atteindre, mais seulement la grâce suffisante ». Les mercédaires, à la suite de Zumel, contestent que toute grâce soit efficace par elle-même; ils accordent une efficacité imparfaite à la grâce suffisante, mais ils expliquent à leur manière la grâce efficace. Dès lors, comme la grâce suffisante n'est refusée à personne, par la prière, qui est un de ses effets, on peut obtenir que les motions divines antécédentes aient une *connexion infaillible* avec celles qui les suivent; autrement dit, à qui le prie comme il se doit Dieu donne la grâce efficace. Ainsi tous les chrétiens sont généralement appelés à la perfection de la vie chrétienne et à la contemplation infuse, du fait qu'ils reçoivent au moins la grâce suffisante qui peut être transformée en grâce efficace par la prière. Plus de quatre-vingts pour cent des écrits des auteurs spirituels mercédaires se rapportent au thème de la prière et de l'oraison, à leur importance dans la vie spirituelle.

2° La charité. — Étant donné que la fin de l'ordre est le rachat des captifs aux dépens de sa propre vie, il est facile de comprendre que toute sa spiritualité soit imprégnée de l'idée dominante et comme de la hantise de la charité jusqu'au sacrifice de sa liberté. Par suite, il est logique que cette spiritualité ne puisse être plus authentiquement chrétienne et plus radicalement opposée au quiétisme et à l'apathie : la pratique austère des vertus, régies et informées par la charité, l'imitation effective du Christ, l'amour pratique du prochain captif de quelque façon que ce soit, telles sont ses pierres de touche; elle demande que tout soit vu à travers le prisme de la charité par les écrivains, les apôtres et les missionnaires. C'est pourquoi la meilleure oraison pour beaucoup de mystiques mercédaires est celle où se manifeste davantage l'amour de Dieu : la résignation sainte et activement aimante (Falconi).

3° Le Christ Rédempteur. — En raison de leur fin et de leur quatrième vœu, les mercédaires portent aussi bien le nom de *Orden de Redentores* ou *de la Redención de Cautivos*. Cette ressemblance entre l'appellation de l'ordre, la réalité de son œuvre, et la Rédemption opérée par le Christ, se trouve déjà formulée dans les Constitutions primitives : « Tots los freres da quest Orde si mester es posan la vida axi com Jesu Christ la posa por nos ». L'amour du Christ, en particulier dans les mystères de la Passion, jaillit du cœur de la spiritualité mercédaire. Très abondante est la littérature spirituelle qui a pour sujet, parfois quasi exclusif, la vie, la passion, la mort et la résurrection du Christ. Il y a là un christocentrisme profond. La substance de la vraie vertu et du chemin du ciel se trouve dans l'imitation des vertus de Jésus-Christ. L'oraison elle-même doit consister à *leer en Cristo* (lire dans le Christ).

4° Dévotion filiale a la Vierge. — L'intervention de la Vierge dans la fondation de l'ordre, reconnue par l'Église et tous les historiens, a fait de la Merci une institution essentiellement mariale, l'*Orden de Nuestra Señora de la Merced*; les religieux appellent la Vierge *Nuestra Madre* et son image occupe la première place dans les chœurs de leurs églises, comme *comendadora* de l'ordre. Les Constitutions romaines prescrivent au maître des novices d'inculquer « devotionem, cultum et pietatem erga optimam Matrem... ut nihil in mente vel opere, quod Mariam non resonet, nihil eis sine Maria sapiat, nihil cum Maria displiceat et cuncta ejus nomine agrediantur et gerant ». Tout cela se répercute dans la théologie et la spiritualité mercédaires avec une richesse littéraire hors de pair. En théologie la question de l'Immaculée Conception a toujours été fréquemment et ardemment défendue; la *servitude mariale* est mise nettement en relief.

5° La divine miséricorde. — *Miséricorde* et *Merci (merced)* ont la même résonance. La grande miséricorde de Dieu envers le monde a été de le racheter par l'entremise de son Fils; ce fut une autre miséricorde de vouloir opérer par l'intermédiaire de Pierre Nolasque le rachat des captifs de l'âme et du corps. Ordre de la Merci ou de la Miséricorde, ainsi a-t-on dès le début appelé l'institut. La note divine de miséricorde résonne profondément dans la littérature spirituelle mercédaire. La Serna, lorsqu'il synthétise la vie spirituelle, affirme que la confiance en la divine miséricorde est une disposition stable qui constitue la première étape, le fondement de la vie spirituelle, étant donné qu'elle est l'exercice principal de la voie purgative et qu'elle continue à être le stimulant qui soulève constamment l'âme dans sa marche vers la perfection (cf DS, t. 9, col. 324).

6° Prière et communion fréquente. — Dans la pratique de la piété, les spirituels mercédaires accordent une importance prédominante à la prière et à la réception fréquente des sacrements de pénitence et d'eucharistie; ceci en raison des principes théologiques par lesquels ils ont été solidement formés. L'ardeur avec laquelle ils adoptèrent et justifièrent la pratique de la communion quotidienne, trois siècles avant le concile de Trente, est tout à fait remarquable. Cf DS, t. 4, col. 1133-1135.

7° Humanisme. — La vie surnaturelle aussi pleinement vécue que le suppose la charité pratiquée jusqu'à l'héroïsme s'accompagne d'un sain humanisme. On y constate un équilibre raisonnable et prudent. La grâce et les vertus surnaturelles couronnent le tout, mais sans oublier qu'elles ont pour assise les vertus naturelles, et sans détriment pour le naturel ou pour le surnaturel. Les aberrations mystiques n'ont pas trouvé place en cette spiritualité. Cela est vraisemblablement dû au rôle prépondérant de la vertu de charité, à l'esprit chevaleresque de l'ordre, au contact constant avec la vie réelle, exigé de ses membres.

4. Auteurs spirituels. — Les auteurs mercédaires qui ont eu ou auront une notice individuelle dans le DS sont ici simplement mentionnés. Nous renvoyons aux listes de mercédaires déjà signalés à l'art. Espagne, DS, t. 4, col. 1123, 1174-1175, 1190; voir aussi col. 1133-1135, 1194-1202.

1° Du 13e au 15e siècles. — Bien que la tâche principale des religieux, à cette époque, fût le rachat des captifs des prisons d'Espagne et d'Afrique, on rencontre quelques écrivains de talent. Pedro de *Amer* † 1301, outre les Constitutions (*supra*, col. 1031), écrivit une *Vida de S. Pedro Nolasco*, appréciée par les historiens Zumel et Colombo. — Ramon *Ros* (vers 1320) composa en limousin *Del menispreu del môn, Llaors de Madona Santa Maria* et diverses vies de saints, dont les mss se trouvent à la bibliothèque de l'Escorial. — Saint *Pedro Pascual* † 1300; voir sa notice. — Arnaldo *Pons* (2e moitié du 13e s.); à propos de ses ouvrages manuscrits : *In cap. 24 Genesis, De meditatione mortis, De bono meditationis*, Moliner a

écrit : « Son œuvre... est, avec celle de Lulio, ce qu'on a de plus profond et de plus original sur la vie contemplative au cours du 13e siècle » *(loco cit. infra)*. — Nadal *Gaver* † 1474 occupe une place particulière avec son *Speculum fratrum ordinis B. M. de Mercede* (*supra*, col. 1032). — *Juan de Ciudad Rodrigo* (15e s.; DS, t. 8, col. 369).

2° Aux 16e et 17e siècles, âge d'or de la mystique en Espagne. — Augustin de *Revenga* † 1569, *Avisos para la vida espiritual de los religiosos*, publié par M. Rodriguez de Torres, avec son *Agricultura del alma*, Burgos, 1603. — Miguel de *Alonsotegui* († vers 1580), *Tratado humilde y necesario en el cual se muestra la vida miserable y continuos trabajos que padece el hombre..*, ms de 1565 édité à Bilbao en 1970. — Gaspar de *Torres* † 1584, professeur à Salamanque et évêque de Medauro, *Instrucción o comentario... a las Constituciones y Ordinario de la Religión instruyendo al religioso..*, accompagne les Constitutions, Salamanque, 1565.

Juan *Suarez de Godoy* († après 1600). — Francisco *Zumel* † 1607. — Pedro *Machado* † 1609 (DS, t. 10, col. 49-50). — Cristobal *Gonzalez* † 1612 (t. 6, col. 587-588). — Felipe *Guimeran* † 1617 (t. 6, col. 1294-1295). — Pedro *Medina* † 1621, *Victoria gloriosa y excelencias de la esclarecida Cruz de Jesucristo*, Grenade, 1604. — Melchor *Rodriguez de Torres* † 1624. — Alonso de *Rojas* † 1625, *El gobernador eclesiástico... necesario... principalmente a todos los que tienen cargo de almas*, Cuenca, 1627. — Pedro de *Oña* † 1626. — Juan *Gutierrez de Estremera* († vers 1626; t. 6, col. 1300-1301). — Alonso *Remon* † 1632. — Mateo *Villarroel* † 1635. — Jorge *Serrano* † 1636. — Juan *Falconi de Bustamante* † 1638 (t. 5, col. 35-43). — Pedro de *La Serna* † 1642 (t. 9, col. 323-325). — Silvestre de *Saavedra* † 1643, *Razón del pecado original y preservación de él en la Concepción purísima de... María*, Séville, 1615; *Sacra Deipara*, Lyon, 1655. — Melchor *Prieto* † 1648. — Marcos *Salmeron* † 1648. — Gabriel *Tellez* † 1648. — *Juan de San Gabriel* † 1649 (t. 8, col. 700).

Melchor de *Los Reyes* († vers 1650), *Prudencia de confesores en orden a la comunión cotidiana*, Cadix, 1630. — Francisco *Pizaño de León* † 1651. — Pedro de *Urraca* † 1657, *Breve compendio de modos suaves y fuertes para andar el alma amorosamente importunando a Dios*, Lima, 1616 (DS, t. 4, col. 1198). — Francisco *Ballester* † 1660, *Sacro plantel de varias y divinas flores... para recreo espiritual de las almas*, Valence, 1662. — Diego de *Quiñones* † 1660, *Aprecio espiritual de Cristo nuestro bien*, Tolède, 1633. — Fernando de *Orio* † 1663. — Francisco de *Alfaro*, *La consideración de la inconstancia de la vida y brevedad incierta de la muerte*, Naples, 1667. — Pablo *Ramirez de Bermudo* † 1670. — *Juan de Santa María* † 1673 (t. 8, col. 714). — Francisco de *Lizana* † 1676 (t. 9, col. 947-948). — José *Pintre* † 1678, *Tractatus de imperio mariano*, Madrid, 1665. — Juan de *Rojas y Ausa* † 1685. — Bernardo de *Santander y Barcenilla* † 1692. — Bernardo de *Briones* † 1699, *Articela espiritual que da reglas, principios y doctrina para el ejercicio cotidiano de la oración mental*, 2 parties, Madrid, 1696 et 1698. — Juan Nolasco *Rison* † 1700, *Amorosos recuerdos del más digno objeto del Amor, nuestro Redentor Iesús..*, Valence, 1692.

3° Aux 18e et 19e siècles. — Francisco *Neyla Martinez* † 1703. — Luis *Galindo de San Ramon* † 1704 (t. 6, col. 72-73). — Juan *Interian de Ayala* † 1730, traducteur et introducteur en Espagne du *Catéchisme historique* de Claude Fleury, *Catecismo histórico que contiene... la Historia sagrada y la doctrina christiana* (Madrid, 1718; nombreuses rééditions; cf DS, t. 5, col. 412-419). — *Marcos de San Antonio* († vers 1740; t. 10, col. 287-288). — Francisco M. de *Echeverz* † 1745, *Pláticas doctrinales*, 4 vol., Saragosse, 1717; *Escala del cielo para el pecador más perfido, María Santisima y su cordial devoción, con otros tratados espirituales*, Murcie, 1726, et Saragosse, 1727. — Vicente *Oliver* † 1750. — Juan *Talamanco* † 1750. — Alfonso *Lopez de Rubiños* († vers 1760), *Práctica de comulgar con devoción y reverencia para todos los fieles*, Madrid, 1744. — Juan Francisco *Moreno* († vers 1760), *El negocio de nuestro mayor importancia, la confesión sacramental*, Mexique, 1759. — Diego *Tello Lasso de la Vega* † 1763. — José *Mezquita* † 1772. — Bernardo *Lassarte* † 1780 (t. 9, col. 326-327). — Fray *Manuel*, *Mística flor del sol, Consejos del confesor a su penitente*, ms du 18e siècle, publié à Arequipa en 1947.

Agustin de *Arques y Jover* † 1808, traducteur de S. Alphonse M. de Liguori, *Las glorias de María* (Valence, 1779; nombreuses rééditions). — Magin *Ferrer y Pons* † 1853, traducteur : *De la Imitación de Cristo* = traduction aménagée de J. E. Nieremberg; Barcelone, 1854, avec un exercice du chrétien; *Los santos angeles*, Barcelone, 1850, d'un anonyme français; l'*Anuario de María* de M. Menghi d'Arville, Barcelone, 1841. — José M. *Rodriguez y Bori* † 1870. — Mariano *Aux* † 1875, *Compendio de la teología mística para las personas devotas..*, Quito, 1857. — Francisco *Sulis y Mejia* † 1895, *Compendio dello stato religioso..*, Cagliari, 1853; *Manuale dei giovani mercedari*, Rome, 1890.

4° Au 20e siècle. — Pedro Armengol *Valenzuela* † 1922. — Margarita A. L. de *Maturana* † 1934 (t. 10, col. 816-817). — Manuel *Sancho Aguilar* † 1936. — Amerio *Sancho Blanco* † 1959, *Cantar de los Cantares*, Barcelone, 1950; etc.

On pourrait signaler aussi des éditeurs de textes spirituels, tels E. Gomez Dominguez, publiant J. Falconi, — des biographes comme A. Ferreyra Alvarez † 1977, — des auteurs d'ouvrages de pastorale destinés à la jeunesse (par exemple, C. Silva de Castro † 1946), — des historiens de l'ordre, — des auteurs de livres s'adressant surtout aux religieux et religieuses, notamment G. Garcia Suarez, etc.

1. **Généralités.** — N. Gaver, *Cathalogus magistrorum generalium ...* (1445), Tolède, 1928. — Fr. Zumel, *De initio ac fundatione sacri ordinis... de Mercede*, Salamanque, 1588; *De vitis patrum et magistrorum generalium..*, 1588. — A. Remon, *Historia general de la orden... de la Merced*, 2 vol., Madrid, 1618 et 1633. — B. de Vargas, *Chronica sacri et militaris ordinis B. Mariae de Mercede..*, 2 vol., Palerme, 1619 et 1622. — S. de Freytas, *Bullae et privilegia... de Mercede*, t. 1, Madrid, 1626. — G. Tellez (Tirso de Molina), *Historia general de la orden... de las Mercedes*, Madrid, 1639; éd. critique par M. Penedo, 2 vol., Madrid, 1973-1974. — M. Salmeron, *Recuerdos históricos y políticos de los servicios... de la Merced... en los dos mundos*, Valence, 1646. — P. de San Cecilio, *Anales... de la Merced*, 2 vol., Barcelone, 1669. — *Histoire... de la Mercy*, par les Pères de la congrégation de Paris, Amiens, 1685. — J. Linas Aznar, *Bullarium..*, Barcelone, 1696. — M. M. Ribera, *Real patronato de los serenísimos reyes de España en... la Merced*, Barcelone, 1725; *Centuria primera... de la Merced*, 1726. — A. Harda y Muxica, *Bibliotheca scriptorum... de Mercede*, complétée en 1785 par A. Arques y Jover, 3 vol., ms à la Merced de Madrid. — J. A. Gari y Siumell, *Biblioteca mercedaria*, Barcelone, 1875. — G. Vasquez Nuñez, *Actas del capítulo general de 1317 celebrado en Valencia*, Rome, 1930; *La Merced a mediados de los siglos* XV *y* XVI, Rome, 1931; *Manual de historia de la... Merced*, 2 vol., Tolède, 1931-1936; *Breve reseña de los*

conventos de la... Merced, Rome, 1932; *Mercedarios ilustres*, Madrid, 1966. — G. Placer Lopez, *Bibliografía mercedaria*, 2 vol., Madrid, 1963-1968. — C. Oviedo Cavada, *Bulario mercedario del siglo* XIX, Santiago, Chili, 1974.

2. **Histoire des « rachats »**. — I. Vidondo, *Espejo católico de la Caridad divina y christiana con los cautivos de su pueblo*, Pampelune, 1658. — G. Gomez de Losada, *Escuela de trabajos..*, Madrid, 1670. — J. N. Cavero, *Informe de la Verdad por... la Merced*, Madrid, 1730. — M. M. Ribera, *Redención de cautivos..*, Barcelone, 1736. — J. A. Gari y Siumell, *La orden redentora de la Merced... o historia de las redenciones..*, Barcelone, 1873. — M. Serrano y Sanz, *Cautiverio y trabajos de Diego Galán*, Madrid, 1913, introduction. — P. N. Perez, *Libro de la redención...*, Santiago, Chili, 1937; *La redención de cautivos en las Indias*, dans *Estudios*, n. 9, 1947, p. 349-367, et 11, 1948, p. 251-281. — M. Vazquez Pajaro, *Melchor García Navarro. Redenciones de cautivos en Africa (1723-1725)*, Madrid, 1946; *Cuando y porqué cesó la redención de cautivos*, dans *Estudios*, n. 7-8, 1947, p. 228-268. — J. Devesa, *Exposición histórica del mensaje mercedario*, dans *Estudios penitenciarios*, t. 183, 1968, p. 719-765. — M. Rodriguez Carrajo, *La redención de cautivos (aspectos sociológicos)*, dans *La Orden de la Merced* (revue *Estudios*, n. 90-91), 1970.

3. **Histoire des Constitutions et du quatrième vœu.** — P. A. Valenzuela, *Las Constituciones de la Merced. Estudio*, Rome, 1895. — R. Serratosa Queral, *Las Constituciones primitivas de la Merced comparadas con la legislación militar religiosa*, dans *Estudios*, n. 35-36, 1956, p. 413-583. — E. Gonzalez, *Subsidia de una renovación* dans *Boletín de la Orden de la Merced*, 1970, n. 1 et 2, p. 18-31 et 84-108.

J. B. Herrada Armijo, *El voto de redención en la Orden de la Merced*, Santiago, Chili, 1951. — B. Lahoz, *El voto de sangre y el marianismo mercedario*, dans *Alma socia Christi* (congrès marial de 1950), t. 7, Rome, 1952, p. 457-490. — C. Oviedo Cavada, *Materia del voto de redención*, dans *Estudios*, n. 32, 1955, p. 157-169. — J. Lopez Lopez, *En torno al cuarto voto mercedario*, dans *Estudios*, n. 35-36, 1956, p. 361-400. — A. Rubino, *L'ordine della Mercede e il voto di redenzione*, Rome, 1961. — P. Donnelly Carey, *La Orden de la Merced y el cautiverio actual de los cristianos*, Rome, 1974.

4. **Les mercédaires en Amérique.** — P. N. Perez, *Religiosos de la Merced que pasaron a la América española*, Séville, 1924; *Los obispos de la... Merced en América*, Santiago, Chili, 1927; *Historia de las misiones mercedarias en América*, Madrid, 1966. — J. Castro Seoane, *La expansión de la Merced en la América colonial*, Madrid, 1944. — A. Mille, *La orden de la Merced en la conquista del Perú, Chile y Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires*, Buenos Aires, 1958. — R. Sanlés Martinez, *Trajectoria misionera de la Merced en la conquista de América*, dans *La Orden de la Merced*, 1970, p. 437-470.

Fr. Pareja, *Crónica de la provincia de la... Merced de Méjico* (1688), 2 vol., Mexico, 1882. — I. Castro Seoane, *La Merced en Santo Domingo..*, dans *Estudios*, n. 13-15, 1949, p. 699-720.

J. L. Monroy, *El convento de la Merced de Quito*, 3 vol., Quito, 1931-1937. — V. M. Barriga Velarde, *Los mercedarios en el Perú*, 4 vol., Rome et Arequipa, 1933-1953; *Mercedarios ilustres en el Perú*, 2 vol., Arequipa, 1943-1949. — J. Castro Seoane, *La Merced en el Perú*, dans *Missionalia hispanica*, de 1947 à 1950. — P. Gazulla Galve, *Los primeros mercedarios en Chile*, Santiago, Chili, 1918. — B. de Toledo, *Estudios historicos. Provincia mercedaria de Santa Barbara del Tucumán*, 3 vol., Cordoba, 1919-1921. — E. de Palacio, *Los mercedarios en la Argentina*, Buenos Aires, 1971. — *Mercedarios no Brasil onteme hoje*, Rio de Janeiro, 1968.

J. Castro Seoane, *Aviamiento y catálogo de los misioneros que en el siglo* XVI *pasaron de España a Indias y Filipinas*, dans *Missionalia hispanica*, 1963 à 1976.

5. **Spiritualité.** — P. A. Valenzuela Poblete, *El mercedario instruido en los deberes de su estado*, Rome, 1899. — M. Sancho Aguilar, *Breves consideraciones sobre la ascética de... M. Rodríguez de Torres*, dans *Boletín de la Orden de la Merced*, Rome, 1926 et 1927. — A. Sancho Blanco, *Ordo de Mercede redemptionis captivorum pro Maria*, dans *Alma socia Christi*, t. 7, 1952, p. 359-456. — L. Aquatias, *Piedad mariana en la Orden... de la Merced, ibidem*, p. 491-582. — E. Gomez Dominguez, *San Pedro Nolasco en la espiritualidad mercedaria*, dans *Estudios*, n. 35-36, 1956, p. 329-355. — J. M. de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mística en España*, Burgos, 1961, p. 346-362 = escuela mercedaria. — E. Gomez D., *Sobre espiritualidad mercedaria*, dans *La Orden de la Merced*, 1970. — A. Rubino, *Lineamenti di spiritualità mercedaria*, Rome, 1975. — G. Garcia Suarez, *La vida religiosa en la espiritualidad mercedaria*, Madrid, 1976.

Elias Gomez Dominguez
et Ricardo Sanlés Martinez.

MERCIER (Désiré-Joseph), archevêque et cardinal, 1851-1926. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Né à Braine-l'Alleud le 21 novembre 1851, entré en 1870 au séminaire archiépiscopal de Malines, Désiré Mercier est ordonné prêtre le 4 avril 1874. En 1882 il est nommé professeur de philosophie à l'université catholique de Louvain où il avait conquis ses grades : il inaugure la chaire de philosophie thomiste, créée à la demande du pape et il est chargé de la direction du séminaire universitaire interdiocésain Léon XIII. Ce n'est pas le lieu de situer la place de D. Mercier dans le renouveau de la philosophie thomiste durant le quart de siècle où il enseigna. Son influence fut grande, comme le montrent ses biographes et les historiens (voir la bibliographie).

Le 25 mars 1906, il est sacré archevêque de Malines et promu cardinal en 1907. Tout au long de son épiscopat, il mettra fortement l'accent sur la formation intellectuelle et spirituelle de son clergé au point d'occuper une « place de choix parmi les maîtres de la vie sacerdotale » (J. de Guibert, RAM, t. 7, 1926, p. 216). Il n'hésitera pas non plus à prendre des responsabilités sociales et politiques, — parfois discutables, souvent audacieuses —, pour une meilleure harmonie des relations entre l'Église et l'État. Son courage patriotique durant la première guerre mondiale lui valut une renommée universelle.

De 1921 à 1925 le cardinal prit part aux célèbres « Conversations de Malines » avec Lord Halifax en vue du rapprochement des Églises catholique et anglicane (cf DS, t. 7, col. 51-52, et la bibliographie). Désiré-Joseph Mercier mourut à Bruxelles le 21 janvier 1926 et fut honoré de funérailles nationales.

2. *Doctrine.* — Outre ses cours professoraux de philosophie, ses Discours de circonstance et ses nombreuses Lettres pastorales, lesquelles traitent souvent de la vie religieuse des prêtres et des fidèles (voir la bibliographie), D. Mercier a laissé une trilogie : *A mes séminaristes* (1908), *Retraite pastorale* (1910), *La vie intérieure* (1918), qui avec ses *Lettres pastorales* et son *Code abrégé de la vie chrétienne* permet de dégager les points saillants de sa vie et de sa pensée spirituelles.

Homme de vie intérieure, Mercier veut être un saint évêque. Fidèle à sa méditation quotidienne, il préconise une méthode de cœur à cœur avec Dieu. Tout ce qui est vraiment beau lui paraît naturellement fait pour la prière. Aussi aime-t-il le déroulement d'offices liturgiques dans sa cathédrale à l'instar de ceux des abbayes bénédictines vers lesquelles il se sentit toujours attiré. La joie de croire et de vivre s'allie chez lui à une austérité de vie exceptionnelle, à une ascèse rigoureuse qu'il désigne d'un mot : le dépouillement Il ne s'accorde que ce qu'il estime nécessaire à sa charge et à son état. Il souhaite aussi un clergé aux mœurs austères. Il lutte pour l'éducation chrétienne de la jeunesse. Défenseur de la cité, il exalte le patriotisme.

Ses écrits témoignent d'une nette évolution dans sa

pensée. Sa doctrine est d'abord psychologique et morale. On y décèle de nombreux traits de la spiritualité du « bon Père » Adolphe Petit † 1914, très répandue dans le clergé belge à l'époque (cf DS, t. 3, col. 1139). Son enseignement se charge progressivement d'éléments théologiques et dogmatiques. On ne peut lire sa *Vie intérieure* sans être frappé de la parenté spirituelle de cet enseignement avec celui de Columba Marmion qui fut son directeur spirituel durant ses années professorales († 1923; DS, t. 10, col. 627-630) et avec Adrien Gréa († 1917; t. 6, col. 804).

Pasteur d'un immense diocèse, fidèle à sa devise « Apostolus Christi », Mercier se montre très préoccupé de la sanctification de son nombreux clergé. Il ne supporte qu'avec peine l'appellation de clergé « séculier ». Il lui semble que ce terme prête à confusion et entretient chez ses coopérateurs l'idée qu'une vertu médiocre est leur lot. Il n'aime pas davantage qu'aux séculiers on oppose les réguliers. Il élabore une thèse sur « le premier ordre religieux établi dans l'Église », c'est-à-dire l'« ordre sacerdotal » (cf les remarques de J. de Guibert signalées *infra*). Aussi à la fin de sa vie il fonde pour ses prêtres diocésains une « fraternité sacerdotale des amis de Jésus ». Ses membres émettaient entre les mains de l'évêque les trois vœux publics de pauvreté, chasteté et obéissance, et il leur était loisible d'y ajouter un vœu public d'immolation ou de victime. Le cardinal provoquait ainsi, assez paradoxalement, une sélection dans son clergé.

Très attaché aux dévotions traditionnelles, Mercier présida dans son diocèse à plusieurs couronnements de Vierges miraculeuses ou à des manifestations d'hommage au Sacré-Cœur (cf DS, t. 2, col. 1040). Sous l'influence d'une carmélite, il demanda la définition dogmatique de la médiation universelle de la Vierge Marie. La célébration d'une messe de Marie-Médiatrice fut accordée. Attentif et docile à la direction de l'Esprit Saint, on lui connaît une très belle prière de soumission à ses inspirations. Son attachement à l'unité de l'Église se manifeste dans tout son travail œcuménique. Cinq jours avant sa mort il lègue à ses prêtres cette recommandation suprême : « Vivre de votre sacerdoce, c'est avant tout célébrer saintement la Messe et administrer saintement les sacrements qui s'y rattachent ».

Bibliographie dans *Le cardinal Mercier*, Bruxelles, 1927, p. 343-372. L'ensemble des ouvrages de D. Mercier signalés ci-dessous a fait l'objet de nombreuses rééditions et traductions.

1) *Œuvres philosophiques. — Logique*, Louvain-Paris, 1894; *Métaphysique générale ou Ontologie*, 1894; *Psychologie*, 1894; *Les origines de la psychologie contemporaine*, 1897; *Critériologie générale ou théorie générale de la certitude*, 1899. On peut y joindre la brochure sur *Le modernisme* (Bruxelles, 1908, et Paris, 1909). Mercier fonda la *Revue néo-scolastique* en 1894.

Consulter la *Revue néo-scolastique*, t. 28, 1926, p. 1-259; la *Revue philosophique de Louvain*, t. 49, 1951, p. 505-747 (centenaire de la naissance de D. M.); L. de Raeymaeker, *Le card. Mercier et la philosophie d'aujourd'hui*, dans *Revue générale belge*, 15 août 1951.

Voir aussi J. Zaraguita Bengoechea, *El concepto católico de la vida según el cardenal Mercier*, 2 vol., Madrid, 1930.

2) *Œuvres pastorales*, 7 vol., Bruxelles, 1911-1929. — Pages choisies par L. Noël, *Le christianisme dans la vie moderne*, Paris, 1918. — Plusieurs lettres pastorales, tirées à part, sont signalées ci-dessous.

3) *Œuvres spirituelles. — La mortification chrétienne*, Louvain, 1891. — *Code abrégé de la vie chrétienne*, Malines, 1913. — *La dévotion à Notre Seigneur et à sa divine Mère*, Malines, 1915. — *La médiation universelle de la très sainte Vierge et la « Vraie dévotion à Marie »*, Louvain, 1924. — *La Fraternité sacerdotale des amis de Jésus*, Bruges, 1927.

A mes séminaristes, Bruxelles, 1908 (14e éd., 1932). — *Retraite pastorale*, Bruxelles, 1910. — *La vie intérieure. Appel aux âmes sacerdotales*, Louvain, 1918; cf DS, t. 2, col. 1403, et t. 7, col. 1902; voir le compte rendu de J. de Guibert, RAM, t. 1, p. 280-288.

Éléments biographiques et spirituels. — Vie diocésaine de Malines, avril 1924 (jubilé sacerdotal de D. M.). — A. Laveille, *Le card. Mercier*, Paris, 1926. — C. Vervoort, *Kardinaal Mercier. Zijn leven, zijn werk*, 2 vol., Louvain, 1926. — *Le cardinal Mercier*, Bruxelles, 1927. — G. Goyau, *Le card. M.*, Paris, 1930. — G. Joannès, *Le card. M., docteur de la vie intérieure*, Paris, 1931. — E. Beauduin, *Le card. M.*, Tournai, 1966.

M.-B. Lavaud, *Le card. M. maître et modèle de la vie intérieure*, VS, t. 13, 1925, p. 685-690. — Lord Halifax, *Catholic Reunion with an Account of the last Days of card. M. and some Appreciations*, Londres, 1926. — P. Charles, *L'écrivain spirituel*, dans *Revue néo-scolastique*, t. 28, 1926, p. 236-249; *Le card. M. et la théologie*, NRT, t. 53, 1926, p. 256-268. — R. Thibaut, *Un maître de la vie spirituelle, dom C. Marmion*, Maredsous, 1929, p. 309-336. — É. Carton de Wiart, *Les Œuvres pastorales du card. M.*, VS, t. 26, 1931, p. 305-312. — J. Guitton, *L'esprit du card. M.*, VS, t. 52, 1937, p. 36-53. — R. Laurentin, *En marge de la définition du dogme de l'Assomption. Intuitions du card. M.*, VS, t. 84, 1951, p. 518-522. — Alois Simon, notice dans *Biographie nationale*, t. 30, Bruxelles, 1959, col. 575-596, avec bibliographie (cf DTC, Tables, col. 3179-3180); *Le cardinal Mercier*, Bruxelles, 1960; *Position philosophique, esquisse psychologique*, Bruxelles, 1962; *Le card. M. et l'union des Églises*, dans *Union et désunion des chrétiens*, Bruges-Paris, 1963, p. 109-137; *Le card. M. et l'idée de patrie*, dans *Sentiment national... en Belgique*, Bruxelles, 1964, p. 13-28. — F. Van Steenberghen, *Le sacerdoce d'après le card. Mercier*, dans *Sacerdoce et célibat*, Louvain, 1971, p. 133-156.

Guibert MICHIELS.

MERCURIAN (ÉVERARD), supérieur général des jésuites, 1514-1580. Voir DS, t. 8, col. 975-979, 982; cf aussi t. 1, col. 328-329, 405-406, et t. 9, col. 501.

MÉRITE ET VIE SPIRITUELLE.

— 1. *Notion.* — 2. *Fondements bibliques.* — 3. *Chez les Pères et les théologiens.* — 4. *Chez les auteurs spirituels.* — 5. *Rôle dans la vie spirituelle.*

La question du mérite a été une des plus débattues dans la théologie occidentale, et cela bien avant la Réforme. Sans entrer dans ce débat, nous devons, tout en restant dans les perspectives de la théologie catholique, prendre conscience des difficultés réelles du problème et prévenir ainsi les incompréhensions.

Une des difficultés tient au vocabulaire (cf P. Fransen, *Gnade und Verdienst*, dans *Mysterium salutis*, t. 4, vol. 2, Einsiedeln, 1973, p. 977-982). Le terme latin *meritum* n'a pas d'équivalent exact dans le grec (noté par J. Rivière, DTC, t. 10, 1928, col. 574); ἀξία est le terme le plus proche, mais son contenu sémantique est différent, tout comme son étymologie; *meritum* est plutôt parent de μείρομαι, qui s'est spécialisé dans le sens de « avoir part à », « obtenir » (vg par chance, par sort, μοῖρα). On ne cherchera donc le terme ni dans le grec biblique (les références données par les concordances latines renvoient souvent à des textes non canoniques; notons cependant *Hébr.* 10, 29, « mereri supplicia »), ni chez les Pères ou théologiens de l'Église grecque. Mais l'absence du terme n'entraîne pas l'absence de l'idée, comme on le verra. Les discussions autour du mérite se situent en conséquence dans la théologie occidentale : c'est un point qu'il importe de noter.

1. Notion. — 1° Dans la langue latine, la signification des termes *mereo*, *mereor* (parfois *merito*, déjà chez Caton), *meritum* est largement étendue et leur emploi

particulièrement souple (cf *Thesaurus linguae latinae*, t. 8, Leipzig, 1966, col. 802-825). Cette signification déborde le domaine du droit, ou de la justice commutative.

Le verbe et le substantif comportent habituellement l'idée d'une *valeur intérieure*, avec une connotation plus qualitative que quantitative, assez bien exprimée dans cette formule de Marius Victorinus (cf DS, t. 10, col. 616-623) : « Cum *ultra, quam debitum est*, facimus, praestandi benivolentia et benignitate tribuendi, haec *merita* nuncupantur » (*Definitiones*, éd. Th. Stangl, *Tulliana et Mario-Victoriniana*, Leipzig, 1888, p. 10).

2° Dans les langues romanes, cette signification souple s'est conservée (pour le français *mérite*, cf P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique...*, Paris, 1967, t. 4, p. 1073-1074). Retenons que *mériter* n'a pas le même sens que *gagner*; *mérite* dit donc plus que droit à un gain, une rétribution.

3° En systématisant ces données lexicographiques, on pourrait discerner dans l'idée de mérite une triple composante :

relationnelle. Le mérite suppose une relation d'une personne à une autre, à un groupe de personnes, et même à la société dans son ensemble (ce qu'a bien vu saint Thomas, *Summa theologica*, 1ª 2ae, q. 21, a. 3 : « Quicumque... agit aliquid in bonum alterius singularis personae, *hoc redundat in totam societatem* »).

subjective (ou personnelle). *Le* mérite est la *valeur intime* de la personne en fonction de la qualité de son agir; *les* mérites sont la manifestation de cette valeur dans les actes eux-mêmes.

objective. Le mérite appelle l'estime, la reconnaissance par autrui de la valeur de la personne et de ses actes, et, par extension, une distinction ou une récompense; nous disons « appelle » plutôt que « exige », car il est vrai que « le mérite n'est pas toujours reconnu »; en effet, puisqu'il s'agit d'une relation entre personnes, la reconnaissance du mérite dépend de la liberté, comme le mérite lui-même.

2. **Fondements bibliques.** — Si le mot « mérite » ne se trouve pas littéralement dans la Bible grecque, l'idée y est néanmoins d'un appel de l'homme à la communion avec Dieu, et d'un *rapport entre l'action de l'homme et les biens que Dieu lui promet.*

1° Dans l'ancien Testament, cette communion et ce rapport sont d'abord annoncés dans la création de l'homme à l'image de Dieu (*Gen.* 1, 26-28; 2, 7), puis explicités dans l'alliance : déjà avec Abraham (*Gen.* 12, 1-3; 15, 1; 17, 1-2), plus amplement au Sinaï, où Dieu fait d'Israël son peuple particulier et prend l'initiative d'un pacte d'amitié avec lui (*Ex.* 19-20; cf art. Exode, DS, t. 4, col. 1958-1962). Bénédictions et malédictions sont réservées au peuple élu, à la mesure de son observance (*Deut.* 28). Cette rétribution est avant tout collective et concerne l'avenir terrestre, mais peu à peu se fait jour la conviction d'une récompense individuelle dans l'au-delà, qui consiste proprement dans l'union intime avec Dieu (*Sag.* 5, 14-15; *Ps.* 73, 21-28; cf art. Immortalité, DS, t. 7, col. 1603).

Mais les prophètes critiquent la prétention des israélites à s'appuyer sur la justice légale ou les privilèges du peuple de Dieu (*Is.* 58; *Jér.* 7, 4; 9, 22-23). L'idée que l'obéissance et la miséricorde valent mieux que les sacrifices court à travers la Bible (1 *Sam.* 15, 22; *Osée* 6, 6; *Amos* 5, 21-25; cf *Mt.* 9, 13 paral.). Nul mortel n'est justifié devant Dieu (*Ps.* 142, 2; cf *Job* 4, 17). Le jugement de l'homme est toujours « dénué de sens » devant les conseils de Dieu (*Job* 42, 3).

2° Dans le nouveau Testament, l'idée de mérite ressort d'abord des nombreux textes où apparaissent des expressions telles que *rétribution* (*Mt.* 16, 27; *Luc* 14, 14; *Col.* 3, 24; 2 *Thess.* 1, 6-7), car Dieu « rendra à chacun selon ses œuvres » (*Rom.* 2, 6; 1 *Cor.* 4, 5; 2 *Cor.* 11, 15; *Éphés.* 6, 8; 2 *Tim.* 4, 14; *Hébr.* 6, 10; 1 *Pierre* 1, 17; *Apoc.* 2, 23; 22, 12), *récompense* (μισθός : *Mt.* 5, 12; 7, 21; 10, 41-42; 25, 14-30; *Luc* 6, 36; 1 *Cor.* 3, 8-14; 2 *Jean* 10; *Apoc.* 11, 18), *récolte* (*Gal.* 6, 7-9), *prix et couronne* (1 *Cor.* 9, 24-25; *Phil.* 3, 14; *Jacq.* 1, 12), poids éternel de gloire (2 *Cor.* 4, 19), trésor amassé dans le ciel (*Mt.* 6, 20; 19, 21), tribunal (*Rom.* 14, 10-12; 2 *Cor.* 5, 10). Le jugement eschatologique (*Mt.* 25, 31-36) suppose aussi le mérite ou le démérite des œuvres (cf art. Jugement, DS, t. 8, col. 1571-1591).

Plus profondément encore, le Verbe donne à ceux qui le reçoivent « pouvoir de devenir enfants de Dieu » (*Jean* 1, 14); il veut que là où il est soit aussi son serviteur, à condition qu'il le suive (12, 26); il promet à celui qui l'aime et garde sa parole l'amour du Père, sa venue et celle du Père en lui (14, 23).

A l'inverse, Jésus condamne l'hypocrisie des pharisiens (*Mt.* 23; *Luc* 11, 37-54), l'orgueil « de ceux qui se flattent d'être justes » (*Luc* 18, 9), et enseigne que le publicain sort du temple justifié, non le pharisien qui se vante de ses œuvres (18, 11-14); il demande que tous se considèrent comme des « serviteurs inutiles » (17, 9). Quant à saint Paul, il écarte toute glorification de l'homme en lui-même (1 *Cor.* 1, 29-31; cf 4, 6-7). Finalement, tout l'enseignement du nouveau Testament sur le mérite se résume en ce verset : « Qui demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruit, car hors de moi vous ne pouvez rien faire » (*Jean* 15, 5). D'autres textes apparaîtront encore au cours de l'exposé.

En reprenant d'une manière plus synthétique cet enseignement de l'Écriture d'après les trois composantes du mérite signalées ci-dessus, on s'aperçoit qu'une transformation profonde s'impose.

La composante relationnelle est marquée par *l'absolue dépendance de l'homme* comme créature. La liberté, signe privilégié de l'image de Dieu en l'homme (cf art. Liberté, t. 9, col. 810-813), doit être orientée dans le sens du dessein divin; devenue pécheresse, elle a besoin d'être restaurée dans une économie de grâce (col. 813-820). Cependant, l'amitié avec Dieu, la communion avec lui, demeurent la vocation suprême de l'homme (cf *Éphés.* 1, 3-14; *Rom.* 8, 29, etc); sa réalisation exige qu'il réponde à l'appel divin et donne librement à Dieu son amour, dans un échange réciproque; cette réponse de l'homme toutefois se fonde toujours sur le don initial et instaurateur de l'amour de Dieu.

La composante subjective prend en conséquence à la fois *un aspect négatif et un aspect positif* : d'un côté, l'homme ne peut être, agir et aimer sans recevoir de Dieu le principe de son être, de son agir et de son amour (cf saint Thomas, *Summa theologica* 1ª 2ae, q. 114, a. 1 : « Inter Deum et hominem est maxima inaequalitas... et totum quod est hominis bonum est a Deo »); d'un autre côté, il dépend de lui d'accroître l'intensité de sa communion avec Dieu, en vivant comme un fils de Dieu. Cet aspect positif constitue la réalité de son mérite; l'aspect négatif lui interdit de s'en glorifier : « Quid habes quod non accepisti? » (1 *Cor.* 4, 7). Le

rapport de l'homme à Dieu est ainsi marqué par une sorte de dialectique, dont les deux moments ne se succèdent pas, mais restent inséparables.

Quant à la composante objective, elle est le don que Dieu fait à l'homme en réponse à son amour : la filiation, l'eau vive et l'Esprit, source de vie éternelle, en un mot la « divinisation » inaugurée dans la vie terrestre et définitivement accomplie dans la béatitude céleste (cf *infra* les vues de Jean de la Croix). Les « récompenses » diverses dont parle l'Écriture tendent toutes à cette « similitude » de l'homme avec Dieu (1 *Jean* 3, 1-2), similitude qui est éminemment don de Dieu, mais aussi fruit de l'amour de l'homme inséré dans l'économie de grâce que le Père met à sa disposition par son Fils et par l'Esprit Saint. « La récompense n'est pas quelque chose d'extérieur et d'hétérogène à l'action méritoire. Elle est la vie de la grâce elle-même, sans cesse accrue par une exigence qui lui est immanente » (Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, p. 224).

3. **Le mérite chez les Pères et les théologiens.** — 1° Les Pères grecs, eux aussi, expriment maintes fois *l'idée* de mérite en affirmant que les œuvres bonnes de l'homme sont dignes de récompense, de rétribution; ils reprennent à cette fin les mots mêmes de l'Écriture ou des mots de sens voisin : ἀνταπόδομα, ἀνταπόδοσις, μισθός, κατ'ἀξίαν, ἀξιολόγως, ἀνακολουθία, δικαία κρίσις, etc; le terme *meritum* vient spontanément sous la plume de Rufin d'Aquilée dans ses traductions d'Origène; voir les références dans J. Rivière, DTC, t. 10, col. 612-639.

2° On porte habituellement au crédit de Tertullien l'introduction du terme *mérite* dans le latin des chrétiens. A vrai dire, il emploie plusieurs fois ce terme, mais il ne semble pas que ce soit de façon systématique et réfléchie (cf surtout *Scorpiace* 6, 7; *De poenitentia* 2, 11). Ailleurs il affirme le primat de la grâce, à laquelle le libre arbitre lui-même est soumis (*De anima* 21, 5-6), ce qui tempère l'idée du libre arbitre comme principe d'un « emancipati a Deo boni » (*Adversus Marcionem* II, 6, 5; cf DS, t. 7, col. 1408). La formulation théologique est déjà plus explicite chez Cyprien (*Ep.* 58, 10; 71, 1; *De opere et eleemosynis* 26; *De mortalitate* 26; *De dominica oratione* 32, etc), qui affirme tout aussi nettement la prééminence de la grâce : « Dei est, inquam, Dei omne quod possumus » (*Ad Donatum* 4, 6).

3° C'est Augustin qui, le premier, a élaboré une doctrine du mérite; fortement appuyée sur l'Écriture, riche en valeur spirituelle, cette doctrine marquera tous les théologiens postérieurs, et même Luther.

Le premier texte important se trouve dans les *Homélies sur l'évangile de saint Jean* (III, 8-10, à dater de l'hiver 406-407, donc avant la querelle pélagienne). Augustin part de *Jean* 1, 16 : « De sa plénitude nous avons tous reçu, et grâce pour grâce ». La première grâce est celle de la foi, absolument gratuite.

« Ayant obtenu cette grâce de la foi, tu seras juste en vertu de la foi, car le juste vit de la foi (*Habac.* 2, 4; *Rom.* 1, 17), et tu mériteras Dieu *(promereberis Deum)* en vivant de la foi. Quand tu auras mérité Dieu.., tu recevras en récompense l'immortalité et la vie éternelle. Et ceci est encore une grâce; en effet, en vertu de quel mérite reçois-tu la vie éternelle? En vertu d'une grâce. Car si la foi est une grâce, la vie éternelle est comme le prix *(tanquam merces)* de la foi. A la vérité, Dieu semble la rendre comme un dû, mais puisque la foi est une grâce, la vie éternelle est une grâce en vertu d'une grâce » (III, 9).

Commentant 2 *Tim.* 4, 6-8, Augustin montre ensuite comment Dieu « couronne non pas nos mérites, mais ses propres dons » (III, 10; voir les notes complémentaires 19-21 de F.-M. Berrouard, éd. Bibliothèque augustinienne, t. 71, Paris, 1969, p. 859-861, qui mentionne les textes parallèles).

Augustin a par ailleurs des vues très élevées sur la destination de l'homme en vertu de la promesse de Dieu, et la possibilité de sa réalisation par le Christ :

« Il a promis aux hommes la divinité, aux mortels l'immortalité, aux pécheurs la justification, aux miséreux la glorification. Il l'a promis à des indignes, afin que la récompense ne soit pas donnée comme en fonction des œuvres, mais gratuitement. Car le fait même de vivre justement... ne relève pas d'un mérite humain, mais d'un bienfait divin ». Et pour que la promesse soit réalisée, Dieu « n'a pas seulement fait écriture avec les hommes.., il a envoyé... son Fils unique comme médiateur... pour nous montrer par quelle voie il nous conduirait au terme promis » (*Enarratio in Ps.* 109, 1-2).

Cette promesse fait de Dieu notre *débiteur*, mais non en stricte justice :

« Pouvons-nous dire à Dieu : *Rends-moi, puisque je t'ai donné?* Qu'avons-nous donné à Dieu, puisque tout ce que nous sommes et avons de bien, c'est de lui que nous l'avons... Mais nous pouvons exiger de notre Seigneur en cette manière : *rends ce que tu as promis*, puisque nous avons fait ce que tu as ordonné; mais cela tu l'as fait toi aussi, puisque tu nous as aidés dans notre travail » (*Sermo* 158, 2; cf *Sermo* 110, 4).

Le mérite, pour Augustin, est donc toujours intérieur à la grâce; il ne la supprime pas, mais la manifeste et la magnifie. Le chrétien doit en conséquence se garder de considérer ses mérites comme venant de lui-même : « Dès que tu t'enorgueillis, tu perds ce que tu avais reçu... Dieu te couronne dans la miséricorde et la bienveillance; et si tes mérites précèdent, Dieu te dit : *examine bien tes mérites, et tu verras qu'ils sont mes dons* » (*Sermo* 131, 5 et 8; en 417).

4° Moyen age et concile de Trente. — Cette doctrine augustinienne a été reprise en substance par le *concile de Trente* (session VI, ch. 16 et canon 32; ce texte doit beaucoup aux interventions du général des augustins, Girolamo Seripando; voir P. Fransen, dans *Mysterium salutis*, t. 4, vol. 2, p. 722-723). Le concile affirme que la vie éternelle est proposée « et tanquam gratia, et tanquam merces », les deux en fonction de la « promissio divina » (Denzinger = D. 1545), que son acquisition se fonde sur l'action du Christ comme Tête et comme Cep (D. 1546, s'appuyant sur *Éph.* 4, 15; *Jean* 15, 5), que « notre justice » nous est infusée par le mérite du Christ (D. 1547). D'autre part, la finale du chapitre 16 offre une directive spirituelle sûre en reprenant sous un double aspect la « dialectique » du mérite : le chrétien doit savoir qu'un verre d'eau froide a sa récompense, et cependant que le mérite est « un don de Dieu », pour ne pas « se glorifier en lui-même, mais dans le Seigneur »; en outre, il doit « avoir sous les yeux la miséricorde et la bonté de Dieu, mais aussi sa sévérité et son jugement », car, finalement, Dieu seul est juge de la vie de l'homme (D. 1548-1549).

Ainsi, en même temps qu'il affirme la réalité du mérite (*vere promeruisse*, D. 1546; *vere mereri*, can. 32, D. 1582), le concile rappelle opportunément l'ambiguïté de la vie humaine.

Nous ne pouvons suivre ici l'histoire du problème depuis Augustin jusqu'au concile de Trente (voir J. Rivière, DTC, t. 10, col. 651-761, dans un sens antiprotestant; plus récemment, la thèse sereine présentée devant la faculté de théologie évangélique de Tübingen

par Berndt Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenlehre*, Tübingen, 1977; l'auteur étend son enquête jusqu'à Luther inclusivement).

Il suffira de noter que les difficultés commencent lorsque les théologiens cherchent à systématiser les conditions du mérite, ses degrés et ses espèces, la part respective qu'y jouent la liberté, la grâce, la charité, la promesse divine et l'*acceptation* par Dieu. Alors que Bonaventure et Thomas d'Aquin (*Summa theologica* 1ª 2ae, q. 21 et 114) *distinguent* sans doute ces aspects, mais pour les *unir* dans une synthèse équilibrée, Duns Scot, avec sa théorie des distinctions formelles, introduit le principe de leur séparabilité (pour lui, l'*acceptatio divina* est d'ailleurs l'aspect primordial de la *ratio meriti*, car « nihil creatum formaliter est a Deo acceptum »). Ce que Duns Scot dit séparable logiquement, Ockham et Gabriel Biel vont le séparer réellement, en poussant jusqu'au bout les conséquences de la distinction *potentia absoluta-potentia ordinata* en Dieu. Ils iront jusqu'à dire que Dieu peut, selon sa puissance absolue, donner la vie éternelle à un homme mort dans le péché, et la refuser à un homme mort en état de grâce; en outre, le rôle de la grâce et de la charité sera compris surtout du côté de l'*acceptatio divina*, comme une condition de l'ordre du salut posé par la puissance ordonnée de Dieu, et beaucoup moins comme une transformation de l'homme en vertu de son appartenance au Christ.

C'est en réaction contre les thèses de ses maîtres ockhamistes que Luther développera sa *theologia crucis* (cf art. Luther, DS, t. 9, col. 1211, 1225, 1231), en rejetant le « mérite des œuvres »; il retrouvera cependant, en application de la distinction *gratia-donum*, l'idée d'un progrès dans la vie chrétienne, selon lequel le fidèle accomplit les bonnes œuvres « non plus comme des actes méritoires pour lesquels il cherche récompense, mais avec un élan gratuit, libre et spontané pour plaire à Dieu » (cf les textes cités en DS, t. 9, col. 1237-1238).

4. **Le mérite chez quelques auteurs spirituels.** — 1° Saint Bernard reste pour l'ensemble dans la perspective d'Augustin. Le mérite tient à la liberté, il rend possible le jugement (*De gratia et libero arbitrio* 2, 5; *Opera*, éd. J. Leclercq et H.-M. Rochais, t. 3, Rome, 1963, p. 169); les mérites par lesquels nous obtenons le salut éternel descendent cependant du Père des lumières (13, 42, p. 196) : en effet, « si la volonté vient de Dieu, le mérite en vient aussi..; Dieu est donc l'*auteur* du mérite... Si on donne leur véritable nom à ce que nous appelons nos mérites, ce sont des semences d'espérance, des stimulants de charité, des indices de prédestination, des présages de la félicité future, le *chemin* du règne, non la *cause* de la royauté » (via regni, non causa regnandi; 13, 51, p. 203). Il ne s'agit pas de *droits* à la vie éternelle, mais du dynamisme spirituel qui nous y conduit.

Dans les sermons sur le ps. *Qui habitat*, qui invite à placer tout espoir en Dieu, Bernard semble éprouver le besoin de mettre en garde contre une appropriation des mérites :

« Périlleuse est la demeure de ceux qui espèrent en leurs mérites, périlleuse parce que ruineuse » (*sermo* 1, 3, *Opera*, t. 4, 1966, p. 387). « Qu'un autre prétende au mérite!... Mon bien est d'adhérer au Seigneur, de mettre dans le Seigneur Dieu mon espoir » (9, 5, p. 439). « Très douce libéralité de Dieu, qui ne manque jamais à ceux qui espèrent en lui. Tout le mérite de l'homme consiste à mettre tout son espoir en celui qui a sauvé tout l'homme » (15, 5, p. 479).

Les mêmes idées reviennent dans les *Sermons sur le Cantique*, où la dialectique inhérente au mérite prend un relief accentué :

« Je ne veux pas d'un mérite qui excluerait la grâce. J'ai en horreur tout ce qui vient de moi, pour être mien, à moins peut-être que soit davantage mien ce qui me fait moi-même mien. La grâce m'a rendu à moi-même, justifié gratuitement, et ainsi libéré de la servitude du péché » (*Sermo* 67, 10, *Opera*, t. 2, 1958, p. 195). « Il n'y a plus lieu de chercher avec quels mérites nous espérons les biens... Il suffit au mérite de savoir que les mérites ne suffisent pas. Cependant, autant est utile au mérite de ne pas présumer de ses mérites, autant manquer de mérites est grave pour le jugement... Veille donc à avoir des mérites; quand tu les as, sache qu'ils te sont donnés. Espère le fruit, qui est la miséricorde de Dieu : ainsi tu évites tout danger de pauvreté, d'ingratitude, de présomption... Heureuse l'Église, à qui ne manquent ni les mérites sans présomption, ni la présomption sans les mérites. Elle a de quoi présumer, mais non des mérites; elle a des mérites, mais pour mériter encore, non pour en tirer présomption. Car se garder de la présomption, n'est-ce pas mériter? » (68, 6, p. 200).

Voir encore les textes de Ludolphe le chartreux, de sainte Brigitte, de Jean Wessel, de la *Theologia deutsch* et de l'*Imitation de Jésus-Christ*, rapportés par J. Rivière, col. 707-708.

2° Thérèse d'Avila emploie les mots *mérito*, *merecimiento*, dans le sens du langage courant. Elle n'a aucune prévention contre l'idée de mérite; elle demande même au Seigneur : « Ne permettez pas que j'aille devant vous les mains vides, puisque la récompense doit être proportionnée aux œuvres ». Mais le sens de cette demande s'explique par une phrase antérieure : « Je vois clairement que tout n'est rien, sinon de contenter le Seigneur », et par la fin du paragraphe : « Je vois bien le peu que je puis faire, mais, liée à vous, je pourrai tout » (*Vida* 21, 5). *Mériter*, chez elle, semble souvent pris dans le sens de « progresser », « avancer », par exemple dans la déréliction (36, 9) et l'obéissance (*Moradas* iv, 3, 13; *Fundaciones* 6, 23). Il est dangereux en tout cas de compter sur « les années d'oraison », en pensant « qu'on a mérité quelque chose pour le service »; celui qui s'arrête aux mérites « ne montera jamais au sommet » de l'union (*Vida* 39, 15).

A ce suprême degré, l'âme est parvenue à un désintéressement complet d'elle-même : son seul désir est que le Seigneur soit loué par les autres; à supposer même que de telles âmes soient certaines d'entrer, en mourant, dans la gloire des saints, « elles ne désirent plus se voir en elle; leur gloire, elles la mettent à aider en quelque chose le Crucifié, spécialement quand elles voient qu'il est tant offensé et que peu d'hommes pensent vraiment à l'honorer » (*Moradas* vii, 3, 4).

3° Avec Jean de la Croix, nous atteignons sans doute le sommet de l'idée de mérite dans la spiritualité occidentale; en ce sommet, elle révèle toute son ampleur et dépasse les problèmes qu'elle suscitait aux niveaux inférieurs.

Comme Thérèse d'Avila, Jean emploie souvent le mot mérite dans le sens ordinaire, spécialement pour parler des purifications qui préparent à l'union mystique (*Subida* i, 13, 5, avec les neuf *moyens* de dominer les passions). Il faut que l'âme se détache des visions et communications divines, qui sont « sans mérite ni démérite » (ii, 22, 19), qu'elle ne s'arrête pas aux révélations afin de « conserver pur et entier son mérite, et cela pour parvenir à la nuit de l'entendement et à

la divine lumière de l'union » (27, 5). On trouve parfois la dialectique du mérite : ne pas se complaire en son œuvre, c'est justement en garder le fruit et faire qu'elle soit « de grand mérite » (III, 8, 6).

C'est dans le *Cántico* que la notion de mérite prend un sens plus élevé, au moment où s'inaugure la réciprocité parfaite de l'amour entre Dieu et l'âme, figurée poétiquement par *la rencontre des regards* (strophe 32 dans la rédaction B, 24 en A') : « Quand tu me regardais, Tes yeux imprimaient en moi leur grâce; Pour cela, tu me chérissais *(adamabas)*, Et les miens méritaient En cela d'adorer ce qu'en toi ils voyaient ».

Alors que, dit Jean de la Croix, l'âme s'attribuait encore quelque mérite dans les deux strophes précédentes, ici elle corrige cette intention et rapporte tout à Dieu dans l'action de grâces : « En raison de cette grâce et valeur qu'elle a reçues de lui, elle a *mérité* son amour et d'avoir de la valeur en soi, pour adorer son Bien-Aimé avec agrément et faire des œuvres dignes de sa grâce et de son amour » (32, 2).

Pour exprimer cet amour divin, Jean emploie le verbe *adamar*, qui signifie « aimer beaucoup », « aimer doublement ». Or cet amour redoublé exprime le fait que Dieu aime l'âme, et en cela lui donne de *mériter* d'aimer comme il s'aime lui-même.

« Parce que tu as mis en moi ta grâce, arrhes dignes de ton amour, pour cela tu me chérissais, c'est-à-dire me donnais plus de grâce. C'est là ce dont parle saint *Jean* (1, 16) : *il donne une grâce pour la grâce qu'il a donnée*, ce qui est donner plus de grâce, parce que sans sa grâce on ne peut mériter sa grâce » (32, 5; Jean de la Croix retrouve ici l'intuition d'Augustin).

« Or, pour Dieu, aimer l'âme, c'est la mettre d'une certaine manière en lui-même, *l'égalant à lui-même*, et ainsi il aime l'âme en lui avec lui-même du même amour qu'il s'aime. Par suite, en chaque œuvre, pour autant qu'elle la fasse en Dieu, l'âme *mérite* l'amour de Dieu, parce que, placée en cette grâce et altesse, en chaque œuvre *elle mérite Dieu lui-même* » (32, 6; cf 33, 7, où Jean de la Croix rappelle encore *Jean* 1, 16; *Llama* 2, 36; 3, 50).

Le mérite apparaît ici en même temps comme un don de Dieu qui, dans l'intimité de la communion, égale l'homme à lui-même, et comme une réponse de l'homme, sans cesse ressourcée dans l'amour de Dieu. Au-delà de tout égoïsme ou intérêt propre, on est ici au stade de l'*amour pur*; impossible à partir de l'homme seul, cet amour est devenu possible, après les purifications actives et passives, dans la réciprocité de la communion mystique avec Dieu. C'est déjà une anticipation de la vie céleste, que ces pages de Jean de la Croix font entrevoir comme l'accomplissement et le prix de la vie terrestre des fils de Dieu, intégrés au Christ et imprégnés de l'amour mis en leur cœur par l'Esprit Saint (*Rom.* 5, 5).

Pour François de Sales, voir par exemple *Traité de l'amour de Dieu*, livre 11, ch. 7, éd. d'Annecy, t. 5, 1894, p. 236-237; *Entretiens*, t. 6, 1895, Appendice, p. 428; *Sermon* 11, t. 9, 1897, p. 83.

5. Rôle du mérite dans la vie spirituelle. — Grégoire de Nazianze distinguait déjà « trois classes d'hommes sauvés : les esclaves, les mercenaires et les fils ». Tous sont sauvés par leur obéissance à Dieu, mais celle-ci est commandée respectivement par la crainte, l'espoir du salaire, le respect et l'amour (*Oratio* 40, 13, PG 36, 373cd; cf Basile de Césarée, *Regulae fusius tractatae*, prooemium 3, PG 31, 896b). Ces trois groupes peuvent correspondre à des attitudes spirituelles, parfois dépendantes du tempérament personnel : un apathique sera plutôt dans le premier, un volontaire dans le second, un passionné dans le troisième. Mais on peut y voir aussi trois étapes d'un progrès dans la vie spirituelle, qui se distinguent d'ailleurs moins par le passage définitif d'une attitude à l'autre que par la prédominance de l'une par rapport aux autres. Voir les art. *Crainte de Dieu*, *Désintéressement*, *Espérance*, *Imperfection morale*, *Intention*. Le symbolisme de ces trois groupes peut en tout cas éclairer le problème du rôle qui revient au mérite dans la vie spirituelle.

1° Puisque l'homme ne saurait se désintéresser de son SALUT, il ne peut pas non plus se désintéresser des actes qui le conditionnent, dans le cadre même du dessein divin. C'est dire qu'il ne peut se désintéresser de *mériter* son salut, car ce salut est remis à sa liberté pour être, pour une part, son œuvre et la manifestation de sa dignité d'homme.

Mais il y a diverses manières de comprendre le salut. Une conception « minimaliste » se satisfait du seul accès à la vie éternelle et, en conséquence, tend à réduire le plus possible les conditions de son acquisition. Cette conception, toujours plus ou moins égoïste et donc « individualiste », n'est nullement conforme à l'esprit de l'Écriture, qui invite à la sainteté en imitation du Dieu saint et du Père des cieux (*Lév.* 19, 2; *Luc* 6, 36). Il faut donc ajouter que l'homme ne peut se désintéresser de son *progrès spirituel*, c'est-à-dire de sa croissance dans la grâce et la charité, dans l'intensité de la communion avec Dieu. Ce progrès dépend de la générosité, de l'intention d'amour qui anime tous les actes.

Et parce que cet amour est ici en continuité avec « l'amour du Christ qui nous presse », la perspective du salut personnel ne peut manquer d'envelopper le salut des autres hommes « pour lesquels le Christ est mort et ressuscité » (2 *Cor.* 5, 14-15). Ce progrès spirituel (qui s'identifie au mérite en ses composantes relationnelle et subjective) retentit donc dans le Corps du Christ tout entier, faisant croître, d'une manière mystérieuse mais réelle, la vitalité et la sainteté de chacun de ses membres (cf art. INTERCESSION, DS, t. 7, col. 1865).

2° LA CONSCIENCE DU MÉRITE, dans cette perspective, est donc entièrement légitime. Elle peut avoir, dans les débuts, une valeur pédagogique, ou parénétique, du fait qu'elle invite à agir plus et mieux. Mais il faut se garder alors de s'approprier *les* mérites (se préoccuper de « gagner », ou « amasser des mérites »), plus encore de s'enorgueillir à leur sujet, car cet orgueil réduit ou même détruit *le* mérite : « ubi superbis, ibi quod acceperas perdis » (Augustin, *Sermo* 131, 5).

D'ailleurs, dès que l'homme progresse dans l'amour de Dieu et de ses frères, il en vient à ne plus penser à *son* mérite, mais à aimer plus et mieux; en même temps que s'accroît sa charité, son espérance se transforme : il s'attache moins aux récompenses promises, et s'abandonne davantage à la fidélité de Dieu. Un homme profondément religieux comprend par une sorte d'instinct spirituel que « tout est grâce », et que sa réponse à l'amour de Dieu vient de cet amour même; il vit déjà, d'une manière obscure et inchoative, ce que Jean de la Croix vivait au sommet de son itinéraire mystique.

On comprend ainsi la confidence de Thérèse de Lisieux durant sa dernière maladie : « Je n'ai jamais désiré que *faire plaisir au Bon Dieu*. Si j'avais cherché

à amasser des mérites, à l'heure qu'il est, je serais désespérée » (*Conseils et souvenirs*, Lisieux, 1952, p. 51). Et les formules plus précises encore de son Acte d'offrande à l'amour miséricordieux : « Je ne veux pas amasser des mérites pour le ciel, je veux travailler pour votre *seul Amour*, dans l'unique but de vous faire plaisir... Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides (Thérèse d'Avila parlait autrement, mais pensait au fond la même chose, cf *supra*), car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres. Toutes nos justices ont des taches à vos yeux. Je veux donc me revêtir de votre propre *Justice* et recevoir de votre *Amour* la possession éternelle de vous-même » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 319-320).

Ce refus d'*amasser des mérites* est la meilleure manière de *mériter*, au sens authentique de ce mot.

La bibliographie sur le mérite est très étendue ; on se bornera ici aux études importantes ou récentes. Certaines questions, qui relèvent directement de la théologie mais intéressent aussi la vie spirituelle, n'ont pu être traitées au cours de l'article ; on se reportera aux études mentionnées ci-dessous : *Problèmes divers*.

1. **Écriture.** — DBS, t. 3, 1938, col. 1230-1234, *Grâce et œuvres...* (P. Bonnetain). — Kittel, t. 4, 1942, p. 699-736 (H. Preisker, E. Würthwein ; tendancieux).

P. Zerafa, *Retribution in the Old Testament*, dans *Angelicum*, t. 50, 1973, p. 464-494. — F. V. Filson, *St Paul's Conception of Recompense*, Leipzig, 1931. — B. Reicke, *The N. T. Conception of Reward*, dans *Aux sources de la tradition chrétienne* (Mélanges M. Goguel), Neuchâtel, 1950, p. 195-206. — W. Pesch, *Der Lohngedanke in der Lehre Jesu verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums*, Munich, 1955. — J. Didier, *Le désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, coll. Théologie 32, Paris, 1955. — M.- F. Berrouard, *Le mérite dans les évangiles synoptiques* ; ... *dans les épîtres de saint Paul*, dans *Istina*, t. 3, 1956, p. 191-209, 313-332. — J. B. Bauer, *Gnadenlohn oder Tageslohn (Mt 20, 8-16)*, dans *Biblica*, t. 42, 1961, p. 224-228.

2. **Point de vue philosophique.** — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1942, p. 586-587. — J. Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Paris, 1947, p. 426-432. — J. de Finance, *Réflexions sur la notion philosophique de mérite*, dans *La philosophie et ses problèmes* (Mélanges R. Jolivet), Paris, 1960, p. 283-300 ; *Éthique générale*, Rome, 1967, p. 399-421.

3. **Traités de théologie.** — M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. 3, vol. 2, Munich, 1951, p. 400-416. — O. Lottin, *Morale fondamentale*, Paris, 1954, p. 510-518. — Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, coll. Le mystère chrétien, Paris, 1963, p. 205-226. — M. Flick et Z. Alszeghy, *Il vangelo della grazia*, Florence, 1964, p. 638-683, 706-710. — *Mysterium salutis*, t. 4, vol. 2, Einsiedeln, 1973, p. 721-723, 977-982 (P. Fransen).

4. **Traités de spiritualité.** — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 8e éd., Paris, 1928, n. 228-248. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1932, p. 194-199. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, Paris, 1938, p. 177-183. — G. Thils, *Sainteté chrétienne*, 3e éd., Tielt, 1963, p. 309-312.

5. **Études historiques.** — K. H. Wirth, *Der Verdienst-Begriff in der christlichen Kirche..*, t. 1, Leipzig, 1892 (Tertullien) ; t. 2, 1901 (Cyprien). — J. N. Bakhuizen van den Brink, *Mereo(r) and meritum in some Latin Fathers*, dans *Studia patristica* III = TU 78, 1961, p. 333-340.

B. Hamm, *Promissio, Pactum, Ordinatio..*, cité *supra* (bibliographie). — A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, Ratisbonne, 1952, t. 1, vol. 1, p. 238-302 ; t. 1, 2, p. 75-110.

G. Ferraro, *Doctrina de merito apud S. Bonaventuram*, Rome, 1957. — Casimiro Rodrigues de Grajau, *A natureza do mérito no... S. Bonaventura*, Milan, 1963.

J. Weijenberg, *Die Verdienstlichkeit der menschlichen Handlung nach... Thomas von Aquin*, Fribourg-en-Brisgau, 1931. — V. Cathrein, *Gottesliebe und Verdienst nach... Thomas*, ZAM, t. 6, 1931, p. 15-32. — P. De Letter, *De ratione meriti secundum S. Thomam*, coll. Analecta Gregoriana 19, Rome, 1939. — G. D. Lynn, *Christ's Redemptive Merit. The Nature of its Causality according to St. Thomas*, même coll. 115, 1962. — B. Catão, *Salut et rédemption chez S. Thomas... L'acte sauveur du Christ*, coll. Théologie 62, Paris, 1965, ch. 2.

S. Belmond, *La notion d'acte méritoire d'après Duns Scot*, dans *Études franciscaines*, t. 46, 1934, p. 161-171. — W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster, 1963. — Th. Beer, *Lohn und Verdienst bei Luther*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 28, 1977, p. 258-284. — J. M. Martinez Gomez, *Suárez e la sobrenaturalidad del mérito*, dans *Archivo teológico Granadino*, t. 2, 1939, p. 71-127. — É. Hugon, *Le mérite dans la vie spirituelle*, Juvisy, 1932.

6. **Études théologiques et spirituelles.** — E. Neveut, *Les multiples grâces de Dieu*, Aurillac, 1940, ch. 11-13 (articles parus dans *Divus Thomas*, Piacenza, 1930-1932). — F. Cuttaz, *Le juste. Notre vie de grâce..*, 3e éd., Lyon, 1942, ch. 11-12. — L. Malevez, *Histoire et réalités dernières*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 19, 1942, p. 65-90. — P. Fransen, *De Genade : Leven en werkelijkheid*, Anvers, 1959 ; trad. angl., *The New Life of Grace*, Londres, 1971. — P.-Y. Émery, *Le Christ notre récompense. Grâce de Dieu et responsabilité de l'homme*, Neuchâtel, 1962 ; sur cet ouvrage important d'un théologien protestant, voir M. Flick, *Dialogo sul merito*, dans *Gregorianum*, t. 45, 1964, p. 339-348 ; E. Quarello, *Cattolici e protestanti riuniti di fronte al valore delle opere buone?*, dans *Salesianum*, t. 26, 1964, p. 134-152.

O. H. Pesch, *Die Lehre vom Verdienst als Problem für Theologie und Verkündigung*, dans *Festgabe M. Schmaus*, Paderborn, 1967, p. 1865-1907. — J.-H. Nicolas, *Les profondeurs de la grâce*, Paris, 1969, p. 522-551. — Ch. Journet, *Entretiens sur la grâce*, Saint-Maurice, 1969, p. 104-113. — B. de Margerie, *La sécurité temporelle du juste*, dans *San Tommaso e l'odierna problematica teologica*, Rome, 1974, p. 283-306. — G. Philips, *L'union personnelle avec le Dieu vivant. Essai sur l'origine et le sens de la grâce créée*, Gembloux, 1974, p. 271-275.

7. **Problèmes divers.** — *Diverses sortes de mérite.* — J. Rivière, *Sur l'origine des formules « de condigno », « de congruo »*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 28, 1927, p. 75-88 ; *S. Thomas et le mérite « de congruo »*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 7, 1927, p. 641-649. — H. Quillet, DTC, t. 3, 1908, col. 1138-1152. — P. Lumbreras, *El mérito teológico y sus divisiones*, dans *Ciencia tomista*, t. 14, 1922, p. 224-240. — J. Loncke, *De existentia, natura, objecto meriti*, dans *Collationes Brugenses*, t. 48, 1952, p. 311-316, 338-343, 392-398.

Mérite et charité. — O. Marchetti, *La sfera di attività della carità*, dans *Gregorianum*, t. 2, 1921, p. 13-41. — A. Zychlinski, *De caritatis influxu in actibus meritoriis iuxta S. Thomam*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 14, 1937, p. 651-657. — J. E. Van Roey, *De virtute caritatis*, Malines, 1929, p. 118-270. — G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, 2e éd., Bruxelles, 1954, p. 36-64.

Mérite pour autrui. — J. Czerny, *Das übernatürliche Verdienst für andere*, Fribourg, Suisse, 1957 (avec histoire de la question). — A. Piolanti, *La reversibilità dei meriti..*, dans *Tabor*, t. 25, 1959, p. 160-176. — H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 3, vol. 2, Einsiedeln, 1969, p. 434-437 ; trad. franç., t. 3, 2, Paris, 1975, p. 402-404.

Reviviscence des mérites. — A. Michel, DTC, t. 13, 1937, col. 2634-2644. — É. Hugueny, *La reviviscence... dans le pécheur converti*, VSS, t. 25, 1930, p. 1-15. — R. Marino, *La reviviscenza... secondo la dottrina del Dottore angelico*, dans *Gregorianum*, t. 13, 1932, p. 75-108. — K. Rahner, *Trost der Zeit*, dans *Schriften*, t. 3, Einsiedeln, 1956, p. 169-188 ; trad. franç., *Écrits théologiques*, t. 4, Paris, 1966, p. 179-201 ; cf J. L. Reguero Gomez, *Algo más sobre la reviviscencia... Notas de una explicación de K. Rahner*, dans *Burgense*, t. 2, 1961, p. 385-398.

DTC, t. 10, 1928, col. 574-785 (J. Rivière). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 721-726 (M. Ghirardi). — LTK, t. 10,

1965, col. 675-680 (J. Schmid; A. Forster). — *Encyclopédie de la foi* (= *Handbuch theologischer Grundbegriffe*), *Justification*, t. 2, 1965, p. 422-425 (W. Dettloff). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 683-686 (C. S. Sullivan). — *Sacramentum mundi*, t. 4, 1969, col. 1159-1165 (W. Molinski). — *Vocabulaire œcuménique*, Paris, 1970, p. 233-279 (Y. Congar; V. Vajta). — DES, t. 2, 1975, p. 1180-1184.

DS, art. *Accroissement des vertus, Charité, Communion des saints, Corps mystique, Désintéressement, Divinisation, Espérance, Ferveur, Grâce, Gratuité, Indulgences, Intention, Intercession, Liberté.*

Aimé Solignac.

MERKELIN (Jean), ermite de Saint-Augustin, 14e siècle. — Né vers 1330, Johannes Merkelin entra chez les augustins de Friedeberg (dans le Neumark, aujourd'hui en Pologne). Gradué en théologie, il enseigna de longues années cette discipline à Friedeberg. En 1380, il est aussi, d'après les documents, vicaire de district pour les couvents situés à l'est de l'Oder (province de Saxe-Thuringe). Il se consacra avec ardeur à la prédication et à ses écrits de théologie, mais aucun ne fut imprimé. Il mourut peu après 1400.

A la demande de l'évêque de Ermland Henri III Soerbom, il composa en 1388, à l'usage des prêtres, un *De instructione simplicium sacerdotum* (nombreux mss), qui traite des aspects dogmatique, pastoral et spirituel de l'Eucharistie. Son *Expositio super epistulas dominicales*, qu'il écrivit ensuite, se répandit plus largement encore. Peut-être est-il aussi l'auteur d'un *Modus confitendi* à l'usage des laïcs, resté manuscrit.

La richesse des éléments ascétiques qui s'exprime dans ces œuvres mériterait d'être étudiée et située en bonne place parmi les textes spirituels de l'époque. Ses exposés, par exemple, sur la « caritas » et la « libertas christiana » se signalent par leur clarté et leur profondeur théologique et révèlent un auteur animé d'un esprit d'authentique réforme.

H. Bütow, *Johannes Merkelin, Augustinerlesemeister zu Friedeberg, Leben und Schriften*, dans *Jahrbuch für brandenburgische Kirchengeschichte*, t. 29, 1934, p. 3-35. — A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 281-283; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens*, Wurtzbourg, 1966, p. 252-254 et 603. — A. Kunzelmann, *Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten*, t. 3, Wurtzbourg, 1972, p. 81-84, et t. 5, 1974, p. 232-233.

Adolar Zumkeller.

MERLO (Jacques) de Horst, 1597-1644. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Jacques Merlo (ou Merler), fils de Jacques et de Hélène Mathen, paysans de condition modeste, est né à Horst le 24 juillet 1597 (village près de Venlo, diocèse de Roermonde), d'où vient son surnom (Horstius). Sa mère, bientôt veuve, confia l'éducation de Jacques à un oncle maternel, Jean Mathen, originaire de Horst et vicaire à la cathédrale de Cologne. L'un de ses frères devint jésuite, l'autre chartreux.

Après quatre ans d'humanités au Collegium Tricoronatum des jésuites de Cologne, avec lesquels il entretint toujours de bons rapports, Jacques passa en 1612 au Collegium Montanum et y fit sous Johannes Gelenius ses études de philosophie (maître ès arts en 1616) et de théologie. Ordonné prêtre en 1621, il fut désigné par François de Lorraine, doyen de la cathédrale et évêque de Verdun, comme son aumônier en 1622, et, en 1623, nommé curé de la paroisse de Notre-Dame *in pasculo* à Cologne. Licencié en théologie en 1626, il renonça au grade de docteur, pour se consacrer aux soins de son oncle, qui mourait en 1629 à 93 ans, pour s'interdire aussi plus sûrement l'accès de postes plus honorifiques, et s'adonner plus totalement à son apostolat (paroissiens, étudiants pauvres, religieuses) et à ses publications.

Il voulait prêcher d'exemple la réforme catholique par une authentique sainteté sacerdotale. Vénéré de tous, il mourut le 21 avril 1644 d'une infection contractée au chevet d'un malade.

2. *Œuvres.* — Les nombreuses œuvres de Merlo témoignent d'une énorme capacité de travail et d'une exceptionnelle richesse de talents. Elles témoignent aussi d'une grande connaissance des auteurs chrétiens dont il réédita les ouvrages et de son zèle pour la réforme des mœurs et la formation évangélique des clercs, des religieux et des laïcs. Retenons quelques-unes de ses principales publications.

1° *Éditions et adaptations d'ouvrages anciens.* — 1) *Septem tubae orbis christiani ad reformationem ecclesiasticae disciplinae, toto orbe et praesertim in Germania, ad praesentium et graviorum malorum remedium, necessario instituendam excitantes* (Cologne, 1635, 760 p.). Sous ce titre, qui s'inspire du chapitre 6 de *Josué*, Merlo réactualise des œuvres intégrales de sept auteurs qui réclament à leur manière la réforme de l'Église.

S. Bernard : *De consideratione, De moribus et officiis episcoporum, Apologia de vita et moribus religiosorum, De vita clericorum.* — S. Grégoire le Grand : *Liber pastoralis.* — S. Jean Chrysostome : *De sacerdotio.* — Prosper d'Aquitaine = Julien Pomère, *De vita contemplativa* (cf DS, t. 8, col. 1595-1600). — S. Pierre Damien : Opuscules 1 à 6. — Pierre de Blois (12e s.) : *De institutione episcopi.* — Salvien : *De gubernatione Dei, Adversus avaritiam.*

2) En 1641 paraissent en deux gros in-folio les *Opera omnia* de saint Bernard.

Dans sa *Praefatio ad lectorem*, Merlo explique le *consilium et scopus* de sa nouvelle édition. Mabillon, faisant l'histoire des éditions des œuvres de Bernard, en voit le sommet dans l'effort et le succès de celle de Merlo : « donec tandem optima omnium et accuratissima prodiit anno 1641 Jacobi Merloni Horstii, viri piissimi ac doctissimi, recensio, quae alias omnes obscuravit, saepissime deinceps ad prelum revocata » *(Praefatio generalis)*. Le travail de Merlo, revu par Mabillon, a passé dans Migne, PL 182-184, 1859.

3) *Viator christianus recta ac regia in caelum via tendens, ductu Thomae de Kempis; cujus de Imitatione Christi, aliaque piissima opuscula* (2 vol., Cologne, 1643).

Cette édition des œuvres de Thomas a Kempis dépend probablement surtout de celles de Rosweyde et de Sommalius. Toutefois, dans son désir de rendre la lecture aussi efficace et ouverte à la prière que possible, Merlo la dota d'abondantes notes marginales. Cette édition fut très fréquemment réimprimée et traduite, surtout l'*Imitation*; signalons notamment la traduction française intégrale faite par Jean-Baptiste Morvan de Bellegarde (Paris, 1698, 2 vol.; cf DHGE, t. 7, 1934, col. 850-851; DS, *infra*) et la traduction flamande, en 1710, des *Opuscules* par le prêtre gantois Adrien Van Loo, inspirée d'ailleurs de Bellegarde (A. Viaene, dans *Annales de la société d'émulation de Bruges*, 1930, p. 101-118). Voir aussi OGE, t. 25, 1951, p. 91-98.

2° *Ouvrages originaux.* — 1) Le *Paradisus animae christianae, lectissimis omnigenae pietatis deliciis amoenus* (Cologne, 1630) est un recueil de sept exercices de

piété pour chaque jour de la semaine, tirés pour la plupart des Écritures ou d'auteurs spirituels. Le livre fut souvent réédité et traduit. La traduction française par Nicolas Fontaine (*Heures chrétiennes ou Paradis de l'âme..*, Paris, 1685) fut condamnée par plusieurs évêques en raison d'interprétations jansénistes (voir DS, t. 5, col. 678). Le traducteur flamand Van Loo s'inspira de Fontaine mais sans encourir de condamnation. Le *Manuale pietatis* (édité à part, Cologne, 1644, ou accompagnant le *Paradisus animae*) est un livre de dévotions courantes (Office de la Vierge, psaumes de la pénitence, litanies, oraisons diverses).

2) Les *Aphorismi eucharistici, id est, piae et sanctae celebrationis et communionis monita* (Cologne, 1638) reflètent le culte eucharistique de Merlo et aussi ses lectures. Ils exposent d'une manière claire et fervente la pratique de la communion fréquente, dans laquelle le *frequenter* et le *reverenter* s'équilibrent harmonieusement, tout comme dans la *Sectio de sacramento eucharistiae* du *Paradisus* (cf J. Nouwens, dans OGE, t. 23, 1949, p. 69-72; *De veelvuldige H. Communie*, Bilthoven-Antwerpen, 1952, p. 90-94).

Œuvres. — La liste des écrits de Merlo est donnée dans Kerp, Crombach, Hartzheim, Paquot, etc. Ils ont été imprimés à Cologne et plusieurs ont été souvent réédités et aménagés. *Enchiridion divini officii..*, 1623. — *Monita sapientiae christianae..*, 1629. — *Fasciculus myrrhae et thuris*, 1630. — *Paradisus animae christianae..*, 1630. — *Viaticum quotidianum hominis christiani*, 1633. — *Septem tubae..*, 1635. — *Aphorismi eucharistici..*, 1638. — *Opera* de S. Bernard, 1641. — *Christianus theodidactus seu doctrina pie vivendi et beate moriendi..*, 1643. — *Viator christianus, recta ac regia in coelum via tendens..*, 1643. — *Manuale pietatis..*, 1644.

Parut, posthume, une édition des *Absolutissima in omnes B. Pauli ... epistolas commentaria*, de Guillaume Estius, Paris, 1666. Paquot, entre autres, signale que Merlo avait d'autres projets d'édition.

Notices biographiques. — M. W. Kerp, *Vita J. Merlo-Horstii..*, Cologne, 1645; reproduite en tête de l'éd. des *Aphorismi..*, Cologne, 1828, p. v-xvi. — W. Crombach, *Veri et pii sacerdotis idea seu Vita Jacobi Merlo Horstii..*, Cologne, 1645, 1661. — J. Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, Bruxelles, 1739, p. 526-528. — J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 148-150. — N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. 1, Louvain, 1763, p. 285-295. — « Merler », dans *Biographie nationale*, t. 14, Bruxelles, 1897, col. 527. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 3, 1907, col. 1090-1092. — G. D. Franquinet, dans *Limburgs Leven*, 10 juillet 1920. — A. J. A. Flament, dans *Nieuw Nederlandsch Biografisch Woordenboek*, t. 7, Leyde, 1927, col. 859. — DTC, t. 10, 1928, col. 785-786 (= Merler). — A. Groeteken, dans *Sanctificatio nostra*, t. 1, Kevelaer, 1930, p. 265-274, 315-320. — DS, t. 1, col. 1099; t. 3, col. 764; t. 4, col. 1539; t. 7, col. 781; t. 8, col. 174.

Albert Ampe.

MERMILLOD (Gaspard), évêque, cardinal, 1824-1892. — Né le 22 septembre 1824 à Carouges, près de Genève, dans une famille modeste, Gaspard Mermillod fit ses études au petit séminaire de Chambéry et, à partir de 1841, à Fribourg (Suisse), où les jésuites allemands l'initièrent à la philosophie d'outre-Rhin. St. Marilley, évêque de Lausanne, l'ordonna prêtre le 24 juin 1847. Vicaire à Saint-Germain, Genève, il se consacra bientôt à des tournées de prédication en France; ce fut d'abord pour recueillir les fonds nécessaires à la construction d'une nouvelle église paroissiale, Notre-Dame, dont il fut nommé recteur en 1857, avant de devenir curé de Genève en 1864.

Cette même année, Pie ix sacre Mermillod évêque *in partibus* d'Hébron, auxiliaire de Lausanne. En janvier 1873, au plus fort du conflit avec les radicaux suisses, Mermillod devient vicaire apostolique de Genève, mais il est aussitôt contraint à un exil en France et à Rome qui dura dix ans. Léon xiii le nomma consulteur de la Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires et lui confia des missions diplomatiques. Devenu évêque de Lausanne et de Genève, résidant à Fribourg, il fut créé cardinal le 15 mai 1890. Il se démit de sa charge épiscopale l'année suivante et mourut à Rome le 23 février 1892.

Le conflit avec les tendances rationalistes et démocratiques extrêmes du protestantisme genevois domina la carrière sacerdotale de Mermillod : sa collaboration aux *Annales catholiques de Genève* entre 1852 et 1862, la fondation de la *Correspondance de Genève* après le concile Vatican i avec l'aide financière du baron Blome, protestant converti, enfin sa dévotion mariale (il est l'auteur d'une étude *De la perpétuelle virginité de la Mère du Sauveur*, 1854) s'insèrent dans ce ministère de combat.

Après un sermon à Notre-Dame-des-Victoires, à Paris en 1851, sa réputation de prédicateur est établie, au moins en France. Sa parole improvisée et entraînante remporta de grands succès. Il prolongeait cette action par la confession et la direction spirituelle, par une vaste correspondance et par des retraites.

Il y fit prévaloir « l'affabilité native » de François de Sales et de Jeanne de Chantal. « J'ai essayé, dans mes sermons, de détruire cette raideur gallicane et presque janséniste qui existait un peu dans les rapports des âmes avec Notre Seigneur... », écrit-il à son ami J.-Th. Foisset en 1852. « J'ai pu quitter Rouen avec la consolation de laisser quelques germes de la doctrine et des suavités de saint François de Sales » (cité par Jeantet, p. 50).

Mermillod encourage, avec Marie-Françoise de Sales Chappuis (DS, t. 2, col. 396-398), la fondation par Louis Brisson (t. 1, col. 1962-1966) des Oblates et des Oblats de Saint-François de Sales. A Vatican i, il engage les démarches, qui aboutiront quelques années plus tard, en vue de déclarer le saint évêque de Genève docteur de l'Église.

L'activité itinérante de Mermillod lui donna une connaissance étendue du milieu des œuvres catholiques.

En relations suivies, dès sa jeunesse, avec F. Ozanam, Foisset, Lacordaire, il s'efforça d'apaiser les conflits entre les amis de Mgr Dupanloup et les partisans de Louis Veuillot (cf son discours sur « L'unité religieuse de tous les enfants de Dieu », Malines, 1864). Mais sa position militante à Genève ou à Rome (les principaux représentants de la majorité, dès le début du concile, se concertèrent régulièrement chez lui) fit de lui l'un des chefs de file les plus en vue des courants ultramontains. Le 3 juillet 1870, il présida à Rome une réunion de notables catholiques de divers pays européens qui fut à l'origine de la mise en place de « Comités », lesquels s'exprimèrent dans la *Correspondance de Genève*.

Il est remarquable que, dans les mêmes années, cette option intransigeante aille de pair avec une orientation sociale qui, en partie sous son impulsion, aboutit à l'encyclique *Rerum novarum* (1891). Ses sermons de 1867 à 1872 à Sainte-Clotilde, à Paris, sur le devoir d'action sociale des catholiques encadrent le projet de décret qu'il présente à Vatican i *De pauperum operariorumque sublevanda miseria* (Mansi, t. 53, col. 867-872). Dans la même ligne, il créa à Fribourg en 1884 une « Union internationale d'études sociales et économiques », foyer où s'élabora lentement l'encyclique

sociale. On peut dire que Mermillod a été l'un des premiers à inviter ses auditeurs ultramontains à mettre leurs principes au service de la question sociale, afin de « remettre Dieu au centre de la société » : n'était-ce pas un des thèmes majeurs de la théologie de Mgr Pie, évêque de Poitiers, dont il était un lecteur assidu?

L'importance de Mermillod dans l'histoire de la spiritualité n'a pas été étudiée. Pour la saisir, il faudrait analyser aussi bien son œuvre oratoire, ses mandements de carême que sa correspondance ou ses retraites (dont le texte est souvent établi à partir des notes d'un auditeur). De ses instructions à son clergé, il semble que ressort une spiritualité sacerdotale faite de discipline intérieure et extérieure, d'une grande estime des études théologiques et scripturaires, du souci enfin des cérémonies liturgiques, même les plus humbles.

Outre des allocutions, conférences, discours, oraisons funèbres, panégyriques, etc, édités séparément (cf *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. nat.*, t. 113, Paris, 1932, col. 22-33), on peut retenir : *De l'intelligence et du gouvernement de la vie, conférences...* (Lyon, 1863; 6e éd., 1869); — *Mission de la femme chrétienne dans le monde, retraite...* (Lille, 1863); — *De la vie surnaturelle dans les âmes, conférences...* (Paris-Lyon, 1865; 6e éd., 1869); — *Analyse des conférences de la retraite... au Sacré-Cœur de Rennes...* (Rennes, 1877); — *Souvenir de la retraite... aux Enfants de Marie du Sacré-Cœur d'Amiens* (Amiens, 1877). — Les trois volumes d'*Œuvres* publiées par A. Grospellier (Lyon-Paris, 1893-1894) recueillent les Éloges et oraisons funèbres (t. 1), les œuvres pastorales de Genève (1864-1873; t. 2) et de l'exil (1873-1883; t. 3).

J.-B. d'Agrigente, *Son Éminence le Cardinal Mermillod*, Lyon, 1893. — A. Baunard, *Les commencements du Card. Mermillod*, et *Le premier apostolat de l'abbé Mermillod en France*, dans *Revue de Lille*, sept. 1901 et juillet 1902. — L. Jeantet, *Le Card. Mermillod*, Paris, 1906. — C. Massard, *L'œuvre sociale du Card. Mermillod*, Louvain, 1914. — Ch. Comte, *Le Card. Mermillod, d'après sa correspondance*, Paris, 1924. — A. De Gasperi, *I tempi e gli uomini che prepararono la « Rerum novarum »*, 3e éd., Milan, 1945.

EC, t. 8, 1952, col. 731-732. — LTK, t. 7, 1962, col. 310.

Biographies du genre édifiant par G. Félix (Paris, 1892), J.-T. de Belloc (Paris, 1892) et H. de Vanssay (Paris, 1873).

Jacques GADILLE.

MERSCH (ÉMILE), jésuite, 1890-1940. — Né à Marche (Luxembourg belge), Émile Mersch entra au noviciat des jésuites à Arlon en septembre 1907. Pendant ses études de philosophie et de théologie, il bénéficia de l'enseignement des Pères Pierre Scheuer, Joseph Maréchal (cf DS, t. 10, col. 321-325), Pierre Charles et Paul Claeys-Bouuaert. Ordonné prêtre en 1917, il enseigna, durant une quinzaine d'années, la philosophie à Namur, tout en étant aumônier d'étudiants de cours technique et directeur spirituel au séminaire. Mais tout l'attirait vers la théologie, la morale et la spiritualité et vers le travail de base qu'il avait ébauché dès 1917 sur la théologie du corps mystique. Il put s'y consacrer entièrement à partir de 1935 à Wépion, et à Louvain à partir de 1936, mais il fut tué au cours d'un bombardement le 23 mai 1940 à Lens en France, tandis qu'il secourait des blessés.

Son effort de recherche et de synthèse théologiques aboutit à la publication de nombreux articles et ouvrages (voir *infra*), dont les plus importants sont les *Études de théologie historique sur le corps mystique*, la *Morale et corps mystique* et la *Théologie du corps mystique*.

Un tel centre d'intérêt débouchait nécessairement en spiritualité. Mersch a lui-même tracé les grandes lignes d'une « spiritualité du corps mystique » dans l'article (posthume) publié dans ce Dictionnaire, auquel nous renvoyons pour l'exposé de la doctrine. A partir des enseignements de l'Écriture, commentés par la tradition, l'auteur montre que la doctrine du corps mystique met en lumière le caractère essentiellement christocentrique de la spiritualité. Celle-ci se fonde sur l'incorporation au Christ et il en tire les conséquences pour la vie chrétienne. Il est ainsi amené à reprendre l'enseignement donné dans *Morale et corps mystique*. La dimension trinitaire d'une telle spiritualité apparaît originale : c'est par l'incorporation au Christ que les chrétiens sont unis à la Trinité; à cette union Mersch rattache les vertus théologales, « infusées » dans les cœurs par l'Esprit Saint. Par le fait, cette doctrine dépasse largement le domaine de l'éthique et donne à l'agir de la liberté toute sa mesure chrétienne : « L'agissant n'est plus le vouloir individuel seul, c'est la volonté du membre comme membre, c'est le Christ total vivant dans ses membres, opérant par les sacrements, par l'économie de la grâce, par la coopération humaine » (DS, t. 2, col. 2396).

Œuvres. — L'obligation morale principe de liberté, Louvain, 1927. — *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vol., Louvain, 1933; Bruxelles, 1936, 1951; trad. anglaise par J. Kelly, Milwaukee, 1938. — *Morale et corps mystique*, Bruxelles, 1937, 1941, 1949; Bruges, 1955; trad. anglaise par D. Ryan, New York, 1939, et Londres, 1949. — *La théologie du corps mystique*, éd. J. Levie, 2 vol., Bruxelles, 1944, 1949, 1954; trad. anglaise, St. Louis, 1951; *Le Christ, l'homme et l'univers*, Bruges, 1962, donne le texte intégral des premiers chapitres de la *Théologie*.

Mersch a publié de nombreux articles, en particulier dans la NRT, dont plusieurs ont paru tels quels dans ses ouvrages ou en tirages à part, ou en sont des résumés. L'ensemble concerne des thèmes spirituels, tels que : espérance, obéissance, confession fréquente, sainteté de chrétiens et de membres, prière de chrétiens et de membres, pauvreté, Vierge Marie, Christ mystique, « Filii in Filio », saint Augustin, etc. On peut retenir encore : *La dévotion envers l'Eucharistie*, coll. Études religieuses 75-76, Liège, 1923; *S. Augustin maître de vie intérieure, ibidem*, n. 248, 1930; *Tous prêtres dans l'unique Prêtre*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, t. 11, Bruges, 1933, p. 95-117; dans le DS les articles *Communion des saints*, t. 2, col. 1292-1294, et *Corps mystique et spiritualité*, col. 2378-2397.

Bibliographie par J. Levie, dans introduction à *La théologie...*, t. 1, p. XXXI-XXXIII.

Biographie et notices. — J. Levie, introduction.., p. VII-XXX; NRT, t. 67, 1945, p. 69-80. — G. Dejaifve, *La « Théologie du corps mystique », ibidem*, p. 408-416. — Y. Congar, VS, t. 74, 1946, p. 117-124. — W. Goossens, RHE, t. 41, 1946, p. 133. — A. Piolanti, EC, t. 8, 1952, col. 745. — J. Levie, *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 693-694. — Cross-Livingstone, *The Oxford Dictionary...*, 1974, p. 905-906. — G. Sales, *Le P. É. Mersch... Sa méthode théologique*, mémoire de licence, Faculté de théologie de Louvain-la-neuve, 1978.

Cf DS : sur l'Église, t. 3, col. 945, 967-968, et t. 4, col. 431-432; sur le prêtre, t. 4, col. 1423, 1427; sur l'expérience spirituelle, t. 4, col. 2020-1; sur la filiation adoptive, t. 6, col. 716; art. *Grâce, passim*.

Henri HOLSTEIN.

MERSWIN (RULMAN), laïc, Ami de Dieu, † 1382. — Nous faisons ici le point de ce qui a été dit de Merswin aux art. *Ami de Dieu de l'Oberland* et *Amis de Dieu* (DS, t. 1, col. 489-500).

Sur la vie de ce banquier strasbourgeois, peu de données nouvelles ont été découvertes depuis 1932. Son milieu social apparaît néanmoins plus nettement.

Le frère de Rulman, Jean, remplissait de hautes fonctions dans l'administration épiscopale. L'épouse de Rulman appartenait, comme lui-même, à la partie noble du patriciat. Notons qu'à Strasbourg, depuis 1349 surtout, les patriciens étaient évincés dans une large mesure du gouvernement. En 1362, les gens de métier qui détenaient les clés du pouvoir s'efforcèrent de tarir le recrutement du patriciat en interdisant aux bourgeois enrichis de quitter les corporations et de se faire anoblir. Or, aussi bien le couvent des ermites de Saint-Augustin que la fondation de Merswin, la commanderie de Saint-Jean du Marais, attiraient en grand nombre des représentants de ces lignages. Selon E. Krebs, Rulman Merswin avait fait de Saint-Jean « une maison de retraite pour familles distinguées ».

Un certain nombre de figures qui, dans les cercles dévots de Strasbourg, tenaient une grande place commencent à sortir de l'ombre, en particulier deux augustins, Jean de Rinstetten, qui pour « l'édification d'autrui » composa (1396) la biographie de l'*ami de Dieu, frère Merswin*, qui avait été son pénitent, et Jean de Schaftolsheim (DS, t. 8, col. 722-723) qui réalisa la version latine du *Livre des neuf rochers*. Déjà le traité *Schürebrand* (éd. par Ph. Strauch, dans *Studien zur deutschen Philologie*, Halle, 1903, p. 1-82) avait montré les liens nombreux et complexes qui rattachaient les Amis de Dieu strasbourgeois à des couvents comme celui des clarisses ou des chanoines hospitaliers d'Obersteigen (qui avaient une résidence près de Winterthur). Marquard de Lindau (DS, t. 10, col. 645-648), provincial des cordeliers à Strasbourg de 1389 à 1392, faisait partie du même milieu spirituel; ses écrits présentent avec tous ceux que produisit le groupe des similitudes très nettes. Enfin les relations des cénacles strasbourgeois avec des ermites ou de petites communautés dans les Alpes suisses ont été bien mises en lumière.

Ainsi s'explique mieux la diffusion d'écrits qui sont jugés assez sévèrement de nos jours. En effet, les œuvres des Amis de Dieu, et celles de Merswin en particulier, ne se trouvaient pas seulement à Saint-Gall, mais également au couvent des chanoines réguliers de Rebdorf (diocèse d'Eichstaett), intégré après 1458 à la congrégation de Windesheim, ainsi que dans plusieurs manuscrits d'Allemagne septentrionale.

Peut-être parce que ces traités se situaient à mi-chemin entre la mystique et la dévotion, ils étaient appréciés. Ils répondaient au besoin de lectures édifiantes que creusaient sans cesse les progrès de la stricte observance et les appels à la vie religieuse personnelle lancés par les prédicateurs aux laïcs. Les compilations connaissaient une incontestable popularité.

Rulman Merswin fait très rarement preuve d'originalité. Son style est presque toujours terne. Les métaphores qu'il emprunte à maître Eckhart comme à Tauler deviennent pâles et plates sous sa plume.

Le problème qui, pendant un demi-siècle, a fait l'objet de controverses passionnées, celui que posait l'énigmatique figure de « l'Ami de Dieu de l'Oberland », ne retient plus guère l'intérêt des historiens. Seul W. Rath soutient que le *Gottesfreund vom Oberland* a existé vraiment. La plupart des auteurs admettent qu'il s'agit d'une fiction littéraire, soit que Merswin seul en soit l'auteur, soit que cette création soit due au secrétaire du banquier converti, Nicolas de Louvain; ces deux thèses sont parfois conciliées par ceux qui voient en Nicolas le collaborateur de Rulman.

Ph. Strauch, *Schriften aus der Gottesfreundliteratur*, 3 vol. (1. Sieben bisher unveröffentlichte Traktate und Lektionen; 2. Merswins vier anfangende Jahre. Des Gottesfreund Fünfmannenbuch; 3. Merswins Neun-Felsen-Buch), coll. Altdeutsche Textbibliothek 22, 23, 27, Halle, 1927 et 1929.

W. Kothe, *Kirchliche Zustände Strassburgs im 14. Jahrhundert*, Fribourg-en-Brisgau, 1903. — A. Spamer, *Ueber die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten*, Giessen, 1910. — K. Bihlmeyer, *Des Gottesfreundes Bruder Heinrich Leben*, dans *Festschrift S. Merkle*, Düsseldorf, 1922, p. 38-58. — W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, Munich, 1931, p. 397-424. — W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz (1200-1500)*, Frauenfeld-Leipzig, 1935 p. 371-382.

E. Dehnhardt, *Die Metaphorik der... Eckhart und Tauler in den Schriften des R. Merswin*, Marbourg, 1940. — E. Krebs, notice *Merswin*, dans W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 355-368 (cf t. 5, 1955, col. 682); E. Krebs et H. Neumann, notice *Nikolaus von Löwen*, *ibidem*, col. 614-616 (cf t. 5, col. 733). — J.M. Clark, *The great German Mystics*, New York, 1949, p. 75-97.

Ph. Dollinger, *Patriciat noble et patriciat bourgeois à Strasbourg au 14e siècle*, dans *Revue d'Alsace*, t. 91, 1951, p. 52-82. — W. Rath, *Der Gottesfreund vom Oberland*, 3e éd., Stuttgart, 1962. — Dans *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, éd. par K. Ruh, coll. Wege der Forschung 23, Darmstadt, 1964 : W. Schmidt, *Zur deutschen Erbauungsliteratur des späten Mittelalters*, p. 237-361, et W. Stammler, *Studien zur Geschichte der Mystik in Norddeutschland*, p. 386-436. — L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Tournai, 1968, p. 203-208. — F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, 3e éd., Berlin, 1969, p. 131-134. — DS, t. 5, col. 1257.

Francis Rapp.

MERTIAN (Ignace 1766-1843, et Eugène 1823-1890), prêtres.

1. Ignace Mertian, né à Ribeauvillé, le 26 mars 1766, fit ses études à Fraize (Vosges) pour apprendre le français, et au collège royal de Colmar, sous la tutelle de son oncle, l'abbé Fels, enfin avec son frère Bruno, à Strasbourg, où il fut ordonné prêtre (en 1789?). D'abord assermenté, il se rétracta, et, en 1792, s'exila en Allemagne, à Augsbourg, puis à Breslau, où il se familiarisa avec les méthodes scolaires introduites en Silésie par Jean Ignace Felbigers † 1788.

De retour en France, en 1802, il est vicaire à Ribeauvillé, desservant de Hunawihr, de Zellenberg, enfin curé de Bergheim. Pressenti en 1817 pour remplacer, comme supérieur des sœurs de la Providence de Ribeauvillé, leur fondateur Louis Kremp (cf DS, t. 8, col. 1778-1779) qui, en mourant, avait suggéré son nom, il refuse et propose à sa place son frère Bruno qui entreprend alors la rénovation de la congrégation et achète de ses deniers, pour les sœurs, le couvent des augustins de Ribeauvillé. Bruno meurt en 1819 et Ignace lui succède. Pour la formation des sœurs, il écrit des règles, des manuels de prières, des livres de vie spirituelle; pour elles et pour leurs élèves, il compose des plans d'études inspirés de Felbigers.

Au moment où Joseph Fréchard (1765-1829) réunissait les premiers « maîtres d'école » qui deviendraient, en 1822, les frères de la Doctrine chrétienne de Nancy, Ignace, reprenant peut-être une idée élaborée avec son frère Bruno, et en liaison avec Fréchard, fonda pour l'Alsace une congrégation de frères enseignants qui obtint, en 1821, l'agrément officiel, mais qu'il se vit obligé, en 1826, de remettre entre les mains de Guillaume Chaminade (1761-1850; DS, t. 2, col. 454-459). Le projet d'une congrégation masculine alsacien-

ne fut confié peu avant sa mort à son cousin Eugène Mertian *(infra)*. Ignace mourut à Ribeauvillé le 10 avril 1843.

On a de lui, écrits pour la congrégation et publiés à Strasbourg : *Betrachtungen auf alle Tage und die vorzüglichsten Feste des Jahres*, 2 vol., 1822. — *Ordensregeln der Schwestern der göttlichen Vorsehung..*, 1824; trad. française, *Directoire des sœurs de la Divine Providence*, plusieurs éditions. — *Handbüchlein zum Gebrauch der Schwestern..*, 1824; trad. *Manuel des sœurs..*, plusieurs éditions. — *Monatliche Geistesübungen* (retraites du mois), 1827, extraits de Bourdaloue. — *Lehrbuch der Vollkommenheit...* (traité de la perfection), 1828.

En outre, pendant son séjour à Augsbourg et à Breslau, Mertian composa en allemand des livres de pastorale et traduisit en allemand la *Philothée* de saint François de Sales et l'*Imitation de Jésus-Christ* (Augsbourg, 1802).

Enfin, il a laissé un court « testament » où il a donné, à l'adresse des sœurs, un résumé de sa pensée.

Mertian veut pour ses enseignantes une vie religieuse basée sur la pratique de vertus solides : simplicité, humilité et surtout obéissance. Les premières sœurs vivaient dans une très grande pauvreté; Kremp les avait orientées vers l'abandon total à la Providence. Mertian, tout en maintenant la pauvreté comme moyen de perfection, présente l'obéissance comme règle fondamentale de l'appartenance à Dieu et se traduisant essentiellement dans l'acceptation du poste imposé par les supérieurs. La vie de prière est évangélique, peu spéculative, et doit préparer à la vie de travail. Mertian fut un second fondateur des sœurs de la Divine Providence de Ribeauvillé. Elles lui doivent leur réussite scolaire et leurs assises spirituelles.

Lucie KITTEL.

2. EUGÈNE MERTIAN, né à Ehl, près de Benfeld (Bas-Rhin), le 9 février 1823, était cousin d'Ignace *(supra)*. Il entra au grand séminaire de Strasbourg en 1840 et reçut en 1844 le sous-diaconat.

Pour assurer l'éducation chrétienne des pupilles de l'orphelinat du Willerhof, fondé par Louis Mertian, frère d'Ignace, le jésuite Georges Schneider † 1868, qui en assurait la direction spirituelle, entreprit de faire revivre la congrégation des frères de la Doctrine chrétienne *(supra)* dont l'autorisation légale d'existence n'avait pas été annulée. Il ouvrit un noviciat et demanda à l'évêque de Strasbourg, André Raess, un jeune prêtre capable de le seconder dans la formation des frères. L'évêque, qui pourtant avait pensé à Eugène pour diriger son grand séminaire, lui demanda de se joindre aux premiers novices. Mertian prononça ses vœux le 27 août 1845, sous le nom de Marie-Eugène. Le 20 décembre, il est ordonné prêtre. Le 6 février 1846, Schneider se retire, rappelé par ses supérieurs. Eugène devient alors supérieur des frères, auxquels il donne, en 1848, les premières constitutions rédigées avec le concours de Schneider. Jusqu'à sa mort (20 décembre 1890), la congrégation ne cessa de se développer. Les frères prirent la direction de nombreuses écoles communales et fondèrent des collèges, notamment à Mulhouse et à Matzenheim. La congrégation est connue aujourd'hui sous le nom de Frères de la Doctrine chrétienne du diocèse de Strasbourg et plus communément Frères de Matzenheim selon le lieu qui fut le siège de la congrégation de 1865 à 1903, et depuis 1945.

Il reste d'Eugène Mertian, aux archives de la congrégation, à l'état de manuscrits, des instructions, des lettres, des circulaires, des notes de retraite, des méditations. Les *Circulaires aux frères*, le *Testament spirituel*, la correspondance avec le Fr. Philippe Mangin ont été édités en ronéo. De ces écrits se dégage une doctrine solide, résolument christocentrique, d'inspiration à la fois paulinienne et ignatienne, avec une insistance sur la communion à la Passion et la vie d'union à Marie. L'unité de cette spiritualité est assurée par ce principe fondamental : revêtir le Christ et entrer dans ses dispositions intimes en se laissant conduire par l'Esprit Saint.

Denis SIBLER.

E. Sitzmann, *Le chanoine Eug. Mertian*, ronéoté; *Dictionnaire de biographie... de l'Alsace*, t. 2, Rixheim, 1910, p. 276-283. — X. Martz, *Ehrendomherr J. J. Eugen Mertian*, Strasbourg, 1926. — F. Reibel, *Une famille bourgeoise, les Mertian*, dans *La bourgeoisie alsacienne. Études d'histoire sociale*, Strasbourg, 1954, p. 269-283. — D. Sibler, *La Congrégation des frères de la Doctrine chrétienne*, Colmar, 1958. — P. Zind, *Les nouvelles congrégations de frères enseignants, de 1800 à 1830*, 3 vol., Saint-Genis-Laval, 1960 (tables). — D. Sibler, *La vie consacrée des frères. Essai sur la pensée spirituelle d'E. Mertian*, ronéoté, 1976. — Articles *Fratelli della dottrina cristiana* et *Mertian*, DIP, t. 4, 1977, col. 609-615; t. 5, 1978, col. 1243-1245.

MERTON (THOMAS), cistercien réformé, 1915-1968. — 1. *Vie dans le monde.* — 2. *Le moine et ses écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE DANS LE MONDE. — Thomas Merton naquit à Prades (Pyrénées orientales), en France, le 31 janvier 1915. Son père Owen Merton, néo-Zélandais, était peintre paysagiste; sa mère, Ruth, américaine, était elle aussi artiste et profondément convaincue qu'elle devait élever son fils sans souci des conventions. En fait, les vues de ses parents concernant la vie et les valeurs morales dépendaient beaucoup plus de l'art que de convictions religieuses et le jeune Thomas fut d'abord bien plus familier de la probité en matière esthétique que de la prière. Lui-même a présenté son arrière-plan familial et son importance au début de son autobiographie (*The Seven Storey Mountain*, New York, 1948, p. 3-4).

Ses jeunes années ne furent guère heureuses. Il n'avait pas six ans lorsque sa mère mourut du cancer. De fréquents changements d'écoles dus aux voyages de son père, les absences prolongées de celui-ci lorsqu'il peignait dans la campagne lui firent connaître une solitude dont il garda la hantise tout au long de sa vie. Dès ses huit ans cependant, il trouva un dérivatif en écrivant et, en une seule année, il composa trois récits romancés; il organisa aussi en cercle littéraire un groupe de jeunes garçons. Il ressentit vivement sa condition d'étranger, en particulier durant ses études à Montauban, et n'oublia jamais qu'il eut à « grandir dans des dortoirs », avec le sentiment profond qu'il différait de son entourage, qu'il n'était pas accepté de l'ensemble de ses compagnons. Quand son père partit pour l'Angleterre, Thomas entra à Oakham, puis à Clare College (Cambridge). Sur ces entrefaites, la mort de son père accrut son impression d'isolement et le poussa à une vie indisciplinée et dissipée, qui ne le rendit pas plus heureux. Il fut cependant bon étudiant et, lorsqu'il quitta l'Angleterre pour New York, ce fut pour s'adonner avec énergie et succès à la vie d'étudiant et d'écrivain.

Peu après la mort de son père, — il avait alors dix-huit ans —, Merton avait fait un voyage à Rome et avait été impressionné par les mosaïques byzantines de la Rome chrétienne; elles frappèrent vivement son sens esthétique et, plus discrètement, sa sensibilité religieuse (*The Seven Storey Mountain*, p. 108).

Le travail de conversion était commencé. Il se poursuivit durant les études à Columbia (New York),

où il prit contact avec la doctrine de Thomas d'Aquin et, sur la suggestion d'un moine hindou, commença la lecture d'Augustin. Il reçut le baptême à vingt-trois ans et, ses études littéraires terminées, enseigna une année à St. Bonaventure College (New York). Il y acquit la conviction de sa vocation à la Trappe et, le 10 décembre 1941, âgé de vingt-six ans, il entra à Gethsemane Abbey (Kentucky), où il passa le reste de sa vie. Au cours d'un voyage en Extrême-Orient, à l'occasion d'un congrès des communautés de bénédictins et de cisterciens, il mourut accidentellement à Bangkok (Thailande), au jour anniversaire de son entrée en religion, le 10 décembre 1968. Il avait cinquante-trois ans.

2. Le moine et ses écrits. — Merton fut un religieux fervent, tout adonné à sa vie monastique qu'il vécut de façon très stable dans la communauté de Gethsemane. Comme auteur, il est sans doute l'un des plus prolifiques dans l'histoire du monachisme. Il est impossible de s'arrêter ici à tous ses ouvrages; nous signalerons seulement les plus représentatifs et les plus influents.

Le Père Louis (c'était son nom en communauté) a lui-même exposé comment se développa à la Trappe sa vie d'écrivain (Préface de *A Thomas Merton Reader*, New York, 1962, p. VIII-IX) : « Ma vie à Gethsemane s'est déroulée en gros en quatre périodes. D'abord le noviciat.., temps de formation à la fois heureux et austère, durant lequel j'ai peu écrit, auquel cependant se rattachent les meilleurs poèmes de Gethsemane... La deuxième période va de mes premiers vœux en 1944 à mon ordination en 1949... En 1946 j'ai écrit *The Seven Storey Mountain*, en 1947 *Seeds of Contemplation* et en 1948 *The Waters of Siloe* ».

Le premier ouvrage mentionné par Merton, son autobiographie, eut un succès surprenant et devint, les années suivantes, un des livres les plus lus aux États-Unis. Il rendit Merton célèbre dans le monde religieux et littéraire et donna peut-être pour la première fois une formulation américaine à la vie monastique et contemplative.

L'ouvrage contient un récit émouvant de la jeunesse et des premières années monastiques de Merton, en un style direct, au ton à la fois intime et spirituel.

L'auteur réalisa le pouvoir de son style et son influence; il le note en des termes qui montrent que pour lui écrire était un élément de cette union avec Dieu qui orientait toute sa vie : « Ce n'est pas comme un auteur que je voudrais vous parler, pas comme un narrateur, ni comme un philosophe, ou simplement un ami; je voudrais vous parler en quelque façon comme un autre vous-même... Si vous écoutez, des choses vous seront dites qui ne sont peut-être pas écrites dans ce livre. Et cela viendra, non pas de moi, mais de Celui qui vit et qui parle en nous deux » (Préface de l'éd. japonaise, p. 13).

Seeds of Contemplation (New York, 1949) fut également très lu; l'ouvrage présente dans la langue et la manière contemporaines divers thèmes traditionnels importants pour la vie spirituelle et contemplative. Plus tard, ayant acquis une plus large expérience de la vie monastique et de la direction spirituelle, Merton le remania : *New Seeds of Contemplation* (New York, 1961).

The Waters of Siloe (New York, 1949) est une histoire de l'ordre cistercien, avec une insistance sur les trappistes aux États-Unis. Elle met en relief la place centrale de la contemplation dans sa tradition.

La troisième période débuta après un intervalle de dix-huit mois durant lesquels Merton souffrit de mauvaise santé et d'épuisement nerveux. Quand il en sortit, il fut nommé maître des scolastiques et il recommença à publier. *The Ascent to Truth* (New York, 1951), sorte d'abrégé de la vie spirituelle, est le plus théologique, au sens technique du mot, de ses ouvrages. Il est suivi par *The Sign of Jonas* (New York, 1953), journal de sa vie de moine dans la communauté de Gethsemane; on y trouve nombre de réflexions sur son expérience, sur l'action de Dieu dans la vie de prière et sur sa manifestation dans la nature. Selon Jacques Maritain, les pages, à la fois poème et prose, qui forment la conclusion de cet ouvrage devraient prendre place parmi les plus belles pages de notre siècle. *No Man is an Island* (New York, 1955) marque en quelque sorte un tournant dans la vie de Merton : sans cesser de souligner la place centrale de la quête intérieure et de la contemplation, il laisse voir des horizons plus larges, de caractère social et interpersonnel.

La quatrième période commença en 1955, lorsque Merton devint maître des novices de chœur. *Disputed Questions* (New York, 1960) et divers autres essais sur la liturgie, la solitude, la guerre nucléaire, la pensée chinoise, qui parurent alors, lui donnèrent une audience plus large, au point que ses ouvrages ultérieurs sur les rapports raciaux et sur la guerre du Vietman exercèrent une influence sur la vie politique de son pays. Toutefois, même dans ces écrits de caractère social et politique, Merton met toujours l'accent sur la vie intérieure et la contemplation comme donnant le sens prévalent de l'existence.

La permission accordée par son Abbé de se retirer dans un ermitage proche du monastère inaugura la dernière étape de la vie monastique de Merton. Il y vécut ses trois dernières années, donnant comme par le passé une conférence hebdomadaire aux moines. Il continua aussi à revenir sur son expérience passée, à explorer la tradition monastique, de plus en plus intéressé par la spiritualité de l'Orient chrétien (la *Philocalie*, Théophane le Reclus, l'ermite syrien Charbel) et par celle de l'Extrême-Orient, en particulier le zen. Il publie alors *Zen and the Birds of Appetite* (New York, 1968), *Mystics and Zen Masters* (1967) et *Conjectures of a Guilty Bystander* (1966) qui est une sorte de journal commentant les événements du monde du point de vue contemplatif du moine.

A son départ pour la rencontre de Bangkok, où il devait trouver la mort, Merton laissait manuscrits deux ouvrages importants. *The Inner Experience*, dans sa quatrième rédaction datée de 1968, est son dernier essai de description extensive de la vie de prière; on y trouve d'intéressantes données sur ses conceptions à la fin de sa vie; elles le montrent toujours aussi profondément imprégné de la doctrine sanjuaniste que du zen bouddhiste. Le second manuscrit, publié depuis sous le titre *The Climate of monastic Prayer* (Spencer, Massachusetts, 1969), est l'un des exposés les plus étendus qu'il nous ait laissés sur la vie monastique. Il y relie, en particulier, l'expérience de l'homme d'aujourd'hui aux pratiques et au langage de la tradition monastique. Publié lui aussi à titre posthume, *The Asian Journal of Th. Merton* (New York, 1973) livre les réflexions personnelles sur le profit éventuel que tirerait le moine occidental du zen et d'autres traditions bouddhistes et hindoues, et la relation des contacts de Merton avec divers représentants de ces traditions.

Merton a écrit quelque quarante volumes et des centaines d'essais. Ses ouvrages sont publiés déjà en vingt et une langues. Ce qui demeure inédit est aussi très considérable; on y trouve,

par exemple, des correspondances (celle avec Jean Leclercq couvre les années 1950-1968; celle avec Boris Pasternak, etc) et divers exposés sur la vie spirituelle. Le « Thomas Merton Studies Center », à Bellarmine College (Louisville, Kentucky), détient la plus grande partie des écrits inédits se rapportant à la vie spirituelle et à la tradition monastique; on y conserve aussi quelque 632 enregistrements de conférences et de causeries.

Les poèmes de Merton ont été rassemblés : *Collected and New Poems* (New York, 1977).

Voir les bibliographies de Frank Dell'Isola (*Th. Merton. A Bibliography* jusqu'en 1956, New York, 1957; éd. revue, Kent. State Univ. Press, 1975) et de Marquita Breit (même titre, Metuchen, New Jersey, 1974). — Voir aussi les Bulletins de spiritualité monastique des *Collectanea cisterciensia*.

3. Doctrine spirituelle. — L'enseignement de Merton est essentiellement puisé à la spiritualité monastique classique. Son originalité réside dans la formulation personnelle qu'il lui donne. Il eut le don d'unir le traditionnel et le moderne en les articulant avec clarté et vigueur. Les thèmes de base se retrouvent constamment à toutes les étapes de son évolution depuis son entrée au monastère, mais ils sont exposés dans la couleur des préoccupations de chaque étape. Ainsi, on relève dans les premiers ouvrages une insistance plus forte sur la séparation d'avec le monde, sur l'influence néfaste de la culture technologique et du sécularisme. Dans la seconde moitié de son existence, lorsque l'enseignement et la direction de jeunes moines eurent élargi ses vues, Merton apparaît plus soucieux d'harmoniser les valeurs du monde moderne avec la vie de prière; ce qui l'entraîne à donner son point de vue sur les problèmes concrets de la vie politique, sans toutefois oublier son horizon contemplatif. Il devint ainsi l'un des fondateurs du « Catholic Peace Movement » et se vit octroyer un prix de la paix. Mais son intérêt personnel dominant allait à la vie intérieure, à la prière contemplative, à la transformation spirituelle, où il voyait résider tout le sens de l'existence de l'homme ici-bas.

L'enseignement de Merton est aussi de plus en plus axé sur l'expérience et le concret, en particulier après ses ouvrages initiaux comme *Exile Ends In Glory* (Milwaukee, 1948) et *The Ascent to Truth* qu'il jugeait avoir été trop influencés par les conceptions d'autres auteurs spirituels. Il ressentait une vive répulsion à traiter abstraitement les problèmes de vie; il pensait qu'une telle manière de faire était de nature à déshumaniser, à aliéner, à conduire à l'absurde : « Notre but est plutôt d'acquérir une saisie existentielle directe, une expérience personnelle des vérités les plus profondes de la vie et de la foi, nous découvrant nous-mêmes dans la vérité de Dieu » (*Contemplative Prayer*, New York, 1969, p. 67). Les meilleurs écrits de Merton et son enseignement le plus personnel ont toujours été marqués par cette façon de penser; son autobiographie et ses premiers poèmes (cf *Figures for an Apocalypse*, New York, 1948) le montrent à l'évidence là où Merton relate telle ou telle expérience personnelle.

On comprend ainsi que les vues et opinions de Merton aient constamment évolué. Il n'hésitait pas à adopter de nouvelles positions : une intuition nouvelle, quelque développement de la pensée, etc, donnaient un tour nouveau à son enseignement précédent. Aussi peut-on le citer sur nombre de questions avec des opinions différentes; il est donc très malaisé, voire injuste, de déterminer sa pensée en se référant à un seul de ses ouvrages, et plus encore de se borner à une unique formulation.

Néanmoins, le mot qui résume au mieux la doctrine spirituelle de Merton est celui de contemplation. Il eut un attachement profond à la vie monastique qu'il jugeait foncièrement ordonnée à la transformation du moine en authentique enfant de Dieu; ce qui vaut aussi de tout chrétien assidu à la vie de prière. Et il plaçait dans la contemplation la caractéristique, l'occupation essentielle du moine. A maintes reprises, à toutes les étapes de sa vie à la Trappe, il revint à l'étude attentive de la voie contemplative, de ses exigences et de ses fruits, s'appliquant à contrôler et à mieux ajuster ses vues pour être à même d'en faire part plus efficacement à autrui. Il unissait toujours à l'activité contemplative la réalisation d'une vie plus pleinement humaine et regardait particulièrement la contemplation comme voie introduisant à un amour plus pur, à une liberté plus personnelle. La purification de l'homme intérieur et le don total de la volonté à Dieu sont tout ensemble condition et fruit de la contemplation : « Le monastère est une école où l'on apprend de Dieu comment être heureux. Notre bonheur consiste à participer à celui de Dieu même, à la perfection de sa pleine liberté et de son amour... C'est là le sens de la vie contemplative » (*The Seven Storey Mountain*, p. 372). L'enseignement de Merton au sujet de la contemplation devint de plus en plus personnel, en ce sens qu'il prit de plus en plus conscience qu'elle est centrée sur la Personne du Christ et qu'elle conduit à la découverte de notre vrai moi. La solitude, si fortement soulignée dans sa vie et dans sa doctrine, est naturellement fonction de cette double polarisation : être solitaire signifie *cum Christo vivere* (Préface de Merton à l'ouvrage de J. Leclercq, *Alone with God*, trad. E. McCabe, New York, 1961, p. xxi). Solitude et contemplation devinrent pour lui « une manière de suivre le Christ, de prendre part à sa passion, à sa résurrection, à son rachat du monde... Pour les mêmes raisons, les dimensions de la prière rejoignent celles de l'angoisse ordinaire de l'homme, de sa quête personnelle, de ses dégoûts causés par l'orgueil, la fausseté, la capacité de trahir... La prière nous conduit à nous opposer à la duperie et à l'indignité de notre faux moi » (*Contemplative Prayer*, p. 25-26).

En fait, Merton progressa dans la conviction que le rôle du moine est précisément d'être présent au monde dans ce don courageux de lui-même à l'union contemplative avec Dieu : « Là précisément est le service capital que le moine rend au monde : en ce silence, en cette manière d'écouter, d'interroger, de s'exposer avec humilité et courage aux ignorances du monde à son sujet, en bien comme en mal » (p. 27). Se tenir ainsi face à la vérité de Dieu peut révéler à l'homme ses possibilités vraies. C'est cette réalisation de l'authentique nature de l'homme, de son moi transcendant qu'on trouve si souvent soulignée durant la seconde partie de la vie monastique de Merton, en particulier à travers son intérêt pour le zen; mais elle était aussi présente auparavant dans sa réflexion sur sa vie sacramentelle et sa vie dans le Christ : « Mon identité spirituelle vraie, je dois la trouver dans mon identité au Christ; dès lors, pour me connaître pleinement moi-même, je dois connaître le Christ » (*The New Man*, New York, 1961, p. 170). Le « vide » dont il est question dans la tradition zen est une façon de parler de cette connaissance de soi et de la transcendance du vrai moi (cf *Zen and the Birds of Appetite*, p. 76). Mais cela doit être complété par le don de

soi à l'amour : « On ne peut pas entrer dans le centre le plus profond de soi-même et, à travers ce centre, en Dieu lui-même sans... se donner aux autres dans la pureté d'un amour désintéressé » (*New Seeds of Contemplation*, p. 64).

Dans la dernière page de son dernier livre, Merton exprime ses convictions en ces termes qui résument toute sa doctrine spirituelle et monastique : « Le plus grand besoin du monde chrétien d'aujourd'hui, c'est la vérité intérieure nourrie par l'esprit contemplatif : l'estime et l'amour de Dieu, le vif désir de la venue du Christ, la soif de voir se manifester la gloire de Dieu, sa vérité, sa justice, son règne ici-bas. Ce sont là proprement les aspirations contemplatives et eschatologiques du cœur chrétien, et qui constituent l'ensemble même de la prière du moine » (*Contemplative Prayer*, p. 144).

On a beaucoup écrit sur Merton, en particulier depuis sa mort. Son influence demeure, à travers les éditions et traductions de ses œuvres, et les études de sa doctrine spirituelle. Le « Thomas Merton Studies Center » a pour but de sauvegarder son œuvre, de mettre en lumière son enseignement et de publier une bibliographie dans son bulletin *The Thomas Merton Seasonal*.

Parmi les études les plus utiles et centrées sur la spiritualité de Merton, on peut citer : J. J. Higgins, *Thomas Merton on Prayer*, Spencer, Mass., 1971; — *Th. Merton Monk*, édité par Patrick Hart, New York, 1974; — R. H. Bailey, *Th. Merton on Mysticism*, New York, 1976; — C. et I. Süssman, *Thomas Merton*, New York-Londres, 1976. — *Collectanea cisterciensia*, t. 40, 1978, n. 4 « Thomas Merton, moine de Gethsemani ». — J. H. Griffin, biographie utilisant les papiers personnels, à paraître.

DS, t. 2, col. 2135-2137.

John Eudes BAMBERGER.

MESCHLER (MAURICE), jésuite, 1830-1912. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. VIE. — Né à Brigue, dans le canton du Valais (Suisse), le 16 septembre 1830, Peter August Moritz Meschler fit ses études au collège de cette ville et entra le 9 octobre 1850 au noviciat de Münster-en-Westphalie. Il étudia les lettres et la philosophie à Paderborn et à Bonn, puis enseigna les humanités à Gorheim et à Feldkirch (1856-1859). Après sa théologie à Paderborn, où il fut ordonné prêtre en 1862, il compléta sa formation théologique à Maria-Laach et fit sa troisième année de probation (1863-1866). Il fut une année prédicateur et directeur spirituel à Bonn et, dès 1867, fut nommé maître des novices, d'abord à Gorheim et Münster, puis, après l'expulsion d'Allemagne des jésuites, à Exaten en Hollande (1872-1881); en 1873-1875 il fut en outre instructeur du troisième an. Provincial des jésuites d'Allemagne de 1881 à 1884, il devint ensuite directeur spirituel au scolasticat de Blyenbeck (Hollande) et de nouveau maître des novices (1885) au même lieu. Élu assistant du supérieur général, d'abord à Fiesole (1892), puis à Rome (1895), il fut libéré de sa charge en 1906 et vint à la maison des écrivains de Luxembourg (1906-1910); celle-ci supprimée, il se retira à Exaten où il mourut le 2 décembre 1912.

2. ŒUVRES. — 1° Les écrits de Meschler, fruit de son enseignement comme maître des novices ou instructeur durant près de vingt-cinq ans, sont d'abord *centrés sur Jésus-Christ* et imprégnés des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola (cf DS, t. 7, col. 1306-1318).

Nous signalons seulement les plus marquants; publiés, sauf rares exceptions, à Fribourg-en-Brisgau, la plupart furent souvent réédités et traduits en diverses langues.

Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu, 3 éd. en 1886. — *Die Gabe des Heiligen Pfingstfestes*, 1887; 6e éd. augmentée, 1909. — *Das Leben unseres Herrn Jesu Christi... in Betrachtungen*, 2 vol., 1890; 15e éd., 1931/2; trad. diverses. — *Aus dem katholischen Kirchenjahr. Betrachtungen über das Leben... Jesu Christi*, 2 vol., 1905. — *Der göttliche Heiland. Ein Lebensbild, der Jugend gewidmet*, 1906; 6e éd., 1922. — *Im Seelenschmuck zum göttlichen Gastmahl*, 1910; 9e éd., 1922. — *Kreuzwegbüchlein*, 1907.

L'ouvrage principal de Meschler est son commentaire sur les *Exercices spirituels*. Dès les années 1880, des exemplaires de ses *Explications (Erklärungen)* furent lithographiés, puis imprimés (1887), à l'usage de la compagnie de Jésus, et traduits en français (1898), en anglais (1899), etc. En 1907, fut imprimée une 3e éd., jointe cette fois à une édition des *Méditations (Betrachtungen)*, elles aussi déjà publiées « ad usum privatum » en 1893 et 1896 à Ratisbonne. Meschler avait songé à une édition pour le grand public et l'avait préparée durant ses dernières années; elle ne parut cependant qu'après sa mort, par les soins de W. Sierp (1876-1948), sous le titre *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius*, 3 vol., 1925-1928; 2e éd., 1929-1930; trad. franç. par Ph. Mazoyer, 3 vol., Paris, 1930; ital. par C. Testore, Turin, 1934, etc. Sur le contenu de l'ouvrage, cf *infra*. — A la fin de sa vie, il publia un exposé sur *Die Gesellschaft Jesu. Ihre Satzungen und ihre Erfolge*, 1911; trad. diverses.

2° Meschler écrivit aussi sur la Vierge Marie et les saints : *Die Novene zu Unserer Lieben Frau von Lourdes*, 1876. — *Der Rosengarten U.L. Frau*, 1878; multiples rééd. et trad. — *Unsere Liebe Frau. Ihr Tugendleben und ihr seliges Sterben*, 1913; 4e éd., 1919; reprise d'articles publiés dans *Fahne Mariens*, revue des congrégations mariales d'Autriche. — *Leben des hl. Aloysius Gonzaga*, 1891; 19e éd., 1921; trad. nombreuses. — *Der hl. Joseph in dem Leben Christi und der Kirche*, 1907; 6e éd., 1919.

3° On doit aussi à Meschler de multiples articles sur des sujets très divers : spiritualité, éducation, histoire des monuments de Florence ou de Rome (durant son séjour en Italie); ils furent publiés surtout dans *Mitteilungen aus der deutschen Provinz* (t. 5, 1909-1911 : trois articles, etc), et dans *Stimmen aus Maria-Laach* (devenues en 1915 *Stimmen der Zeit*) : les index publiés en 1886, 1889, 1913, 1960 énumèrent 63 articles et 3 communications. Bon nombre de ces articles ont été réunis, dès 1908 et après sa mort, en sept volumes, *Gesammelte kleinere Schriften*, qui ont eu plusieurs éditions : 1) *Zum Charakterbild Jesu*; 2) *Leitgedanken katholischer Erziehung*; 3) *Aus dem kirchlichen Leben*; 4) *Die seligste Jungfrau*; 5) *Geistesleben*; 6) *Aszese und Mystik*, 1917; 7) *Apostolat* (avec une esquisse de la vie de l'auteur), 1917.

3. DOCTRINE. — Meschler est essentiellement un auteur ascétique, spécialement un commentateur des *Exercices*. Le premier volume de l'édition publiée par W. Sierp contient le commentaire sur le texte ignatien; on y a ajouté ce texte même, d'après la traduction de A. Feder (1872-1927), basée sur l'édition critique de A. Codina (*Monumenta historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana*, t. 57, Madrid, 1919) et, en introduction, la Lettre apostolique de Pie XI (25 juillet 1922), qui recommande la pratique des *Exercices*. Le deuxième volume contient les méditations sur le Fondement, la première semaine et le début de la seconde, jusqu'à la fuite en Égypte; le troisième présente la fin de la seconde semaine, la troisième et la quatrième. L'ouvrage est rédigé dans une langue claire et se lit agréablement. La doctrine est présentée sous une forme qui souligne un peu trop les aspects intellectuels et moraux; si elle est moins adaptée au goût des lecteurs d'aujourd'hui, cette présentation garde néanmoins toute sa valeur, en raison de sa base scripturaire solide, de ses nom-

breuses références à la tradition et des indications pratiques qu'elle offre au directeur de la retraite comme aux retraitants.

Parmi les thèmes traités par Meschler dans ses nombreux articles, certains méritent d'être signalés : visions et prophéties, doctrine des indulgences, présentation de la vie des saints, formation religieuse du caractère, éducation du corps, de l'intelligence, de la volonté et du cœur, ascèse ignatienne, idée de victime, questions religieuses d'actualité (béatification de Jeanne d'Arc, 1909; canonisation de Clément-Marie Hofbauer, 1910).

Dans ses divers écrits, Meschler n'apporte pas d'enseignements originaux. Mais, en pleine crise moderniste, il excelle à mettre en lumière les vérités anciennes, dans un style naturel et expressif; sa doctrine est remarquablement christologique, avec une orientation liturgique notable.

Dans les *Exercices*, il s'est dépeint lui-même, au dire de ses contemporains (cf *Mitteilungen..*, t. 6, 1912-1914, p. 227), avec son amour pour le Christ et l'Église : « Le jésuite est un homme qui n'a qu'une idée, une manière d'idée fixe : travailler pour l'Église; il n'a qu'une souffrance, celle de voir l'Église en péril; qu'une joie, celle de la voir en progrès; qu'une passion et une ambition, celles de travailler à titre gratuit et de donner sa vie au service de l'Église; il n'a qu'une angoisse et une crainte, celles de mourir sans avoir fait ou souffert quelque chose pour le royaume de Dieu et l'honneur de Jésus-Christ ». Vers la fin de sa vie, dans *Drei Grundlehren des geistlichen Lebens* (1909; 14e éd., 1923; diverses traductions), il a énoncé les lignes directrices de sa propre spiritualité : prière, victoire sur soi-même et amour du Sauveur. Son attitude paisible et enjouée, son amour pour les jeunes, les enfants, les oiseaux et les fleurs étaient le reflet de son âme simple, toute donnée à Dieu et à ses frères.

Notices nécrologiques et souvenirs dans *Mitteilungen aus der deutschen Provinz*, t. 6, 1912-1914, p. 217-228 et 440-450 (A. Emele); t. 7, 1915, p. 218-222 (cardinal F. Ehrle); *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 84, 1913, p. 125-147 (O. Pfülf, relevé des écrits). — O. Pfülf, *P. Moritz Meschler*, Fribourg, 1913. — N. Scheid, *P. M. M.*, Fribourg, 1925. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934; éd. anastatique, Louvain-Heverlee, 1962, t. 2, col. 1195-1196.

Religion in Geschichte und Gegenwart, 2e éd., t. 3, Tübingen, 1932, col. 2133. — LTK, t. 7, 1962, col. 316 (F. Hillig). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 751-752. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 694 (D. Maruca). — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 484, n. 1; p. 492, n. 132; p. 520. — J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne, 1891-1957*, Paris-Louvain, 1958 (cf tables).

Constantin BECKER.

MÉSENGUY (MESSENGUY; FRANÇOIS-PHILIPPE), acolythe, 1677-1763. — Né à Beauvais le 22 août 1677, fils d'un ouvrier, François-Philippe Mésenguy parvint à faire d'excellentes études au collège de sa ville natale; il les termina à Paris, au séminaire des Trente-trois. Il ne voulut pas dépasser l'acolythat, conformément à nombre d'ecclésiastiques appelants (cf E. Préclin, *Les jansénistes*, cité *infra*, p. 304-305), et revint à Beauvais. De 1700 à 1707, il est régent au collège de sa première formation. Sur l'invitation de Charles Rollin et de Charles Coffin, il va enseigner au collège parisien de Dormans-Beauvais. Coffin qui, en 1712, a succédé à Rollin comme principal le prend comme coadjuteur.

Comme ses deux confrères, Mésenguy n'accepta pas la bulle *Unigenitus* et sa position d'appelant lui valut une situation difficile. En 1728, il dut quitter le collège; il s'installa dans la paroisse de Saint-Étienne-du-Mont, qui était très engagée dans le mouvement quesnelliste sous l'influence de son curé L. Blondel. On confia à Mésenguy les conférences aux jeunes filles et aux dames, ce qu'il fit « avec un tel succès qu'on venait de plusieurs paroisses pour l'entendre » (Bibl. de l'Arsenal, ms 6048, f. 46 svv). La nomination en mars 1744 de M. Bouettin comme curé, avec mission de mettre un terme aux luttes doctrinales dans la paroisse, l'obligea à partir. Il se retira alors à Saint-Germain-en-Laye, où il mourut le 19 février 1763, après avoir consacré les vingt dernières années de sa vie à la révision de ses ouvrages et à la défense des principes théologiques auxquels il était attaché.

Mésenguy a composé de nombreux ouvrages dans lesquels les idées jansénistes occupent une large place; aucun n'est à proprement parler un ouvrage de doctrine spirituelle. Mésenguy est essentiellement un éducateur chrétien.

Après une biographie (*Idée de la vie et de l'esprit de... Nicolas Choart de Buzanval, évêque... de Beauvais..*, Paris, 1717; cf *Mémoires de Trévoux*, décembre 1717, p. 2020-2034), Mésenguy voit sa réputation définitivement fondée par un travail réalisé sur les conseils de Rollin : *Abrégé de l'histoire et de la morale de l'Ancien Testament* (Paris, 1727; éditions multiples jusqu'en 1847). En même temps, il donne des éditions plus complètes de cet *Abrégé* : *Abrégé de l'histoire de l'Ancien Testament, où l'on a conservé... les propres paroles de l'Écriture sainte, avec des éclaircissements et des réflexions* (9 vol., Paris, 1737-1749; autres éd. 1747-1751, 1773-1774).

Dans le même genre : *Le Nouveau Testament de N.-S. J.-C... avec des notes littérales* (Paris, 1729, etc; la dernière éd., 1859-1860, comporte une préface de Silvestre de Sacy); — *Épîtres et Évangiles des dimanches et fêtes de toute l'année et des féries de carême, avec des réflexions...* (Paris, 1737, etc).

Dans le domaine hagiographique : *Les vies des saints pour tous les jours de l'année, avec l'histoire des mystères de N.-S.* (2 vol., Paris, 1730; éd. augmentée, 1734, avec la collaboration des abbés Cl.-P. Goujet, Cl. Roussel et L. Blondel; diffusion considérable jusqu'en 1875). Cet ouvrage mériterait une étude.

Dans le domaine liturgique : à la demande de Ch. de Vintimille, archevêque de Paris, Mésenguy coopéra à la refonte du *Bréviaire* de Paris (1735), à la réédition du *Missel* (1738) et du *Processional* (1739). Il réédita les chants et offices propres au diocèse de Montpellier, et le supplément au Missel (1736) publié par l'évêque du lieu, Ch.-J. Colbert. — Voir aussi *Trois lettres écrites de Paris à un chanoine... contenant quelques réflexions sur les nouveaux bréviaires* (Paris, 1738), qui sont de Mésenguy.

Aux yeux des contemporains, il semble que la principale publication de Mésenguy fut son *Exposition de la doctrine chrétienne ou Instruction sur les principales vérités de la religion* (6 vol., Utrecht, 1744; 4 vol., Cologne, 1754 et 1758; Paris, 1767). C'est le résumé des conférences données au collège de Dormans-Beauvais : un catéchisme développé, bien composé, agréablement écrit, traversé par une forte conviction et qui eut un succès considérable. Sa mise à l'Index par décret de Clément XIII (14 juin 1761) n'arrêta pas sa diffusion. Il se répandit en Europe et fut traduit en italien et en allemand. Les représentants du despotisme éclairé et du jansénisme militant lui accordèrent un appui inconditionnel. Le synode de Pistoie (1786) recommande de prendre cet ouvrage comme base de tout enseignement pastoral et doctrinal. Aujourd'hui cette *Exposition* serait considérée avec moins de sévé-

rité, moyennant quelques mises au point théologiques; on retiendrait surtout la bonne connaissance des principaux problèmes de la vie morale et spirituelle qu'on y trouve. Notons enfin que Mésenguy avait composé pour les élèves de Dormans-Beauvais des *Exercices de piété tirés de l'Écriture et des prières de l'Église* (s l, 1760).

Au milieu d'une vie agitée, la personnalité de Mésenguy est demeurée dans une demi-obscurité. En fait, à côté de sa participation aux luttes doctrinales de la querelle de la grâce, il apparaît comme un des grands professeurs tels Nicolas Boutillier, Jean Vittement, Rollin, Coffin, dont l'enseignement et les travaux ont perfectionné la pédagogie et les méthodes de formation chrétienne de la jeunesse.

Bibl. de l'Arsenal, ms 6048, f. 46 svv : biographie de Mésenguy. — Bibl. nat. de Paris, *Annales de Le Paige*, Ld[4] 144; Recueil des notices des appelants célèbres, Ld[4] 153; Nécrologe des appelants, Ld[4] 154-155.

Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. nat., t. 113, Paris, 1932, col. 242-253.

Cl. Lequeux (DS, t. 9, col. 685-686), *Mémoires sur la vie et les ouvrages de feu l'abbé Ph. Mésenguy*, (Paris), 1763. — M.-D. Chapotin, *Une page de l'histoire du vieux Paris. Le collège de Dormans-Beauvais*, Paris, 1870, table. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, t. 2, Paris, 1922, p. 35, 115-119. — E. Préclin, *Les jansénistes du* XVIII[e] *siècle et la Constitution civile du Clergé..*, Paris, 1928, p. III, 186, 191, 305, 331, 374, 434. — V. Carrière, *Introduction aux études d'histoire ecclésiastique locale*, t. 3, Paris, 1936, p. 561-563 (étude de J. Carreyre sur le jansénisme dans les paroisses de Paris). — L. Macchione, *Gli errori teologici del Catechismo di F. Mesenguy*, Aversa, 1943. — M. Vaussard, *Jansénisme et gallicanisme. Aux origines religieuses du Risorgimento*, Paris, 1959, p. 21, 26, 30, 113.

DTC, t. 10, 1929, col. 1403-1404; *Tables*, col. 3191. — DACL, t. 9, 2, 1930, col. 1701-1714 (la liturgie parisienne néo-gallicane). — LTK, t. 7, 1962, col. 317-318.

Raymond DARRICAU.

MESPOLIÉ (FRANÇOIS), frère prêcheur, 1657-1727. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Relations avec Marie Poussepin.*

1. *Vie.* — Né à Albi en 1657, François Mespolié fait profession religieuse au couvent des dominicains de Toulouse le 24 juin 1677. Assigné en 1679 au couvent de Bordeaux pour y faire ses études de philosophie et de théologie, il y commence son ministère, mais il est bientôt envoyé (17 juillet 1685) rue du Bac, à Paris, au couvent dit du noviciat général. Volontaire en 1687 pour partir comme missionnaire en Chine, c'est en France qu'en fait il déploie son zèle, plus spécialement mais non exclusivement dans la région parisienne. Les archives du noviciat général permettent de suivre les itinéraires de ses prédications, sa participation aux conseils conventuels, le détail de ses dépenses et de ses apports au budget commun de 1688 à 1727. Sa réputation de zèle est attestée de diverses façons, la plus curieuse étant cette réflexion faite à l'occasion d'un avent prêché à Angers en 1712 : « homme d'une grande sainteté qui n'estoit pas suivi des dames parce qu'il preschoit en vray apostre ». Il meurt le 14 août 1727 au couvent de Chartres où il se trouvait de passage (G. Théry, p. 521-522, reproduit la lettre du 2 octobre par laquelle T. Lhermite, prieur du noviciat général, en informe l'assistant du maître de l'ordre).

2. *Écrits.* — 1° *Exercices spirituels ou les véritables pratiques de piété pour honorer Jésus-Christ et sa sainte Mère, contenues dans le Rosaire. Ouvrage très utile aux personnes pieuses pour entretenir et pour augmenter leur dévotion et aux pécheurs pour leur inspirer les sentiments d'une vraie pénitence* (Paris, 1703, 396 p.; 2[e] éd., *Les véritables pratiques de piété..*, 1710, 459 p., dédiée à la duchesse de Bourgogne; 3[e] éd., 1715, 368 p., dédiée au jeune Louis XV que Mespolié avait reçu en 1710 dans la confrérie du rosaire; trois dédicaces et deux préfaces sont reproduites par Théry, p. 507-514). L'ouvrage, comme la plupart des écrits du 17[e] siècle sur le rosaire, est également un manuel de vie chrétienne traitant de la messe, de la communion, de la confession, etc, et proposant des éléments de règlement de vie.

2° *Trois sortes d'examen très utiles pour faire une confession générale et particulière* (Paris, 1706, 113 p.; sans nom d'auteur, mais l'ouvrage se présente comme « une augmentation des Exercices spirituels »; rééd. à la suite des *Avantages..*, cité *infra*). — 3° *Recueil de cantiques sur les principales obligations du christianisme notez sur des airs également pieux et agréables* (Paris, 1696/7, 1698, 1703, 1708). Cet ouvrage, comme le suivant, se rattache aux activités missionnaires de Mespolié. — 4° *Règlement de vie selon les maximes de la perfection chrétienne et des vertus de saint Thomas à l'usage des missions* (Paris, 1713, 358 p.); dans la préface Mespolié se réclame de Pierre Girardel † 1633 et d'Antonin Massoulié (DS, t. 10, col. 757) et se réfère à ses propres activités missionnaires dans le diocèse de Paris sous le patronage du cardinal de Noailles (dans Théry, p. 515-516). — 5° *Les avantages du premier jubilé accordé par... Benoît* XIII... *et les moyens de s'en rendre digne* (Paris, 1724, 112 p.).

3. *Mespolié et Marie Poussepin.* — Mespolié a été le conseiller spirituel de Marie Poussepin (1653-1744), fondatrice des sœurs de la Présentation de Tours. Leurs relations commencent en 1691 à Dourdan, où il établira ensuite une Fraternité du tiers ordre dominicain, dans laquelle Marie sera reçue sous le nom de Catherine. Un acte notarié passé à Sainville le 13 novembre 1697, en présence de Mespolié, atteste la qualité dominicaine de la communauté rassemblée par M. Poussepin dans la maison acquise par elle à Sainville (7 septembre 1696). Cette présence de Mespolié aux origines explique les appuis que la fondatrice trouvera bientôt auprès de la duchesse de Beauvilliers et de M[me] de Maintenon. C'est l'année même (1712) où M. Poussepin écrit à M[me] de Maintenon que Mespolié érige à Saint-Cyr la confrérie du rosaire.

Quétif et Échard, *Scriptores..*, t. 2, col. 801; t. 3 (R. Coulon), p. 439-440. — G. Théry, *Recueil des actes de la vén. Marie Poussepin, fondatrice..*, t. 2 *Période de Sainville, 1696-1744*, Tours, 1938, p. 487-522; cette étude, très documentée, reproduit intégralement tous les éléments valables des publications antérieures.

André DUVAL.

MESROP (dit MAŠTOC'; **saint**), docteur de l'Église arménienne, 361-439. — 1. *Vie.* — 2. *L'alphabet arménien.* — 3. *Activité organisatrice.* — 4. *Production littéraire.* — 5. *Rôle dans l'histoire arménienne.*

1. VIE. — Né en 361 dans le village de Hac'ekac', province de Taron, au cœur de l'Arménie historique, Mesrop appartenait à une branche cadette de la maison du catholicos saint Grégoire l'Illuminateur († vers 326; cf DS, t. 6, col. 927); il était neveu de saint Yousik, bisaïeul du catholicos Sahak le Grand (387-438). Après sa première instruction, dirigée par le catholicos saint Nersès le Grand (353-373), père de Sahak, il fréquenta les écoles d'Antioche de 375 à 380; il eut comme condisciple Théodore de Mopsueste † 428, qui plus tard composa sur sa demande un traité *Sur les doctrines*

des mages de Perse, résumé par Photius (*Bibliothèque*, codex 81, éd. R. Henry, t. 1, Paris, 1959, p. 80).

Après avoir essayé la carrière militaire, comme d'ailleurs Nersès, Mesrop choisit à trente ans l'état de prêtre célibataire, entrant ainsi dans l'ordre des moines. Il s'adonna quelque temps à une dure ascèse, puis se mit à prêcher dans l'Arménie. C'est pendant son passage dans la région de Golt'n (395-400), à l'est du pays, que mûrit en lui l'idée de créer un alphabet arménien. Il exposa sa pensée au catholicos Sahak; ils en parlèrent au roi d'Arménie Vram-Shapouh; muni de son autorisation, Mesrop réalisa son projet en 404 (cf *infra*). Il déploya dès lors une grande activité pour organiser des écoles, diffuser le nouvel alphabet, susciter des œuvres littéraires, promouvoir le monachisme, et aussi préparer des prédicateurs.

Les dernières années de sa vie furent attristées par les malheurs de son pays. En 428 prenait fin la royauté des Aršakouni, dont le dernier représentant, Artasēs IV, fut détrôné par la cour sassanide, avec la connivence de certains *naxarars*, seigneurs féodaux arméniens. Sahak, qui avait courageusement résisté à cette déposition, fut aussi privé de ses fonctions et remplacé par des anti-catholicoi, dociles au pouvoir de Ctésiphon; il continua cependant à exercer sa vigilance spirituelle sur les fidèles. Quand Sahak mourut à Bagrevand, le 7 septembre 438, ses disciples désignèrent Mesrop comme lieutenant général du catholicossat. Mais il mourut le 7 février 439. Sa dépouille fut déposée dans le village d'Ošakan, actuellement en Arménie soviétique, puis transférée en 445 dans une chapelle construite par le prince Vahan Amatouni et reconstruite au 19e siècle; le tombeau s'y trouve encore.

2. Invention de l'alphabet arménien. — Deux questions se posent à ce propos : celle de ses origines et celle de ses motivations.

1° Lorsque Sahak et Mesrop présentèrent au roi le projet d'un alphabet, celui-ci leur conseilla de s'adresser à l'évêque Daniel d'Arzn (Arzon), dans le territoire soumis aux Perses; cet évêque avait, disait-on, adapté un alphabet à la langue arménienne. Le conseil du roi, de même que la demande d'autorisation, était inspiré sans doute par des raisons politiques, c'est-à-dire pour éviter d'éveiller les suspicions de la cour sassanide.

On connaît mal l'alphabet daniélien; en tout cas, une épreuve d'environ deux années (401-402) suffit à montrer son inaptitude à exprimer convenablement, selon l'expression de Koriun, les syllabes de la langue arménienne; on peut penser qu'il s'agissait d'un alphabet sans voyelles, sur le modèle des alphabets sémitiques, le diocèse d'Arzn étant situé au sud de l'Arménie, dans les régions d'influence syrienne. Mesrop se mit à l'œuvre et se rendit à Édesse, avec quelques disciples, pour y poursuivre les recherches; il réussit à résoudre le problème, en créant un alphabet vocalisé que les spécialistes considèrent comme un chef-d'œuvre du genre. D'Édesse, en 404, le groupe se dirigea vers Samosate, où se trouvait le célèbre calligraphe Hṙoup'anos (Rufin), pour y fixer avec sa collaboration les formes de chaque lettre. En 405, Mesrop et ses disciples étaient de retour en Arménie.

Dans sa forme définitive, l'alphabet arménien s'inspire en principe de l'alphabet grec pour les sons communs aux deux langues; pour les autres phonèmes, on eut recours à des sources différentes, ou à la transformation de lettres déjà adaptées du grec.

2° Selon les récits traditionnels, l'idée d'un alphabet résultait des préoccupations apostoliques de Mesrop, lors de ses prédications dans la région de Golt'n, encore partiellement païenne tout comme les régions périphériques de l'est et du nord. Les difficultés rencontrées pour familiariser le peuple avec la sainte Écriture et célébrer la liturgie auraient suggéré l'idée de créer un alphabet pour mettre par écrit, en langue arménienne, les textes nécessaires.

Des savants modernes ont critiqué cette manière de voir et soutenu que, sous des apparences de motifs religieux, le véritable but poursuivi par Mesrop était la préoccupation de préserver l'Arménie de la menace d'une assimilation culturelle, qu'elle vînt de Byzance ou de la Perse. Réduire à des soucis d'ordre religieux la tentative de Mesrop serait sans doute une solution simpliste. Les efforts qu'il déploya pour propager le nouvel alphabet et l'enseignement de la langue arménienne dans les territoires de l'Arménie byzantine, déjà grécisée, suffiraient à mettre en lumière son intention de promouvoir la culture nationale. Mais ce point de vue n'élimine pas l'inspiration religieuse fondamentale de son œuvre. Les deux motivations se comprennent et se complètent dans le contexte politique, culturel et religieux de l'Arménie à son époque.

Voir l'étude de P. Peeters, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien*, dans *Revue des études arméniennes*, t. 9, 1929, p. 203-237; reprise dans *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, coll. Subsidia hagiographica 27, t. 1, Bruxelles, 1951, p. 171-207.

3. Activité organisatrice. — Mesrop fut avant tout un homme d'action. De retour en Arménie, après cinq ans d'enseignement à Valaršapat (405-410), il se rendit à nouveau dans le pays de Golt'n pour y mener à terme l'œuvre d'évangélisation. De là il passa dans la région voisine de Sisakan, où il constitua un diocèse, fonda des écoles et des monastères. Il vint ensuite en Géorgie (417), où il fut accueilli par le roi Bakour. Selon le témoignage de Koriun, il adapta aussi un alphabet à la langue géorgienne, à partir duquel on procéda à la traduction de la Bible. De fait, la critique moderne a confirmé l'origine arménienne de cette version géorgienne (cf S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, Rome, 1950, p. 149-165). Mesrop accomplit la même mission pour les Alouans (423), dont l'Église, fondée par saint Grigoris, neveu de l'Illuminateur, était hiérarchiquement liée à l'Église arménienne, à laquelle elle devait s'assimiler progressivement au cours des siècles. On a retrouvé récemment l'alphabet alouanien, qui présente des ressemblances surprenantes avec les alphabets arménien et géorgien ancien.

Pour développer l'enseignement de l'écriture et de la langue arméniennes dans les territoires soumis à l'empire byzantin, il se rendit à Constantinople (vers 420), où il obtint l'autorisation de Théodose et du patriarche Atticus, appuyé par Anatolius, le *magister militum* des régions arméno-byzantines.

Mesrop est considéré comme l'organisateur du monachisme arménien, en particulier comme le *vardapet* par excellence, le prototype même du *vardapet* (cf art. Mékhitar, *supra*, col. 943). Selon la tradition arménienne, c'est à lui que remontent, par une succession ininterrompue, le titre et la dignité juridique de ce nom.

4. Production littéraire. — L'alphabet à peine créé, la première tâche que Mesrop s'imposa fut la traduction de la Bible, en commençant par les *Proverbes*. Avec Sahak, il fut dans la suite l'âme du groupe des traducteurs, vénérés comme saints dans l'Église arménienne *(Sourb T'argmanij'k')* et l'inspirateur des productions littéraires (cf *spiritualité* Arménienne, DS, t. 1, col. 863-868).

Koriun (*ibidem*, col. 868), dont la « Vie de Maštoc' » est plutôt le panégyrique prononcé lors de la translation de la dépouille en 455, parle de plusieurs discours et homélies composés par son maître, mais il n'en

reste rien. Quelques critiques ont essayé, sans succès, de lui attribuer le recueil de sermons *Yajaxapatoum* (Stromates). La tradition hymnographique le considère, d'autre part, comme l'auteur des Tropaires du carême. L'étude de Nersès Ter-Nersessian (cf bibliographie) a montré, par une fine analyse linguistique, que bon nombre de ces Tropaires pourraient remonter au 5e siècle et justifier cette attribution. Une conscience personnelle de la situation pécheresse de l'homme et de sa faiblesse, tempérée par l'espérance du pardon et imprégnée de candeur poétique, en constitue l'atmosphère spirituelle.

5. Rôle dans l'histoire de l'Église arménienne. — Il est difficile de surestimer la valeur de l'œuvre de Mesrop pour l'Église et le peuple arméniens. Elle a constitué une nouvelle étape, peut-être même l'étape décisive, pour la pénétration et l'enracinement du christianisme en Arménie. Au plan ethnique et culturel, elle constitue un des principaux facteurs de la survivance du peuple arménien, qui entoure sa personne de la plus grande vénération. Ses contemporains s'étaient bien rendu compte de ce rôle exceptionnel; aussi attribuèrent-ils l'invention de l'alphabet à une intervention divine. L'Église arménienne célèbre deux fêtes en son honneur : le quatrième jeudi après la Pentecôte conjointement avec saint Sahak, et la troisième semaine après l'Assomption comme coryphée des Traducteurs et Docteurs arméniens.

Biographie. — La source principale est la « Vie » de Koriun; éd. critiques de M. Abelean, *Vark' Mesrovbay*, Érévan, 1941; de N. Akinean, Vienne, 1952. Trad. franç. de J.-R. Émine, dans V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. 2, Paris, 1869, p. 1-16; trad. russe par K. A. Melik-Ohanjanyan, Érevan, 1862; trad. allemande par P. V. Inglesian, dans *Ausbreiter des Glaubens*, éd. W. Schamoni, Düsseldorf, 1963.

Études en langues européennes. — Bardenhewer, t. 5, p. 199-201. — F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 76-78, 633-636; art. *Arménie*, DHGE, t. 4, 1930, col. 299-300. — H. Junker, *Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und georgischen Schrift*, dans *Caucasica*, fasc. 2, 1925, p. 1-92; fasc. 3, 1926, p. 82-139 (recension de P. Peeters, dans *Analecta bollandiana* = AB, t. 46, 1928, p. 381-384). — P. Peeters, *Pour l'histoire des origines..*, cité *supra*; *Les débuts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques*, AB, t. 50, 1932, p. 5-58 (sur Mesrop, p. 37-38); *Jérémie, évêque de l'Ibérie perse (431)*, AB, t. 51, 1933, p. 5-33 (sur Mesrop, p. 12, 16-21, 26-33). — I. Gavakhisili, « Ancienne littérature historique arménienne », Tiflis, 1935 (en géorgien; recension de P. Peeters, AB, t. 54, 1936, p. 397-401). — F. Feydit, *Considérations sur l'alphabet de S. Mesrop*, dans *Handes Amsorya*, t. 76, 1962, col. 183-200, 361-384; t. 77, 1963, col. 37-58, 225-236, 359-372, 515-530. — R. Thomson, *Vardapet in the Early Armenian Church*, dans *Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 367-384.

DTC, t. 10, 1928, col. 789-792 (K. Karst). — *Enc. cattolica*, t. 8, 1952, col. 757 (M. Gianescian). — LTK, t. 7, 1962, col. 319 (V. Inglisian). — *Handbuch der Orientalistik*, t. 7, Leyde, 1963, p. 157-160. — BS, t. 9, 1967, col. 374-379 (P. Ananian). — *The New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 713 (N. M. Setian).

Études en arménien. — Numéro spécial de *Bazmavep*, t. 93, 9/12, Venise, 1935, p. 289-468 (15e centenaire de la version arménienne de la Bible); résumé des articles en français. Dans *Bazmavep*, t. 120, 1962 : K. Kibarian, « Le problème des sermons Yajaxapatoum », p. 237-242; H. Kurdian, « S. Mesrop et l'alphabet des Alouans », p. 247-252; N. Ter-Nersessian, « S. Mesrop auteur des tropaires pénitentiels », p. 253-282. — « Mesrop Maštoc' », recueil d'articles, Érevan, 1962.

N. Akinian, « S. Mesrop. La vie et l'œuvre », Vienne, 1949 (avec résumé en allemand). — H. Ajarean, « Mesrop Maštoc' », dans *Ejmiacin*, t. 11-21, 1954-1964. — V. Teryan, « L'église de S. Mesrop... à Osakan », *ibidem*, t. 20, 1963, n. 3, p. 22-29. — P. Ananian, « La vie de S. Mesrop Maštoc' », Venise, 1964 (abondante bibliographie et chronologie du milieu historique et de la vie de Mesrop, p. 493-504, 513-515).

Boghos Levon Zekiyan.

MESSALIENS. — 1. *Appellations.* — 2. *Histoire.* — 3. *Doctrine.*

1. **Appellations.** — Le terme « messaliens » provient, par l'intermédiaire du grec, du mot syriaque *mᵉsalleyānē*, nom d'agent formé sur le participe du verbe qui signifie « prier » : il désigne donc « ceux qui prient », « les priants », par allusion à l'importance quasi exclusive qu'ils accordaient à la prière. Le mot a été transcrit en grec sous la forme μεσσαλιανοί ou μασσαλιανοί. Les grecs l'ont aussi traduit par εὐχῖται, d'où l'appellation « euchites » qui leur est également donnée. On les surnommait aussi « enthousiastes » (c'est-à-dire possédés par un mauvais esprit), « choreutes » (par allusion aux bonds qu'ils faisaient), ou encore, du nom de certains de leurs chefs à diverses époques, adelphiens, eustathiens, lampétiens ou marcianistes. Tous ces noms, y compris celui de « messaliens », leur étaient donnés par leurs adversaires. Eux-mêmes s'appelaient simplement « spirituels » (πνευματικοί). De fait, ils apparaissent essentiellement comme un mouvement de « spirituels ».

2. **Histoire.** — Épiphane de Salamine (*Panarion*, haer. 80, éd. K. Holl, GCS 37, Leipzig, 1933, p. 484-496) signale leur présence à Antioche vers 376-377; il les décrit comme des vagabonds qui, ayant renoncé à toute possession, couchent dans les rues de la ville, hommes et femmes mêlés; ils sollicitent l'aumône, refusent tout travail comme toute discipline et prétendent vaquer uniquement à la prière. Il ajoute qu'ils viennent de Mésopotamie. De fait, saint Éphrem fait déjà mention d'eux et de leurs mœurs relâchées dans ses *Hymnes sur les hérésies* (22, 4, éd. E. Beck, CSCO 169, 1957, p. 79; trad. allemande, t. 170, p. 78), composés à Édesse entre 363 et 373. Cette provenance mésopotamienne des messaliens, confirmée par l'origine syriaque de leur nom, est aussi connue de Théodoret, notre principal informateur pour l'histoire la plus ancienne du mouvement (*Histoire ecclésiastique* IV, 11, GCS 44, 2e éd., 1954, p. 229-231; *Histoire des hérésies* IV, 11, PG 83, 429b-432c); d'après celui-ci, les premiers chefs du mouvement furent Dadoès, Sabas, Adelphe, Hermas et Syméon; à cette liste, les renseignements transmis par Photius (*Bibliothèque*, codex 52, éd. R. Henry, t. 1, Paris, 1959, p. 36-40) permettent d'ajouter un autre Sabas, surnommé le Castrat, et un Eustathe d'Édesse. Des auteurs plus tardifs (Agapius de Mabboug, Michel le Syrien, Barhébraeus) font de ces personnages les disciples d'un certain Eusèbe d'Édesse.

Le plus connu d'entre eux est Adelphe, qui, selon Philoxène de Mabboug, fut « l'inventeur de l'hérésie » (*Lettre* à Patrice d'Édesse 108-111, éd. R. Lavenant, PO 30, fasc. 5, Paris, 1963, p. 850-855). Théodoret a raconté comment Flavien, patriarche d'Antioche (381-404), le fit venir d'Édesse et, par un procédé assez déloyal, obtint du vieillard l'aveu et la confirmation de ses erreurs, démasquant ainsi les opinions messaliennes, jusqu'alors tenues secrètes. Chassés, à la suite de cela, du diocèse d'Orient, les messaliens gagnèrent les diocèses d'Asie et du Pont, notamment

les provinces de Lycaonie et de Pamphylie. Les évêques de ces deux provinces, réunis à Sidè sous la présidence d'Amphiloque d'Iconium, vers 388, prononcèrent contre eux la première condamnation canonique; ils rendirent compte des mesures qu'ils avaient prises à Flavien, dont on peut penser qu'il avait été l'instigateur du synode. Peu après, vers 390, Flavien réunit un synode à Antioche, assisté des trois évêques du diocèse d'Orient, et il fit frapper d'anathème les messaliens; Adelphe essaya de se faire réhabiliter, mais l'assemblée refusa de le recevoir. Flavien transmit les décisions du synode aux évêques de l'Osrhoène (région d'Édesse), qui lui signifièrent leur accord. Il écrivit aussi à Létoios, évêque de Mélitène, en Arménie seconde, qui avait découvert des tenants des opinions messaliennes dans certains monastères de son diocèse; Létoios sévit contre eux, incendiant les monastères et en expulsant les messaliens. Flavien envoya aussi, par deux fois, des lettres à un autre évêque de cette même province, pour lui reprocher l'appui que les messaliens avaient, paraît-il, trouvé auprès de lui. Tous ces événements et ceux qui suivirent sont connus par Photius *(loco cit.)*, qui analyse les documents, maintenant perdus, qui s'y rapportent.

Au 5e siècle, c'est à Constantinople même que l'on s'émeut. Atticus, patriarche de 406 à 425, demande aux évêques de Pamphylie d'expulser les messaliens de leurs diocèses. Lors de l'intronisation de Sisinnius, son successeur en 426, les évêques réunis à cette occasion écrivirent aux mêmes évêques de Pamphylie pour leur rappeler les mesures prises contre eux : l'erreur était condamnée; quiconque était soupçonné d'y persévérer ne serait pas admis à repentance; la même mesure atteignait quiconque prenait la défense de l'erreur, fût-il évêque. Cette lettre était signée conjointement par Sisinnius et par l'évêque d'Antioche, Théodote. Photius mentionne en outre une lettre contre les messaliens, de Jean d'Antioche, successeur de Théodote, à son collègue Nestorius de Constantinople. Les deux sièges patriarcaux s'associaient donc dans la lutte.

On s'acheminait ainsi vers une condamnation en plus haut lieu. En 428, une loi impériale, faisant suite aux décisions du synode de Constantinople, condamnait les messaliens et les expulsait officiellement de l'empire (*Codex de Théodose* XVI, 5, 65). En 431, le concile d'Éphèse ratifie les mesures prises antérieurement dans des synodes locaux contre les messaliens et leur confère une application universelle (cf E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. 1, vol. 1, pars 7, p. 117-118). La question fut introduite par deux évêques de Pamphylie et de Lycaonie, Valérien d'Iconium et Amphiloque de Sidè; le premier fit approuver par les pères du concile les décisions prises à Constantinople cinq ans auparavant; il présenta, en outre, un *ascéticon* messalien, dont il fit frapper d'anathème un certain nombre de propositions jugées blasphématoires (sur l'identification de cet *ascéticon* avec les *Homélies spirituelles* de Macaire, proposée par L. Villecourt, puis par H. Dörries, voir l'article MACAIRE *(Pseudo-)*. L'erreur devait être extirpée et ceux qui en étaient soupçonnés devaient la répudier par écrit; ceux qui refuseraient de souscrire à l'anathème seraient excommuniés et, s'ils étaient clercs, déchus de leur dignité.

Après cette double condamnation, civile et ecclésiastique, des opinions messaliennes sont encore dénoncées au cours de la seconde moitié du 5e siècle, spécialement dans les provinces d'Asie mineure, autour d'un certain Lampèce. Ce personnage avait fondé, dans la région montagneuse située entre la Cilicie et l'Isaurie, des monastères d'hommes et de femmes où, disait-on (cf Théodore bar Koni), on menait joyeuse vie. Bien que partageant les opinions d'Adelphe, il réussit à se faire ordonner prêtre par l'évêque de Césarée de Cappadoce, Alypius (vers 460); mais, aussitôt dénoncé, il fut envoyé à Hormizdas, évêque de Comana, en Arménie seconde (d'où il était probablement originaire); après enquête et audition de témoins, il fut convaincu d'opinions messaliennes et de pratiques immorales. Lampèce trouva un défenseur en la personne d'Alphéius, évêque de Rhinocoloura (El 'Arich), en Égypte (près de la frontière palestinienne); celui-ci fut à son tour condamné. On a quelques autres traces de la présence de messaliens en Égypte, où Lampèce lui-même aurait fait un assez long séjour. Les *Apophthegmata Patrum* (abba Lucius, PG 65, 253bc) racontent la visite que firent un jour des moines messaliens, adversaires du travail manuel, à l'abba Lucius, au monastère de l'Ennaton, près d'Alexandrie; l'anecdote doit se situer vers le milieu du 5e siècle. Une lettre de Cyrille d'Alexandrie adressée à Amphiloque de Sidè, sans doute au lendemain du concile d'Éphèse, montre que le patriarche d'Alexandrie avait, lui aussi, à se préoccuper des messaliens; mais il les présente comme des gens incultes, de qui il faut simplement exiger, estime-t-il, une répudiation orale de leurs erreurs. Il ne semble pas d'ailleurs que les opinions messaliennes aient pénétré profondément dans le monachisme égyptien l'apophtegme de Lucius précise qu'il s'agissait de moines étrangers.

En revanche, Lampèce avait encore des disciples dans les provinces d'Asie mineure durant les premières décennies du 6e siècle. Sévère, quand il était patriarche d'Antioche (512-518), eut à intervenir contre eux, comme en témoigne une lettre de lui à Entréchius d'Anazarbe (*Lettres* I, 13, éd. E. W. Brooks, Londres, 1902); lui-même entreprit de réfuter par écrit un ouvrage de Lampèce intitulé « Testament », preuve que cet ouvrage exerçait encore une influence. Vers 532-534, les canons de l'Église monophysite de Syrie prévoient encore des dispositions à l'égard des lampétiens (cf A. Vööbus, *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, CSCO 367, 1975, can. 42, p. 176; trad. anglaise, 368, p. 168).

A la fin du 6e siècle, un autre nom apparaît chez les auteurs grecs. Les messaliens sont appelés « marcianistes » (cf Timothée de Constantinople), du nom d'un certain Marcien, dont on sait seulement qu'il était changeur à Constantinople à l'époque de Justinien et de Justin II. Cette appellation se retrouve, au 7e siècle, sous la plume de Sophrone de Jérusalem (lettre à Serge de Constantinople, PG 87, 3192b) et sous celle de Maxime le Confesseur (*Scolies sur la Hiérarchie ecclésiastique de Denys*, PG 4, 169d; la scolie est en réalité de Jean de Scythopolis, mais la glose « ou, pour dire la même chose, les marcianistes » est vraisemblablement de Maxime). Il est difficile de savoir dans quelle mesure Marcien était véritablement messalien ou s'il professait seulement des opinions considérées comme messaliennes. On peut légitimement se demander s'il existait encore d'authentiques messaliens à cette époque; les témoignages que l'on a désormais à leur sujet chez les auteurs grecs sont incertains. La

longue et importante notice que leur consacre, au 8e siècle, Jean Damascène (cf *infra*) paraît être pour sa plus grande partie, sinon dans sa totalité, d'origine livresque. Au 9e siècle, Photius, qui nous a laissé une analyse fort précieuse des documents anciens, fait une brève allusion, peu claire, à des gens qu'il aurait personnellement cherché à arracher à de tels errements (Cod. 52, 13-16, éd. Henry, t. 1, p. 40).

Originaire de Mésopotamie, le mouvement messalien ne s'étendit pas seulement dans les provinces orientales de l'Empire; il gagna aussi le territoire voisin de l'Église de Perse, qui conquit progressivement son autonomie dès le début du 5e siècle. En outre, il est vraisemblable que bien des messaliens frappés par les mesures d'expulsion de la loi de Théodose en 428 cherchèrent refuge dans le royaume des Sassanides, où les autorités ecclésiastiques ne pouvaient recourir au bras séculier. La plupart des synodes nestoriens des 5e et 6e siècles, réunis à Séleucie-Ctésiphon, dénoncent et condamnent les activités des messaliens, notamment en 486, 576, 585, peut-être aussi en 596 (cf *Synodicon orientale*, éd. J.-B. Chabot, Paris, 1902, p. 301-303, 374-375, 406-407, 456-457). On les présente comme des gens qui, revêtus de l'habit monastique, au lieu de rester dans des couvents ou dans le désert, circulent à travers le pays, entrent dans les villes, où ils corrompent l'esprit des simples, leur enseignant le mépris des sacrements, de la prière de l'Église et de la hiérarchie ecclésiastique; on leur reproche aussi d'emmener des femmes dans leur vie vagabonde ou de faire vie commune avec elles dans des couvents, et de scandaliser ainsi les fidèles. Les synodes prononcent l'excommunication contre ceux qui ne renonceraient pas à de telles pratiques.

Le principal adversaire des messaliens fut, au début du 7e siècle, Babaï le Grand, chargé de l'inspection des monastères et véritable chef de l'Église de Perse pendant la vacance du siège patriarcal de 607 à 628. Il aurait écrit un ouvrage spécialement pour réfuter leurs opinions. Cet ouvrage est perdu, mais la polémique anti-messalienne apparaît souvent dans ceux de ses livres qui ont été conservés, notamment dans son commentaire des *Six centuries* d'Évagre (éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 8-471) et aussi dans sa biographie du martyr Georges, moine du couvent du mont Izla, qu'il présente comme un actif adversaire des messaliens (cf J.-B. Chabot, *op. cit.*, p. 629). Comme les actes des synodes, Babaï reproche aux messaliens « au nom trompeur » leur vagabondage, leur fréquentation des villes, leur propagande auprès des gens simples, qu'ils induisent à pécher, leur mépris de l'enseignement officiel de l'Église, des sacrements et surtout du baptême, et, en outre, leur oisiveté, leur relâchement, voire leur immoralisme. Ce sont donc les mêmes griefs qui sont adressés aux messaliens de Perse et à ceux de l'Empire.

Par la suite, au cours des 7e et 8e siècles, l'accusation de messalianisme, au sein de l'Église nestorienne (ou syro-orientale), fut lancée contre divers personnages. A l'époque du catholicos Henanisho (685-699), des moines du couvent de Rabban Seliba, sur le Tigre, furent soupçonnés, mais acquittés après enquête (cf Thomas de Marga, *Livre des supérieurs* I, 28, éd. Wallis Budge, t. 2, Londres, 1893, p. 95-97). Vers la même époque, une accusation, inspirée, dit-on, par la jalousie, fut lancée contre Mar Afnimarân, fondateur d'un important monastère qui portait son nom, dans le Beit Nouhadra (*ibidem*, II, 3, p. 121-123). La plus grave affaire, semble-t-il, éclata à la fin du 8e siècle, à l'époque du catholicos Timothée Ier : en 790, un certain Nestorius, avant d'être consacré évêque du Beit Nouhadra, dut, devant un synode, prononcer une profession de foi dans laquelle il répudiait des opinions messaliennes dont il avait été accusé (texte édité par O. Braun, dans *Oriens christianus*, t. 2, 1902, p. 303-311). Quatre ans auparavant, un autre synode avait condamné les mêmes erreurs chez deux écrivains mystiques, parmi les plus notoires, Jean de Dalyatha (cf DS, t. 8, col. 449-452) et Joseph Hazzaya (t. 8, 1341-1349); de ce dernier, Nestorius avait écrit la biographie et était donc vraisemblablement le disciple, d'où les soupçons dont il eut à se justifier. Mais l'œuvre conservée de ces deux auteurs ne permet guère d'étayer de telles accusations et, d'autre part, les opinions incriminées n'ont, pour la plupart, aucun rapport avec la doctrine messalienne. La notice que, à la fin du même siècle, Théodore bar Koni consacre aux messaliens dans son *Livre des scolies* (ch. 11, éd. A. Scher, CSCO 69, 1912, p. 328-331) met en œuvre une documentation d'origine purement livresque, sans aucune allusion à des faits contemporains. Le mouvement messalien proprement dit n'avait donc probablement plus d'existence à cette époque dans l'Église syro-orientale, pas plus que dans les Églises monophysite et byzantine.

Plus tard, cependant, l'accusation de messalianisme réapparaît, à maintes reprises, dans l'Église monophysite et surtout dans l'Église byzantine. Il est question de messalianisme en Égypte à la fin du 12e siècle, à propos d'une affaire sur laquelle nous informe Michel le Syrien (*Chronique*, 20, 8, éd. J.-B. Chabot, t. 3, p. 379-380) qui, alors patriarche de l'Église jacobite, y fut directement mêlé. En réalité, le personnage accusé de partager les opinions de Lampèce, Marc bar Qonbar, était en conflit avec le patriarche d'Alexandrie sur un tout autre sujet, la pratique de la confession des péchés. On ne peut donc prendre au sérieux, semble-t-il, ce que dit ailleurs le même Michel (t. 1, fasc. 3, p. 300), faisant sans doute allusion à cette affaire, des « impurs messaliens, dont l'hérésie s'est propagée jusqu'à nos jours ».

C'est chez les grecs que l'accusation de messalianisme fut la plus tenace. Elle a cours encore au 14e siècle, lors de la querelle hésychaste : les moines hésychastes étaient assimilés aux messaliens par leurs adversaires, notamment Barlaam, auteur d'un traité « Contre les messaliens »; Grégoire Palamas en écrivit une réfutation, rejetant toute assimilation avec « les messaliens, ces hérétiques de jadis » (cf *Défense des saints hésychastes*, éd. J. Meyendorff, t. 2, Louvain, 1959, p. 556-557). Cette accusation relève, en effet, d'une argumentation polémique. Plus intéressante pour l'historien est une confusion entre messaliens et bogomiles qui est courante chez les hérésiologues byzantins, du 12e au 14e siècle, depuis Euthyme Zigabène (*Panoplie dogmatique* 26, PG 130, 1273-1289) jusqu'à Constantin Harménopoulos (*Sur les hérésies* PG 150, 25c-29a); ce dernier n'hésite pas à affirmer une filiation entre messaliens et bogomiles. Il est certain qu'il existe entre les uns et les autres, du point de vue doctrinal, des affinités. Mais il est difficile d'admettre entre eux un rapport historique direct : quand la secte des bogomiles apparaît dans les Balkans, au début du 12e siècle, le mouvement messalien a disparu depuis longtemps.

Si l'on veut cependant chercher à établir un lien historique, il convient de recourir à un chaînon intermédiaire, les pauliciens d'Arménie, avec lesquels les bogomiles ont un rapport incontestable. On a, d'autre part, la preuve que le mouvement messalien gagna le royaume d'Arménie dès le 5e siècle : des mesures très sévères furent prises contre les messaliens au concile de Shahapivan, en 447; les messaliens y apparaissent comme une secte bien constituée, à la différence de ceux de l'Empire grec et de Perse, et il est possible qu'il s'agisse déjà de pauliciens; mais le nom qui leur est donné, *mesʿelniayk*, qui est une transcription du mot syriaque, établit leur lien avec les messaliens originaires de Mésopotamie. Les sources arméniennes qui parlent des messaliens entre le 6e et le 10e siècle tendent à les assimiler aux pauliciens.

Sources. — La plupart des sources anciennes, syriaques, grecques et latines, sont commodément rassemblées par M. Kmosko dans l'introduction à son édition du *Liber Graduum*, dans *Patrologia syriaca*, t. 3, Paris, 1926, col. CLXIX-CCXCIII : Éphrem, *Hymnes sur les hérésies* 22; Épiphane, *Panarion* 80; Jérôme, *Dialogue contre les pélagiens*, prologue; Nil d'Ancyre, *Sur la pauvreté volontaire* 21; canons du concile d'Éphèse; Cyrille d'Alexandrie, lettre à Amphiloque de Sidè; canons du concile de Shahapivan; Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* IV, 10, *Histoire des hérésies* IV, 11; *Apophthegmata Patrum*, Lucius; Philoxène de Mabboug, lettre à Patrice d'Édesse; Sévère d'Antioche, lettre à Entréchius d'Anazarbe; Timothée de Constantinople, *Sur la réception des hérétiques*; Maxime le Confesseur, *Scolies sur la Hiérarchie ecclésiastique de Denys*; Jean Damascène, *Contre les hérésies* 80 et 98; Théodore bar Koni, *Livre des scolies* XI; Photius, *Bibliothèque*, cod. 52; Michel le Syrien, *Chronique* (voir aussi dans les « Addenda », p. 1161-1163); Euthyme Zigabène, *Panoplie dogmatique* 26; Barhébraeus, *Candélabre des sanctuaires* IV, *Chronique ecclésiastique*, *Histoire des dynasties* (en arabe); Actes des synodes nestoriens. Voir aussi, dans les « Addenda » p. 1160-1161, Agapius de Mabboug, *Histoire universelle* (en arabe). — Pour Babaï le Grand, références données par A. Guillaumont, *Le témoignage de Babaï le Grand sur les messaliens*, dans *Symposium syriacum*, OCA 205, 1978, p. 257-265.

3. **Doctrine.** — La doctrine ici présentée est celle qui fut dénoncée et condamnée sous le nom de messalianisme par ses adversaires. On ne prend donc pas en considération les œuvres qui ont été mises plus ou moins étroitement en rapport avec le messalianisme par la critique moderne et qui sont l'objet d'articles séparés : le LIBER GRADUUM (cf DS, t. 9, col. 749-754) et les *Homélies spirituelles* mises traditionnellement sous le nom de saint Macaire et attribuées aujourd'hui, par leurs éditeurs, au messalien Syméon de Mésopotamie (cf Pseudo-MACAIRE, DS, t. 10, col. 27). Ce que les adversaires rapportent de la doctrine messalienne est fondé, en partie, sur des sources orales (ainsi les propos tenus par Adelphe à Flavien et rapportés par Théodoret), en partie et surtout sur des sources écrites, principalement l'*Ascéticon* anathématisé au concile d'Éphèse : des propositions extraites de ce livre sont transmises, sous forme de *képhalaia*, par Timothée de Constantinople (képh. 1 à 17, suivis de deux autres qui ne sont plus des citations directes) et par Jean Damascène (18 képh.) et constituent l'essentiel de la documentation dont nous disposons. Les renseignements que l'on en tire sont corroborés, pour l'essentiel, et complétés par les autres témoins, y compris ceux qui, comme Babaï, sont indépendants. Il ne faut toutefois pas se dissimuler qu'une doctrine tirée de tels documents, de nature sélective, et exposée de façon systématique présente un caractère nécessairement abstrait et, dans une certaine mesure, artificiel. On ne peut affirmer que le « messalianisme » ainsi reconstitué ait jamais été professé tel quel par qui que ce soit de ceux qui furent dénoncés, du 4e au 6e siècle et au-delà, comme messaliens et qui, s'ils avaient certaines opinions communes, ont probablement eu des enseignements divers.

Dans l'exposé qui suit, Tim., Jean D., suivis d'un numéro, renvoient aux képhalaia transmis par Timothée de Constantinople (PG 86, 45c-52c) et Jean Damascène (PG 94, 729a-732b), avec le numéro d'ordre. Jean D., non suivi d'un numéro, renvoie à la seconde partie de la notice de Jean Damascène (*ibidem*, 732c-737c). Pour les autres références, seul est donné le nom de l'auteur.

Le postulat fondamental de la doctrine est que, par suite de la chute d'Adam, tout homme est, depuis sa naissance, habité par un démon, qui est maître de lui et le pousse au mal (Tim. 1, Jean D. 1-3, Théodoret); il est uni à lui substantiellement et possède avec lui une sorte de connaturalité (Tim. 9, Jean D. 2 et 13).

Pour expulser ce démon le baptême est absolument inefficace, car, s'il coupe, comme un rasoir, les péchés, il ne peut pas couper la racine des péchés (Théodoret, Tim. 2); après le baptême, l'homme reste « pétri » avec le péché, tout comme avant (Jean D. 5); le baptême est donc inutile, de même que les autres sacrements (Jean D. 4, Babaï, Théodore b. Koni).

Seule la prière est efficace pour expulser le démon, à condition qu'elle soit continuelle et assidue, car elle seule peut couper la racine du péché (Théodoret, Tim. 3, Jean D. 4 et 6, Babaï, Théodore b. Koni). La prière, jointe à une ascèse sévère, produit, assidûment pratiquée, un double effet : l'expulsion du démon et, corrélativement, la venue du Saint-Esprit en l'homme. Cet événement décisif survient normalement au bout de trois ans (Maxime le Confesseur = Jean de Scythopolis), de douze ans selon d'autres témoins (Agapius de Mabboug, Barhébraeus).

L'expulsion du démon, qui habite physiquement en l'homme, s'effectue de manière physique, par l'écoulement nasal et la sputation (Théodoret, Tim. 2 et 9); les assistants, — si du moins ils sont des « spirituels », capables de voir les puissances invisibles (cf *infra*) —, voient le démon sortir de l'homme pareil à une fumée ou encore à un serpent (Tim. 2, Jean D.), car l'âme qui n'a pas encore reçu l'Esprit est l'habitacle de serpents et de bêtes venimeuses (Jean D. 12).

L'homme, délivré du démon, reçoit en lui le Saint-Esprit, et cette visite se produit, elle aussi, d'une manière visible et sensible (Théodoret, Tim. 3, Jean D. 10, Jean D.), procurant un sentiment de plénitude et de certitude (Jean D. 7 et 17). Il est fortement insisté sur ce caractère sensible de la venue de l'Esprit : l'âme éprouve alors, affirme-t-on, quelque chose de semblable à ce que la femme ressent quand elle s'unit à l'homme (Tim. 4, Jean D. 8). L'Esprit, pareil à un feu, fait de l'homme un être nouveau, le recrée en quelque sorte, car « le feu est démiurge » (Jean D. 11).

L'Esprit fait de l'homme en lequel il habite un « spirituel », nom par lequel se désignaient eux-mêmes les messaliens (Théodoret, Tim. 19, Jean D. 9). Le spirituel jouit de certains charismes : il sait lire dans les cœurs, y discerner le péché ou la grâce (Tim. 17, Jean D. 9); il reçoit des révélations et des visions (Jean D. 18, vision d'une croix lumineuse), il prophétise et prévoit clairement ce qui doit arriver (Théodoret, Tim. 14, Babaï), il est capable de voir les puissances invisibles,

en particulier les démons : c'est pourquoi on voyait parfois les messaliens bondir sur les démons, — qu'ils étaient seuls à voir —, et faire le geste de tirer des flèches sur eux, ce qui les faisait considérer comme des possédés ou « enthousiastes » (Théodoret, Tim. 10). Mieux encore, le spirituel peut contempler la Trinité, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et cela avec ses yeux charnels (Théodoret, Tim. 5, Babaï).

La présence de l'Esprit en l'homme confère à celui-ci l'impassibilité, lui permet de devenir parfait dès cette vie (Babaï), le divinise en quelque sorte; la nature divine, en effet, peut se transformer à son gré, afin de s'unir à ceux qui sont dignes d'elle (Tim. 6, où s'exprime un certain modalisme trinitaire); ainsi l'âme du spirituel, impassible, est changée en la pure nature divine (Tim. 11). L'accent est mis surtout sur l'impassibilité (Tim. 9, Jean D. 7, Jérôme, Théodoret, Sévère d'Antioche, Babaï). Délivré du démon et de la racine du péché, le spirituel est désormais exempt, dans son âme et dans son corps, de tout mouvement des passions (Théodoret). Aussi n'a-t-il plus besoin du jeûne, de la veille, des différents exercices ascétiques qui ont pour but de discipliner le corps, pas davantage de l'enseignement qui vise à éduquer l'âme (Tim. 9, Théodoret, Babaï, Théodore bar Koni). Lampèce, est-il dit, se moquait des moines qu'il voyait se livrer sans cesse à l'ascèse et à l'abstinence et porter des vêtements de pénitence, montrant par là, affirmait-il, qu'ils n'étaient pas encore parvenus à la perfection; lui-même, se prétendant devenu impassible et parfait, vivait dans la mollesse et le plaisir, vêtu d'habits délicats, et il conseillait à ses disciples de faire de même (Théodore b. Koni). Une fois l'impassibilité acquise, se livrer à la licence et à toute action même inconvenante est chose indifférente, ne présentant ni faute ni danger, puisque accomplie sans passion (Tim. 16, Maxime = Jean de Scythopolis, synode nestorien de 576, Babaï); la débauche, la licence sexuelle ne sauraient elles-mêmes être répréhensibles, le spirituel étant dans la condition d'Adam, qui, avant la transgression, s'unissait à Ève de façon impassible (Jean D. 14). L'enquête faite au sujet de Lampèce aurait révélé, au cours de sa vie, des actes et des propos contraires à la décence, à tout le moins équivoques, comme celui-ci : « Amenez-moi une belle jeune fille, et je vous montrerai ce qu'est la sainteté! » (Photius, éd. Henry, p. 39).

Jouissant d'une souveraine liberté, réputés impassibles et parfaits, proclamés bienheureux, les spirituels étaient entourés d'honneurs et de vénération par leurs fidèles (Jean D.). Rejetant le travail manuel, comme une activité honteuse pour eux (Théodoret, Tim. 13, Jean D., Théodore b. Koni), ils vivent de l'aumône; aussi déconseillent-ils de faire l'aumône aux indigents et aux nécessiteux, et demandent-ils de la réserver à eux-mêmes, qui sont les vrais pauvres en esprit (Tim. 15, Jean D.). Cette prééminence était reconnue à tous les spirituels, y compris les femmes, qui étaient ainsi investies du soin d'enseigner la doctrine et de conduire les autres, fussent-ils hommes ou même prêtres (Tim. 18).

On reproche aux messaliens de mépriser la prière de l'Église, ses sacrements, son enseignement (Jean D., synodes nest. de 576 et 585, Babaï). Ils ne se séparent pas cependant de la communauté ecclésiastique, estimant que les sacrements de l'Église, en particulier la réception du corps et du sang du Christ, sont choses indifférentes, donc ni bonnes ni mauvaises (Théodoret, Tim. 12); il leur arrive même de pousser certains d'entre eux, trompant les évêques, à recevoir l'ordination sacerdotale, non pas qu'ils aient quelque considération pour les ordres ecclésiastiques, mais simplement pour accroître leur autorité (Jean D.). A la prière de l'Église, ils préfèrent celle qu'ils font dans leurs propres oratoires et qu'ils enseignent à ceux qui viennent à eux; ils prétendent donner à leurs fidèles la vraie communication de l'Esprit, de façon sensible et réelle, la « sensation de l'Esprit » que les sacrements de l'Église ne peuvent procurer, ce qui est pour eux la véritable communion, — et cela simplement par la pratique assidue de la prière; ils prétendent de même absoudre les péchés, sans imposer de pénitence et sans recourir à l'autorité d'un prêtre, au mépris des canons ecclésiastiques (Jean D.). Aussi parfois leur reproche-t-on de se substituer au clergé régulièrement établi (synode nest. de 486).

On note enfin chez eux un comportement asocial. Outre leur vie vagabonde, on leur reproche de dissoudre les mariages, de pousser les parents à négliger leurs enfants, d'accueillir les esclaves qui ont fui leurs maîtres (Jean D.); de certains, on dit qu'ils se coupent les parties génitales *(ibidem)*; mais on dit aussi qu'ils arrachent les femmes à leurs maris, qu'ils les séduisent et les emmènent pour se livrer avec elles à la débauche, dans des monastères où règne la promiscuité sexuelle (synode nest. de 585).

Toutes ces opinions et ces pratiques, ils les tiennent secrètes. C'est seulement par un subterfuge peu honnête que Flavien en arrache l'aveu à Adelphe (Théodoret). Mais quand ils sont pris, ils n'ont aucun scrupule à nier, à prêter de faux serments ou même à anathématiser les opinions et les maîtres auxquels ils sont attachés profondément. Aussi bien l'impassibilité qu'ils ont acquise rend cette attitude moralement indifférente (Théodoret, Tim. 19, Jean D.).

N. Bonwetsch, *Messalianer*, dans *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., Leipzig, 1903, t. 12, p. 661-664. — G. Bareille, *Euchites*, DTC, t. 5, 1913, col. 1454-1465; E. Amann, *Messaliens*, t. 10, 1928, col. 792-795. — E. Peterson, *Messaliani*, dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 8, 1952, col. 841-842. — H. Dörries, *Euchiten*, RGG, t. 2, 1958, col. 729. — H. Rahner, *Messalianismus*, LTK, t. 7, 1962, col. 319-320.

S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 8, 2e éd., Paris, 1713, p. 527-536, et notes, p. 798. — I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP 1, 1935, p. 328-360; repris dans *Études de spiritualité orientale* = OCA 183, Rome, 1969, p. 64-96; *Le messalianisme*, dans *Atti del* XIX *congresso internazionale degli Orientalisti (1935)*, Rome, 1938, p. 634-636. — H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der Messalianischen « Makarios »-Schriften*, TU 55, 1, Leipzig, 1941; *Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer : Zum Umgang der Alten Kirche mit Häretikern*, dans *Wort und Stunde*, t. 1, Göttingen, 1966, p. 334-351; *Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der Spätantiken Reichskirche*, dans *Saeculum*, t. 21, 1970, p. 213-227. — A. Vööbus, *Les messaliens et les réformes de Barçauma de Nisibe dans l'Église perse* (Contributions of the Baltic University 34), Pinneberg, 1947; *History of Asceticism in the Syrian Orient*, t. 2, CSCO 197, Louvain, 1960, p. 127-139. — J. Gribomont, *Le monachisme au 4e siècle en Asie Mineure : de Gangres au messalianisme*, dans *Studia patristica* II = TU 64, Berlin, 1957, p. 400-415; *Le monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, dans *Studia monastica*, t. 7, 1965, p. 7-24; *Le dossier des origines du messalianisme*, dans *Epektasis* (Mélanges J. Daniélou), Paris, 1972, p. 611-625. — A. Guillaumont, *Les Messaliens*, dans *Mystique et*

continence (Études carmélitaines), Paris, 1952, p. 131-138; *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâya* dans *L'Orient syrien*, t. 3, Paris, 1958, p. 3-24 (sur les accusations de messalianisme au temps de Timothée); *Le baptême du feu chez les messaliens*, dans *Mélanges H.-Ch. Puech*, Paris, 1974, p. 517-523; *Un mouvement de « spirituels » dans l'Orient chrétien*, dans *Revue de l'histoire des Religions*, t. 189, 1976, p. 126-129; *Le témoignage de Babaï le Grand sur les messaliens*, dans *Symposium syriacum*, OCA 205, Rome, 1978, p. 257-265. — G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400-401*, dans *Studia patristica* II = TU 64, Berlin, 1957, p. 386-399. — A. Baker, *Messalianism : the monastic Heresy*, dans *Monastic Studies*, t. 10, 1974, p. 135-141.

Rapports du messalianisme. — Avec Grégoire de Nysse : J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, RSR, t. 48, 1960, p. 119-134. — R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer*, coll. Patristische Texte und Studien 8, Berlin, 1968. — A. Kemmer, *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*, dans *Revue bénédictine*, t. 72, 1962, p. 278-306. — Avec les *Homélies spirituelles* de Macaire, voir art. Pseudo-Macaire, DS, t. 10, col. 23-25; aussi J. Meyendorff, *Messalianism or Anti-Messalianism. A Fresh Look at the « Macarian » Problem*, dans *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten), t. 2, Münster, 1970, p. 585-590. — Avec le *Livre des degrés*, voir art. Liber Graduum, DS, t. 9, col. 749-754. — Avec Eustathe de Sébaste, DS, t. 4, col. 1710-1712. — Avec Diadoque de Photicé : F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg-en-Brisgau, 1937; É. des Places, *Diadoque de Photicé et le messalianisme*, dans *Kyriakon*, t. 2, p. 591-595; opinion contraire : H. Dörries, *Diadochos und Symeon*, dans *Wort und Stunde*, t. 1, Göttingen, 1966, p. 352-422.

Avec Marc l'Ermite : E. Peterson, *Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* = ZNW, t. 31, 1932, p. 273-288; K. Rahner, *Ein messalianisches Fragment über die Taufe* dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 85-88. — Avec les *Actes de Philippe* : E. Peterson, *Die Häretiker der Philippus-Akten*, ZNW, t. 31, 1932, p. 97-111; *Zum Messalianismus der Philippus-Akten*, dans *Oriens christianus*, t. 29, 1932, p. 172-179. — Avec Jean Cassien : A. Kemmer, *Charisma maximum. Untersuchung zu Cassians Volkommenheitslehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938. — Avec Théodoret : P. Canivet, *Théodoret et le messalianisme*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 26-34. — Avec Philoxène de Mabboug : J. Gribomont, *Les homélies ascétiques de Philoxène et l'écho du messalianisme*, dans *l'Orient syrien*, t. 2, 1957, p. 419-432.

Antoine Guillaumont.

MESSE. Voir art. Eucharistie, DS, t. 4, col. 1543-1648 : Mystère eucharistique; Mystique eucharistique; Dévotion eucharistique; — art. Liturgie, t. 9, col. 873-939.

MESSE (Expositiones Missae). — 1. *Le genre.* — 2. *Occasion historique.* — 3. *Les Expositiones allégoriques.* — 4. *Textes et auteurs.* — 5. *Jugement d'ensemble.*

1. **Le genre.** — Sous le nom d'*Expositiones Missae* on entend, au sens strict, un genre particulier d'ouvrages qui, depuis les temps carolingiens jusqu'à la Contre-Réforme, ont imprégné la manière de comprendre la célébration eucharistique, chez les prêtres et les laïcs, dans la catéchèse, la prédication, et même la théologie.

Une présentation exhaustive et scientifique des *Expositiones Missae* n'est pas actuellement possible. Certains textes, même parmi les plus anciens, n'ont pas encore fait l'objet d'éditions critiques, malgré les excellents travaux de J.-M. Hanssens. Une étude en profondeur, qui devrait mettre en lumière les principes directeurs, les moyens d'expression utilisés, les influences réelles, reste dans le domaine des souhaits. Pourtant, on peut dire déjà que l'époque des *Expositiones* a pris fin au moins avec la constitution *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II; en outre, une vue d'ensemble est désormais possible, grâce à de bonnes études préparatoires.

2. **Occasion historique.** — La nécessité d'expliquer les rites de la célébration eucharistique s'impose dès que la liturgie d'une Église locale déterminée est devenue un modèle normatif, et que l'on ne tient plus compte des différences culturelles qui marquent la liturgie dans une Église locale différente. Tel fut le cas au plus tard dans l'Europe centrale du 8e siècle, lorsque l'empire franc, consolidé du dedans et du dehors, se mit à calquer sa vie religieuse sur les usages de l'Église de Rome. La décision la plus lourde de conséquences fut le maintien de la langue latine dans le culte; comprise comme une langue étrangère ou de haute culture, elle fut élevée au rang de langue sacrée, fermant ainsi l'accès à la liturgie comme lieu d'évangélisation : la parole liturgique ne parle plus pour elle-même, mais elle a besoin d'explication, dans la mesure du moins où, langue cultuelle du sacerdoce consacré, elle ne s'enveloppe pas dans le silence (canon de la messe).

Ce processus ne s'accomplit pas d'un seul coup (de fait, l'époque carolingienne réclame encore un minimum de compréhension des textes); il alla si loin cependant qu'une explication des rites de la messe devint, pour une raison étrangère à la liturgie elle-même, une exigence pastorale, d'abord pour le clergé et son instruction, ensuite pour les fidèles en général.

Effectivement, les premières *Expositiones* du temps carolingien (*Primum in ordine..*, *Dominus vobiscum*, etc) fournissent tout d'abord une explication qui suit le texte liturgique mot à mot. Elles offrent ce minimum de connaissances dont les prêtres devaient faire preuve devant les *missi dominici* de Charlemagne (d'après les Capitulaires de 789, 802, etc; cf. A. Wilmart, DACL, t. 5, col. 1015-1018). Elles ne pouvaient cependant rendre compte des particularités de la liturgie romaine, avec ses rites de plus en plus stylisés. Or, c'est cette ritualisation qui posait de pressantes questions aux hommes soucieux d'intelligence et de piété.

Amalaire de Metz (vers 775-vers 850), membre du cercle étroit groupé autour de Charlemagne vieillissant et devenu sous Louis le Pieux un des prélats les plus en vue, décrit de manière dramatique la situation des intellectuels de son temps : il souhaitait connaître le sens des rites de la messe, des différences que l'on y rencontrait, pourquoi, par exemple, on ne faisait tantôt qu'une lecture, tantôt deux : « Afficiebar olim desiderio ut scirem rationem aliquam de ordine nostrae missae, quam consueto more celebramus, et amplius ex diversitate quae solet fieri in ea, hoc est quod aliquoties una epistola legitur, aliquoties duae, et cetera talia, simulque de ceteris officiis » (*Liber officialis*, préface, éd. Hanssens, t. 2, p. 19). Et il dit ensuite comment la lumière lui a été donnée soudainement dans son ignorance : « quasi in crypta posito, fenestratim lucis scintillas radiare » *(ibidem)*. Cette lumière, c'est l'interprétation allégorique, comme moyen de remettre en mémoire les événements de l'histoire du salut à travers les rites.

3. **L'explication allégorique.** — Chez Amalaire, les particularités du rite liturgique et de ses accompagnements (les ornements, par exemple) sont interprétées comme des signes symboliques, qui expriment et commémorent, en son sens historique et mystique,

l'œuvre salvifique du Christ; ainsi la liturgie devient un drame qui rejoue la vie du Christ, et même l'histoire entière du salut, depuis le paradis terrestre jusqu'à la mort sur la croix et l'ensevelissement (il est beaucoup moins question des événements de Pâques et de la Parousie). Il faut ajouter aussitôt qu'Amalaire recourt à l'interprétation allégorique seulement pour expliquer certains rites. Ce sont les auteurs postérieurs qui feront de cette méthode un système, au point que la célébration de la messe tout entière sera considérée comme une représentation de l'histoire du salut.

Amalaire prétend être le premier à découvrir et diffuser cette méthode. Au plan de la forme, il semble en avoir le droit; c'est pour cette raison (mais aussi pour des motifs de politique religieuse étrangers à cette question) qu'il fut condamné comme novateur au synode de Quierzy (838), à l'instigation du diacre lyonnais Florus (cf *infra*). Au plan des faits cependant, il faut dire que cette manière d'expliquer les rites liturgiques avait été pratiquée déjà à plusieurs reprises, en Orient comme en Occident. Ainsi, dans l'Église orientale et depuis Théodore de Mopsueste † 428, l'école antiochienne avait appliqué le concept de *mimèsis* à la représentation symbolique des actes sauveurs du Christ dans la liturgie, comprise en même temps comme une annonce et une intelligence de la foi : « Le déroulement de l'office depuis la présentation des dons jusqu'à la communion avait pris une importance spécifique comme représentation du cheminement du Christ, et cela indépendamment de la communion aux dons sacrés à son terme » (G. Kretschmar, art. *Abendmahl*, dans *Theologische Realenzyklopädie*, t. 1, Berlin, 1977, p. 79). Le rite lui-même favorise cette interprétation : l'anamnèse consécratoire qui, dans la grande prière eucharistique, englobe les paroles sacramentelles de l'institution, est en effet prononcée rituellement par le prêtre en tant qu'il tient le rôle du Christ lui-même au Cénacle (ce qui n'est guère qu'une application, au plan des rites, de cette théologie). On notera déjà la conséquence impliquée dans cette interprétation : c'est que la célébration eucharistique prend une signification indépendamment de la communion des fidèles et apparaît plus ou moins comme une action exercée par le clergé seul; la participation du peuple ne touche en rien son essence.

Il semble qu'Amalaire, à l'occasion de son ambassade à Byzance en 813-814, ait eu connaissance de cette explication de la liturgie et en ait subi l'influence. Dans la suite, il ne fit en somme qu'appliquer à la liturgie une méthode déjà utilisée depuis longtemps pour l'explication de la Bible. Les hommes de ce temps se trouvaient à l'aise dans un monde de symboles accessibles aux sens, et l'exercice de la justice dans le monde germanique s'exprimait plutôt en actions symboliques qu'en formules abstraites. Toutes ces raisons expliquent la diffusion rapide de l'explication allégorisante de la messe et de la liturgie en général, malgré la condamnation du synode de Quierzy.

4. **Quelques textes et auteurs.** — En suivant P.-M. Gy, *Expositiones*, p. 226-229, nous présenterons seulement les écrits les plus importants.

1° *Du 9e au 12e siècles.* — Avant Amalaire, on trouve de simples explications textuelles : *Primum in ordine* (PL 138, 1173d-1186), rédigé selon A. Wilmart dans le dernier quart du 8e siècle à la cour de Charlemagne; un peu plus tard, *Dominus vobiscum* (trois fois dans PL, entre autres 138, 1163-1173; éd. critique par J.-M. Hanssens, *Amalarii... opera*, t. 1, p. 284-338). Raban Maur (780-856) utilise ces textes pour l'explication de la messe dans ses ouvrages destinés à la formation des clercs : *De institutione clericorum* (avant 822; *de ordine missae*, PL 107, 322-324; meilleure éd. de A. Knöpfler, Munich, 1900); *De sacris ordinibus* (entre 822-832; *de ordine missae*, PL 112, 1117-1192). Walafrid Strabon † 849, abbé de Reichenau, écrit en 840-842 son étonnant traité *De exordiis et incrementis quorundam in rebus ecclesiasticis rerum* (PL 114, 919-966; meilleure éd. de A. Knöpfler, Munich, 1890, 1899 et dans MGH *Capitularia*, t. 2, Hanovre, 1897, p. 474-516); c'est une explication génétique de la messe, fondée sur les sources et l'usage de la philologie, manifestement opposée à celle d'Amalaire.

Les écrits d'Amalaire ont été critiquement édités par J.-M. Hanssens (cf bibliographie). Son ouvrage principal, rédigé pour l'essentiel avant 830, mais développé en 830 et après 831, est le *Liber officialis* (Hanssens, t. 2); Hanssens publie en outre quatre autres traités d'Amalaire ou de son milieu.

Florus de Lyon († vers 860) écrit, entre autres, contre Amalaire et son interprétation l'*Opusculum de actione missarum* (PL 119, 15-72; éd. critique par P. Duc, *Étude sur l'Expositio missae de Florus de Lyon*, Belley, 1937, p. 87-156); il ne réussit pas cependant à imposer la théologie des Pères de l'Église, qu'il citait largement (cf DS, t. 5, spécialement col. 516-517).

Après Amalaire, l'interprétation allégorique jouit presque d'un droit de monopole. Il faut mettre à part Jean Beleth, dont la *Summa de ecclesiasticis officiis* (1160-1164) donne le primat à l'explication littérale; mais les mss montrent qu'on y ajouta très tôt des éléments amalariens (cf DS, t. 8, col. 285-286); voir l'édition critique de H. Douteil, CCM 41-41A, 1976; celle de PL 202, 13-166 ne mérite pas confiance. Dans la suite, la *Summa* fut souvent éditée conjointement avec le *Rationale divinorum officiorum* de Guillaume Durand de Mende (trad. franç., 5 vol., Paris, 1854), écrit avant 1291.

2° *Pour les grands scolastiques* (qui utilisent beaucoup Jean Beleth), l'interprétation allégorique ne pose pas de problèmes; ils ne s'interrogent pas sur sa légitimité, pourtant les excès sont alors endigués.

Albert le Grand † 1280 est souvent considéré comme le premier adversaire de l'explication allégorique. Il convient cependant de noter que, depuis 1955, l'authenticité albertienne du *Super missam* et du *De corpore Domini* a été contestée; on reconnaît du moins que ces écrits émanent d'un milieu proche d'Albert et dépendent parfois textuellement de ses ouvrages. Retenir deux études récentes : contre l'authenticité, A. Fries, *Einfluss des Thomas auf liturgisches und homiletisches Schrifttum des 13. Jh.*, dans *Thomas von Aquino. Interpretation und Rezeption*, éd. W. P. Eckert, Mayence, 1974, p. 309-454 (p. 309 : bibliographie antérieure); pour l'authenticité, H.J. Vogels, *Zur Echtheit der eucharistischen Schriften Alberts des Grossen*, dans *Theologie und Philosophie*, t. 53, 1978, p. 102-119 (p. 109-110 : position d'Albert sur l'allégorie).

Parfois l'auteur considère certains excès de l'allégorisme comme une *derisio* (à propos de l'élévation de la voix au *Nobis quoque* comme symbole du cri du Christ sur la croix, *Super missam*, dans *Opera*, éd. A. Borgnet, t. 38, Paris, 1899, p. 137); Albert s'exprime autrement sur le même sujet en *Super Lucam* 23, 48 (t. 23, p. 738). Le traité *Super missam* s'applique à fournir une exégèse qui suit mot à mot l'*ordo missae*, mais sans exclure totalement l'allégorie.

A la fin du 15e siècle, l'*Expositio canonis missae* de Gabriel Biel (Reutlingen, 1488, etc; éd. récente par A. Oberman et W. J. Courtenay, 5 vol., Wiesbaden, 1963-1976) déborde le cadre des *Expositiones* antérieures; il s'agit en fait d'une véritable somme théologique, à l'occasion des formules du canon; l'ouvrage eut un grand succès, ainsi que les divers abrégés qui en furent publiés dans la suite (cf J. Beumer, *Gabriel Biel als Liturgiker*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* = ZKT, t. 96, 1974, p. 263-276).

3° *La Contre-Réforme* reprend simplement la tradition antérieure, sans tenir compte des questions posées par les réformateurs sur la signification des rites. Fait significatif, la première explication de la messe en langue allemande, compilée et publiée anonymement dans le diocèse d'Augsbourg vers 1480, fut rééditée plusieurs fois sans changements au 16e siècle et jusqu'à nos jours, avec la claire prétention de fournir des formules et une méthode adaptées aux requêtes du temps.

Cette *Explication* attire encore l'attention aujourd'hui, en raison de l'édition luxueuse avec un précieux commentaire publiée par Fr. R. Reichert, *Die älteste deutsche Gesamtauslegung der Messe..*, Münster, 1967 (Corpus Catholicorum 29); voir, p. XCV-CVII, le tableau récapitulatif des emplois de l'allégorie (remémorative, anagogique, typologique, tropologique) à propos des rites, du mobilier et des ornements. Cf encore Fr. R. Reichert, *Die älteste..*, *Rückblick, Neues zur Datierung und Wirkungsgeschichte*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 20, 1979.

D'après H. Lechleitner, *Alte, neuere und neuste Messerklärungen..*, Innsbruck-Leipzig, 1936, p. 35, on peut donner le schéma suivant d'une « explication mystique » de la messe :

Fonction prophétique de Jésus

1. Prières au bas de l'autel : Chute et Rédempteur;
2. Introït : attente du Rédempteur;
3. Kyrie : désir du Rédempteur;
4. Gloria : naissance de Jésus;
5. Collecte : Jésus prie avec nous;
6. Épître : témoignage pour Jésus;
7. Évangile : Jésus notre Maître;
8. Offertoire : Jésus notre Modèle;
9. Préface : entrée de Jésus à Jérusalem;

Passage de la fonction prophétique à la fonction sacerdotale de Jésus.

Fonction sacerdotale de Jésus

10. Canon : Prière sacerdotale de Jésus;
11. Consécration : Cène et crucifiement;
12. Silence après la consécration : consécration au Père et libéralité pour nous;
13. Pater : prière pour la double fin du salut;

Passage du sacrifice à la communion au sacrifice.

Fonction royale éternelle de Jésus

14. Commixtion : résurrection de Jésus;
15. Communion : banquet de Jésus roi éternel;
16. Postcommunion : les quarante jours après la résurrection; Fondation de l'Église;
17. Bénédiction de Jésus et ascension.

Pierre Calderon (1600-1681; cf DS, t. 2, col. 20-22) représente un sommet dans les explications de la messe au temps de la Contre-Réforme. Dans son « autosacramental » *Los misteros de la misa*, la célébration eucharistique, expliquée sous forme d'un dialogue entre Sagesse et Ignorance, devient un drame qui enveloppe l'histoire entière du salut, du paradis terrestre à la Parousie. Jusqu'à nos jours encore, la pièce de Calderon a été jouée sur scène et a marqué profondément le sens de la messe (pour les pays de langue allemande, par exemple, dans l'adaptation de Rudolf Kralik, Vienne, 1906; plusieurs rééditions jusqu'en 1932). Les interprétations du même genre se sont multipliées depuis lors; destinées surtout à l'usage des fidèles, elles ont profondément marqué la conscience religieuse.

4° *Aux 17e et 18e siècles* se produit un dépassement de l'interprétation allégorique, d'abord dans l'École française; ce changement pourtant atteint à peine la théologie spécialisée, moins encore la catéchèse. L'apport des historiens de la liturgie et celui, par exemple, de Charles de Condren (1588-1641; cf DS, t. 2, col. 1377-1379) au plan théologique et spirituel (*L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, éd. posthume, Paris, 1677), sont intégrés par l'oratorien Pierre Lebrun (1661-1729) dans son *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe*, 4 vol., Paris, 1716-1726; le premier volume surtout (les trois autres traitent des liturgies non romaines) a été souvent réédité ou adapté dans la suite (récemment encore, Paris, 1949, coll. Lex orandi 9; Tours, 1976, sous le patronage de Mgr M. Lefebvre); trad. ital., Vérone, 1752; allem., anonyme, Brünn, 1792. En Allemagne, La *Medulla missae* de Martin de Cochem, Cologne, 1700, traduite en allemand dès 1702 (cf DS, t. 10, col. 681-682), a connu elle aussi une très large diffusion.

Pour la France, signalons encore à la même époque : J. de Voisin, *Missel romain.., avec l'explication de toutes les messes*, 5 vol., Paris, 1660. — G. Grimaud, *La liturgie sacrée, où l'antiquité, les Mystères et les cérémonies de la messe sont expliqués*, 2 vol., Paris, 1666 et 1687. — J.-J. Olier, *Explication des cérémonies de la grand'messe de paroisse*, Paris, 1687. — J.-B. Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris, 1689. — J. Grancolas, *Traité des anciennes liturgies*, 3 vol., Paris, 1697. — A. Le Voirier, *Explication des cérémonies de la messe..*, Reims, 1702. — Cl. de Vert, *Explication simple, littérale et historique des cérémonies..*, 4 vol., Paris, 1706-1708. — Voir aussi l'art. *Heures*, DS, t. 7, col. 424-428.

5° *Au 19e siècle*, les meilleurs manuels spécialisés de liturgie (vg V. Thalhofer, J. Amberger, P. Guéranger) privilégient sans doute l'explication historique des rites mais sans élucider les principes de l'interprétation. Au 20e siècle, le renouveau liturgique, en revenant aux sources et aux formes primitives, a fait évoluer l'explication de la messe selon une double orientation : d'un côté, on a cherché à faire comprendre que la célébration exigeait une réelle participation des fidèles; de l'autre, on a dégagé les principes herméneutiques d'une explication théologique et génétique, pour montrer finalement que la liturgie s'explique, ou devrait s'expliquer, avant tout par elle-même; d'où le postulat d'une réforme des rites afin que ce but puisse être atteint.

En Allemagne, le modèle de la première tendance est la *Messerklärung* du chanoine régulier Pius Parsch (1884-1954), Klosterneuburg, 1930; 3e éd., 1950; nombreuses trad.; la seconde tendance a trouvé son accomplissement dans le grand ouvrage *Missarum solemnia* de J. A. Jungmann s j † 1975 (2 vol., Vienne, 1948; 5e éd., 1962; nombreuses trad.), dont l'influence s'est révélée normative. Ainsi s'est close l'ère des « *expositiones Missae* » au sens primitif, et s'est ouverte une nouvelle époque de la liturgie avec le second concile du Vatican.

5. **Jugement d'ensemble.** — Nous avons déjà noté une limite des explications traditionnelles de la messe : c'est d'exclure, dans leur fondement même, la participation de la communauté célébrante : la liturgie est alors comprise, mais à tort, comme l'affaire du seul clergé. On peut affirmer en contrepartie que l'explication allégorique reconnaissait à la liturgie une valeur

éminente et même une valeur en soi, indépendamment de la présence et de la participation intérieure des assistants; elle y voyait en outre une *memoria*, une commémoration de l'histoire de salut, écartant ainsi le danger d'une interprétation magique ou purement cultuelle; l'explication allégorique a, de cette manière, joué un rôle bénéfique dans l'Occident médiéval.

Cependant, elle atteignait ce but à partir d'un point de vue étranger, et sans faire de la liturgie même le fondement de son interprétation. La *res sacramenti* de la célébration eucharistique, c'est-à-dire l'unité du peuple de Dieu, réalisée par le Seigneur ressuscité qui y opère sacramentellement, et orientée vers le second Avènement, n'y est pas prise en considération. L'explication allégorique n'introduit pas à l'annonce et à l'intelligence de la foi; elle a conduit simplement à ce résultat que, dans l'Église occidentale, la célébration liturgique n'était plus le lieu à partir duquel la foi s'édifie, la théologie donne des normes et l'Église vit en profondeur : « De l'*eucharistie* on a fait une *épiphanie*, une venue de Dieu, qui apparaît aux yeux des hommes et leur accorde ses grâces : il suffit, pour avoir part à ces grâces, de se trouver devant l'autel » (J. A. Jungmann, t. 1, p. 155).

L'intelligence théologique de la liturgie, selon la formulation de Vatican II qui confirme les orientations fondamentales du renouveau liturgique, exige une interprétation de la liturgie *à partir d'elle-même* : c'est-à-dire qu'elle doit s'expliquer elle-même (ou être réformée de telle manière qu'elle puisse s'expliquer ainsi); cf *Sacrosanctum Concilium*, n. 34 : « Ritus... sint brevitate perspicui... neque generatim multis indigeant explanationibus ».

Ce postulat n'est pas aussi neuf ni aussi extraordinaire qu'il peut le paraître : l'interprétation allégorique le confirme, puisque, dans le haut moyen âge, elle fit mûrir des changements de rite ou des créations nouvelles, pour confirmer et assurer son propre système d'explication.

Pour la première fois, l'*Instructio generalis Missalis Romani* (1969-1970) offre un document officiel, qui est tout ensemble une description des rubriques, et une explication théologique de la liturgie : le livre liturgique officiel devient lui-même la norme programmatique de l'interprétation. La liturgie doit être comprise par elle-même : c'est cette donnée qui doit dorénavant orienter toutes les explications de la messe.

On ne peut ici fournir un inventaire détaillé des *Expositiones Missae*; voir F. Falk, *Die deutschen Messauslegungen von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zum Jahre 1525*, Cologne, 1889 (repris en substance par Franz et Reichert). — A. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 333-740 Die mittelalterlichen Messerklärungen (encore fondamental). — J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia* (index à *Messerklärungen*). — F. Vernet, *La littérature latine médiévale..*, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 777-778, 781, 783, 785-787, 790-791, 802-803.

Dans le DS, voir par exemple les art. (ordre chronologique des auteurs) *Denys* l'aréopagite, *Jean* d'Avranches, *Honorius* Augustodunensis, *Hugues* de Saint-Victor, *Innocent* III, *Guillaume* de Middletown, *Hugues* de Saint-Cher, *Henri* de Friemar l'ancien, *Hermann* de Schildesche, *Henri* de Langenstein, *Jean* de Brunschwick, *Henri* de Coesfeld, Gottschalk *Hollen*, *Guillaume* de Gouda, *Henri* de Dissen, Jean *Heynlin*, *Hernando* de Talavera, Michel *Helding*, Hubert *Meurier*, Raoul de *Montfiquet*, Pierre *Horst*.

H. Lechleitner, cité *supra* (tente de présenter l'interprétation allégorique comme normative). — J. A. Jungmann, cité *supra*. — P.-M. Gy, *Expositiones Missae*, dans *Bulletin du comité des Études* (Saint-Sulpice), t. 3, 1958, p. 223-232 (résumé de cours; brève mais excellente vue d'ensemble).

J.-M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, 3 vol., Rome, 1948-1950 (coll. Studi e Testi 138-140), introd. et éd. importantes. — Fr. R. Reichert, cité *supra*. — H. Sonneville, *Li senefiance comme on se doit contenir à la messe. Éd. et trad. d'un traité en ancien français*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 44, 1977, p. 230-236.

A. Wilmart, *Une exposition de la messe ambrosienne*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 2, 1922, p. 49-67; *Un traité sur la messe copié en Angleterre vers l'an 800*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 50, 1936, p. 133-139. — F. Schubert, *Die Messerklärung der « Gemma animae »*, dans *Theologie und Glaube*, t. 7, 1915, p. 628-644.

A. Kolping, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darbringung des eucharistischen Opfers. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärungen*, dans *Divus Thomas* (Fribourg, Suisse), t. 27, 1949, p. 369-380; t. 28, 1950, p. 79-110, 147-170; *Amalar von Metz und Florus von Lyon. Zeugen eines Wandels im liturgischen Mysterienverständnis in der Karolingerzeit*, ZKT, t. 73, 1951, p. 424-464. — J. Pascher, *Die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles*, Munich, 1958 (Münchener Universitätsreden, N.F. 24). — M. Zahajkiewicz, « La Messe en Pologne avant Trente à la lumière des commentaires polonais (Expositiones Missae) », coll. Textus et studia historiam theologiae in Polonia... 1, Varsovie, 1972, p. 141-332 (en polonais). — H. B. Meyer, *Messerklärung heute. Gedanken zu zwei Neuerscheinungen* (il s'agit de : *Gemeinde im Herrenmahl. Zur Praxis der Messfeier*, éd. Th. Maas-Ewerd et K. Richter, Einsiedeln-Fribourg-en-Brisgau, 1976; J. H. Emminghaus, *Die Messe. Wesen - Gestalt - Vollzug*, Klosterneuburg, 1976), ZKT, t. 98, 1976, p. 422-439 (remarques pénétrantes). — R. Suntrup, *Die Bedeutung der liturgischen Gebärden und Bewegungen in lateinischen und deutschen Auslegungen des 9. bis 13. Jahrhunderts*, Munich, 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften 37).

On peut encore mentionner l'étude de C. G. Jung † 1961, qui s'efforce de rattacher les rites de la messe à sa théorie des symboles primitifs *(Ursymbole)* : *Das Wandlungssymbol in der Messe*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 8, 1940-1941, p. 67-155; repris dans C. G. Jung, *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurich, 1954, p. 217-350. — *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., t. 12, Leipzig, 1903, p. 698-699 (P. Drews). — DACL, t. 5, 1922, col. 1014-1027 (A. Wilmart, fondamental). — *Liturgisch Woordenboek*, « Allegorische liturgieverklaring », t. 1, Ruremonde, 1958-1962, p. 95-98 (I. Reinhardt); « Misverklaring », t. 2, 1965-1968, col. 1757-1761 (Th. A. Vismans). — LTK, t. 7, 1963, col. 334-335 (A. Hänggi).

Angelus A. HAEUSSLING.

MESSIA BEDOYA (ALPHONSE), jésuite, 1655-1732. — Né à Pacaraos (Pérou) en 1655, alors que ses parents se rendaient à Lima, Alonso Messia Bedoya passa pratiquement toute sa vie dans cette ville. Entré dans la compagnie de Jésus le 16 juin 1671, il suivit le *cursus* ordinaire des études. Il se révéla sans tarder un apôtre plein de zèle, donnant ses soins aux indiens et aux espagnols. Il fit la profession solennelle des quatre vœux le 2 février 1691. Nommé préfet de l'œuvre de l'*Escuela de Cristo*, il l'introduisit au collège de Lima et c'est dans ce cadre qu'il donna forme à la dévotion aux trois heures d'agonie de Jésus le vendredi saint, grâce à son livret qui fut très répandu jusqu'au 20e siècle.

Professeur de latin et de philosophie, compagnon du maître des novices, recteur du collège du Cercado, supérieur de la résidence des Desamparados durant vingt-sept ans, Messia Bedoya fut aussi provincial du Pérou, instructeur de la troisième année de probation,

qualificateur du conseil de l'Inquisition et confesseur du vice-roi, le marquis de Castelfuerte. Il mourut le 5 janvier 1732 à Lima, où il avait beaucoup fait pour les malades, les pauvres, les prisonniers, et même pour la création de deux chaires de théologie à l'université. La dévotion aux trois heures d'agonie du Christ présentée dans un livret de Messia Bedoya est organisée autour d'une prédication méditée sur les sept dernières paroles du Christ; il y ajoute quelques lectures spirituelles, des chants et prières, des invocations, des actes de foi, d'espérance et de charité, intercalés dans la prédication. A l'approche de trois heures, on chantait le *Credo* et on terminait par un acte de contrition. Notons encore les fréquents changements de position indiqués.

Le livret a porté des titres divers; en espagnol, par exemple, *Devoción a las tres horas de la agonia..*, ou *Ejercicio de las..*, ou *Devoción de las siete palabras..*, ou *Ejercicio de las siete...* Dans les éditions anciennes (vg Lima, 1737), l'ouvrage est anonyme; il est attribué assez généralement à notre auteur dans les éditions du 19e siècle. Plus ou moins adapté, développé ou concentré, il a connu de multiples éditions et traductions. En voici quelques-unes : en espagnol, Cordoue, 1758; Séville, 1763; Madrid, 1793; etc; de nombreuses éd. en Amérique espagnole; — en italien : Imola, 1786; Bologne, 1786, 1788; Rome, 1789; etc; — en français : Paris, 1803, 1821, 1829; Riom, 1814; Avignon, 1838; etc; — en anglais : Dublin, 1844; et encore New York, 1930. — J. E. de Uriarte dit qu'il y eut aussi des traductions en polonais, allemand, basque (Prologue à son éd., du *Libro de las siete palabras* de S. Robert Bellarmin, 3e éd., Madrid, 1882, p. XXIX).

Messia Bedoya ne semble pas avoir été l'initiateur de la dévotion; en 1660, le jésuite Francisco del Castillo la faisait pratiquer par les associés de l'*Escuela de Cristo* : ils se réunissaient durant trois heures le vendredi saint pour prier, méditer, écouter des lectures spirituelles. On peut en voir un lointain antécédent dans ce que raconte Éthérie de la liturgie du vendredi saint à Jérusalem (*Journal de voyage*, SC 21, 1948, p. 236-239). On connaît un *Sermo trihorarius de praecipuis dominicae passionis mysteriis* (Cologne, 1624, 1634) du franciscain liégeois Nicolas Oranus. A Madrid, à partir de 1648, d'après les règles de la congrégation des Esclaves du Saint-Sacrement, on pratiquait dans l'oratoire de la rue de Olivar trois heures de méditation le vendredi saint. Il est à croire que de semblables dévotions existèrent ici ou là.

A Rome, la pratique de la dévotion selon le livret de Messia Bedoya commença, semble-t-il, en 1788 dans l'oratoire du Caravita; l'année suivante, elle s'établit aussi au Gesù. L'édition de Rome, 1789, indique que l'exercice se faisait de 18 à 21 heures; Pie VI y assista et accorda des indulgences à la dévotion. Elle s'étendit ensuite à d'autres églises, en particulier en Italie, probablement grâce aux jésuites exilés des domaines du roi d'Espagne; elle fut aussi diffusée en Angleterre et adoptée dans quelques églises protestantes.

En dehors de son livret et de son influence sur la dévotion, Messia Bedoya n'a laissé qu'un panégyrique de saint Toribio de Mogrovejo (dans J. de Buendia, *Estrella de Lima..*, Anvers, 1688) et une oraison funèbre du roi Luis I (Lima, 1725). — Les bibliographes lui attribuent quelques ouvrages dont l'authenticité semble incertaine; il laissa quelques autres inédits (vg Sommervogel et Rivière, t. 12, col. 1153).

Ne pas confondre notre Messia avec le jésuite Alonso Messia Venegas, de la province du Pérou lui aussi, mort en 1649; l'homonymie a fait attribuer au premier le *Catálogo de varones insignes* (Séville, 1633) du second.

Rome, Archives de la compagnie de Jésus, *Peru 5-9* (catalogues triennaux); *Peru 18c* (lettres annuelles).

J. J. de Salazar, *Vida del V.P. A. Messia*, Lima, 1733. — A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. 7, Madrid, 1925, p. 338, 352-353. — M. de Mendiburu, *Diccionario histórico biográfico del Perú*, Lima, 1931-1934 *(sub voce)*. — M. Luengo, *Diario*, t. 20, p. 342 (ms, Archives jésuites de Loyola). — R. Vargas Ugarte, *Los jesuitas del Perú (1568-1767)*, Lima, 1941, p. 79-86.

Sommervogel, t. 5, col. 1022-1024; t. 9, col. 672. — *Biblioteca Hispano Americana*, n. 3862, 4024 (7 vol., Santiago de Chile, 1898-1907). — H. Thurston, *Lent and Holy Week*, Londres, 1904, p. 369-403. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas... de la Compañia de Jesús*, t. 1, Madrid, 1904, n. 666, 724, 725, 1147. — J. Toribio Medina, *La imprenta en Lima*, t. 2, Amsterdam, 1965, p. 242, 270, 298, 341-342, 373, 376. — DS, t. 4, col. 1200-1201.

Manuel RUIZ JURADO.

MESSIE. Voir DS, art. ÉVANGILE (Bonne Nouvelle), JÉSUS, S. MATTHIEU, etc.

MESSIER (LE MESSIER; ROBERT), frère mineur, † 1546. — Robert Messier fit profession au couvent d'Amiens, de la province de France, dans l'ordre de saint François; il fut docteur en théologie de l'université de Paris. Certaines difficultés avec ses supérieurs à propos de la réforme de son couvent d'origine (1502) ne l'empêchèrent pas d'être choisi par le ministre général Gilles Delfini, avec un autre religieux, pour réformer des couvents de sa province qui ne l'étaient pas encore (1503; AFH, t. 69, 1976, p. 118-120). Il exerça pendant longtemps de hautes charges : gardien d'Amiens (1497), de Troyes (1504), de Paris (1526), custode du Vermandois (1532), deux fois ministre provincial (1523 et 1529). Le privilège accordé par le parlement de Paris à son recueil de sermons *Super epistolas...* (10 février 1525, nouv. style) le dit commissaire du ministre général au couvent de Paris. Il mourut le 23 juillet 1546 au monastère des clarisses de Longchamp, où il s'était retiré en qualité de confesseur; il fut inhumé non loin du tombeau de la bienheureuse Isabelle de France † 1270.

Messier n'a publié qu'un recueil de sermons : *Super epistolas et evangelia totius quadragesimae sermones* (du mercredi des cendres au dimanche dans l'octave de Pâques), Paris, J. Petit, 1531, 161 f. Cette édition connue par les bibliographes n'est pas la première; la bibliothèque provinciale des franciscains à Toulouse possède un exemplaire d'une édition achevée d'imprimer à Paris pour Cl. Chevallon le 15 février 1525 (nouv. style); on y remarque que, partout où il figure, le nom de l'auteur a été biffé.

L'Adresse de salut est restée manuscrite (Paris, B.N., ms fr. 1888); elle comprend deux livres, sur la voie purgative (f. 1-34v) et la voie illuminative (f. 35r-136v), composés pour une religieuse de Longchamp, Marie de Livres; le manuscrit est une copie faite par le franciscain François Le Herice en 1523 alors qu'il était confesseur à Longchamp. L'ouvrage est de ton familier, et son style est très pédagogique; il adopte des divisions claires et multipliées. Ainsi la voie purgative, qui consiste à purifier les yeux de la pensée, comprend trois journées de trois lieues chacune; la première journée est sur la confusion, la deuxième sur la confession, la troisième sur la satisfaction. La seconde partie, avec des divisions analogues, considère les dons de Dieu : « confidence », l'ange gardien, le Fils de Dieu, la grâce, la création à l'image de Dieu, les saintes lectures, les sacrements, la paix, etc. L'auteur cite la Bible, les saints Augustin et Bernard. Les considérations s'appuient sur

des histoires, des images et des comparaisons qui ne manquent pas de saveur, mais ne parviennent pas à donner au texte une originalité spirituelle. Par contre, il semble bien adapté à une communauté religieuse de cette époque.

Le manuscrit comporte encore (f. 137-146) deux sermons anonymes que rien ne permet d'attribuer à Messier. Selon les bollandistes (AS, 31 août, t. 6, Anvers, 1743, p. 796f), Messier aurait composé un office de la bienheureuse Isabelle de France, dont on ne garde pas trace.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 3, p. 56-57. — *La France franciscaine*, t. 3, 1914, p. 198, 200, 351. — AFH, t. 3, 1910, p. 535; t. 19, 1926, p. 257-258; t. 37, 1944, p. 30. — *Revue d'histoire franciscaine*, t. 3, 1926, p. 438. — *Franciscana-Bijdragen*, t. 10, 1955, p. 48.

Hugues Dedieu.

MÉTANIES. Voir DS, art. Génuflexions et métanies, t. 6, col. 213-226.

METANOIA. — 1. *Vocabulaire.* — 2. *État des questions.* — 3. « *Se convertir* ». — 4. *Conversion dans le judaïsme.* — 5. *Metanoia.* — 6. *S. Paul et S. Jean.*

1. Le vocabulaire : *conversion*, *pénitence* ou *repentir*? — Le flottement actuel, que ce soit dans les diverses traductions ou dans l'usage des auteurs et des prédicateurs, est assez significatif. On cherche à éviter le mot de *pénitence*, classique autrefois, aujourd'hui déprécié parce qu'il évoque la peine, celle de l'effort pénible autant que celle de la punition. On préfère *conversion*, qui paraît à la fois plus concret et plus positif, mais le mot, dans l'usage habituel, profane ou religieux, dit avant tout le passage d'une conviction à une autre, d'un comportement à un autre, et normalement l'adhésion à une foi. Seuls les familiers de la Bible sont prêts à donner à la conversion la valeur d'une attitude permanente. *Repentir* paraît trop limité pour exprimer un comportement général commandant toute l'existence, et trop marqué par une situation de péché. Peut-être ces hésitations expliquent-elles pourquoi aujourd'hui l'on entend souvent parler de *metanoia*, comme s'il s'agissait d'une réalité originale, qu'aucun vocable habituel ne rendrait exactement.

Il est vrai en effet que l'appel à la *metanoia* dans la prédication de Jésus ou de l'Église naissante a quelque chose d'unique, et que toute l'existence chrétienne est marquée dans le nouveau Testament par une expérience originale, que rendent mal les mots habituels. Il n'est pas inutile pourtant, si l'on veut justement préciser cette originalité, de définir exactement le sens des vocables employés.

Deux séries de mots, en grec comme en hébreu, couvrent le domaine qui nous occupe, ceux de la racine *shûb*, généralement traduits par des composés du verbe grec *strefô* : *epistrefô*, *epistrofè*, *apostrefô*, *hupostrefô*, etc, ceux qui se groupent autour de *metanoeô* /*metanoia* et répondent le plus souvent à l'hébreu *niham*. La première série, de beaucoup la plus riche, surtout dans l'ancien Testament, ne perd jamais le sens concret du retour et du demi-tour. L'image est aussi expressive pour figurer le mouvement physique et local que la démarche spirituelle, et les mots de ce groupe s'emploient aussi naturellement pour désigner la conversion religieuse que le retour des exilés ou la réplique d'un interlocuteur à l'autre. L'équivalent latin habituel est *convertor*, qui a donné le français *conversion*, où le sens religieux n'a pas totalement éliminé les emplois profanes, en particulier militaires. Les traductions modernes, si elles acceptent le substantif *conversion*, préfèrent traduire les verbes par le mot plus imagé *revenir*.

Metanoeô /*metanoia*, infiniment moins fréquents (28 cas dans la Septante contre quelque 900 composés de *strefô*), sont régulièrement des traductions du *nifal* hébreu *niham*. La racine *nhm*, sangloter, soupirer, a donné à la fois le réfléchi regretter, exprimer sa peine, et l'intensif partager la peine, consoler. Toutefois, si le sens de *regretter, se repentir* est toujours net, il n'a pas forcément une valeur religieuse, et *metanoia*, pas plus que *niham*, n'évoque pour le lecteur de l'ancien Testament une attitude ou une démarche caractéristique de la foi d'Israël.

Or les données du nouveau Testament sont toutes différentes, et quasiment à l'opposé. *Metanoia* /*metanoeô* y occupe la première place (22/34 emplois) et toujours pour désigner une démarche essentielle de la foi. *Epistrefô*, sur 37 emplois, n'en comporte que 20 typiquement religieux, rarement aussi précis que ceux de *metanoeô*. *Hupostrefô* a toujours le sens local d'un mouvement physique. *Apostrefô* n'a un emploi religieux que rarement et par métaphore. La conclusion paraît s'imposer : le couple *metanoeô*/*metanoia* est celui qui désigne la démarche proprement chrétienne; sa rareté et son caractère flou dans l'ancien Testament, contrastant avec la force originale du vocabulaire *shûb*/*strefô* et la quasi-disparition de ce vocabulaire dans le nouveau Testament, donnent à penser qu'une expérience nouvelle a donné naissance à un vocabulaire inédit, celui de la *metanoia*. Préciser le sens de ce vocabulaire, ce devrait être une voie féconde pour définir l'expérience chrétienne.

2. État des questions. — Cette voie pourtant n'a guère été suivie. Deux études importantes, celle de E. K. Dietrich en 1936, celle de W. Holladay en 1958, ont mis en valeur l'aspect de retour propre aux dérivés de la racine *shûb*, et l'importance de la conversion dans la littérature d'Israël. L'article *Metanoeô*/*metanoia* dans le *Theologisches Wörterbuch zum N. T.* (J. Behm et E. Würthwein, 1942) conclut qu'en dépit des différences initiales entre *metanoeô* /*niham* et *strefô*/*shûb*, le contenu de la *metanoia* du nouveau Testament est pratiquement celui de la conversion/retour de l'ancien. L'ensemble des études postérieures, même si elles s'attachent à préciser les divers emplois de la *metanoia* dans le nouveau Testament, supposent toujours la continuité de fond entre la conversion de l'ancien et celle du nouveau, entre l'appel des prophètes et celui de Jésus. Cette continuité est particulièrement accusée dans les traductions qui rendent *metanoeô* par *se convertir* (TOB, traduction liturgique, Bible de la Pléiade). Mais la Bible de Jérusalem, la Bible d'Osty, la synopse de Benoît-Boismard, la Bible de Segond maintiennent *se repentir*. La traduction « populaire » (coll. *Bonnes nouvelles aujourd'hui*) porte : *changer de vie*, celle de P. de Beaumont : *changer son cœur*.

Récemment, dans une thèse soutenue à Rome (1972), A. Tosato a remis en question la position classique, et en particulier l'article de J. Behm. Entre *metanoeô* et *strefô*, l'ancien Testament, jusque dans la traduction de la Septante, maintient une différence rigoureuse : jamais un dérivé de *shûb* n'est traduit par *metanoeô*, jamais *niham* n'est traduit par un composé de *strefô*. Il faut donc maintenir l'originalité de la *metanoia* dans le nouveau Testament : elle est *repentir*.

La protestation de Tosato paraît solidement fondée, et il importe en effet de préciser le sens de la *metanoia*

néotestamentaire et chrétienne. Toutefois il serait abusif de séparer totalement la conversion de l'ancien Testament et le repentir du nouveau. Car s'il est vrai que *niham* et *shûb* gardent toujours leur sens originel, ils peuvent aussi se rapprocher l'un de l'autre.

Jérémie fait prier Israël coupable : « Fais-moi revenir, que je puisse revenir *(shûb)*... Dès que je commence à revenir, je suis plein de repentir *(niham)* » (*Jér.* 31, 18-19). Moïse supplie Dieu : « Reviens *(shûb)* de l'ardeur de ta colère, et renonce *(niham)* à faire du mal à ton peuple » (*Ex.* 32, 12; cf *Jonas* 3, 9). De même, dans les *Actes*, *metanoeô* se trouve deux fois précisé par *epistrefô* : « Repentez-vous donc et convertissez-vous » (*Actes* 3, 19); « J'ai annoncé aux nations païennes qu'elles avaient à se repentir et à se convertir à Dieu » (26, 20). Et, dans *Luc* encore : « Si sept fois le jour ton frère t'offense et que sept fois il revienne à toi en disant : Je me repens » (*Luc* 17, 4). Conversion et repentir se touchent souvent.

3. **Se convertir.** — Plus encore peut-être que les contacts entre *shûb* et *niham*, relativement rares, ce qui porte à faire coïncider la conversion, caractéristique de l'ancien Testament, et le repentir, typique du nouveau, c'est la parenté entre les appels prophétiques *shubhu*, convertissez-vous, et les appels évangéliques *metanoeite*, repentez-vous. Même insistance sur un changement nécessaire, même urgence d'un événement menaçant, même façon de rappeler d'un mot expressif un comportement qu'il n'est pas besoin de définir longuement, parce que les auditeurs savent au fond d'eux-mêmes ce qu'ils ont à faire, même issue redoutable pour ceux qui refusent d'écouter, même promesse de salut pour ceux qui accueillent la parole et changent de conduite. Entre le *repentez-vous* de Jean-Baptiste (*Mt.* 3, 3; *Marc* 1, 15) et le *convertissez-vous* d'Amos et de ses successeurs, il ne semble pas y avoir de vraie différence. Et si Jean, après des siècles de silence, paraît l'héritier des prophètes, si on le compare spontanément à Élie (*Mt.* 11, 14; 17, 10-13) ou à Jérémie (*Marc* 6, 15-16; 8, 28), c'est que justement son message est le leur. Et le mot-clef de ce message, l'image indéfiniment évoquée, c'est toujours celle du retour : revenez, retournez-vous, convertissez-vous.

D'Amos au dernier recueil isaïen, le refrain est le même, si la forme comporte quelques variantes : « C'est moi qui vous ai donné le vide à vous mettre sous la dent... et vous n'êtes pas revenus à moi » (*Amos* 4, 6; cf 4, 8-11). « Je vais retourner chez mon premier mari » (*Osée* 2, 9); « Venez, retournons vers le Seigneur » (6, 1); « Ils ne reviennent pas au Seigneur leur Dieu » (7, 10); « Reviens donc, Israël, au Seigneur ton Dieu » (14, 2). « Un reste reviendra » (*Isaïe* 4, 3); « Un reste de Jacob reviendra au Dieu fort » (10, 21); « Dans le retour et le repos vous trouveriez le salut » (30, 15). « Revenez chacun de sa voie mauvaise » (*Jér.* 25, 5); « Je leur donnerai un cœur pour connaître que je suis le Seigneur.., ils reviendront à moi de tout leur cœur » (24, 7); « Fais-moi revenir et que je revienne » (31, 18). « Reviens à moi, car je t'ai acheté » (*Isaïe* 44, 22); « Qu'il revienne au Seigneur et éprouve sa tendresse » (55, 7).

A lire ces textes, choisis parmi beaucoup d'autres, on voit se dessiner les traits essentiels de la « conversion ». C'est un appel, et plus exactement un rappel, car il y a eu une première rencontre et une rupture. C'est une voix déjà entendue, qui veut se faire reconnaître. C'est un impératif, né à la fois de la gravité du danger couru, et du besoin de se retrouver. C'est un chemin à refaire en sens inverse. C'est la promesse du salut et d'une rencontre d'amour. C'est une démarche qui dépend de l'homme et sort de son cœur, mais qui est finalement l'œuvre de Dieu lui-même et de son action dans le cœur de l'homme. C'est un pas à faire, une réponse au pas déjà fait par Dieu le premier. En somme une expérience nouvelle et bouleversante, mais qui se fonde sur une expérience ancienne et la renouvelle. C'est un retour, pour un nouveau départ.

4. **La conversion dans le judaïsme.** — C'est le même thème du retour, et la même racine *shûb* qui, dans le monde juif, désigne la démarche par laquelle l'homme ou le peuple pécheur abandonne son péché et trouve le pardon de Dieu. Signe expressif de la conscience permanente de l'élection et de l'alliance.

Dans la tradition rabbinique du judaïsme palestinien, le substantif *teshubhah* (racine *shûb*), pratiquement absent de la Bible, est devenu le terme consacré pour désigner la démarche par laquelle le pécheur abandonne son péché pour revenir à Dieu. Cette conversion est tellement importante, et son efficacité est si précieuse qu'une tradition juive voit en elle une des sept créatures supérieures, produites par Dieu avant la création du monde et sur lesquelles repose l'univers (J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, t. 2, Paris, 1935, p. 103).

La communauté de Qumrân connaît, elle aussi, la conversion-retour. L'alliance nouvelle dans laquelle on s'engage en entrant dans la communauté se nomme *berith teshubhah* (CD 19, 16). Il y a d'ailleurs identité entre la conversion et l'entrée dans la communauté. On y entre pour « se convertir à la loi de Moïse... de tout son cœur et de toute son âme » (1 QS 5, 8-9; cf CD 15, 2; 16, 3); on s'y engage à « convertir sa vie » (1 QS 3, 1), on se considère comme les « convertis du péché » (CD 2, 5; 20, 17; 1 QS 10, 20; 1 QH 2, 9; 6, 6; 14, 24) et on prend le nom de « convertis du désert » (4 Qp Ps 37, 2, 1). Ce langage quelque peu artificiel contraste avec la simplicité directe des prophètes, qui jamais ne parlent de conversion à la Torah. Toutefois, à Qumrân aussi on sait chanter « ceux qui reviennent à Dieu » (1 QH 16, 17).

Cette coïncidence entre la conversion à Dieu, la conversion du péché, la conversion à l'alliance et la conversion du désert a quelque chose de significatif. La communauté de Qumrân se considère comme le lieu privilégié, sinon exclusif, où l'appel des prophètes a porté son fruit, où l'alliance avec Israël est réellement vécue. Si ce particularisme est typique de l'aspect sectaire de cette communauté, il évoque déjà singulièrement l'appel de l'Église naissante : « Repentez-vous et que chacun de vous se fasse baptiser » (*Actes* 2, 38). Il y a coïncidence entre la rupture avec le péché et l'adhésion à la communauté du nom de Jésus.

5. **La metanoia.** — *Metanoia* joint à l'aspect de regret douloureux propre à l'équivalent hébreu *niham* l'idée de changement marqué par le grec *meta*. On retrouve l'idée dans un mot très proche, *metamelomai* : « Judas, pris de remords, rapporta les trente pièces » (*Mt.* 27, 3). Si l'évangéliste évite ici l'habituel *metanoeô*, c'est que le remords de Judas n'est pas le repentir qui ouvre au pardon de Dieu. Le trait le plus caractéristique du repentir dans le nouveau Testament, c'est en effet son aspect d'ouverture et de départ. Alors que la conversion prêchée à Israël le fait revenir à ses origines, à l'alliance, le repentir est avant tout le point de départ d'une existence nouvelle.

Trois lieux dans le nouveau Testament concentrent presque tous les emplois de *metanoeô*/*metanoia* : les débuts de l'Évangile, la prédication de l'Église naissante dans les *Actes*, les avertissements de Jean aux

églises dans l'*Apocalypse*. Deux formules se répartissent presque tous les emplois : l'emploi absolu, sans complément et sans précision, en particulier avec le verbe à l'impératif, repentez-vous (*Mt.* 3, 2; 4, 17; *Marc* 1, 15; *Actes* 2, 38; 3, 19; 8, 22; *Apoc.* 2, 5 et 16; 3, 3 et 19), — et, avec le substantif, « l'annonce du repentir pour le pardon des péchés » (*Marc* 1, 4; *Luc* 3, 3; 24, 47; cf *Actes* 5, 31; 11, 18; 13, 24). A travers ce langage apparaissent quelques données majeures : le repentir est une annonce autant qu'un impératif, et plus d'une fois d'ailleurs il est annoncé comme un don de Dieu (*Actes* 5, 31; 11, 18; 2 *Tim.* 2, 25); — le repentir fait passer d'une vie dans le péché à une existence rarement définie avec précision, parce qu'il s'agit justement d'une expérience à faire, mais qui comporte cependant quelques traits expressifs : la fécondité (*Mt.* 3, 8; *Actes* 26, 20; *Apoc.* 2, 5; 3, 3), la vie (*Actes* 11, 18; *Hébr.* 6, 1), la nouveauté (*Hébr.* 6, 6), l'accès à Dieu (*Actes* 20, 21). Significatif est le lien entre le repentir et le baptême. Il est surtout manifeste avec le baptême de Jean, qui porte le nom de baptême de repentir (*Marc* 1, 4; *Luc* 3, 3; *Actes* 19, 4), mais il est frappant qu'on le retrouve dans la prédication des *Actes*, soit que le baptême chrétien soit explicitement mentionné (*Actes* 2, 38), soit qu'il soit présent sans être nommé (*Actes* 3, 19; 5, 31; 11, 18; 17, 30; 26, 20).

Le repentir ne dit pas tout ce qu'est la vie chrétienne. On comprend par exemple que Luc ou Paul éprouvent le besoin de compléter le thème du repentir, renoncement au péché, par celui de la « conversion », de l'orientation fixée sur le vrai Dieu (*Actes* 3, 19; 26, 20; cf 1 *Thess.* 1, 9). On comprend aussi que, si la prédication de la *metanoia* s'impose aussi bien face à un Israël qui refuse son Messie que face aux idolâtres qui refusent le vrai Dieu, il ne soit plus question, lorsqu'il s'agit d'hommes de bonne volonté, de repentir proprement dit mais immédiatement de foi. Évoquant l'entrée de Corneille dans l'Église, Pierre ne parle pas de repentir mais de « la foi par laquelle Dieu a purifié le cœur (des païens) » (*Actes* 15, 9). Toujours la purification est nécessaire, jamais l'homme n'est immédiatement accordé à Dieu. Mais le repentir est l'adieu au péché, le changement dans le cœur et la conduite. Et ce changement est le geste initial, l'entrée dans l'existence nouvelle, l'adieu au monde du passé, l'adhésion à la foi. Le mot qui ouvre en Marc l'action de Jésus, « Repentez-vous et croyez à l'Évangile » (*Marc* 1, 15) contient tous les traits essentiels : rupture avec le péché, adhésion au message dans la foi.

6. **Paul et Jean.** — Ce point de départ irremplaçable, ce changement fondamental, le mot de *metanoia* le dit de façon expressive, mais il ne suffit pas sans doute à atteindre sa dimension la plus profonde. Et c'est pourquoi il est pratiquement absent de saint Paul, et totalement absent de saint Jean. C'est que l'un et l'autre se situent à l'intérieur de l'expérience chrétienne, alors que la *metanoia* a sa vraie place à l'entrée. Le repentir est l'un des mots du kérygme, de l'annonce évangélique, sa place normale est au début des évangiles et des *Actes*. Paul et Jean s'adressent à des chrétiens qui ont fait le pas.

Mais ce serait une grave illusion de s'imaginer que, le pas une fois fait, tout est acquis définitivement et que le repentir n'est plus qu'un souvenir lointain. Il y a chez Paul la présence permanente du moment par lequel le chrétien renonce au péché pour vivre au service de Dieu, et c'est le baptême. Par lui « vous êtes morts au péché et vivants pour Dieu en Jésus-Christ » (*Rom.* 6, 11), par lui « nous sommes des vivants revenus d'entre les morts » (*Rom.* 6, 13). Toute la différence, c'est que le repentir était l'appel à entrer dans l'expérience, tandis que le baptême, l'acte de Dieu et du Christ, est l'expérience reçue et vécue; il est le repentir éprouvé comme don de Dieu tout au long de la vie.

Le cas de Jean est assez différent. Lui ignore totalement le vocabulaire *metanoia*, mais il joue constamment du passage de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière, du mensonge à la vérité, de la haine à l'amour. C'est l'un des refrains de la première épître (1, 6; 2, 8-11; 3, 8-10 et 14; 4, 12). Mais c'est aussi un thème permanent de l'évangile. Si l'appel au repentir des synoptiques n'y paraît plus, il a son équivalent dans l'appel à la foi, qui retentit d'un bout à l'autre de la mission de Jésus (1, 50; 2, 11; 12, 36; 20, 31). Sans prononcer le mot de repentir, sans revenir à la situation initiale, à l'annonce de l'Évangile à des hommes qui l'ignorent encore, Jean compose son œuvre pour maintenir vivante dans l'Église l'expérience toujours nécessaire du repentir, du passage du péché à la foi, pour que tous les chrétiens, en méditant ces chapitres, prennent conscience qu'ils ont toujours à opter entre la foi et l'incroyance, entre les hésitations du doute, les tentations de la peur, les objections de la raison, et les appels de la lumière. Et s'il y a dans cet évangile un aspect définitif, une certitude parfaite, une expérience invulnérable, il y a toujours aussi, et jusqu'aux rencontres avec le Ressuscité, une tentation à surmonter, une adhésion à renouveler, un repentir à reprendre.

A. H. Dirksen, *The New Testament Concept of Metanoia*, Diss., Washington, 1932. — A. D. Nock, *Conversio. The Old and New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933. — E. K. Dietrich, *Die Umkehr (Bekehrung und Busse) im A. T. und im Judentum*, Stuttgart, 1936. — J. Schniewind, *Was verstand Jesus unter Umkehr*, dans *Rechtgläubigkeit und Frömmigkeit*, éd. H. Asmussen, t. 2, 1938, p. 7-84. — H. Pohlmann, *Die Metanoia als Zentralbegriff der christlichen Frömmigkeit*, Leipzig, 1938. — J. Behm, *Metanoia, ein Grundbegriff der neutestamentlichen Verkündigung*, dans *Deutsche Theologie*, t. 7, 1940, p. 75-86; *Metanoeô*, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 985-1004. — M. Hoffer, *Metanoia (Bekehrung und Busse) im Neuen Testament*. Diss., Tübingen, 1947. — R. Schnackenburg, *Typen der Metanoiapredigt im N.T.*, dans *Münchener Theologische Zeitschrift*, t. 1, 1950, n. 4, p. 1-13. — J. Delorme, *Conversion et pardon selon le prophète Ézéchiel*, dans *Mémorial J. Chaîne*, Lyon, 1950, p. 115-144.

H. W. Wolff, *Das Thema Umkehr in der alttestamentlichen Prophetie*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 4, 1951, p. 129-148. — A. Lefèvre, *Péché et pénitence dans la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, n. 55, 1958, p. 7-22. — W. Holladay, *The Root shûb in the Old Testament, with particular reference to its usages in covenantal contexts*, Leyde, 1958. — D. Mollat, *« Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». La conversion chez saint Jean*, dans *Lumière et Vie*, n. 47, 1960, p. 95-114. — M.-E. Boismard, *Conversion et vie nouvelle chez S. Paul*, dans *Lumière et Vie*, n. 47, 1960, p. 71-94. — R. Schnackenburg, *Metanoia*, LTK, t. 7, 1962, col. 356-359. — P. Aubin, *Le problème de la « conversion ». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles*, Paris, 1963. — R. Michiels, *La conception lucanienne de la conversion*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 41, 1965, p. 42-78. — J. Giblet, art. *Pénitence*, DBS, t. 7, 1966, col. 628-687. — K. Romaniuk, *Repentez-vous car le royaume des cieux est tout proche*, dans *New Testament Studies*, t. 12, 1965-1966, p. 259-269.

W. Trilling, *Metanoia als Grundforderung der neutestamentlichen Lebenslehre*, dans *Theologisches Jahrbuch*, Leipzig, 1968, p. 66-76. — J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, coll·

Lectio divina 45, Paris, 1967, p. 421-457. — J. Pathrapankal, *Metanoia, Faith, Covenant. A Study in Pauline Theology*, Bangalore, 1971. — T. M. Raitt, *The prophetic Summons to Repentance*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, t. 83, 1971, p. 30-49. — A. Tosato, *Niham, Pentirsi*, Diss., Rome, 1972. — F. J. Faley, *Considerazioni bibliche sulla metanoia*, dans *Analecta tertii ordinis regul. S. Francisci*, t. 13, 1974, p. 11-32. — A. Tosato, *Per una revisione degli studi sulla metanoia*, dans *Rivista biblica*, t. 23, 1975, p. 3-45. — H. J. Fabry, *Die Wurzel shûb in der Qumran-Literatur. Zur Semantik eines Grundbegriffes*, coll. Bonner Biblische Beiträge 46, 1975; *Umkehr und Metanoia als monastisches Ideal in der « Mönchsgemeinde » von Qumran*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 53, 1977, p. 163-180.

Jacques GUILLET.

MÉTÉZEAU (PAUL), oratorien, 1583-1632. — D'une famille d'architectes originaires de Dreux, Paul Métézeau naquit à Paris en 1583. Il prit la licence en théologie au collège de Navarre; on ne sait la date de son ordination, ni s'il exerça un ministère avant 1611, année où il fut l'un des premiers prêtres groupés par Pierre de Bérulle pour former l'Oratoire. Son zèle ardent, que Bérulle tâcha parfois de modérer, et ses talents oratoires firent de lui l'un des missionnaires les plus actifs de la jeune congrégation; ses prédications furent souvent l'occasion de jeter les bases d'un établissement oratorien : ainsi à Angers, Toulouse, Bordeaux et Marseille. Successivement supérieur des maisons de Dieppe (1614), Tours (1616), Angers (1619), Lyon (1620), Marseille (1625), Toulon (1626), du séminaire de Saint-Magloire à Paris (1627), assistant de la congrégation auprès de Ch. de Condren à partir de 1629, il prêchait le carême à Calais quand la mort l'interrompit le 17 mars 1632.

Outre l'efficacité du missionnaire qui obtenait souvent des conversions, on a souligné sa place dans l'histoire de l'éloquence religieuse en France : il fut l'un des premiers à écarter l'érudition profane et les fioritures de rhétorique, pour donner un exposé théologique rigoureux nourri de nombreux textes scripturaires et patristiques. Aussi ses plans de sermons pouvaient-ils constituer un cours de théologie : *Theologia sacra juxta formam evangelicae praedicationis distributa*, Lyon, 1625. Ce sont aussi ses prédications qui fournirent le fond de deux ouvrages parus en 1627 à Paris : composé à la demande de Clément, son frère aîné, qui souhaitait « quelque petit exercice et formulaire de prières et intérieures occupations pour chaque jour de la semaine », *L'Exercice intérieur de l'homme chrétien* présente des thèmes d'oraisons et de colloques sur les attributs de Dieu, les mystères du salut et les actes de piété; y sont joints des avis pratiques « propres à l'usage ordinaire de la dévotion ». Le *Traité de la vie parfaite par imitation et ressemblance de Jésus-Christ*, se fondant sur « la générale vertu et dignité du mystère de l'Incarnation » (ch. 1), développe l'idée bérullienne d'une conformité aux mystères de Jésus « selon la participation qu'il nous fait de son Esprit » : « Jésus doit être la forme et la règle de notre vie » (p. 179; cf DS, t. 7, col. 1595); le livre se termine par un petit traité de l'amour de Dieu, inspiré de Richard de Saint-Victor.

Participant à l'action de l'Oratoire pour la réforme du clergé et encouragé notamment par Guillaume Gibieuf (DS, t. 6, col. 359), Métézeau composa un *De sancto sacerdotio, ejus dignitate et functionibus sacris*, Paris, 1631, l'un des plus complets parmi les écrits du dix-septième siècle français sur le sacerdoce. L'ouvrage comporte quatre livres : après l'étude « de la dignité et sublime gloire de l'état sacerdotal » (I), sont exposées les fonctions du prêtre : le sacrifice de la messe et le sacrement de l'eucharistie (II), la prière et le ministère de la parole (III), enfin la charge pastorale (IV). Les circonstances du conflit alors très vif à Paris entre des théologiens du clergé séculier et certains réguliers ont pu conférer à cette œuvre un caractère polémique; mais il faut surtout la rattacher à la tradition dionysienne, si puissante dans la première moitié du siècle (DS, t. 3, col. 410-427) : la structure hiérarchique de l'Église place le prêtre comme un médiateur nécessaire entre Dieu et l'ensemble des chrétiens. Du Christ, « source unique de tout le sacerdoce », les prêtres reçoivent une plénitude de pouvoirs, qui exige aussi leur participation à la plénitude de sa sainteté. La ressemblance à Jésus-Christ doit se réaliser par la conformité de leur vie à la sienne, mais elle est moins imitation qu'adhérence, c'est-à-dire « attention empressée de la volonté et de l'esprit au Christ » (p. 155; cf DS, t. 1, col. 1564).

L'Oratoire conservait jadis quelques autres manuscrits des prédications et catéchèses de Métézeau.

Répertoires de Moréri, Michaud, Hoefer, Hurter. — Tables des *Correspondances* de Bérulle (éd. J. Dagens) et de Ch. de Condren (éd. Auvray-Jouffrey). — L. Batterel, *Mémoires domestiques pour servir à l'histoire de l'Oratoire*, éd. A.-M.-P. Ingold, t. 1, Paris, 1902, p. 74-81. — L. Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 358 et 381. — I. Noye, *Sacerdoce et sainteté d'après le P. Métézeau (1631)*, dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy-Paris, 1959, p. 169-189.

DS, t. 4, col. 227, 1830; t. 6, col. 359; t. 7, col. 448.

Irénée NOYE.

METHLEY (RICHARD), chartreux, 1451/2-1527/8. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Richard Methley (de Methley, Methlei, Medlay, Medley), de son nom de famille Furth, est l'auteur spirituel le plus notable parmi les chartreux anglais de la fin du moyen âge. Il naquit en 1451 ou 1452, probablement au village de Methley près de Leeds, bien que ses écrits ne le montrent pas familiarisé avec le dialecte alors usité dans cette région : son ouvrage *To Hew Heremyte* n'est pas écrit dans ce dialecte et sa traduction du *The Mirror of Simple Souls* révèle çà et là des méprises. Sur sa vie avant son entrée, à vingt-cinq ans, à la chartreuse de Mount Grace, près de Northallerton (Yorkshire), on ne sait pratiquement rien. Les conjectures selon lesquelles il aurait été gradué d'Oxford ou de Cambridge ne s'appuient sur aucun document et lui-même ne fait aucune mention de ses études. Il est un latiniste compétent; il s'exprime aisément en latin et traduit en une prose littéraire des traités spirituels en moyen anglais.

Était-il prêtre avant son entrée à la chartreuse, on l'ignore. Il attribuait sa vocation à une aumône considérable faite par lui à un ermite (cf *Refectorium salutis*, f. 59v-60r). Quant à sa vie, des références isolées suggèrent qu'il remplissait quelque charge vers 1500 et sa lettre à Lord Henry Clifford (Brit. Mus., Add. ms 48965, n. 10; éd. par A. G. Dickens, *Clifford Letters of the Sixteenth Century*, coll. Surtees Soc. Publications 172, 1957) fait allusion à des affaires du monastère. Sa mort dut survenir entre la fin du printemps 1527 et les débuts de 1528 car elle est signalée dans la *Carta* du chapitre général de 1528. Il y est dit *monachus professus et vicarius domus Montisgracie* : il semble que toute sa vie se soit écoulée dans cette maison, mais on ignore à quelle date il en devint vicaire.

2. *Écrits.* — Les ouvrages de Methley qui subsistent encore se divisent en trois groupes : 1° le ms 0.2.56 (1160) de Trinity College, Cambridge, contient *Scola amoris languidi* (f. 1r-24v), *Dormitorium Dilecti Dilecti* (f. 25r-48r) et *Refectorium salutis* (f. 49r-70v) : série de traités spirituels autobiographiques qui appartiennent à la première période de sa vie monastique, rapportant les grâces reçues et éclairant la vie cartusienne anglaise vers la fin du 15e siècle. — 2° La collection SP 1/239 du London Public Record Office conserve la seconde moitié de l'*Experimentum veritatis* (ch. 14-27; f. 262r-265v) et *To Hew Heremyte : A Pystyl of Solytary Lyfe Nowadayes* f. 266r-267v). — 3° Le ms 221 de Pembroke College, Cambridge, contient les traductions glosées en latin du *Cloud of Unknowing* (*Nuage de l'inconnaissance*, traité anonyme, 2e moitié du 14e s.) sous le titre *Divina caligo ignorancie* (f. 1a-39c), et du *Mirror of simple Souls* (traduction anglaise du *Mirouer* de Marguerite Porete; cf DS, t. 5, col. 1257; t. 10, col. 343) sous le titre *Speculum animarum simplicium* (f. 41a-99b, avec tables).

Éditions. — *To Hew Heremyte : A Pystyl..*, introd. et texte par J. Hogg, coll. *Analecta cartusiana* 31, Salzbourg, 1977, p. 91-119; éd. en anglais moderne par E. M. Nugent, *The Thought and Culture of the English Renaissance*, Cambridge, 1956, p. 387-393.

J. Walsh et E. Colledge, « *The Cloud of Unknowing* » *and* « *The Mirror of Simple Souls* » *in the Latin glossed Translations by R. Methley..*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 7 (sous presse, p. 51-343). — Édition de traités latins originaux : J. Hogg, *Mount Grace Charterhouse and late medieval English Spirituality* (sous presse).

Ouvrages perdus. — Dans l'*Experimentum veritatis* (f. 264v), Methley fait allusion à une *Defensio solitarie sive contemplative vite*; dans le *Dormitorium Dilecti Dilecti* (f. 42v) à un *Cellarium* terminé en 1484; dans le *Refectorium salutis* (f. 65v) à un *De Marie nomine et sacramento altaris*, puis (f. 66v-67r) à un *Trivium excellencie* en trois livres sur la compassion de la Vierge ainsi que sur l'excellence de la souffrance et de l'amour. Ces ouvrages n'ont pas été retrouvés.

3. *Doctrine.* — Methley n'a pas apporté de contribution originale à la théologie mystique, mais ses œuvres témoignent d'un désir ardent de perfection et il fut considéré comme un directeur expérimenté; ses traités font allusion à des disciples et *To Hew Heremyte* répond à la demande de direction d'un ermite, non d'un chartreux. Bien que les premiers écrits développent à l'excès le thème de l'*amor sensibilis* et qu'on ait pu les rapprocher du *Book* de Margery Kempe (cf S. Brown Meech et H. E. Hallen, *The Book of Margery Kempe*, coll. Early English Text Society O. S. 212, Oxford, 1940, p. xxxvi, xl, 271, 330; DS, t. 8, col. 1696-1698), certaines expériences qu'il décrit montrent qu'il avait atteint dès cette époque les premiers degrés de la contemplation. Par la suite, ses textes sont plus pondérés : est-ce un signe de maturité accrue et de plus grande paix spirituelle? Divers indices l'insinuent : le fait qu'il traduise *The Cloud of Unknowing*, la sagesse et la solidité de son *To Hew Heremyte*, la sérénité de son *Experimentum veritatis*; il y traite du discernement des esprits (visites angéliques, visions, sujets qui l'auraient auparavant enthousiasmé), de la difficulté de savoir où réside la vérité quand les docteurs sont en désaccord et du problème du prophétisme. De toute façon, son *Refectorium salutis* (1487) montrait déjà qu'il savait distinguer son état personnel de celui de Richard Rolle, lui aussi adonné à la dévotion sensible (f. 56r).

Dans la *Scola amoris languidi*, écrite en août 1484, il rapporte comment il vainquit par son entrée à la chartreuse le vice du *taedium* (f. 11r) et, bien que sa discussion sur les divers ordres d'amour divin n'apporte rien de nouveau à la connaissance du sujet, ses fréquentes exhortations à la fidélité, à la patience et à la purification révèlent une âme en recherche sérieuse de Dieu et gratifiée d'une expérience mystique sensible assez caractérisée. Son amour du Christ crucifié est aussi très manifeste, comme sa dévotion au saint Nom de Jésus. Les chapitres suivants sur la vraie contemplation, la voie purgative, le mariage spirituel et les dangers d'illusions démoniaques montrent non seulement ses aspirations mais encore sa volonté de coopérer avec toute grâce de ce genre qui lui serait accordée. Il devait être déjà directeur d'âmes (f. 15r).

Le *Dormitorium Dilecti Dilecti*, écrit en 1485, montre qu'il réalisait combien la solitude n'est pas simple séparation matérielle du monde, mais contrôle des sens (f. 27v-28r). Suivant la tradition monastique, parmi les vertus il exalte au plus haut point celle d'obéissance (f. 28r). De nombreuses indications montrent que sa fidélité à observer les règles cartusiennes était admirable. Il rapporte pour cette période une vision du Christ crucifié (f. 45rv).

Le *Refectorium salutis* est le relevé au jour le jour des grâces qu'il reçut du 6 octobre au samedi précédant le troisième dimanche de l'Avent 1487. Un certain nombre de celles-ci furent reçues au cours de l'Office, de la Messe et même lorsqu'il lisait à table.

A les considérer ensemble, ces trois traités font voir comment Methley cherchait l'union à Dieu. Ils prennent place, au sein de la tradition cartusienne, dans la ligne doctrinale de Guigues II, Guigues du Pont et de Hugues de Balma. On peut aussi relever quelques affinités entre son enseignement et celui de Julienne de Norwich dans ses *Révélations* (cf DS, t. 8, col. 1605-1611). Methley témoigne d'une honnête connaissance des grands classiques de la vie spirituelle. Il fait écho à saint Augustin, à la Règle bénédictine, à saint Grégoire le Grand, aux premiers cisterciens et surtout aux homélies de saint Bernard sur le *Cantique*, à saint Bonaventure; ses citations de la Bible sont innombrables, même dans ses traités autobiographiques. De plus, ses traductions montrent qu'il appréciait les œuvres du siècle précédent : il semble informé sur les ouvrages de Richard Hilton comme il l'est sur *The Cloud* ou *The Mirror*. Chose surprenante, on ne voit pas qu'il ait étudié d'autres traités de l'auteur du *Cloud*. Ce qu'il sait du pseudo-Denys provient du *Viae Syon Lugent* de Hugues de Balma. Sa formation théologique lui permet d'utiliser adroitement les armes de la scolastique, comme le montrent ses commentaires du *Cloud*. Ceux sur *The Mirror* attestent qu'il réalise le caractère discutable de l'œuvre, mais, tout en relevant les erreurs et en admettant des obscurités dues à la transmission du texte qu'il traduit, il essaie de tout concilier dans la réalisation finale de l'ascension dionysienne vers l'Ineffable. Lors de la Réforme, les moines de Mount Grace firent preuve d'une fidélité digne d'éloge : la part de Methley dans leur formation avait été sans aucun doute notable.

D. Knowles, *The Religious Orders in England*, t. 2, Cambridge, 1955, p. 224-226; t. 3, 1959, p. 239; *The English Mystical Tradition*, Londres, 1961, p. 54, 151. — E. Colledge, *The Medieval Mystics of England*, Londres, 1962, p. 41, 81, 89. — E. Colledge et R. Guarnieri, *The Glosses by* « *M. N.* » *and Richard Methley to* « *The Mirror of simple Souls* », dans

Archivio italiano per la storia della pietà, t. 5, 1968, p. 357-382.
J. Hogg, *Surviving English Carthusian Remains... Album*, coll. Analecta cartusiana 36, Salzbourg, 1976, planches 47-126; *Carthusian Materials in the London Public Record Office Collection SP 1/239*, même coll. 37, 1977, p. 134, 142-144.

James Hogg.

1. MÉTHODE ANTHRAKITÈS, écrivain grec, † après 1736. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né vers 1660 à Kamnià, petit village du Zagorion, région au nord-ouest de Janina (Épire), Méthode devrait son nom d'Anthrakitès (aujourd'hui celui du village susdit), suivant une hypothèse assez obscure, à l'hellénisation de l'épirote Kaminiôtès. Ses études commencées à Janina, en plein essor culturel, se poursuivirent en Italie (avant 1695). Un contemporain le qualifie de *hieromonachos* ou moine-prêtre (J. A. Fabricius et G. C. Harles, *Bibliotheca graeca*, t. 11, Hambourg, 1808, p. 548), mais on ignore les circonstances de son entrée dans l'état monastique et de son ordination, vraisemblablement avant son départ pour Venise. En tout cas, Méthode figure, en 1695, avec la qualité de prêtre, comme correcteur d'une édition vénitienne de l'*Heirmologion* (Èliou, p. 125-126, n. 82; Veloudis, p. 41, n. 8); en juin 1700, il est signalé comme prédicateur à l'église Saint-Georges-des-Grecs de Venise (Karathanasès, *L'éloquence..*, p. 164) dont il fut « pendant plusieurs années le desservant » (Zabiras, p. 419). Dès juin 1697, il avait présenté sa candidature comme professeur à l'école grecque de Venise, demande qu'il renouvela vainement en 1699 et en 1701 (Karathanasès, *L'école..*, p. 107, 113).

Après son retour en Épire (1708), il se consacre à l'enseignement de la philosophie et des mathématiques, principalement à Kastoriá. Comme il est acquis aux idées nouvelles et que son cartésianisme à la Malebranche rencontre un vif succès, certains intégristes le persécutent et le dénoncent comme hérétique. Il s'installe alors à Siasista (Macédoine) où il enseigne pendant deux ans (octobre 1721-juillet 1723). Le délégué du patriarche Jérémie III vient le sommer de comparaître devant le synode patriarcal. Méthode préfère revenir à Kastoriá où, le 22 juillet 1723, il présente une profession de foi parfaitement orthodoxe aux membres du synode local réuni sous la présidence de Joasaph, archevêque d'Ochrida.

S'étant rendu à Janina peu après, il réitère de vive voix et par écrit cette *homologia* devant l'élite du corps enseignant qui, convaincu de son orthodoxie et de sa piété, l'accepte comme professeur de la première école de la ville. Le 15 août, des notables de Janina interviennent en sa faveur par une lettre adressée à un compatriote, membre du synode patriarcal, Païsios de Nicomédie (Mansi, t. 37, col. 229-230). Vaine ou tardive démarche. En date du 23 août, considérant que Méthode, — contempteur de la philosophie et de la théologie traditionnelles et traducteur des œuvres de Molinos (col. 235) —, non seulement a professé un système où la philosophie et la théologie sont confusément mêlées au point de constituer comme un ramassis de toutes les hérésies (col. 237), mais encore que Méthode, disciple d'Épicure, « mène une vie de satyre, tel un nouveau Sardanapale » (col. 239), le synode patriarcal de Constantinople condamne le contumace à la déposition et à la réduction à l'état laïque, l'excommunie *vitandus*, lui interdit d'enseigner et ordonne de brûler ses écrits (col. 241-243; rééd. Pantazopoulos, p. 123-126).

L'idéalisme pur, assimilé à la négation radicale de la foi chrétienne, que cette sentence incrimine (col. 237), sans la moindre référence aux thèses quiétistes, suggère que les juges, instruits non par les censeurs compétents qu'ils invoquent mais par de factieuses dénonciations, ont condamné Méthode comme partisan de Molinos en prêtant à celui-ci les opinions (déformées) de Malebranche dont l'Anthracite traduisit les œuvres (et non celles de Molinos); en effet, l'hésychasme modéré que Méthode recommandait se situe dans la meilleure tradition orthodoxe (Chrèstou, « Recherches »..., p. 189-194). La confusion s'explique d'autant plus facilement que Malebranche lui-même fut traité de molinosiste par ses adversaires.

Quoi qu'il en soit, Méthode, informé de cet anathème, se rendit à Constantinople et y affronta, peu avant le 23 novembre 1723, un grand et tumultueux synode qui, insatisfait de ladite profession de foi, obligea le professeur épirote à dénoncer son enseignement philosophique et scientifique et à livrer au feu le texte de ses cours (Angelou, « Le procès »...). Il dut attendre près de deux ans avant que le synode patriarcal se décide à lever la sentence d'excommunication et de déposition et lui permette d'enseigner à nouveau, à la condition toutefois qu'il s'en tint à la philosophie péripatéticienne harmonisée avec le système de Korydalée (Mansi, t. 37, col. 1021-1022).

On sait que Méthode dirigea, à Janina, des établissements d'enseignement jusqu'en 1736. Il serait mort peu après cette date.

2. *Écrits.* — Il n'y a pas lieu de tenir compte ici de la publication posthume de son *Hodos mathèmatikè.*

A part l'édition de l'*Heirmologion* et du *Pentèkostarion* réalisée à Venise nommément par ses soins en 1695 (voir ci-dessus) et en 1704 (Legrand-Petit, t. 1, p. 35-36, n. 29), les œuvres spirituelles d'Anthrakitès, — celles du moins qu'a respectées l'autodafé de 1723 —, ont paru sans nom d'auteur. Leur attribution à Méthode est revendiquée par le lettré grec G. Zabiras (1844-1904), natif de Siasista (*Néa Héllas*, éd. G. P. Kremos, Athènes, 1872, p. 421-422). Elles remontent, si l'on considère la date de parution, à la période vénitienne du curé de Saint-Georges et trahissent de ce fait une influence occidentale dont les modèles sont encore à rechercher. Comme ces ouvrages sont assez rares, nos indications bibliographiques permettront d'en repérer les exemplaires accessibles. La liste qui suit est établie d'après l'ordre chronologique de parution.

1° « *Theôriai christianikai* ou pensées utiles à l'âme recueillies en langue simple (= grec vulgaire) et destinées à tout chrétien désireux de connaître sa *politeia* chrétienne et la vérité évangélique », Venise, 1699 (Èliou, p. 127-128, n. 84; Veloudis, p. 96, n. 87; cf Legrand, t. 5, p. 166, n. 257). Le destinataire de ces « simples réflexions » inspirées de l'Évangile n'est pas seulement « l'anachorète et celui qui n'a plus rien à apprendre au sujet de la prière, mais encore celui qui vit dans le monde et ignore combien purs sont les mystères de Dieu » (préface). En trente-neuf chapitres (un par jour), on y traite de la foi (1), du but de la création de l'homme (2), du mépris du monde (3), de la mort et des fins dernières (4-8), du péché et de la conversion (9-13), de certaines vertus qui caractérisent la conduite du chrétien (14-16), de la grâce (17-18), de la liturgie et des sacrements (19-20), de l'aumône (21-22), du scandale (23), de la patience (24), de la soumission à la volonté de Dieu (25), de l'espérance (26), de l'amour de Dieu, du Christ et du prochain (27-31), de l'imitation du Christ (32-34), de la ferveur (35), de la dévotion à la Mère de Dieu (36), de la prière (37), de la responsabilité pastorale et de l'excommunication (38-39).

L'éd. princeps est précédée d'un court billet de Méthode à Nicolas Sinopit (p. 3-6; reproduit par Èliou, p. 127-128) qui ne laisse aucun doute sur l'auteur de l'ouvrage.

Cet ouvrage a connu un certain succès, si l'on en juge par ses rééditions : Venise, 1742 (Legrand-Petit, t. 1, p. 292, n. 290; Veloudis, p. 97, n. 140), 1775 (Ploumidès, p. 125, n. 85), 1779 (Legrand-Petit, t. 2, p. 305-306, n. 959, avec réédition de la préface), 1780 (Legrand-Petit, t. 2, p. 335, n. 1008; Ploumidès, p. 127, n. 136; un exemplaire aussi à l'Institut oriental de Rome); Vienne, 1831, avec un titre légèrement différent (Gkinès-Mexas, t. 1, p. 310, n. 2074).

Les deux écrits qui suivent prolongent en quelque sorte les deux derniers chapitres des *Theôriai*.

2° « *Episkepsis pneumatikè* ou comment le père spirituel doit visiter les malades, examiner leur conscience et corriger l'âme des pénitents ». Ce livre, dont l'édition princeps, Venise, 1707, n'est connue que par le renseignement fourni par Zabiras (p. 420), contient : 1) des *instructions* destinées au confesseur pour l'examen de conscience des malades *in articulo mortis* (interrogatoire sur les commandements, les œuvres de miséricorde, les vertus théologales, la pénitence et suivant les catégories professionnelles des pénitents), et sur l'intégrité de la confession; 2) des *formules de prière pénitentielle* pour le pénitent et le confesseur. En conclusion, deux chapitres sur l'examen de conscience de tout chrétien qui veut se convertir.

Ouvrage réédité à Venise en 1780 (Legrand-Petit, t. 2, p. 328, n. 998; Veloudis, p. 103, n. 349). Autre édition, Venise, 1781, sous le titre « *Episkepsis pneumatikou pros asthenè* ou pénitentiel très utile et nécessaire au sujet du sacrement de la pénitence et de la correction des malades; et encore au sujet de l'examen de conscience de ceux qui désirent se corriger comme il faut » (Legrand-Petit, t. 2, p. 359, n. 1038; un exemplaire à la bibliothèque vaticane). Le frontispice indique qu'il s'agit d'une réédition; la préface est celle de la première édition, car il y est dit que l'ouvrage est publié « grâce à cette nouvelle typographie » et on sait qu'A. Bortoli commença à imprimer en grec en 1702; ainsi se trouve confirmée (et précisée quant à l'éditeur) la donnée de Zabiras.

3° « *Boskos logikôn probatôn* ou de celui qui est préposé au troupeau spirituel et comment il doit paître le troupeau raisonnable *(logikon)* qui lui est confié », Venise, 1708 (Legrand-Petit, t. 1, p. 58, n. 46; Veloudis, p. 96, n. 98; l'attribution a été faite du vivant de Méthode en 1720 par Dèmètrios Prokopiou; Fabricius-Harles, t. 11, p. 548). Méthode insiste sur l'importance de l'action pastorale et expose les facteurs et les conditions de sa réussite.

4° *Sermon sur le prophète Élie*, prononcé à Venise le 2 juillet 1704 (éd. Chrèstou, dans « Èpeirôtikè Hestia », t. 2, 1953, p. 687-690 et à part, « Methodios Anthrakitès », 1953, p. 45-48). Il est parsemé d'expressions relatives aux thèmes hésychastes de la lumière et du feu divin et de références à l'*hésychia* elle-même (Chrèstou, « Recherches »., p. 193). C'est le seul témoin conservé (ou retrouvé à ce jour) de l'activité oratoire de Méthode attestée par D. Prokopiou *(loco cit.)*.

5° Deux « Kephalaia contre les athées » (éd. Chrèstou, « Methodios »., p. 49-80), reliquat, semble-t-il, de la *Métaphysique* d'Anthrakitès (ch. 5 et 6) transmis par un manuscrit athonite à la suite d'un florilège constitué par des citations de Pères « neptiques ».

6° Trois *lettres* se rapportant à la controverse suscitée par l'enseignement de Méthode et postérieures à sa condamnation.

L'une est adressée fraternellement à un de ses dénonciateurs, Anastase de Trikkè : la philosophie profane est vaine et ténébreuse; il n'y a qu'une seule vérité : le Christ crucifié (éd. Arabantinos, dans *Pandôra*, t. 11, 1861, p. 88-89; rééd., Dèmaras, « Recueil »., p. 12-13, et partiellement Mansi, t. 37, col. 228-229). Une autre est adressée dans le même sens à Néophyte, ancien métropolite d'Arta (éd. S. Eustratiadès, dans « Rômanos ho mèlôdos.., t. 1, 1932, p. 281-282). De sa retraite désenchantée de Constantinople, Méthode adressa la troisième aux notables de Janina (23 novembre 1723) pour les mettre au courant du déroulement du synode réuni contre lui et les prier de soutenir la cause qu'il y avait défendue de la liberté des options philosophiques et lui permettre ainsi de reprendre son enseignement qui avait eu le malheur de troubler « toute la Roumélie » (éd. A. Angelou, « Le procès »., p. 170-173).

7° *Profession de foi* lue au synode de Castoria le 22 juillet 1723 (éd. Chatzès, « Le texte »., p. 297-300). C'est sans doute la même *homologia* parfaitement conforme aux professions de foi classiques de l'orthodoxie byzantine qu'il présenta à Janina et à Constantinople.

É. Legrand, *Bibliographie hellénique... au 17e siècle*, t. 5, Paris, 1903. — É. Legrand, L. Petit, H. Pernot, *Bibliogr. hellén. au 18e siècle*, t. 1, Paris, 1918; t. 2, 1928. — P. Èliou, « Compléments à la Bibliographie hellénique », t. 1 « Les omissions bibliographiques »... (en grec), Athènes, 1973. — D. S. Gkinès et V. I. Mexas, *Hellènikè bibliographia 1800-1863*, t. 1, 1800-1838, Athènes, 1939. — G. S. Ploumidès, « La typographie vénitienne de Dèmétrios et Panos Theodosiou (1755-1825) » (en grec), Athènes, 1969. — G. Veloudis, *Das griechische Druck- und Verlagshaus « Glikis » in Venedig (1670-1854)*, Wiesbaden. — DTC, t. 10, 1928, col. 1595-1597 (V. Grumel). — DS, t. 1, col. 700-701, que complète la présente notice.

Les travaux suivants sont tous rédigés en grec.

S. Eustratiadès, « Hiérothée le péloponnésien d'Iviron et M. A. de Janina », dans « Rômanos ho melôdos », t. 1, 1932, p. 257-315. — P. Chrèstou, « M. A. : vie, activité, travaux inédits », dans « Èpeirôtikè hestia », t. 2, 1953, p. 329-344, 449-460, 580-586, 683-690, 821-833, 943-950, 1013-1019; à part, Athènes, 1953. — P. Kournoutos, « Les écoles de Kastoriá sous la domination turque », dans « Hommage à Antonios Keramopoullos » (« Hetaireia Makedonikôn spoudôn », t. 7), Thessalonique, 1953, p. 426-468; « Lettrés sous la domination turque », t. 2, Athènes, 1956, p. 250-345 (extraits des œuvres de M. A.). — A. Angelou, « Le procès de M. A. », dans « Mémorial dédié à l'Épire en souvenir de Christos Soulès », Athènes, 1956, p. 162-182. — P. Arabantinos, « Recueil biographique des lettrés sous la domination turque », éd. K. T. Dèmaras, Janina, 1960 (reprod. de l'éd. de 1866), p. 9-13. — P. Basileiou, « Nectaire de Janina, évêque de Litza et des Agrapha », Athènes, 1960. — A. Zoumbos, « Propos sur l'œuvre de M. A. », dans « Epeirôtikè hestia », t. 10, 1961, p. 107-110.

D. G. Chatzès, « Le texte de la confession de foi de M. A. », dans « Hellènika », t. 17, 1962, p. 296-306. — N. Sotirakès, « Les mathématiques en Grèce à l'époque de la domination turque », Athènes, 1962. — P. Chrèstou, « Anthrakitès Methodios », dans « Encyclopédie religieuse et morale », t. 2, Athènes, 1963, col. 790-793. — K. T. Dèmaras, « Histoire de la Littérature néo-hellénique », 4e éd., Athènes, 1968, p. 104-105, 528 (trad. fr. de la 3e éd., Athènes, 1965, p. 117-118). — P. Chrèstou, « Recherches sur l'hésychasme à Janina vers 1700 », dans « Klèronomia », t. 1, 1969 (reproduit dans P. Chrèstou, « Theologikà meletèmata », t. 3, Thessalonique, 1977, p. 181-196). — K. Sardelès, « Le synaxaire de la nation », Athènes, 1969, p. 257-284. — A. E. Karathanasès, « L'éloquence sacrée à Saint-Georges-des-Grecs de Venise », dans « Thèsaurismata », t. 9, 1976, p. 164. — K. P. Lazaridès, « Écoles et professeurs de Janina au temps de la turcocratie », dans « Èpeirôtikè hestia », t. 22, 1973, p. 85-87. — N. I. Pantazopoulos, « Le codex de la métropole de Sisanion et de Siatista », Thessalonique, 1974. — A. E. Karathanasès, « L'École Flangini de Venise », Thessalonique, 1975, p. 107, 113.

Daniel STIERNON.

2. MÉTHODE (saint), patriarche de Constantinople, 789/790-847. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né vers 789-790 à Syracuse (Sicile), dans une honorable famille où il reçut une excellente éducation, Méthode s'établit à Constantinople pour y faire carrière. Un ascète (Euthyme de Sardes?) l'y éveilla bientôt à l'idéal cénobitique que Méthode inaugura au monastère bithynien de Chenolakkos, centre nouveau-né de culture ecclésiastique. Méthode s'appliqua aux exercices ascétiques au point d'acquérir sans tarder « toute vertu » (PG 117, 500a). En même temps (vers 812), il est associé au gouvernement du patriarche Nicéphore dont il devient l'archidiacre à vingt-cinq ans, tout en remplissant la charge d'higoumène d'un monastère qu'il a fondé, peut-être celui des Eligmoi.

Après la déposition de Nicéphore (13 mars 815), principale victime du second iconoclasme, Méthode « pour l'utilité commune » se réfugie à Rome où il se dépense avec succès en faveur du culte des images, en inspirant la politique orientale du pape Pascal Ier. Il y subit une terrible tentation charnelle dont il fut libéré par l'intervention de saint Pierre qui lui aurait obtenu la grâce de la chasteté perpétuelle (Theophanos Continuatus, *Chronographia* IV, 10, PG 109, 173bc).

C'est revêtu du sacerdoce qu'il rentre à Constantinople en 821 après la mort de Léon l'arménien. Il remet à Michel II le bègue un document papal sur le culte des images et s'emploie à convaincre le nouvel empereur de rétablir le patriarche Nicéphore. En guise de réponse, Michel fait flageller et incarcérer Méthode; puis, après un second procès, le déporte à l'île Saint-André, près du littoral bithynien où il passe neuf ans dans un cachot (829-838 environ). Après un transfert à Antigoni (île des Princes), il est libéré par l'empereur Théophile qui l'estimait sans doute indispensable à sa réforme de l'enseignement supérieur.

A la mort du dernier basileus iconomaque (20 janvier 842), Méthode quitte le palais impérial et se retire dans son monastère où on vient bientôt le chercher pour le placer sur le siège patriarcal (4 mars 843). Lors du sacre à Sainte-Sophie (11 mars), le nouvel élu exhorta l'assistance à préférer à la vindicte l'attitude évangélique du pardon. Quoi qu'il en soit de l'authenticité de l'absolution de Théophile et du décret synodal sur le rétablissement des saintes images, vers le 11 mars 843 le patriarche lut à Sainte-Sophie une profession de foi et un *horos* instituant la fête de ce rétablissement (appelée désormais fête de l'orthodoxie), à célébrer annuellement au premier dimanche de carême. Un an plus tard (2 mars 844) eut lieu la dédicace du rétablissement des images par la lecture du fameux *synodikon.*

Le patriarcat de Méthode fut consacré à la restauration des images sacrées et à l'instauration d'une paix difficile. Bien qu'il eût confié des sièges épiscopaux à un bon nombre de « confesseurs » et déposé les évêques iconomaques *relapsi*, sa modération heurta l'intransigeance des moines stoudites et de quelques obstinés, à tel point qu'il se vit contraint de sévir par l'anathème canonique et la déposition (845-846).

Dans sa dernière et cruelle maladie, il vit un châtiment céleste pour avoir été trop sévère à l'égard des rebelles auxquels il demanda pardon : son testament recommande de réadmettre à certaines conditions les stoudites repentants. Il mourut le 14 juin 847, jour de sa fête dans l'Église byzantine et de sa commémoraison au martyrologe romain.

Un contemporain (Grégoire Asbestas?), au début de la biographie qu'il lui a consacrée (BHG, n. 1278), l'appelle « tout à la fois hiérarque, ascète et *martyr* du Christ » (PG 100, 1244d). Dans un idiomèle en l'honneur de Méthode, le patriarche Photius contemple son prédécesseur intercédant pour nous « par la *praxis* et la *theôria* » (W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia graeca carminum christianorum*, Leipzig, 1871, p. 100; rééd. Hildesheim, 1963).

2. *Œuvres.* — La partie matériellement la plus considérable de l'héritage littéraire qui nous a été transmis de lui est de contenu hagiographique. La production se présente sous la triple forme historique, homilétique et hymnographique.

1° Les écrits *hagiographiques* de Méthode remontent à la période antérieure au patriarcat. C'est vraisemblablement pendant son séjour à Rome qu'il composa des *scholia* en l'honneur de sainte *Marina* (BHG, n. 1167m) et des saints *Côme et Damien* (n. 377a), où on apprend que l'higoumène exilé s'était constitué un ménologe en deux tomes auquel le *Paris. gr.* 1470 est étroitement lié (L. Deubner, *Kosmas und Damian*, Leipzig, 1907, p. 41-42). Sa *Vie* de saint *Nicolas* (BHG, n. 1352y) date probablement des années 821-829, tandis qu'à l'exil de Saint-André (cf *supra*) appartiennent la *Vie d'Euthyme* de Sardes (BHG *Auctarium*, n. 2145; DS, t. 4, col. 1724) et la *Vie* de saint *Théophane* le confesseur (BHG, n. 1787z). Cette dernière, si elle cède à la rhétorique tant prisée à Byzance, n'en contient pas moins un rappel des éléments fondamentaux de l'ascèse monastique (jeûne, *agrypnia*, etc), axée sur la pratique des vertus et dominée par la charité (éd. B. Latyšev, dans *Mémoires de l'Académie de Russie*, t. 13, 4, 1918, ch. 24-26, p. 16-18). Sous le couvert de Théophane, Méthode évoque ainsi sa propre expérience de moine et d'higoumène. Comme il accorde un certain intérêt au mystère de l'au-delà, on ne s'étonne pas qu'ait été parfois diffusé sous son nom, parmi d'autres pièces, l'épisode édifiant du diable et de l'enfer (BHG, n. 635x). L'attribution à Méthode d'une *Passion* de saint Denys l'aréopagite (BHG, n. 554d) est très douteuse.

2° Il n'est resté que de rares témoins de son activité *homilétique.*

Comme patriarche, un 5 février (846?), Méthode prononça l'éloge de la mégalomartyre sicilienne sainte *Agathe* (BHG, n. 38), encomion qui fait la part belle aux épisodes épiques transmis par la légende, mais qui est d'abord un éloge de la virginité. La traduction latine (*Acta sanctorum*, 5 février, Anvers, 1658, p. 624-631) ne répond que pour le début au texte grec.

Sous le nom de Méthode d'Olympe ont été édités, comme extraits d'une homélie sur la croix, trois fragments qu'il faut restituer à Méthode de Constantinople. Celui-ci y traite du mystère de l'incarnation et de la passion du Christ à l'intention de ceux qui s'interrogent sur le sens et la valeur du supplice de la croix subi par l'impassible Fils de Dieu (PG 18, 397-404).

3° Les compositions *hymnographiques* veulent honorer les saints et, par leur exemple, édifier le peuple fidèle : un *canon* en l'honneur de Daniel et ses compagnons dans la fournaise (éd. Bernardini, *Metodio*, p. 139-161, avec trad. ital. et commentaires p. 207-237); deux *theotokia* ou tropaires à la Mère de Dieu ont été publiés précédemment (T. Toscani et I. Cozza, *De immaculata Deiparae conceptione hymnologia graecorum*, Rome, 1862, p. 112, n. 23 et p. 178, n. 11); un *canon* en l'honneur de la patronne de Syracuse, patrie de Méthode, sainte Lucie (éd. Bernardini, *Metodio*, p. 124-138, avec trad. ital. et comment. p. 176-196); un *canon*

en l'honneur d'un des héros de la victoire iconophile, saint Joannice, lié personnellement à Méthode (éd. A. Kominis, dans *Analecta hymnica graeca*, t. 3 (nov.), Rome, 1972, p. 134-135; intr., p. 571-572). Le mélode y évoque les divers degrés de la vie ascétique : *praxis, theôria, gnôsis.*

Dans les ménées liturgiques, à la fête des saints Constantin et Hélène a été inséré un idiomèle de Méthode patriarche (*Ménées de toute l'année*, t. 5, Rome, 1899, p. 145; cf W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia graeca*, p. 99, et *Roma e l'Oriente*, t. 6, 1913, p. 74-75); y figure aussi, pour la fête des 42 martyrs d'Amorion, un autre idiomèle de Méthode (*Ménées*, t. 4, Rome, 1898, p. 29), le futur patriarche de Constantinople, à coup sûr, puisqu'il prit part à l'expédition de 838.

Sont encore inédits : un canon paraclétique à la mère de Dieu (A. Papadopoulos-Kerameus, « Hierosolymitikè bibliothèkè », t. 2, Pétrograd, 1894, p. 547; cf C. Sakkelion, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque nationale de Grèce*, Athènes, 1892, p. 133), un autre canon paraclétique (E. Tômadakès, dans « Epetèris hetaireias byzantinôn spoudôn », t. 29-30, 1972-1973, p. 257, n. 11), un canon pénitentiel (G. De Andrés, *Catálogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. 2, Madrid, 1965, p. 333), deux stichères pour le jeudi saint (Archim. Kallistos, dans « Nea Siôn », t. 29, 1934, p. 563), d'autres encore sans doute.

Enfin lui est attribuée une *Ordonnance canonique* pour recevoir dans l'Église ceux qui reviennent de l'apostasie (V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, Chalcédoine, 1932, n. 430). Les formules de prières de propitiation (PG 100, 1308-1317) sont très probablement de Méthode.

H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae*, t. 5, 1, Cité du Vatican, 1966, p. 293. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 9, Rome, 1967, col. 382-393 (D. Stiernon). — L. Bernardini, *Metodio* I, *patriarca di Costantinopoli, vincitore del* II *iconoclasmo*, Rome, 1970 (thèse ronéotypée). — I. Doens et C. Hannick, *Das Periorismos-Dekret des Patriarchen Methodius* I. *gegen die Studiten Naukratios und Athanasios*, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 22, 1973, p. 93-102. — R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1976, p. 53-55, 63-64, 190.

DS, art. *Images* (culte), t. 7, col. 1503-1513.

Daniel Stiernon.

3. MÉTHODE D'OLYMPE (saint), 3e-4e siècles.

— 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Sources et influence.*

1. Vie. — La vie de Méthode est enveloppée d'obscurité. Les témoignages anciens (rassemblés par G. N. Bonwetsch, *Methodius*, p. IV-XVII) ne concordent pas.

Eusèbe de Césarée cite déjà un long passage de son *De autexusio*, mais l'attribue à un Maximus qu'il range parmi les auteurs du second siècle. Pamphile, dans son *Apologie pour Origène*, le présentait comme un partisan, puis un adversaire d'Origène. Épiphane intègre dans son *Panarion* de larges extraits du *De resurrectione* et appelle son auteur « l'ancien meilleur que nous et le bienheureux homme Méthode ». Jérôme (*De viris illustribus*, éd. E. C. Richardson, TU 14/1, Leipzig, 1896, p. 43-44) le dit « évêque d'Olympe, puis de Tyr » et assure qu'il mourut martyr, « au terme de la dernière persécution ou, selon d'autres, sous Dèce et Valérien, à Chalcis de Grèce »; on ne peut se fier totalement à cette notice, d'ailleurs hésitante : il est impossible en tout cas que Méthode ait subi le martyre sous Dèce et Valérien (249-259), s'il est vraiment l'auteur d'un traité *Contre Porphyre*, celui-ci n'ayant pas rédigé son ouvrage *Contre les chrétiens* avant 270.

Diverses allusions de l'œuvre (par exemple, *De resurrectione* II, 23; *Banquet*, épilogue) conduisent cependant à le situer géographiquement en Lycie (sud-ouest de l'Asie mineure), dans la région d'Olympe, Patara (Léonce de Byzance le dit évêque de cette ville), Termessus (malgré F. Diekamp, la tradition qui le fait évêque de Philippes en Macédoine est suspecte; l'appellation « Méthode de Philippes » est donc à éviter); chronologiquement au dernier quart du 3e siècle et au début du 4e. C'était un homme très cultivé, bon connaisseur des classiques grecs et de Platon, et bien au courant des discussions théologiques de l'époque. Malgré l'opinion minimisante de K. Quensell, on peut admettre qu'il fut prêtre ou même évêque; moins bien attestée (Jérôme, Maxime le confesseur, Photius), la tradition du martyre n'est pas non plus irrecevable. L'œuvre, par contre, s'est transmise assez largement, et a joui très vite d'une grande autorité.

Outre les études d'ensemble mentionnées *infra*, voir F. Diekamp, *Ueber den Bischofsitz des hl. Methodius*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 109, 1928, p. 285-308. — K. Quensell, *Die wahre kirchliche Stellung des fälschlich sogenannten Bischofs Methodius von Olympus*, diss. manuscrite, Heidelberg, 1953 (résumé dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 79, 1954, p. 175-176).

2. Œuvres. — La transmission des œuvres de Méthode a une histoire complexe (voir l'introd. de Bonwetsch, p. XVII-XL). Seul l'original grec du *Banquet* s'est conservé en entier; de longs extraits en grec d'autres écrits ont été transmis par divers auteurs; en outre, une part importante de l'œuvre nous est venue par une traduction en slavon du 11e siècle, notre Méthode ayant été confondu avec Méthode, frère de Cyrille.

1° Le *De autexusio* est conservé pour les trois quarts en grec :

Eusèbe, *Praeparatio evangelica* VII, 25, SC 215, 1975, p. 280-313 (repris dans la *Philocalie*, ch. 24; cf SC 226, 1976, introd., p. 66-71, qui renvoie à SC 215 pour le texte); *Sacra parallela*, éd. K. Holl, TU 20/2, Leipzig, 1899, p. 183-198; *De recta in Deum fide*, dit d'Adamantius, éd. W. H. van de Sande Bakhuysen, dans GCS 4, 1901, p. 146-148 (avec la traduction latine de Rufin, antérieure aux remaniements du texte); Photius, *Bibliotheca*, cod. 236, éd. R. Henry, coll. byzantine G. Budé, t. 5, Paris, 1957, p. 116-125; le ms Plut. IX, 23, de la Laurentienne (Florence) contient en outre le début de l'ouvrage.

De longs passages en traduction arménienne sont insérés dans le *De sectis* ou *De Deo* d'Eznik de Kolb, éd. L. Mariès et C. Mercier, PO 28, 1-2, Paris, 1959. La traduction en slavon donne le texte presque en son entier (les lacunes étant suppléées par le grec), éd. A. Vaillant, PO 22, 5, Paris, 1930, p. 629-888 (avec en regard les textes grecs conservés ou une rétroversion, et une traduction française).

Cet ouvrage, dont le titre intégral semble avoir été (d'après le texte slavon) *De Dieu, de la matière et du libre arbitre*, est composé sous forme de dialogue entre Méthode (qui se donnait peut-être le nom de Maximos) et deux interlocuteurs platoniciens ou valentiniens. L'auteur cherche, comme Plotin à la même époque, à résoudre la question de l'origine du mal; il situe nettement celle-ci dans le *libre arbitre* de l'homme. Malgré l'opinion de L. G. Patterson (TU 117, p. 160-166), il ne semble pas que Méthode s'y montre adversaire déclaré d'Origène, sinon vers la fin du dialogue.

2° *Banquet des dix vierges.* État du texte.

Pour la transmission et les éditions, voir l'introduction de H. Musurillo, SC 95, 1953, p. 31-38 (avec trad. franç. par V.-H. Debidour), ou, avec plus de détails, l'introd. du même auteur à sa trad. anglaise, coll. Ancient Christian Writers 27, Westminster (Maryland) et Londres, 1958, p. 23-33. D'après

Photius (cod. 237, éd. R. Henry, p. 138-139), le *Banquet* aurait subi des interpolations d'origine arienne; certains textes paraissent en effet difficilement conciliables entre eux (cf SC 95, p. 25-26, 32; trad. angl., p. 30-33, et les notes sur les passages douteux); la question ne semble pas définitivement tranchée. Le *Banquet* n'a pas été conservé en slavon.

L'hymne final de la vierge Thècle a été édité par M. Pellegrino, *L'inno del Simposio..*, introd., texte critique et commentaire, Turin, 1958. Pour les traductions en diverses langues, cf J. Quasten, *Patrology*, cité *infra*.

3° *De resurrectione* ou *Aglaophôn* (personnage qui tient le premier rôle dans le dialogue); conservé en entier en trad. slavonne; longs extraits en grec dans Épiphane (*Panarion*, haer. 64, 11-62, éd. K. Holl, GCS 31, Leipzig, 1922, p. 420-499); quelques morceaux dans le *De recta in Deum fide*, les *Sacra parallela* et Photius (cod. 234, éd. R. Henry, p. 83-107). Ici, l'auteur s'en prend à Origène, affirmant contre lui l'identité entre le corps terrestre et le corps ressuscité; le fragment du *Vaticanus* grec 2022, publié d'abord par J.-B. Pitra, est inauthentique, cf V. Buchheit, TU 69, p. 143-153.

4° *Petits écrits exégétiques* (seulement en slavon).

De la distinction des aliments (les chrétiens ne sont pas soumis à l'abstention des viandes considérées comme impures par les juifs) et *De la vache rousse* (interprétation christologique de *Nombr.* 19, 1-10); *De la lèpre* (dialogue entre Eubulius et Sistelius sur le sens allégorique de *Lév.* 13 : les quatre lèpres sont les désirs charnels, la crainte, la haine et la colère); *De la sangsue* (*Prov.* 30, 15-16) *et sur « les cieux racontent la gloire de Dieu »* (*Ps.* 18, 2) : le commentaire du second texte identifie les cieux aux anges, et le firmament à l'Église.

5° *De la vie et de la conduite raisonnable* (en slavon, entre le *De autexusio* et le *De resurrectione*); l'authenticité a été contestée en raison d'une marque stoïcienne qu'on ne trouve pas ailleurs chez Méthode; mais on sait aujourd'hui que le platonisme tardif avait intégré nombre d'éléments stoïciens, notamment chez Plotin et Porphyre.

6° *Des choses créées* (Περὶ τῶν γενητῶν) : on n'en connaît qu'un résumé rapporté par Photius (cod. 235, éd. Henry, p. 107-116); cet ouvrage est appelé *Xénôn* par Socrate (*Histoire ecclésiastique* VI, 13, qui fait aussi de Méthode un évêque d'Olympe, « ville de Lycie »), d'après le nom d'un des personnages du dialogue. L'auteur y réfute une interprétation dualiste de *Mt.* 7, 6, puis la thèse origénienne de l'éternité du monde, en montrant que les créatures ne peuvent être coéternelles au Créateur. V. Buchheit estime l'ouvrage authentique (TU 69, p. 129-133).

7° *Contre Porphyre.* Cet ouvrage est mentionné plusieurs fois par Jérôme (*De vir. ill.* 83; *Ep.* 48, 3 à Pammachius; *Ep.* 70, 3 à Magnus; *Comm. sur Daniel*, préface et 13, 13; *Apologie contre Rufin* 33). Mais les fragments transmis sous le nom de Méthode en divers mss ne peuvent lui être attribués avec certitude, cf V. Buchheit, TU 69, p. 120-129.

8° 25 fragments d'un *Commentaire sur Job*, dont l'authenticité reste incertaine. Pour d'autres fragments transmis par les chaînes exégétiques, cf la bibliographie, § 5.

9° *Ouvrages perdus : Commentaires sur la Genèse* (à moins qu'il ne s'agisse du *De creatis*) et sur le *Cantique des cantiques*, signalés par Jérôme *(De vir. ill.)* ; un écrit *Du corps humain*, annoncé à la fin du traité *Sur la sangsue.*

Sont unanimement considérés comme apocryphes les écrits homilétiques *Sur l'Hypapante* (fête non attestée avant 360), *Sur les Rameaux*, *Sur l'Ascension* (conservé en arménien). Quant aux *Révélations de saint Méthode*, écrit très populaire au moyen âge, elles ont été composées en Syrie au 7e siècle.

Pour l'ensemble de l'œuvre, l'éd. à utiliser est celle de G. N. Bonwetsch, *Methodius*, GCS 27, Leipzig, 1917; pour le *De autexusio*, l'éd. A. Vaillant, PO 22, 5, Paris, 1930; pour le *Banquet*, l'éd. de H. Musurillo, SC 95; nos références, dans la suite, renvoient aux pages de cette édition.

3. Doctrine spirituelle. — On se bornera ici à la doctrine du *Banquet*, en raison de son importance et de son influence; pour les autres œuvres, voir l'exposé de É. Amann, DTC, t. 10, col. 1609-1613.

Le *Banquet* est en fait un manuel relativement complet de la doctrine chrétienne, qui peut servir de guide pour la catéchèse sur la Trinité et la christologie, pour la technique de l'exégèse allégorique (v, 1 et 7, p. 142, 158-160; le discours de chaque vierge se base sur un texte fondamental : *Gen.* 1, 26; *Gen.* 2, 21-24; *Éph.* 5, 28-32; *Ps.* 136, 1-2; *Nombr.* 6, 2-4; *Mt.* 25, 1-13; *Cant.* 2, 2; 4, 9-12; 6, 7-8; *Apoc.* 12; *Lév.* 23, 39-43; *Jug.* 9, 8-15), enfin pour l'ascèse et la prière. L'ensemble est construit sur le modèle d'un dialogue platonicien, mais on se tromperait en y cherchant soit une interprétation de Platon, soit un exposé du christianisme dans la ligne de la dialectique platonicienne; le platonisme de Méthode reste superficiel et a sans doute une visée polémique : montrer que c'est le christianisme, et non Plotin, qui recueille l'héritage authentique du Maître.

1° *L'histoire du salut.* — La théologie de Méthode, comme sa doctrine de la chasteté, est centrée sur l'histoire du salut, à la manière de la catéchèse primitive. Le dialogue est structuré selon un triple niveau : d'abord une histoire de la création de l'homme, de sa chute provoquée par les anges déchus, de sa restauration à l'image de Dieu, de la venue finale du Christ pour inaugurer le millénaire du repos; ensuite, la révélation du jugement de Dieu sur l'histoire, présentée d'après une exégèse arithmologique (VII, 6; IX, 1-5; p. 192, 264-280) dans les six jours de la création, auxquels s'ajoutent le septième jour de la résurrection et du millénaire, puis le huitième jour de l'éternité; au troisième niveau, par contamination de la métaphysique platonicienne avec l'allégorisme alexandrin, apparaissent les trois étages des réalités spirituelles : l'*ombre* dans l'ancienne alliance, l'*image* dans la nouvelle, la *vérité* dans la vie céleste (v, 7, p. 160).

En raison de la chute originelle, tous les hommes sont maintenant exposés aux illusions du plaisir et du courant désordonné des sensations. Seule la venue du Christ les rend capables de retrouver en partie l'équilibre dont jouissait Adam. La mort du Christ apporte la vie au monde; par cette vie, l'Église, son épouse et notre mère, met au monde ses enfants. En effet, comme Ève fut tirée d'Adam durant son sommeil, le Christ dans l'extase de sa Passion unit à lui l'Église comme son Épouse, en sorte qu'elle devient un avec lui (II, 2, p. 70-74; III, 8, p. 106-110); ce sommeil fécond est réactualisé dans la célébration liturgique de la Passion.

Né d'une vierge, Jésus est devenu le Prince des vierges (ἀρχιπάρθενος, I, 5, p. 64), et son œuvre rédemptrice a restauré dans l'homme la capacité originelle à vivre chastement, bien que la chasteté comporte désormais un constant combat contre la concupiscence. La valeur du mariage est affirmée (II, 1-2, p. 70-72); même l'enfant illégitime relève de « la puissance créatrice de Dieu », qui ne le tient pas pour responsable des conditions

de sa naissance (II, 4, p. 76). Cependant, avec saint Paul, l'idéal supérieur de la chasteté est proposé à tous, et le mariage présenté comme une concession à la faiblesse humaine (III, 11, p. 114). Méthode reconnaît « l'extrême prudence » de Paul quand il conseille la virginité, et maintient par ailleurs l'exigence de la chasteté conjugale : « Il vous est salutaire... de maîtriser les aiguillons de votre chair et de ne point trouver dans l'état conjugal un motif à abuser de vos corps pour verser dans l'impureté » (III, 13, p. 123). Sa conviction est que seuls les chastes auront accès à la fête céleste (IX, 4, p. 274-276).

2° *La virginité et l'ascèse.* — Le traité s'adresse spécialement à ceux qui ont consacré leur vie par le célibat volontaire. La vierge, comme l'Église sa mère, est fiancée et consacrée au Seigneur (V, 4-5, p. 148-156); elle demeure fidèle en gardant la pureté des sens à cause de lui, c'est-à-dire en évitant tout péché intérieur ou extérieur (XI, p. 304-308). La pratique d'une chasteté véritable requiert l'austérité dans la nourriture et le vêtement, et la discipline des pensées. Méthode n'exige pas le jeûne hors des temps liturgiques, mais il proscrit l'usage excessif du vin et de toute liqueur enivrante (*sikera*, V, 6, p. 156). Il insiste moins cependant sur les pratiques extérieures que sur le contrôle de la volonté et de l'imagination; le volontarisme est une caractéristique de son ascétisme, comme on le voit déjà dans le *De autexusio* (XVI, 2-9; éd. Vaillant, p. 794-799). La perfection pour l'homme en cette vie ne peut être obtenue qu'au prix d'une ascèse sévère, qui corrige les mauvais penchants et ramène les passions à l'équilibre. Ce contrôle de la volonté, qui avant la faute était accordé à sa nature créée, n'est réalisable maintenant que par l'intermédiaire de la grâce, et suppose aussi l'enseignement de l'Église-Mère, dans laquelle les parfaits engendrent les imparfaits à la justice (III, 8; VIII, 5-9; p. 108-110, 212-222).

3° *Méthodes de méditation.* — Pour aider les vierges à discipliner leur imagination, le *Banquet* propose ici ou là une méthode de prière. Il invite en général à méditer la transformation angélique du corps qui se produit dans la pratique de la chasteté : les vraies vierges « ne s'abandonnent pas aux délices de leurs corps mortels..; elles élèvent bien haut le regard, avec droiture et vaillance, dans une perspective sublime, vers les Promesses, parce qu'elles ont soif du bien céleste qui est leur séjour naturel » (IV, 5, p. 139). Elles évitent de donner prise aux sollicitations du démon et des esprits du mal qui cherchent à distraire l'âme par d'agréables pensées, et entraînent ainsi à de plus graves péchés (VI, 1-2, p. 166-168). En effet, le démon est toujours en embuscade, dissimulé sous des dehors plaisants, habile à toutes sortes d'illusions, même sous l'apparence du bien (VIII, 1; X, 5; p. 202, 296), de manière à faire choir les âmes dont il est jaloux (VI, 1, p. 167; cf *De autexusio* XVIII, 8; éd. Vaillant, p. 812) : telle est sa tactique dès la première chute de l'homme. La démonologie de Méthode annonce ainsi celle des auteurs monastiques grecs des siècles postérieurs (cf DS, *Démon*, t. 3, col. 189-212).

Le contenu des méditations est suggéré par les figures décrites au cours du dialogue. La « maison du modeleur » (II, 4-5, p. 76-82), à l'instar de la caverne de Platon (*République* VII, 514a-519c), évoque, à la manière de C. G. Jung, le sein maternel où le démiurge divin forme les âmes (à ce propos Méthode n'hésite pas à exposer, pour les vierges destinataires de son œuvre, le processus physiologique de la procréation). Plus importante est la description de l'*ascension de l'âme* (I, 1, p. 52-54), imitée de la chevauchée des dieux dans le *Phèdre* (246d-247e); ici l'allégorie métaphysique de Platon est transformée dans le sens de l'allégorie alexandrine et asiate. En effet, les doctrines platoniciennes elles-mêmes sont soumises, dans l'esprit de Méthode, à la technique de l'exégèse allégorique : autre signe de l'accomplissement du platonisme par le christianisme. Tandis que la vierge s'élève au-delà de l'univers visible, elle échappe aux « torrents de la volupté », comme les harpes suspendues aux saules de Babylone, et qui représentent les corps, échappent au courant du fleuve (IV, 3-5, p. 132-140; cf *Ps.* 136); elle entrevoit alors « les prairies de l'immortalité » (VIII, 2, p. 204) et fixe son regard vers Dieu, attirée par les lumières qui en émanent (VIII, 3, p. 208). On ne peut décider clairement si ces visions restent d'ordre littéraire, ou si elles relèvent d'une intuition mystique. Du fait que Méthode admet l'usage de l'imagination comme moyen de figurer les réalités célestes, fût-ce « de loin », on peut penser qu'il ne fut pas un mystique, et que sa méthode de prière n'est pas directement d'ordre mystique. Toutefois, l'élan qui entraîne les vierges vers le mystère des épousailles célestes a bien déjà quelque chose de mystique.

4° *Le millénaire du repos.* — En nous attachant étroitement à l'Église-Vierge, notre Mère, en vivant chastement, en tenant les sens éloignés du péché et l'imagination à l'abri des pensées grossières, nous pouvons nous préparer à la manifestation finale de Jésus. L'ère du monde doit durer six millénaires; au septième, les morts ressusciteront et le Christ viendra pour régner dans la justice (IX, 1-5, p. 262-280). Seuls ceux qui auront été marqués du sceau de son sang marcheront avec lui vers la terre promise pour célébrer le millénaire du Repos. Au terme de ce millénaire, le corps des justes sera transformé pour passer « de son apparence humaine et de sa corruptibilité à la grandeur et à la beauté angélique » (IX, 5, p. 280).

Notre corps humain et mortel ne sera pas transformé comme Origène l'enseigne, mais il sera glorifié et libéré de toute concupiscence et convoitise sensuelle, comme Méthode l'explique plus en détail dans le *De resurrectione*. Qu'adviendra-t-il des méchants, qui n'ont pas reçu le sceau de l'Agneau? Méthode n'en dit rien; en d'autres passages (X, 4, p. 294), il fait allusion au jugement et à la menace du feu consumant; mais, dans l'exposé sur les fins dernières, il n'en est pas question. Il semble que les méchants seront consumés par le feu qui détruira le monde au sixième millénaire (IX, 1, p. 268), mais on ne peut en être sûr.

5° *La vie céleste.* — De toute manière, après le millénaire du Repos, les jours du monde auront pris fin, et nous passerons dans la demeure céleste, dont l'Église terrestre et le Jardin de Vertu avec son banquet n'étaient que des images. Méthode ne dit pas comment s'effectuera la transition entre le millénaire et la vie céleste, ni si la terre restaurée par le Christ continuera d'exister. Mais le passage de la mort à la vie est figuré avec lyrisme dans l'hymne nuptial de la vierge Thècle (p. 310-320). En chantant ce long cantique responsorial, les jeunes vierges peuvent participer aux épousailles célestes. L'hymne dit en effet comment le chœur des vierges doit ressusciter au dernier jour et accompagner le Christ et l'Église son épouse en cortège mystique jusqu'aux portes de la Vie. Du drame festif qui se déroule au-delà, dans la chambre nuptiale sacrée, une sorte de répétition

est ainsi jouée par avance, en cette vie, à la manière de la célébration des mystères (VI, 5, p. 176).

Malgré ses imperfections, le *Banquet* a son charme propre et son unité; les références implicites à la conception platonicienne de l'amour ne manquent pas de finesse. A l'*erôs* de Platon, et à la montée de l'esprit vers le Beau en soi à travers les beautés inférieures, Méthode substitue la figure symbolique de Virginité, *Parthenia*; ce mot est voisin de *Partheia*, ou « conformité à la divinité », dont il diffère seulement par une lettre (VIII, 1, p. 200). C'est *Parthenia* qui emporte les vierges sur le char des âmes, au-delà de l'univers sensible, jusqu'au Père, qui, « comme une source... les inonde de lumières » (VIII, 3, p. 208); cette image est parallèle à celle de l'Église-Mère illuminant ses enfants nouveau-nés par la grâce du baptême (VIII, 5, p. 212-214).

Le rôle de l'Esprit Saint est souvent souligné, soit comme inspirateur des Écritures et de leur intelligence (I, 3; III, 1; VII, 9; VIII, 7 et 10; p. 62, 90, 196, 218, 226), soit comme agent de sanctification (III, 8; IV, 1; VII, 6; VIII, 4-5, 8, 11; X, 5; épilogue; p. 108, 128, 192, 210, 214, 220, 228, 298, 394, 396).

On n'estime pas le *Banquet* à sa véritable valeur si l'on s'arrête, comme beaucoup de commentateurs, aux aspects moins orthodoxes ou millénaristes de la doctrine. Il est vrai que cette œuvre, malgré la richesse des images et une conception eschatologique pénétrante de l'histoire du monde, trahit par endroits un pédantisme désordonné; plein de bonnes intentions, Méthode n'est jamais assez profond pour satisfaire pleinement; souvent il manque de logique et se livre à ses émotions. Malgré ses protestations, sa conception de la matière et de l'univers sensible est entachée de néoplatonisme : nous vivons dans une région d'ombres, au milieu d'un courant tumultueux, emportés par les vagues troublantes des sensations comme un navire qui fait eau. C'est un monde morne et sans joie que décrit Méthode, dans la tradition, doit-on dire, de l'eschatologie asiate. Ce pessimisme, il est vrai, est compensé par le sens profond qu'il donne du mariage et de la virginité; mais la structure théologique de sa pensée est trop marquée par l'opposition entre la procréation naturelle et la fécondité spirituelle.

Nous lui devons cependant une grandiose description de la Femme de l'Apocalypse comme Église-Mère qui met au monde ses enfants dans la douleur, au cœur du désert du monde; sur ce point, la théologie de Méthode est profondément johannique. Mais sa peinture des relations humaines semble trop volontariste et insiste à l'excès sur le retrait du monde; il aurait pu tirer meilleur profit de cette sympathie pour la nature humaine et ses faiblesses que nous trouvons, par exemple, chez Platon et Plotin.

4. **Sources et influence.** — Marqué par Irénée dans sa conception de l'histoire, par Origène dans son allégorisme, par Aristote et le stoïcisme dans son moralisme, par Platon dans sa métaphysique, Méthode ne nous apparaît guère comme un penseur original. Son anthropologie et sa christologie sont, elles aussi, fondamentalement irénéennes, mais, en les transposant dans une sorte de prose poétique platonicienne, il perd en clarté théologique ce qu'il gagne en charme. L'origénisme de Méthode est bien plutôt une forme asiatique du christianisme alexandrin : par tempérament, et peut-être en raison de sa formation catéchétique, Méthode incline vers les écoles les plus modérées des allégorisants. Même dans l'utilisation de l'imagerie nuptiale du *Cantique des Cantiques* (ou du *Ps.* 44 et de la parabole des dix vierges), qui avait déjà été systématisée par Origène dans son *Commentaire* et ses *Homélies sur le Cantique*, on ne peut dire qu'il dépend directement de l'alexandrin. En effet, on a l'impression, d'un côté, que Méthode travaille à partir de sources aujourd'hui perdues où s'exprimait la théologie asiate; on sait d'autre part que le symbolisme s'était introduit dans la théologie grecque bien avant la paix de l'Église.

Toute la doctrine personnelle de Méthode est condensée dans le *Banquet*; les plus hautes pensées de cet ouvrage sont devenues l'héritage permanent de la spiritualité orientale et occidentale.

Sur les traces de Méthode dans le *De virginitate* de Grégoire de Nysse, voir l'éd. de M. Aubineau, SC 119, 1966, introd., p. 132-134, et index des auteurs cités; pour Ambroise de Milan, G. Toscani, *Teologia della chiesa in Sant'Ambrogio*, Turin, 1974, p. 23, 42. Cette influence du *Banquet*, souvent difficile à déceler, demanderait encore de nouvelles recherches. Par ailleurs, les citations longues et nombreuses des autres œuvres suffisent à attester leur diffusion.

Les défauts du *Banquet* ne doivent pas voiler sa valeur unique comme témoin de la catéchèse asiate primitive, et comme annonciateur du mysticisme alexandrin. Ce dialogue encore primitif reste en lui-même un document très émouvant. L'ascétisme de Méthode est vigoureux; il a su exprimer avec profondeur la caducité du monde, la fragilité de l'homme, la transcendance de Dieu; il montre en outre l'aptitude permanente de l'homme à vaincre les faiblesses de la chair et à surmonter les entraves de la matière, pourvu qu'il réponde à l'appel divin. Méthode est un témoin privilégié des vues pénétrantes de la chrétienté primitive sur la dimension infinie de la destinée humaine.

Bonne bibliographie dans J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Anvers, 1953, p. 129-137; trad. franç., t. 2 Paris, 1957, p. 154-163; et dans V. Buchheit, *Studien zu Methodios von Olympos*, TU 69, Berlin, 1958. Nous signalerons seulement les études antérieures indispensables.

1. *Études d'ensemble.* — A. Jahn, *S. Methodii opera et Methodius Platonizans*, Halle, 1865. — G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1904. — J. Farges, *Les idées religieuses et morales de Méthode d'Olympe*, thèse, Paris, 1929; trad. du *Traité du libre arbitre*, 1929 (avec introduction sur l'histoire des questions connexes dans la pensée grecque, judaïque et chrétienne). — L. G. Patterson, *The Anti-Origenist Theology of M. of O.*, diss., Columbia University, 1958 (résumé dans *Dissertation Abstracts*, t. 19, 1958, p. 584-585); *The Creation of the World in Methodius Symposium*, dans *Studia Patristica* = StP IX = TU 94, Berlin, 1966, p. 240-250; *De libero arbitrio and Methodius' Attack on Origen*, StP XIV = TU 117, 1976, p. 160-166. — J. Montserrat-Torrents, *Estudios sobre M. de O.*, diss., Rome, Univ. Grégorienne, 1968 (les deux premiers chapitres, Influencias platónicas en el Banquete.., Los títulos cristológicos en la obra de M. de O., ont paru dans *Scriptorium Victoriense*, t. 16, 1969, et en *Excerptum* de thèse, Victoria, 1970); *M. of O., Symposium* III, *4-8 : An Interpretation*, dans StP XIII = TU 116, 1975, p. 239-243.

2. *Questions théologiques.* — H. Chadwick, *Origen, Celsus, and the Resurrection of Body*, dans *Harvard Theological Review*, t. 41, 1948, p. 82-102. — C. Riggi, *Teologia della storia nel Simposio..*, dans *Augustinianum*, t. 16, 1976, p. 61-84. — S. Jannaccone, *La genesi del cliché antiorigenista e il platonismo origeniano..*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. 17, 1964, p. 14-28. — A. Orbe, *S. Metodio e la exégesis de Rom. 7, 9a*, dans *Gregorianum*, t. 50, 1969, p. 93-139. — H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine*

origénienne du corps ressuscité, ibidem, t. 53, 1972, p. 239-296 (Méthode n'a pas bien compris Origène). — F. Van de Paverd, *Confession and Penance in " De Lepra " of M..*, OCP, t. 44, 1978, p. 309-341; *Paenitentia secunda in M..*, dans *Augustinianum*, t. 18, 1978, p. 459-485.

3. *Virginité. Église.* — P. Simon, *Sponsa Cantici... in der vornizänischen griechischen Theologie*, diss. ronéotypée, Bonn, 1951. — K. Delahaye, *Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik*, Fribourg-en-Brisgau, 1958; trad. franç., *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles*, coll. Unam Sanctam 46, Paris, 1964, p. 121-128. — H. Rahner, *Symbole der Kirche, Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964 (index). — C. Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani*, coll. Annali della Facoltà de Lettere e Filosofia, Univ. di Macerata, Naples, 1969, p. 9-217. — M. Ruiz Jurado, *El concepto de mundo en el cristianismo. El martirio y la virginidad como punto de referencia*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 48, 1973, p. 65-85. — C. Riggi, *Vita cristiana e dialogo liturgico nel Simposio..*, dans *Salesianum*, t. 37, 1975, p. 503-545.

4. *Problèmes littéraires.* — J. Martin, *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931, p. 285 svv. — G. Lazzati, *La tecnica dialogica nel Simposio..*, dans *Studi... P. Ubaldi*, Milan, 1937, p. 117-124. — M. Margheritis, *L'influenza di Platone sul pensiero e sull'arte di S.M., ibidem*, p. 401-412. — V. Buchheit, *Studien*, cité *supra*. — M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, TU 96, Berlin, 1966, p. 67-83, 109-130. — B. R. Voss, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*, Munich, 1970, p. 92-102. — M. D. Gallardo, *Los Simposios de Luciano, Ateneo, Metodio y Juliano*, dans *Cuadernos de Filología clásica*, t. 4, 1972, p. 239-296. — C. W. Macleod, *Bathos in « Longinus » and Methodius*, dans *Journal of theological Studies*, t. 27, 1976, p. 413-414.

5. *Fragments divers.* — R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, coll. Studi e Testi 201, Rome, 1959, p. 53-54. — M. Richard, *Quelques nouveaux fragments des Pères anténicéens..*, dans *Symbolae Osloenses*, t. 38, 1963, p. 76-83.

6. *Pseudo-Méthode.* — F. Nau, *Révélations et légendes. Methodius..*, dans *Journal asiatique*, 11e série, t. 9, 1917, p. 415-471. — M. Komsko, *Das Rätsel des Pseudomethodius*, dans *Byzantion*, t. 6, 1931, p. 273-296.

Enciclopedia cattolica, t. 8, 1952, col. 888-890 (E. Beck). — *Bibliotheca sanctorum*, t. 9, 1967, col. 380-382 (J.-M. Sauget). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 742 (H. Musurillo).

Étude mise à jour par Aimé Solignac.

Herbert A. Musurillo.

MÉTHODES ET VIE SPIRITUELLE. — « Que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle? » (*Marc* 10, 17). Jésus indique le chemin à suivre : « Tu connais les commandements : ne tue pas; ne commets pas d'adultère; ne vole pas; ne porte pas de faux témoignage; honore ton père et ta mère ». Telle est la voie qui conduit à la vie éternelle; une voie opposée mène à la perdition. Déjà la *Didachè* développe ce thème souvent repris (DS, t. 3, col. 860-862). On ne dit pas encore « methodos » (qui chez les Pères a souvent la nuance péjorative de stratagème), mais simplement « hodos », voie.

Celle qu'indique Jésus est tracée d'abord par les commandements de la morale. Il faut le souligner; et il conviendra de ne pas l'oublier, quand on prolongera le chemin à travers les brumes du quiétisme, ou quand l'esprit de liberté soufflera en tempête : en toute méthode de vie spirituelle, l'effort de rectitude morale est l'attitude primordiale, indiquée par l'Évangile lui-même; car la vie spirituelle (ou vie dans l'Esprit) n'est pas seulement la vie intérieure, mais englobe toute l'activité. S'il se trouve que les partisans des méthodes spirituelles et les moralistes ont parfois un air de famille, ce n'est pas un hasard; une parenté qui remonte aux paroles de Jésus est légitime.

Néanmoins notre propos n'est pas de traiter des méthodes dans la vie chrétienne en général. C'est au moraliste qu'il revient de les exposer. Il faut nous limiter à la vie intérieure, lorsqu'elle devient l'objet d'une préoccupation spéciale et d'une attention suivie. Des moyens sont employés pour la transformer. Nous les considérons comme une méthode dès qu'ils mettent en œuvre un dessein d'ensemble, suivent un ordre, obéissent à un programme, qu'il soit complexe ou simple. La « prière à Jésus » est une méthode d'union à Dieu (DS, t. 8, col. 1126-1150); les *Exercices spirituels* de saint Ignace sont une méthode pour faire élection (t. 7, col. 1306-1318). Les « méthodes d'oraison » constituent l'exemple le plus typique, celui qui laisse apparaître le mieux les difficultés inhérentes à la notion de méthode. Quels arguments justifient le recours à de tels procédés dans le domaine de la vie intérieure? Dans quelle mesure résistent-ils à la critique? N'impliquent-ils pas des postulats incompatibles avec ce que la vie spirituelle a de propre : méthodes et intériorité véritable ne sont-elles pas antinomiques?

1. *Légitimité des méthodes.* — 2. *Limites.* — 3. *Méthodes et liberté.*

1. **Légitimité des méthodes.** — 1° Alors qu'il est commun en latin et en d'autres langues, le mot « *méthode* », d'après le *Dictionnaire* de Paul Robert, n'apparaît en français qu'en 1537. En réalité, c'est surtout aux alentours de 1600 qu'il devient courant en France dans la langue religieuse comme dans la langue profane, notamment dans des traductions qui sur ce point outrepassent quelque peu la pensée des auteurs qu'elles vulgarisent. On ne peut cependant pas dire que l'idée soit absolument neuve. Elle reprend une vérité de toujours : de tout temps il a fallu initier à la prière chrétienne et s'entraider dans la suite du Christ. Un article spécial a été consacré aux « Guides spirituels » et en a recensé un bon nombre. Si on y ajoutait tous les traités qui, sans porter le nom de guides, ont le même but, la liste serait considérable. Les nombreuses formules de prières inlassablement recopiées constituent autant de méthodes de prière. Il est difficile de tracer une frontière nette entre traités de la prière et méthodes. On en propose tant, parce qu'on ne peut garder pour soi la joie reçue de Dieu. On veut la faire trouver à qui ne la connaît pas encore. Plusieurs soi-disant méthodes sont même pour cette raison émouvantes. Leur titre pourrait tromper. En réalité il ne s'agit pas de faire suivre un processus détaillé. L'auteur n'a au contraire d'autre but que de faire partager ce qui est devenu pour lui une évidence : qu'il est infiniment simple d'aimer Dieu et de prier. Si tant d'hommes l'ignorent, ce doit être qu'ils s'y prennent fort mal. On leur indique donc comment faire.

Ainsi Joseph de Paris (*Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison..*, Poitiers, 1616) et plus tard François Malaval (*Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Paris, 1664), Querdu Le Gall (*L'Oratoire du Cœur ou Méthode très facile pour faire oraison avec Jésus-Christ dans le fond du cœur*, Paris, 1670) ou Mme Guyon (*Moyen court et très facile pour l'oraison que tous peuvent pratiquer très aisément et arriver par là en peu à une haute perfection*, Grenoble, 1685), et bien d'autres.

Retenons cette justification essentielle : le désir

d'aider et la certitude qu'on peut être aidé par d'autres. Certes, Dieu parle au cœur de chacun. Dans la nouvelle alliance, tous sont enseignés par Dieu (*Jean* 6, 45). Néanmoins cette relation immédiate à Dieu n'exclut pas le ministère des hommes. Dans le corps, les membres doivent bénéficier des dons reçus par d'autres membres. La foi est grâce; et pourtant il faut annoncer l'Évangile et inviter les hommes à croire à l'amour de Dieu. De même, que la vie spirituelle soit grâce n'empêche pas qu'il y ait à l'enseigner.

S'agit-il seulement de répéter l'Évangile? Pas exactement. Car on le présente de manière personnelle, comme fruit d'une expérience particulière, et de manière personnalisée, adaptée à un contexte donné, par exemple la vie monastique.

2° La vie se manifeste extérieurement par des *actes*. La fidélité à Dieu se traduit par l'observation des commandements. La foi au Christ peut s'exprimer dans l'observation des conseils évangéliques et notamment dans le don de tout ce qu'on possède. Pourquoi ne pas proposer aussi d'autres actes, des pratiques ascétiques notamment qui permettent, dans le domaine pour lequel Jésus n'a pas donné de détails, de prolonger le chemin? Or on n'évoque ce qui est purement intérieur qu'à l'aide d'analogies avec ce qui est sensible. On conçoit ainsi un « itinéraire » intérieur, des « actes » intérieurs, bref toute une « méthode ». Autrement, comment parlerait-on des réalités intérieures et guiderait-on?

3° Au 16e siècle, après l'*Ejercitatorio* de Garcia de Cisneros (Montserrat, 1500; DS, t. 2, col. 913-921), les « *Exercices* » se multiplient. Ils suscitent une réflexion.

Dès 1521, Alphonse de Madrid écrit ces lignes fort claires : « Les animaux sont gouvernés sans art, par le seul instinct de nature : mais l'homme, par l'art et la raison... L'on n'a que faire de mettre en avant... que l'onction du Saint-Esprit enseigne toutes choses et que par ce moyen il n'est besoin d'art ou de méthode pour apprendre à servir Dieu. Car cela est vrai, pourvu que nous nous aidions nous-mêmes... Ce n'est merveille s'il faut employer quelques jours pour acquérir une tant haute sapience, que l'on puisse bien user de cet art. Car si aucun (quelqu'un) emploie trois ou quatre ans, voire même toute sa vie en la grammaire ou dialectique, arts beaucoup moindres.., combien sera mieux employée voire même toute la vie à parfaitement acquérir cet art tant sublime et excellent? » (*Arte para servir a Dios*, Séville, 1521).

Le mot *arte* fait fortune. Déjà la *Règle* de saint Benoît parlait des « instrumenta artis spiritualis » (ch. 4). Près d'un siècle après Alphonse de Madrid, Jean de Jésus-Marie (le calagurritain) l'affectionne encore (vg *Arte di amare Dio*, 1607; DS, t. 8, col. 577). C'est ce mot que G. Chappuis, dont nous avons emprunté la traduction, rend par « méthode » (*La méthode de servir Dieu*, Douai, 1598, p. 3-5). S'il a forcé la note, il n'a pas trahi la pensée (cf DS, t. 1, col. 389-391 et t. 10, col. 63).

Cette argumentation demeure solide. Le recours à une méthode est le signe d'une volonté décidée. Cisneros a raison d'insister pour qu'on « s'exerce » de manière continue et stable (*Ejercitatorio*, ch. 5 et 12). L'homme vit et veut dans la durée. Le vouloir se distingue de la velléité sans suite, en ce qu'il s'assortit d'un projet qui devient une méthode s'il est lucide. Aujourd'hui où la psychologie a élaboré cures personnelles et techniques de relations humaines, il serait étrange que la vie intérieure ne cherche pas à bénéficier de telles découvertes. Ce serait la traiter en amateur ou l'abandonner à un empirisme qui est périmé dans les autres domaines. Aussi bien, n'y a-t-il pas de mouvement spirituel, de l'Action catholique aux unions de prière, de Rome aux confins du monde, qui n'ait ses méthodes. Les charismatiques eux-mêmes ont leur manière de prier.

4° *Que valent ces méthodes?* Elles permettent de prier en commun et alimentent la prière en proposant un programme. De la sorte, elles font dépasser les désirs vagues et permettent l'effort.

Allons plus loin et reconnaissons que certaines méthodes sont meilleures que d'autres. Ainsi les *Exercices spirituels* ont fait leurs preuves. Admettons que l'adoption d'une méthode plutôt qu'une autre a réellement des conséquences pour la vie spirituelle. C'est précisément ce qui justifie la recherche d'une méthode appropriée : « Il est important de savoir, non seulement qu'est-ce qu'oraison, mais (aussi) de quelle façon on doit s'y prendre, puisque de là dépendent sa perfection et son mérite » (Séverin Rubéric, *La voie d'amour. Exercices sacrés de l'amour de Jésus*, Paris, 1623, préface, p. 3).

On objectera peut-être : comment penser que Dieu ne laisse pas venir à lui tel ou tel, seulement parce qu'il n'a pas pris la bonne méthode? Il faut répondre à cette difficulté ce qu'on répond à la question du salut des infidèles : la miséricorde de Dieu n'a pas de limites. La puissance de Dieu lui permet de suppléer à la carence des apôtres; il n'empêche que l'évangélisation requiert toutes nos forces. De même (et toutes proportions gardées), si nous voulons maintenir la réalité d'un ministère spirituel, si nous pensons qu'il est utile d' « aider les âmes », si nous admettons que les fidèles s'entraident, nous admettons du fait même que les méthodes servent à quelque chose.

2. **Limites des méthodes.** — Pour les esquisser, revenons au dialogue de l'homme riche avec Jésus.

1° *Diversité des itinéraires.* — Les commandements que lui rappelle Jésus valent pour tous. Mais cette voie bifurque bientôt : « Va, vends tout ce que tu as ». Est-ce encore le chemin commun et nécessaire? De bonne heure, la tradition a dû distinguer : si tous ont à pratiquer les « préceptes », les « conseils » jalonnent une voie qui ne convient plus à tous. Or, pour qu'il puisse y avoir méthode, il faut postuler que les vocations, pour singulières qu'elles soient, puissent s'accommoder, au moins pour un temps, d'un chemin commun.

Maint auteur n'en doute pas et présente sa pensée comme « la » manière d'aller à Dieu. Benoît de Canfield présente audacieusement son « exercice » comme contenant « toutes autres voies et perfections » (*Reigle de perfection*, Paris, 1609, 1e p., ch. 2, titre 2). Ce procédé est admissible, lorsqu'on ne fait que rappeler une exigence évangélique, par exemple (ce qui est le cas), la nécessité du renoncement. Par contre, « la manière de bien faire oraison » qu'explique Louis Tronson (*Manuel du séminariste*, dans *Œuvres complètes*, éd. Migne, t. 1, Paris, 1857, col. 58) pourrait être plus modestement présentée comme « une » manière.

Car les mêmes conseils ne conviennent pas à tous. Les méthodes ne doivent donc pas être érigées en règles universelles. Il faut respecter la variété des itinéraires, voire la singularité de certaines voies.

Cisneros (*Ejercitatorio*, ch. 5) ou Thérèse d'Avila sont conscients d'une diversité. Prudemment, François de Sales propose, par exemple, plusieurs « moyens » pour la mise en présence de Dieu (*Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 2) et envisage même que Philothée ne poursuive plus le chemin qu'il trace, si Dieu l'y arrête (2e p., ch. 8). La méthode qu'il propose n'a donc rien d'un itinéraire imposé. Elle est plutôt une invitation à se mettre en route.

2° *Savoir et expérience.* — « Vends tout ce que tu as ». Pour l'immédiat, l'homme a de quoi s'occuper. L'avenir

est plus flou : « Viens, suis-moi ». Jésus ne précise pas davantage ce qu'il aura à faire. Serait-ce possible, tant que l'homme ne s'est pas déjà mis à le suivre? Proposer une méthode, c'est expliquer ce que Jésus ne dit pas, non seulement donner des conseils, mais aussi élaborer par avance un programme.

Parfois, on fait comme si le chemin futur pouvait être décrit dans un langage intelligible à celui qui ne s'y trouve pas encore, comme la carte géographique peut être déchiffrée loin des pays qu'elle représente. Cela ne va pas de soi. On attire les touristes par de splendides images du pays qu'ils n'ont pas encore vu; on ne provoque pas à l'ascension spirituelle simplement en décrivant ses étapes. De là vient que tant de traités où elles sont savamment détaillées ne servent guère. Thérèse d'Avila déplore le peu d'aide qu'ils apportent, en s'étonnant de l'écart entre les lumières qu'ils reflètent et l'expérience (*Livre des miséricordes* ou *Vie..*, ch. 13, éd. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 130). Il ne faut pas toujours en faire grief aux auteurs. Parfois ceux-ci sont conscients de cette limite. Ils savent qu'une méthode est autre chose qu'un livre de méditations pour novices et écrivent en réalité pour les conseillers spirituels censés disposer d'une expérience assez ample pour comprendre les divers moments évoqués. Les *Exercices spirituels* de saint Ignace ont été composés, non pour être lus, mais pour être donnés. La méthode est un savoir, mais ne se réduit pas à un savoir. Le livre remédie à l'ignorance en vous apprenant ce que vous n'avez pas trouvé vous-même dans l'expérience. La méthode suppléerait-elle de la même façon au défaut d'expérience spirituelle? On l'a souvent rêvé. En réalité, elle est, comme la parole du Christ à l'homme riche, appel plutôt que prospective.

En particulier, elle ne supplée pas au défaut de cette expérience spirituelle qu'est l'effort. Certains titres d'ouvrages le laisseraient croire. *L'oreiller spirituel* (publié par Paul Dumont, Douai, 1599), *Le gâteau spirituel* (de Charles de Louvencourt, Paris, 1604) ou la série des *Méthodes faciles* et des *Moyens courts* (comme celui de Mme Guyon, par exemple, *Moyen court et très facile pour l'oraison...*) sont des titres alléchants et trompeurs, dont les développements sont d'ordinaire heureusement solides.

Il faut donc reconnaître les limites d'une méthode comme simple savoir. Elle ne remplace pas l'expérience; elle ne dispense pas de l'effort. Est-ce à dire qu'elle soit inutile? Loin de là : elle peut être le lieu même de l'expérience spirituelle et la forme de l'effort, c'est-à-dire ce qui, en le précisant, lui permet d'exister.

3° *Indifférence et volonté.* — Ceci attire l'attention sur une troisième limite des méthodes : en fait l'homme qui avait interrogé Jésus finalement se dérobe. Rien ne sert d'indiquer un moyen à qui n'est pas décidé à se mettre à l'œuvre. La proposition d'une méthode postule la bonne volonté de celui à qui on l'offre. Elle ne suffit pas à la faire naître. Or c'est ordinairement le point crucial. Bien des auteurs en sont conscients et déploient tout leur talent à faire surgir cet élan qu'on pourra ensuite orienter.

Achille Gagliardi dans son *Breve compendio* (1599; éd. M. Bendiscioli, Florence, 1952), Alphonse Rodriguez dans son *Ejercicio de perfección* (Séville, 1609) s'efforcent d'abord de faire désirer la perfection. François de Sales est attentif à la même difficulté fondamentale : « La vraie et vivante dévotion, ô Philothée, présuppose l'amour de Dieu » (*Introduction à la vie dévote*, 1e p., ch. 1). C'est pourquoi il fait précéder la méthode qu'il lui propose de considérations sur l'infinité de Dieu, afin d'éveiller en elle cette perception d'un absolu sans laquelle il n'y a pas d'amour et de faire naître un désir assez réel pour constituer un vouloir.

Pour François de Sales, il s'agit encore d'un préliminaire à la méthode d'oraison. Pour d'autres, ce sera l'essentiel de la prière. Mais, si on conçoit une méthode pour « servir Dieu », en existe-t-il une pour vouloir? En existe-t-il pour faire vouloir?

Les *Exercices spirituels* ont cette ambition et montrent qu'elle n'est pas vaine : ils préparent l'élection. Mais ce n'est pas à dire qu'ils n'aient aucun présupposé : il leur faut un « fondement ». Tout en montrant à quelle profondeur peut aller une méthode, ils en connaissent aussi les limites.

3. Méthodes et liberté. — Nous avons reconnu certaines limites aux possibilités des méthodes. Il faut aller plus loin et discerner une sorte de limite, interne celle-là, c'est-à-dire un point où la méthode se trouve mise en question, précisément comme méthode, par le mouvement même de la pensée qu'elle guide. Car elle conduit à aimer. S'il n'y a pas de loi pour celui qui aime, subsisterait-il davantage une méthode?

1° *Méthode et liberté divine.* — Il est significatif qu'au 16e siècle, en même temps que grandit l'intérêt pour les exercices et les méthodes, les controverses sur la grâce créée deviennent un point chaud de la théologie. Celle-ci rappelle que l'union à Dieu est grâce et ne résulte pas des efforts humains. Imaginer qu'une méthode y fait progresser, c'est méconnaître la liberté et la gratuité du don divin. C'est donner dans le pélagianisme.

Les défenseurs des méthodes se sont longtemps justifiés en répondant que la pratique de celles-ci « dispose » seulement au don de Dieu et ne saurait y suppléer. Pour fréquente qu'elle soit, cette réponse n'est guère satisfaisante; si elle n'est pas pélagienne, elle est pour le moins semi-pélagienne, puisqu'elle accorde à l'homme le pouvoir de se disposer à la grâce.

Aussi une formule plus prudente est-elle avancée, qui peut se réclamer aussi de Jean de la Croix (*Subida del Monte Carmelo*, liv. 2, ch. 15) et qui est exploitée en particulier par Malaval (*Pratique facile..*, Avertissement) : la méthode ne vise qu'à « lever les empêchements » mis par l'homme à l'action de la grâce. Si bien peu progressent dans l'oraison alors que tous sont appelés à la perfection, serait-ce que la grâce fait défaut à beaucoup? Certes non. Il reste qu'eux-mêmes y font obstacle. La fonction d'une méthode est précisément d'éliminer cet obstacle. Le rôle de l'âme est de « se vider ». A vrai dire, une telle explication n'est pas plus satisfaisante que la précédente; car elle cherche encore un domaine propre à l'efficience humaine. Or il faut renoncer à découvrir dans la vie spirituelle une zone, si réduite fût-elle, où la méthode suffise, à la manière d'une recette sûre. C'est la notion même de méthode qu'une saine théologie de la grâce oblige à revoir.

Sans entrer dans le détail des critiques, citons seulement ce texte où Jean d'Avila rappelle, à ceux qui s'adonnent servilement aux exercices, la liberté de Dieu : « Qu'ils entrent par la porte qu'ils trouveront ouverte. Car c'est celle par où Dieu veut les faire entrer. Rien n'est plus contraire à l'esprit de cet exercice (la méditation de la Passion) que d'arracher l'âme au sujet où elle trouvait dévotion et profit et de la forcer à s'introduire là où elle n'était pas conviée. Il est donc très louable, lorsque nous entreprenons notre exercice, de nous diriger en toute liberté, de ne pas être attachés à nos règles... Concentrons

nos pensées sur l'épisode habituel et n'entravons pas la main de Dieu, s'il veut nous conduire ailleurs » (*Audi filia*, Alcala, 1556, ch. 75; traduction J. Cherpenet, Paris, 1954, p. 230).

Ces remarques trouveraient aujourd'hui une audience accrue. On aime à souligner que la prière, comme dialogue avec Dieu, requiert la liberté des interlocuteurs. Le dialogue n'est plus vrai, lorsque l'un d'eux est contraint par la tactique de l'autre. La méthode respecte-t-elle assez la liberté de Celui dont l'Esprit souffle où il veut (*Jean* 3, 8)?

De ce verset évangélique, l'illuminisme a toujours abusé en imputant à l'Esprit ce qu'il ne pouvait justifier. Le danger est réel de projeter en Dieu son propre caprice. Celui à qui le sujet de méditation prévu et l'effort de méthode requis pèsent, prétextera que l'attrait divin l'appelle dans une autre direction et dissimulera ainsi sa paresse.

Il s'agit donc de discerner d'où vient la mise en question de la méthode : de l'Esprit ou de l'orgueil? Une telle interrogation est inéluctable. Les traités de l'oraison lui font une large place; dès qu'ils distinguent diverses étapes dans lesquelles ils ne conseillent pas la même attitude, il leur faut en donner les signes distinctifs. Méthodes et discernement des esprits deviennent ainsi des questions inséparables.

Pourquoi, demande J. de Guibert, ne reconnaîtrait-on pas l'œuvre de la grâce dans la fidélité à la méthode aussi bien que dans sa mise en question? (*Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 225). Vérité utile à rappeler. Il n'empêche qu'on ne saurait imposer à Dieu ce qu'on lui a préparé. S'élever à Dieu, c'est sortir de soi-même à la rencontre de l'Autre. Or sortir de soi-même, c'est accepter aussi de sortir de la méthode qu'on a faite sienne. Le recours à une méthode voile inévitablement la radicalité de la dépendance à l'égard de la grâce. C'est ce qui justifie logiquement le quiétisme et c'est ce qui ne lui est d'ailleurs pas propre.

Mais, si le refus des moyens est logique, il n'en résulte pas qu'il soit pour autant absolument sincère, faute d'être réellement possible, notamment au débutant : qui peut supporter la pensée de son absolue dépendance à l'égard de Dieu?

2° *Méthodes et liberté humaine.* — Jean d'Avila invoque la liberté de Dieu. Il mentionne aussi la liberté de l'homme. Là où est l'Esprit, là est la liberté (2 *Cor.* 3, 17); il n'y a plus de loi que l'amour.

La prière est vie, dépassement de l'esprit par lui-même, élévation à Dieu. S'en tenir à une méthode choisie d'avance, s'en tenir à un sujet soigneusement préparé, c'est se retrouver soi-même au lieu de se dépasser. Il n'y a plus de pensée si l'imprévu est exclu. Il n'y a pas de présence à Dieu, si le passé fait la loi. La méthode se conçoit comme voie d'approche, comme entrée en matière. Mais mieux deux interlocuteurs se connaissent, plus ils abrègent les entrées en matière. L'intimité permet d'aller droit à l'essentiel.

Parfois l'obéissance à la méthode ferait plus sûrement sortir de soi-même que les pensées spontanées, lesquelles reflètent les problèmes personnels. Encore faut-il que la méthode ne propose pas des considérations irrémédiablement extérieures, indifférentes, insignifiantes et en fait aussi étrangères que les distractions à ce qui est l'essentiel. Aussi la plupart des auteurs reconnaissent-ils à qui veut faire oraison la liberté de renoncer au sujet prévu.

Ordinairement les méthodes varient les sujets. Celui qui n'épuise jamais son sujet n'éprouve pas le besoin de varier. Sa méthode (si le mot convient encore) est si profondément intériorisée qu'elle ne se distingue plus des habitudes, qu'elles soient acquises ou infuses, qu'elles conduisent à des actes distincts ou à « l'abandon complet entre les mains de Dieu » (Thérèse d'Avila, *Château de l'âme*, 5e demeure, ch. 2, p. 907-908). Et ces habitudes n'ont rien d'une entrave ou d'une loi : au contraire, en permettant de réserver toute l'attention au Dieu unique, elles libèrent et simplifient. Ne parlons plus alors de méthode, au sens de succession ordonnée, mais seulement de manière de faire et de subir.

Si intériorisée que soit celle-ci, elle reste pourtant, en un sens, un moyen. Vient un stade où tout moyen est mis en question comme inutile et comme écran entre Dieu et l'âme. La *Subida* identifie la liberté spirituelle avec l'abandon radical de tout moyen et de tout mode distinct. Chercher l'absolu, c'est relativiser le créé, donc les méthodes.

Il est remarquable que la *Subida* ne conteste pas pour autant l'utilité de la méditation pour les débutants : elle n'est donc certainement pas perçue comme une pure contradiction. Il y a plus. Le refus des images et des moyens peut être appelé encore un « chemin », qui conduit là où « il n'y a plus de chemin, car pour le juste il n'y a plus de loi » (dessin du Premier Mont, Bibl. nat. de Madrid, ms 6296; dans Bruno de Jésus-Marie, *S. Jean de la Croix*, Paris, 1929, p. 200 et 204-205). De même, l'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* (ch. 34, trad. M. Noetinger, Paris, 1925) montre clairement qu'aucune méthode ne donne entrée dans ce nuage. Et pourtant ses conseils fort précis et suggestifs constituent encore en un sens une méthode. C'est qu'il en est du refus des méthodes comme de la théologie négative. Une théologie purement négative se détruirait elle-même. L'affirmation et le passage à la limite qui reconnaissent à Dieu « éminemment » un attribut, si enfouis qu'ils soient, continuent à sous-tendre la pensée. De même, la méthode conduit à une négation d'elle-même qui n'est pas une abolition radicale, mais plutôt un dépassement dans la passivité.

Les auteurs d'ouvrages spirituels, dans leur ensemble, disent clairement que « le Saint-Esprit est le directeur des âmes dans l'oraison », même lorsqu'ils insistent sur la nécessité des méthodes.

P.-J. de Clorivière, *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, Paris, 1802; rééd. par A. Rayez, coll. Christus 7, Paris, 1961, p. 96-98, 114-122. — A.-M. Meynard, *Traité de la vie intérieure*, t. 1, Clermont-Ferrand, 1899, p. 254 svv. — J. de Guibert, *L'emploi des méthodes dans la vie spirituelle*, RAM, t. 6, 1925, p. 159-179; reproduit dans *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 213-238. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1929, p. 179 svv. — A. Tanquerey et J. Gautier, *Abrégé de théologie ascétique et mystique*, Paris, 1936, p. 283 svv. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 1, Paris, 1938, p. 603-604. — J. de Guibert, *Leçons de théologie spirituelle*, Toulouse, 1943, p. 344-351. — E. Boylan, *Difficulties in mental Prayer*, Dublin, 1943; *Les étapes de l'oraison mentale*, Paris, 1949. — J. Desombre, *La formation à l'oraison..*, RAM, t. 26, 1950, p. 45-59. — P. Brunet, *Initiation à l'oraison*, Paris, 1954. — Clément-Marcel, *Par le mouvement de l'Esprit. La dévotion au Saint-Esprit de S. Jean-B. de la Salle*, Paris, 1952. — G. Lercaro, *Metodi di orazione mentale*, Milan, 1957; *Méthodes d'oraison mentale*, Le Puy, 1958, p. 87 svv. — E. Ancilli, *Utilità di un metodo per l'orazione*, Rome, 1965. — G. Pesenti, *Metodo di orazione*, DES, t. 2, Rome, 1976, p. 1186-1193. — P. Cochois, *La présence de l'Esprit Saint. Méthodes et liberté dans l'Esprit Saint*, dans *Bulletin de Saint-Sulpice*, n. 2, 1976, p. 177-193.

Voir DS, art. Écoles de spiritualité, Exercices spirituels, Guides spirituels, Méditation.

Michel Dupuy.

1. MÉTROPHANE KRITOPOULOS, patriarche d'Alexandrie, 1589-1639. — Né en 1589 à Verroia (Berrhée de Macédoine) où, à douze ans, il est ordonné *prôtoapostolarios* (lecteur), Métrophane embrasse au Mont-Athos l'état monastique sous la direction d'un oncle maternel (vers 1605-1612). Cyrille Loukaris, patriarche d'Alexandrie, de passage à la Sainte-Montagne, s'attache le jeune moine qu'il emmène dans sa visite des communautés orthodoxes de Moldavie et de Valachie (1613-1615), avant de le conduire en Égypte où il l'ordonne prêtre en 1617, au moment de l'envoyer en Angleterre, suite à une requête de l'archevêque de Cantorbéry. Après plusieurs années d'études à Oxford (1617-1624), Métrophane, promu protosyncelle d'Alexandrie, parcourt l'Allemagne et la Suisse (1624-1627), s'informant des doctrines réformées auprès des autorités ecclésiastiques et universitaires et s'efforçant d'y faire mieux connaître l'orthodoxie en vue de l'union. Au cours d'un séjour à Venise lié à des soucis d'éditeur et de bibliophile (novembre 1627-fin 1630?), il est signalé, en 1628, comme « proèdre » de la confrérie hellénique de cette ville. De retour en Égypte, il est nommé, vers 1631-1632, grand archimandrite d'Alexandrie et, en novembre 1633, ordonné métropolite de Memphis. En août 1636, il succède à Gérasime († 30 juillet 1636) sur le siège patriarcal d'Alexandrie. Il meurt prématurément en Valachie à la fin d'avril ou au début de mai 1639.

Le nom de Métrophane Kritopoulos doit sa célébrité à la *Confession de l'Église orientale catholique et apostolique* rédigée en mai 1625 à la demande des professeurs de la faculté de théologie de Helmstedt. En vingt-deux chapitres, il traite d'abord des grandes vérités dogmatiques (Trinité, péché originel, Incarnation, prédestination, sacrements), qu'il expose en tenant compte des divergences catholiques et des contestations réformées, et aussi, sous le titre de « commandements de Dieu » et « traditions de l'Église », des réalités morales, cultuelles et ascétiques de l'orthodoxie : œuvres de miséricorde, images sacrées, reliques, jeûne et prière, monachisme, plus sous l'aspect canonique ou rituel que dans leur profondeur spirituelle. Des théologiens orthodoxes ont reproché à ce document de subir l'influence luthérienne. Il s'agit plutôt d'un retour, par souci de dialogue interconfessionnel, à la catéchèse patristique primitive qui privilégie, en économie sacramentaire, les mystères de l'initiation et s'arrête volontiers aux fruits du sacrement. A propos de la prédestination, Métrophane présente la doctrine orthodoxe d'une manière nouvelle en s'inspirant de l'axiome catholique : *Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.* Dieu ne refuse pas la grâce surnaturelle à celui qui fait un bon usage de la lumière de la raison naturelle, cet usage étant compris non comme la cause méritoire de la grâce, mais comme une disposition négative que la gratuité divine prend en considération.

Éd. princeps (avec trad. lat.), Helmstedt, 1661; 5e éd. (texte grec seul) par I. Karmirès, *Dogmatica et symbolica monumenta orthodoxae catholicae Ecclesiae*, t. 2, 2e éd., Gratz, 1968, p. 489-561.

Archimandrite, Métrophane a composé un *Bref exposé au sujet de la pénitence et de la confession des péchés* (éd. K. I. Dyobouniotès, « Mètrophanès Kritopoulos », Athènes, 1915, p. 62-74), sorte de vade-mecum du confesseur. Aux notions générales touchant la *metanoia* et l'exomologèse fait suite un questionnaire (avec réponses du pénitent) qui interroge celui-ci sur son identité, les articles de la foi et le décalogue. La forme dialogale s'interrompt après la réponse à l'interrogation concernant l'intercession mariale. Rien sur la charité. Enfin, une prière d'absolution.

La *correspondance* de Métrophane (75 lettres), publiée en divers recueils, éclaire et prolonge ses contacts avec l'anglicanisme et la réforme, sans approfondir aucun problème de spiritualité proprement dite. Signalons cependant sa réponse à un personnage anonyme qui l'avait interrogé au sujet de l'exhortation paulinienne : « Laissez-vous mener par l'Esprit et vous ne risquerez pas de satisfaire la convoitise charnelle » (*Gal.* 5, 16). Métrophane disserte sur le sens spirituel et sur les *motus carnales* qu'il réduit aux impulsions de l'instinct.

Responsio ad quaestionem clarissimi et doctissimi viri N.N. de dicto apostolico Gal. 5 Spiritu ambulate.., Éd. gréco-latine par M. Rinder, Nuremberg, 1626, p. 4-9 (É. Legrand, *Bibliographie hellénique... au 17e siècle*, t. 1, Paris, 1894, p. 220-222). — I. Karmirès, « M. K. et sa correspondance inédite » (en grec), cité *infra*. — C. Davey, « La correspondance de M. K. pendant son séjour en Angleterre » (en grec), dans Θεολογία, t. 41, 1970, p. 116-136, où sont indiquées les autres éditions partielles de la correspondance. — Θεολογία, t. 45, 1974, p. 360-404 et Ἑλληνικά, t. 28, 1975, p. 156-160.

V. Grumel, DTC, t. 10, 1929, col. 1622-1627 et LTK, t. 7, 1962, col. 373. — M. Jugie, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, t. 2-4, Paris, 1933-1931 (index : Critopulus). — I. Karmirès, *op. cit.*, Athènes, 1937, p. 68-172. — C. Davey, *M. K. pioneer for unity*, dans Θεολογία, t. 38, 1967, p. 459-486. — S. Runciman, *The great Church in captivity*, Cambridge, 1968 (index). — I. Anastasiou, « M. K. patriarche d'Alexandrie, originaire de Berroia », dans « Spirituels macédoniens sous la domination turque » (en grec), Thessalonique, 1972, p. 81-105. — A. Karanthanasès, « L'École Flangini de Venise » (en grec), Thessalonique, 1975, p. 61.

Daniel Stiernon.

2. MÉTROPHANE DE SMYRNE, métropolite grec, vers 850-vers 900. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. Vie. — Métrophane était le fils unique d'une femme, vraisemblablement de Constantinople, qui affirma calomnieusement avoir été violée par le patriarche Méthode (Théophanes Continuatus, *Chronographia* IV, 10, PG 109, 172d). On l'a dit « certainement » moine de Stoudios et sans doute aussi du mont Latros (F. Cavallera, *S. Eustathii... homilia*, Paris, 1905, p. 8). Affirmation gratuite dont on retiendra ceci : l'intransigeance de Métrophane le fait classer spontanément dans le parti stoudite; son appartenance au milieu monastique est peut-être insinuée dans le qualificatif de *xenos* qu'il se donne dans l'acrostiche d'un canon (*Analecta hymnica graeca*, t. 5, p. 333) et du fait qu'une épitaphe à sa mémoire présente sa vie comme un exemple pour le moine (cf G. Mercati, dans *Byzantinische Zeitschrift* = BZ, t. 30, 1929-1930, p. 60).

Il paraît avoir été placé sur le siège de Smyrne par le patriarche saint Ignace. Il était en tout cas métropolite de la ville à la fin du premier patriarcat d'Ignace (847-858). Partisan de celui-ci lors de l'avènement de Photius (858), il assuma d'abord la direction d'un compromis qu'il dénonça bientôt. Déposé de son siège, probablement au synode des environs de mars 859 (V. Grumel, *Les Regestes..*, n. 460) et remplacé par un certain Nicétas, il fut incarcéré aux Noumera (Constantinople), puis exilé (Mansi, t. 16, col. 416d) en Chersonèse non loin de l'endroit où, en 860-861, Constantin (Cyrille) aurait découvert les reliques de saint Clément, comme le révèle Anastase le bibliothécaire qui tenait cette information et le récit de Constantin de Métrophane lui-même (*lettre* à Gaudéric de Velletri, MGH *Epistolae*,

t. 7, Berlin, 1928, p. 437, 9-27). En septembre 865, Métrophane se trouvait sans doute encore en exil, lorsque le pape Nicolas 1er le nommait parmi les ignatiens convoqués à Rome pour une confrontation définitive (MGH *Epist.*, t. 6, 1925, p. 482, 4-5) à laquelle le parti photien se déroba.

A l'avènement de Basile 1er, Métrophane suivit Ignace dans son retour en grâce (novembre 867) et récupéra son siège. Il s'afficha comme une des figures marquantes du concile antiphotien de 869-870, se signalant surtout par sa déférence envers les légats pontificaux. Avec Ignace il fut le seul prélat grec à ne manquer aucune session. Il fut désigné pour lire à Sainte-Sophie le décret final à l'adresse des auditeurs des tribunes supérieures (Mansi, t. 16, col. 179a).

Formellement opposé au rétablissement de Photius après la mort d'Ignace (octobre 877) et demeurant sourd aux graves monitions du pape Jean VIII (MGH *Epist.*, t. 7, p. 186-187), il refusa d'assister au concile unioniste de 879-880 qui, par la bouche des légats romains, l'excommunia (Mansi, t. 17, col. 496). On perd ensuite ses traces. Si on était sûr 1) que Léon Magistros a composé ses distiques posthumes tout de suite après la mort de Métrophane (BZ, *loco cit.*) et 2) que Léon n'a pas reçu le titre de Magistros avant 893 (F. Dölger, *Regesten...*, Munich-Berlin, 1924, n. 523), on pourrait affirmer que Métrophane est mort vers 893. Il a certainement disparu de ce monde sous le règne de Léon le sage.

2. Écrits. — Mis à part les interventions et les documents relatifs au procès de Photius (Mansi, t. 16, col. 89c-92d, 138c-139b = 349d-353c, 385c-388a), ont été conservés des commentaires scripturaires et des compositions hymnographico-hagiographiques.

1° *L'œuvre exégétique* de Métrophane comprend :

1) un *Commentaire sur les Psaumes* dont nous sont parvenues d'assez nombreuses bribes transmises par les caténistes; éd. partielle par G. Mercati, *Psalterii Hexapli reliquiae.* Pars 1a *Osservazioni*, Cité du Vatican, 1965, p. 300-312 *passim*; cf R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs des psaumes*, Cité du Vatican, 1970, p. 323. — 2) Si le texte grec du *Commentaire sur l'Ecclésiaste* est définitivement perdu, on possède la version géorgienne exécutée aux 12e-13e siècles par Jean Č'imč'imeli et éditée par K. S. Kekelidze, *Commentarii in Ecclesiasten*, coll. Monumenta georgica. Scriptores ecclesiastici, t. 1, Tiflis, 1920, p. LVIII-LXI.

3) Le *Commentaire sur les épîtres catholiques* des apôtres a été transmis par l'*Athos Dionysiou* 227 (Lambros 3761) du 15e siècle et comprend : — l'*hermèneia* en cinq logoi sur *Jacques* (f. 1-83); — l'*hermèneia* en cinq logoi sur 1 *Pierre* (f. 83v-157); — l'*exègèsis* en trois logoi de 2 *Pierre* (f. 157-194); — l'*hermèneia* en cinq logoi de 1 *Jean* (f. 194-258), dont on a publié le court passage cité par Jean Bekkos dans son *Epigraphe* 8 (PG 141, 692ab); — l'*hermèneia* en un logos respectivement de 2 et 3 *Jean* (f. 258v-271); éd. partielle par B. Geôrgiadès, dans *Sôtèr*, t. 4, 1880-1881, p. 33-42 et dans « Ekklèsiastikè alètheia », t. 3, 1882-1883, p. 513-517; intr. p. 541-544; — l'*hermèneia* de *Jude* (f. 271-284); éd. partielle par le même, *ibidem*, p. 557-561, 573-577.

2° Métrophane a surtout brillé comme mélode. Sa *production hymnographique*, ponctuellement attestée dès 912 par son fils spirituel, l'higoumène Arsène (BZ, t. 30, 1929-1930, p. 55), a trouvé place dans la prière officielle de l'Église grecque. Du moins la tradition liturgique byzantine attribue-t-elle à Métrophane (dont le nom figure parfois dans l'acrostiche) :

1) les huit canons « triadiques » (en l'honneur de la sainte Trinité) insérés dans l'*Oktôèchos* ou Livre des huit tons et chantés à l'office de nuit du dimanche. Une tradition manuscrite les attribue tous à Métrophane.

Voir, par exemple, E. Follieri, *Un theotocarion marciano del sec.* XIV *(Cod. Marciano cl.* I, 6), dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 3, Rome, 1962, p. 44-46 (il y manque le 2e ton plagal); *Vatican. gr.* 773, f. 130-149v, et 1543, f. 1-45, tous deux du 15e s.

Les éditions de l'*Oktôèchos* sont moins généreuses. Dans celle de Rome, six canons (à savoir les tons 1-4, le 1er et le 4e ton plagal) sont mis sous le nom de Métrophane, qui figure dans l'acrostiche du 4e ton seulement (*Oktôèchos*, Rome, 1886, p. 5-9, 23-27, 39-42, 56-59, 73-76, 126-129); dans l'édition de Venise, outre le 4e ton acrostiché de même, ne portent la mention « poèma Mètrophanous » que les canons du 1er et du 3e ton (*Oktôèchos*, Venise, 1897, p. 3-4, 96-98). Cette divergence affecte également les éditions de la *Paraklètikè*, Rome, 1885, p. 5-8, 102-106, 188-191, 365-368, 618-622; Venise, 1897, p. 3-5, 96-98, 141-142. Réédition avec trad. ital. des quatre premiers canons par G. Valentini, *Metrofane, I canoni trinitari* I-IV, Florence, 1958; trad. fr. (sans indication de leur auteur) par D. Guillaume, *Paraclitique ou grand Octoèque*, t. 1, Rome, 1977, p. 25-30, 175-181, 312-318, 450-456. Le 5e canon a été réédité comme œuvre de Métrophane par W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia graeca...*, Leipzig, 1871, p. 254-257.

Identique attribution d'auteur ou respect de l'anonymat pour les canons 1, 2 et 4, quant à leur insertion dans le *Pentèkostarion*, éd. Rome, 1883, p. 45-49, 88-92, 207-210; éd. Venise, 1899, p. 23-25, 43-45, 97-98.

2) Un « hymne anacréontique à la sainte et théarchique Trinité » a été édité par G. Mercati, *Inno anacreontico alla SS. Trinità di Metrofane arcivescovo di Smirne*, BZ, t. 30, 1929-1930, p. 56-60. C'est le poème transcrit en octobre 912 par l'higoumène Arsène, fils spirituel de Métrophane. Broyé par l'épreuve, celui-ci demande à Dieu, dans une sorte de lamentation, d'être délivré des embûches de ce monde et d'obtenir le pardon de ses péchés.

D'un moine Métrophane, que les descripteurs de manuscrits identifient parfois au métropolite de Smyrne, ont été transmis, surtout par des témoins athonites (non antérieurs au 15e s.), des « hymnes *erôtikoi* à la divinité » (*Iviron* 831, 837, 851; *Chiliantoriou* 14; *Panteleimon* 416; *Lavra* 1304; *Vatopédi* 406; cf Lambros 4950, 4957, 4971, 325, 5923, etc; *Jérusalem biblioth. patriarcale* 342 et 106; *Marcian.* cl. II, 148, cf. E. Mioni, *Codices graeci... Bibliothecae Divi Marci*, t. 1, Rome, 1967, p. 56 : hymnes *exotikoi*!). Il s'agit d'un auteur contemporain ou de peu postérieur au moine Théodule, *alias* Thèkaras ou encore Thomas magistros (13e-14e s.) que ce Métrophane a commenté (*Athos Simopetra* 121 = Lambros 1389 du 14e s., cf *Simopetra* 65 et 153 = Lambros 1333 et 1421). C'est le même Métrophane qui a composé une *Hermèneia* « sur la manière de transcrire et de lire les hymnes » (voir la plupart des manuscrits cités ci-dessus) et qu'on identifie également par erreur avec l'adversaire de Photius (DTC, t. 10, col. 1628), et une *Grammatikè* (*Athos Vatopédi* 511; cf *Iviron* 97, *Athènes Bibl. nat.* 1087, *Vatopédi* 406).

3) D'après l'acrostiche d'un canon marial (« Maintenant, pour la huitième fois, te chante ton Métrophane ») notre mélode aurait composé au moins huit canons en l'honneur de la Mère de Dieu.

Dans son recueil des théotokies, Nicodème de Naxos (ou l'hagiorite), en vue d'alimenter la prière du samedi soir, en a inséré cinq attribuées à Métrophane de Smyrne : 1, 4, 5, 7 et 8 (*Theotokarion*, 4e éd., Athènes, 1906, p. 19-21, 51-53, 69-71, 95-96, 109-111; le nom de Métrophane figure dans tous les acrostiches, sauf pour le 7e canon); le 3e a été édité par S. Eustratiadès (*Theotokarion*, Chennevières, 1931, p. 269-272). Il est possible que cette collection se trouve au complet dans le codex 434, f. 129-148 de la bibliothèque patriarcale de Jérusalem

(A. Papadopoulos-Kérameus, *Analecta*.., t. 2, Saint-Pétersbourg, 1892, p. 547, n. 5); dans ce même manuscrit (f. 199v), des stichères en l'honneur de la Théotokos du même Métrophane. Quelques-uns des tropaires du *Theotokarion* ont été réédités et traduits en français par C. Tondini de Quarenghi dans *Bessarione*, t. 9, 1905, p. 135-136, 140, 152.

4) Métrophane semble avoir peu honoré les autres saints par ses poèmes. De lui on a édité un canon *in sanctam Xenem* (A. Proiou, dans *Analecta hymnica graeca*, t. 5 *Canones Januarii*, Rome, 1971, p. 333-341; introd., p. 588-589).

Un poème liturgique en l'honneur de sainte Melô de Cos (éd. F. Halkin, dans « Epetèris ... », t. 39-40, 1972-1973, p. 110-113) est attribué par le copiste du *Paris. gr.* 1362 du 16e-17e à un métropolite Métrophane. L'éditeur estime improbable qu'il puisse s'agir du Métrophane de Smyrne (p. 112, n. 2). Or il y a un certain parallélisme entre sainte Xenè ou Eusébie et sainte Melô ou Mélanie, romaines qui émigrèrent en Orient pour s'y sanctifier. D'autre part, Cos comme Milasa (Carie) ne se trouve pas éloignée de Smyrne au point d'interdire à Métrophane de considérer Melô comme étant du pays, ou de s'estimer chez lui dans l'île de Cos.

3° A part ce et ces canons, ce qui nous est parvenu de la production hagiographique de Métrophane se réduit à un *Prosphônètikos* en l'honneur des archanges Michel et Gabriel (BHG, n. 1292) et à un *Éloge* de saint Polycarpe (BHG, n. 1563) qui exhorte les smyrniotes à honorer « celui qui honora notre métropole par ses vertus ascétiques et son martyre » (*Ekklèsiastikè alètheia*, t. 3, 1882-1883, p. 302).

4° A été conservée une *lettre* de Métrophane au patrice Manuel en guise de rapport sur la déposition de Photius (Mansi, t. 16, col. 413e-420e).

Le contenu d'une autre lettre adressée à Photius n'est connu que par la réponse de celui-ci. Accusant réception d'un courrier précédent par lequel Photius tentait une démarche de paix et de réconciliation avec envoi d'un cadeau, Métrophane renvoie le cadeau (car sa santé ne lui permet pas d'en faire usage) et transmet à son correspondant l'indignation d'un ami que Photius avait négligé (A. Papadopoulos-Kerameus, *SS. Patris Photii... epistolae* XLV, Saint-Pétersbourg, 1896, p. 18-19). Cet échange épistolaire date probablement des années 878-879.

F. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, t. 1 et 2, Ratisbonne, 1867 (index, t. 3, p. 882). — DTC, t. 10, 1929, col. 1627-1628 (R. Janin). — F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende*, Paris, 1950 (index, p. 652); réédition du texte original anglais, Cambridge, 1970. — P. Stéphanou, *La violation du compromis entre photiens et ignaciens*, OCP, t. 21, 1955, p. 291-307. — Beck, p. 543-544. — H. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae*, t. 5, 1, Cité du Vatican, 1966, p. 293-294. — D. Stiernon, *Constantinople* IV, Paris, 1967 (index). — J. Meijer, *A successful Council of Union. A theological Analysis of the photian synod of 879-880*, Thessalonique, 1975 (index).

Daniel STIERNON.

MEUR (VINCENT DE), prêtre des Missions Étrangères, 1629-1668. — Vincent, quatrième enfant de Regnault de Meur, est né à Lannion en 1629. Il fit ses études à Paris, vivant dans une communauté de jeunes clercs dont les membres connus suivaient les cours du collège de Clermont. Quand il fut ordonné prêtre, en 1653 (?), il était déjà prieur commendataire de Saint-André de la Bellière, près de Séez; une prédication à la cour lui valut plus tard le titre d'aumônier du roi.

Son action s'est exercée au sein de deux associations secrètes, les Aa (cf DS, art. *Congrégations secrètes*, t. 2, col. 1491-1501), dont le but était surtout spirituel, et la Compagnie du Saint-Sacrement (= CSS, cf DS, t. 2, col. 1301-1311), composée d'ecclésiastiques et de laïcs de l'élite sociale et religieuse, qui entreprenait des œuvres apostoliques et caritatives avec des moyens considérables.

Organisant et finançant quantité de missions en France, la CSS essayait aussi, depuis 1646, mais surtout à partir de 1651, de mettre sur pied une société composée, à son image, d'ecclésiastiques et de laïcs, pour les missions d'outre-mer. Elle n'avait pas encore abouti quand Alexandre de Rhodes, jésuite missionnaire expulsé du Vietnam, vint à Paris, au début de 1653, chercher : 1) trois évêques à proposer à Rome pour le sud-est asiatique, afin d'y former un clergé autochtone; 2) des fonds; 3) des missionnaires dont tout indique qu'il les voyait jésuites comme lui. Il donna une conférence à l'Aa et une autre à la CSS qui dès lors intégra la « missiologie » de Rhodes à son projet de société missionnaire. Malgré deux suppliques adressées, l'une à Innocent X, l'autre aux cardinaux de la Propagande par des évêques, des prêtres et des laïcs influents, tous de la CSS, assurant que l'on disposait de personnel qualifié et de fonds, le Saint-Siège ne donna pas suite au projet.

Devant cette situation, V. de Meur décida, en 1656, de se rendre à Rome. Il invita à l'accompagner François Pallu, de Tours, comme lui membre de l'Aa et de la CSS. La peste les retint à Marseille, où ils furent rejoints par trois amis non identifiés, jusqu'à mai 1657. Le 16 ou 17 juillet ils furent reçus par Alexandre VII à qui V. de Meur lut une nouvelle supplique pour l'envoi des évêques en Asie. Antoine Godeau, de la CSS, évêque de Grasse (DS, t. 6, col. 545-548), avait pris les devants, en demandant à l'Assemblée du clergé de France, le 9 avril 1657, de présenter la même demande; l'Assemblée le chargea de rédiger une lettre au pape qu'elle approuva et signa le 17 mai. Alexandre VII se déclara favorable au projet, mais rien ne se décidait.

L'intervention de Pierre Lambert de la Motte (DS, t. 9, col. 140-142), de la CSS, venu à son tour à Rome, fut déterminante : il signa une lettre de change créditant le Saint-Siège des fonds jusque-là simplement promis pour la pension des évêques. Il fut nommé vicaire apostolique en Cochinchine, Pallu au Tonkin et un peu plus tard, I. Cotolendi, en Chine. Les trois évêques emmenèrent quelques ecclésiastiques et laïcs, aidés par la CSS, qui s'entremit en outre pour leur procurer, rue du Bac à Paris, un séminaire dont le premier supérieur, élu le 11 juin 1664, fut Vincent de Meur.

Il avait obtenu la licence en théologie en 1662, puis le doctorat la même année; il faisait partie de la commission des missions de la CSS dont les *Annales* rapportent, à la date du 22 août 1664, que « M. de Meur était parti avec ses trente missionnaires pour aller faire une mission en Poitou dont on avait souvent parlé dans les assemblées. C'est une des plus éclatantes missions qui se soient faites en ce temps-là ». En 1665, il organisa la mission de Tonquédec, où son père possédait le manoir de Kerhuon, mais se mit alors, avec ses missionnaires, sous la direction du bienheureux Julien Maunoir (DS, t. 8, col. 1592-1594). Il dirigea d'autres missions en Picardie, en Champagne, dans le Berry, en Bourgogne, etc. Cet apostolat prenait le meilleur de son temps, en sorte qu'il s'en remit, pour la direction du séminaire des Missions Étrangères à Michel Gazil, son prédécesseur désigné et son successeur élu, membre comme lui de l'Aa et de la CSS.

Comme Vincent de Paul, V. de Meur pensait que les missions régionales resteraient sans lendemain sans la

coopération d'un clergé revigoré. Pour lui les Aa cléricales étaient un instrument idéal de formation du clergé. Il fonda celles de Lyon et de Marseille en se rendant à Rome, celles de Toulouse, Bordeaux et Poitiers à son retour en 1658. Il en a probablement formé d'autres au cours de ses missions. C'est pourquoi R. Rouquette le considérait, avec Vincent de Paul et Jean-J. Olier, comme un des grands réformateurs du 17e siècle.

V. de Meur se rattache à l'école spirituelle de Louis Lallemant († 1635; DS, t. 9, col. 125-135), dont un disciple direct, Jean Bagot, fut son principal directeur. On sait, par ailleurs, qu'un des livres les plus recommandés par la CSS était *Le chrétien intérieur* de J. de Bernières († 1655; cf DS, t. 1, col. 1522-1527). Or, Jean-J. Surin, le plus célèbre des disciples de Lallemant, ayant lu cet ouvrage, affirmait : « J'ai dit et je dis encore que, si je l'eusse vu avant de composer le *Catéchisme spirituel*, j'eusse cru que mon travail n'était pas nécessaire ». Vincent de Meur prépara l'édition parisienne du *Catéchisme spirituel* (t. 1, 1661; t. 2, 1663). C'est lui encore qui, des *Dialogues spirituels* de Surin formant quatre volumes, a tiré les *Fondements de la vie spirituelle* publiés par ses soins en 1666. Il n'eut pas le temps d'éditer les autres manuscrits de Surin qu'il avait entre les mains; mais les missionnaires de la rue du Bac en emportèrent en Asie des copies dont ils faisaient grand cas.

Ayant dirigé deux missions dans le diocèse d'Autun (dont une à Autun même, en 1667), V. de Meur se sentit très fatigué et fit une retraite de cinquante jours à la chartreuse de Dijon, puis se retira à Vieux-Château (Côte d'Or), alors du diocèse de Langres, chez Madame d'Aligre, où il mourut pieusement le 26 juin 1668. Ses contemporains l'avaient surnommé *l'apostolique*.

G.-A. Lobineau : *Les vies des saints de Bretagne*, éd. F.-M. Tresveaux, t. 4, Paris, 1837, p. 344-350, 354-362. — A. du Bois de la Villerabel, *La rénovation religieuse au 17e siècle. Vincent de Meur*, Saint-Brieuc, 1885. — René de Voyer d'Argenson, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, Marseille, 1900. — A. Launay, *Mémorial de la Société des Missions Étrangères*, t. 2, Paris, 1916, p. 449-450. — G. Goyau, *Les prêtres des Missions Étrangères*, Paris, 1932. — F. Cavallera, *Aux origines de la Société des Missions Étrangères. L'Aa de Paris*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, oct. et nov. 1933, p. 173-186 et 206-226; janv. et mars 1934, p. 17-31 et 72-86. — M. de Certeau, dans J.-J. Surin, *Correspondance*, Paris, 1966. — Y. Poutet et J. Roubert, *Les « Assemblées » secrètes des 17e-18e siècles en relation avec l'Aa de Lyon*, Plaisance, 1968. — J. Guennou, *Les Missions Étrangères*, Paris, 1963; *La fondation de la Société des Missions Étrangères*, dans *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum*, vol. I/1, Rome, 1971, p. 523-537.

Jean Guennou.

MEURIER (Hubert; Morus), prêtre, 1535-1602. — Né à Amiens en 1535, Hubert Meurier fit ses études à l'université de Paris dont il devint docteur; il enseigna la théologie au collège des Cholets. Protégé par les archevêques de Reims, il devint successivement chanoine du chapitre de cette ville, théologal (1570), doyen (1574), promoteur au concile provincial (1583), grand maître du collège des Bons-Enfants (1590). Ligueur acharné, il fut emprisonné par arrêt du Parlement, le 16 mars 1595. Libéré, il passa en Lorraine malgré les efforts de ses amis pour le retenir à Reims et vécut à Saint-Dié où il mourut chanoine et doyen le 10 mai 1602.

Dans le cadre de la réforme catholique de l'archidiocèse rémois, entreprise par les cardinaux Charles de Lorraine et Louis de Guise, Meurier publie une *Chrestienne et catholique exposition des saints et sacrez mystères de la messe...* (3 vol. in-8°, Reims, 1584, 1586, 1598). Dans cet ouvrage comprenant quatre-vingt huit sermons, il veut donner un traité complet du sacrifice de la messe considéré comme le « vrai fondement de toute la communion chrétienne ». Il étudie chaque partie de la messe en se référant à l'enseignement du concile de Trente. Son traité constitue une pièce importante dans l'étude de la spiritualité eucharistique : il donne l'état de la théologie en France à la fin du 16e siècle et témoigne des premiers efforts tentés pour introduire les décrets conciliaires dans ce pays. Meurier formule des vœux en matière de pastorale : il demande un renouvellement de la prédication qu'il veut claire et en langue française. Il considère comme fondamentale la création de séminaires, dans lesquels il voit l'avenir de l'Église.

On doit encore à Meurier, outre des discours de circonstance, la traduction du procès-verbal latin du concile de Reims rédigé par lui (*Le premier concile provincial tenu à Reims, l'an 1583..*, Reims, 1586), un *Petit traité de l'antiquité, vrai usage et vertu tant des indulgences ecclésiastiques que des Agnus Dei* (1587), un *Traité de l'institution et vrai usage des processions* (1584), trois sermons à l'occasion des processions blanches de Champagne (du 22 juillet au 25 octobre 1583), et le *De sacris unctionibus* (Paris, 1593) qui soutient les droits exclusifs de Reims au sacre du roi et renferme des indications précieuses sur la tradition de la sainte Ampoule.

De plus, Du Verdier attribue à Meurier une *Brève instruction pour les marchands* (Reims, s d) traduite de Denys le chartreux et luttant contre l'usure. Le chanoine a aussi rédigé le *Rituel* de sa province. Quelques poèmes latins, des extraits de discours et de lettres sont conservés dans un dossier de la Bibl. nat. de Paris (coll. Champagne, t. 122, f. 90 svv); on y trouve des renseignements biographiques.

La Croix du Maine et Du Verdier, *Les bibliothèques françaises*, éd. M. Rigoley de Juvigny, t. 4, Paris, 1773, p. 225. — T.-M.-J. Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, t. 3, Reims, 1844, p. 429-479. — G. Marlot, *Histoire de la ville, cité et université de Reims*, t. 4, Reims, 1846, p. 530 et *passim*. — E. Cauly, *Histoire du collège des Bons-Enfants*, Reims, 1885. — M. Bloch, *Les rois thaumaturges*, Paris, 1924, p. 341-342, 359. — DTC, t. 10, 1928, col. 1628-1629. — J. Leflon, *Le cardinal de Lorraine et la fondation du séminaire de Reims*, Reims, 1965. — P. Palazzini, *Dizionario dei concili*, t. 4, Rome, 1966, p. 105-106.

Raymond Darricau.

MEXIQUE ET AMÉRIQUE CENTRALE. — *Introduction.* — I. *Mexique.* — II. *Autres pays.*

Introduction. — 1° Géographiquement et historiquement, l'Amérique centrale peut se diviser en trois régions. D'abord le *Mexique*, anciennement appelé Nouvelle-Espagne; nettement borné au sud dès 1527 (privilèges royaux accordant à Pedro de Alvarado le gouvernement du Guatemala), il n'eut pas au nord de frontière bien fixée avant 1819; il s'étendit jusqu'au 42e degré de latitude nord. Ce vaste territoire, à mesure que l'Espagne s'y implantait, fut divisé en cinq royaumes qui se maintinrent jusque dans les années 1776-1786 : Nouvelle-Espagne proprement dite, Nouvelle-Galice, Nouvelle-Biscaye, Nouveau-Léon, Nouveau-Mexique; ils firent ensuite place à des provinces et à des intendances. Nous y joindrons, pour la commodité de l'exposé, la Floride, bien qu'elle dépendît politiquement et religieusement de Cuba jusqu'à son acquisition par les États-Unis au début du 19e siècle. Devenu indépendant en 1821, le Mexique fut organisé en dix-neuf états et quatre territoires (Constitution fédérale de 1824).

En 1846-1848, le Mexique perdit au profit des États-Unis le Texas, le Nouveau-Mexique et la Californie.

Le *Guatemala* forma à partir de 1527 un gouvernement indépendant avec le Honduras, El Salvador, Costa Rica et Nicaragua.

Les *Antilles*, groupe d'îles très nombreuses s'étendant en arc de cercle sur trois cents kilomètres, du détroit du Yucatan au delta de l'Orénoque (Venezuela), sont surtout constituées par les « grandes Antilles » : Cuba, Saint-Domingue et Haïti, la Jamaïque et Porto Rico.

2° Ethnologie. — Il est difficile de donner des chiffres au sujet de la population de ces régions. On peut estimer qu'en 1549 la Nouvelle-Espagne comptait plus de trois millions d'habitants; les Antilles n'atteignaient peut-être pas trois cent mille âmes; la population de la Floride évangélisée était d'environ quatre cent mille habitants (cf *La población de América en 1492..*, Mexico, 1967).

En Nouvelle-Espagne, une seule langue, le náhuatl, jouait le rôle de langue véhiculaire au milieu d'une foule de langues locales. On a dénombré quatorze familles englobant quatre-vingt-trois langues, plus cinq autres langues caractérisées et trente-deux autres disparues (*Mapa lingüístico de norte y centro-América según los últimos estudios de... Mendizábal y Jiménez Moreno*, Mexico, 1936).

Parmi les groupes ethniques de la Nouvelle-Espagne, trois seulement étaient parvenus, semble-t-il, à l'usage de l'écriture : on ne trouve des manuscrits ou des inscriptions précolombiens que dans les cultures náhuatl (avec les toltèques, aztèques, etc), maya et mixteca-zapoteca. Les zones nord étaient habitées de populations généralement moins cultivées, en raison probablement de leur vie nomadisante, de leur pauvreté et de leur organisation politico-sociale assez élémentaire.

3° Du point de vue religieux, c'est la religion des náhuatls qui est la mieux connue, celle des autres peuples ne nous étant perceptible que de manière très fragmentaire. Au centre de la foi náhuatl, il y a l'esprit du feu, désigné de plusieurs noms (« le dieu ancien », « Visage jaune », « le dieu du feu »); les fétiches, de silex et de pyrite, sont les reliquaires du pouvoir divin; les médiateurs, sorciers et non pas prêtres, tels Tezcatlipoca (le Titlacahuan de la nigromancie), Quetzalcoatl, Mixcoatl, Huitzilipochtli, furent sans doute des sorciers célèbres de diverses tribus náhuatls déifiés par la suite. On peut en dire autant d'autres divinités associées aux précédents. La religion locale passa ainsi du simple animisme (l'esprit du feu) au polythéisme anthropomorphique : des divinités humanisées président aux divers phénomènes de la nature et de la vie. Des missionnaires comme Sahagun et Motolinia mentionnent de nombreuses divinités náhuatls avec leurs noms. Le culte avait un caractère impétratoire et propitiatoire; il consistait surtout en sacrifices (offrandes matérielles, sacrifices humains, offrande du sang du fidèle). Une hiérarchie sacerdotale présidait au culte public et officiel, mais existaient aussi sorciers et magiciens.

4° Avec la colonisation apparurent progressivement d'autres groupes humains. D'abord les *créoles*, espagnols nés dans ces régions et appelés pour cela « fils de la terre », non sans une pointe de mépris. Libres, souvent oisifs, beaucoup s'amollirent et se laissèrent écarter de la vie publique, généralement dirigée par des espagnols d'origine. Mais l'université et les collèges leur profitèrent notablement plus qu'aux arrivants d'Espagne qui étaient habituellement issus des classes pauvres et sans instruction.

Les *métis* furent le fruit des unions entre les races espagnole et indienne; de très nombreux mariages légitimes donnèrent naissance à ce groupe social, le plus nombreux en Nouvelle-Espagne.

Les *mulâtres*, issus d'espagnols et de noires, et les *zambos*, issus de noirs et d'indiens, héritèrent des caractères physiques prédominants de leur parent noir et restèrent agrégés au groupe noir, surtout répandu dans les Antilles.

Malgré les différences naturelles souvent très visibles, comme l'est la couleur de la peau, la communauté de langue, de religion et de pays donna peu à peu naissance au cours de trois siècles d'histoire, au mexicain ou à l'antillais avec ses caractéristiques culturelles. En Floride, d'extrêmes inégalités dans l'instruction et la richesse firent obstacle à l'interpénétration et à l'homogénéisation des divers groupes ethniques.

Vers la fin de la domination espagnole, en 1810, d'après les documents des impôts, la Nouvelle-Espagne comptait 18 % d'espagnols ou de créoles, 60 % d'indiens, 21 % de castes diverses pour un total de plus de six millions d'habitants. A Cuba, espagnols et créoles représentaient les trois quarts de la population. En république dominicaine, on comptait 60 % de métis, 28 % de blancs, 12 % de noirs. En Floride, l'élément blanc prédominait de loin.

I. LE MEXIQUE

1. L'Église en croissance (16e-17e siècles).

1° Implantation de l'Église. — Au début de la colonisation et de l'évangélisation de cet immense territoire, une directive royale donnée à Christophe Colomb (23 avril 1497) recommandait de s'employer en toute diligence à exhorter les natifs des Indes occidentales et à les convertir à la foi catholique (cf Zubillaga, p. 235, n. 18). A Saint-Domingue, franciscains et dominicains exercèrent les premiers l'activité pastorale. C'est aux Antilles qu'apparurent les premiers diocèses (p. 178-180; cf 242-248). Par la bulle *Universalis Ecclesiae* (28 juillet 1508), Jules II concéda aux Rois catholiques le patronage sur les églises des Indes occidentales; en ces pays, couvents et lieux de culte ne purent être érigés ou fondés sans l'autorisation du roi de Castille; celui-ci eut aussi droit de présentation pour toutes les charges ecclésiastiques : au pape pour les évêques, aux évêques pour les autres (E. Schaefer, *El Consejo real y supremo de las Indias. Su historia..*, 2 vol., Séville, 1935-1947; t. 2, p. 238 svv).

L'évangélisation systématique de la Nouvelle-Espagne commence avec les envois de religieux périodiquement expédiés d'Espagne; les franciscains arrivent sur le plateau mexicain en juin 1524, les dominicains en juillet 1526, les augustins en juin 1533 (Zubillaga, p. 292-294). Ces missionnaires, sans avoir grande connaissance des populations, se répandent dans le pays pour y fonder l'Église, et donc baptiser, administrer les sacrements, adjoignant des catéchumènes à la communauté chrétienne espagnole.

Dès 1524, les franciscains s'implantent dans la vallée de Mexico et la région de Puebla; ils installent deux couvents dans chacun de ces centres importants de la vie indigène. D'autres suivirent; beaucoup n'étaient que des stations sans missionnaires à demeure; ceux-ci étaient attachés à des résidences plus importantes à partir desquelles ils rayonnaient. Plus tard

l'extension des missions vers le nord et ses régions minières chichimèques, Zacatecas, Durango, et les explorations apostoliques comme celles de Sinaloa furent le fruit de l'organisation spirituelle de la Nouvelle-Galice (p. 301 svv).

Les implantations dominicaines furent restreintes : vallée de Mexico, Puebla, Morelos, région appelée Mixteca et Zapoteca avec son centre, la ville d'Oaxaca. Les augustins avancèrent vers le sud en direction de l'extrémité orientale de l'état de Guerrero, vers le nord (Hidalgo, San Luis Potosi, Veracruz) et vers l'ouest (Michoacan), où leurs couvents se multiplièrent.

On peut distinguer trois sortes de groupements missionnaires : les résidences groupées autour d'un centre et formant un tissu assez dense sur un terrain assez limité; les établissements dispersés dans des zones lointaines ou d'accès difficile ou de climat éprouvant ou peu pacifiées; enfin les couvents faisant liaison entre les deux premières catégories. Il ne fait pas de doute que les conditions d'existence des missionnaires furent longtemps pénibles, voire héroïques.

Selon Geronimo de Mendieta, franciscain du 16e siècle, ses confrères baptisaient « ceux qu'ils formaient au couvent en les instruisant, les uns après les autres, selon les progrès constatés. Quant à ceux du dehors, si on leur apportait de tout petits enfants, ils les baptisaient sans retard ». Les adultes qui se présentaient étaient baptisés s'ils étaient trouvés assez instruits dans la doctrine chrétienne; on était moins exigeant pour les malades (*Historia eclesiástica indiana*, 1e éd. par J. Garcia Icazbalceta, Mexico, 1870, livre 3, ch. 32).

Unis aux religieux, travaillaient aussi les prêtres séculiers, très peu nombreux aux premiers temps. Le franciscain *Juan de Zumarraga*, évêque de Mexico dès 1527, fut le premier grand organisateur de l'Église en Nouvelle-Espagne, à commencer par le chapitre de la capitale; il eut à lutter contre l'ignorance, l'impiété et les mauvaises mœurs du clergé (Zubillaga, p. 338 svv). Nommé inquisiteur de son diocèse en 1535, il fit son possible pour soustraire les indigènes à leurs anciens cultes, ce qui suscita des résistances et des procès (p. 339; J. T. Medina, *Historia del tribunal del Santo Oficio... en México*, revue par J. Jimenez Rueda, Mexico, s d, p. 41-45). Facteur très important pour le développement de la vie chrétienne et spirituelle, l'introduction de l'imprimerie vers 1537 est due en partie à Zumarraga. Les nombreux ouvrages publiés (grammaires et dictionnaires des langues indigènes, catéchismes, livres ascétiques, dévotionnels, liturgiques) montrent que le travail de l'imprimerie, tout au long du 16e siècle, est avant tout missionnaire et ecclésiastique (Zubillaga, p. 339-341; cf J. Garcia Icazbalceta, *Bibliografia mexicana del siglo* XVI, nouv. éd. par A. Millares Carlo, Mexico, 1954). Zumarraga est encore à l'origine de la fondation de l'université de Mexico (21 septembre 1551), qui fut d'abord essentiellement orientée vers la formation du clergé; par la suite, elle forma aussi des magistrats, des hommes de lettres, érudits, avocats, etc (C. B. Plaza y Jaén, *Crónica de la... Universidad de México..*, éd. par N. Rangel, 2 vol., 1931; Zubillaga, p. 429-437).

Dans le domaine hospitalier, Vasco de Quiroga, futur évêque de Michoacan de 1537 à 1565, édifia de ses deniers un hôpital à deux lieues de Mexico (1531/32); c'était une sorte de centre d'accueil ouvert à tous; Quiroga y expliquait le catéchisme aux indiens. Devenu évêque, il construisit à Michoacan un centre semblable; tous deux comportaient un bâtiment commun aux malades et aux directeurs, des habitations séparées appelées « familles », et des terrains de culture; on travaillait en commun sept heures par jour et les récoltes étaient partagées entre les besoins de l'hôpital, de la communauté et des pauvres. Ces deux centres d'accueil ne furent pas les premiers; le plus ancien fut érigé probablement en 1521 par les membres de la confrérie de Nuestra Señora. Plus tard l'évêque Zumarraga commença à Mexico la construction de l'hôpital de l'Amor de Dios (vers 1534) pour les contagieux; d'autres suivirent, tel celui fondé en 1564 par le fameux médecin Pedro Ortiz pour les lépreux (cf Zubillaga, p. 355-358, 374-378; F. B. Warren, *Vasco de Quiroga and his Pueblo-Hospitals of Santa Fe*, Washington, 1963).

Le génial Quiroga, en vue de favoriser le rapprochement des espagnols et des indigènes, établit près de la cathédrale de Patzcuaro le collège Saint-Nicolas, d'inspiration tridentine avant même le concile; les élèves, âgés d'au moins vingt ans, étudiaient le latin et la morale pendant quatre ans et étaient ensuite utilisés au service de l'Église; les indiens et les espagnols s'enseignaient mutuellement leur propre langue. En 1576, plus de deux cents prêtres étaient issus de Saint-Nicolas; au courant des langues locales, ils missionnaient dans la région; beaucoup aussi étaient entrés dans les ordres religieux.

Quiroga institua également un collège pour les filles espagnoles ou indiennes; il visait en particulier à préparer pour les indiens convertis des épouses chrétiennes; cette institution ne survécut pas à la mort de son fondateur (1565) (Zubillaga, p. 358 svv; F. Miranda Godinez, *Don Vasco de Quiroga y su colegio de S. Nicolás*, Morelia, 1972).

Autre figure d'évêque des premiers temps de la christianisation, le dominicain Julian Garcés, évêque de Tlaxcala de 1520 à 1542, est un protecteur et défenseur des indiens; sa lettre à Paul III (1537) reconnaît aux indigènes la nature raisonnable et le droit de la liberté, et attaque ceux des espagnols qui ne les considèrent que comme des esclaves, êtres inférieurs exploitables à merci, qu'il n'y a pas péché à maltraiter ou même à tuer (cf Zubillaga, p. 363-365).

2° La VIE CHRÉTIENNE et ses accents spirituels principaux, surtout dans les centres hispanisés, sont assez dépendants de ce qu'ils sont dans l'Espagne du siècle d'or; d'ailleurs, cette dépendance est longtemps entretenue par le grand nombre d'ecclésiastiques et de religieux qui passent l'Océan et par les livres importés. Ce qui caractérise davantage l'Église mexicaine, c'est la nécessité de convertir et d'assimiler les indiens : la mission.

Document important pour estimer l'état de l'Église de la Nouvelle-Espagne au milieu du 16e siècle, le premier concile provincial se tient en 1555 sous l'archevêque dominicain Alonso de Montufar :

Il prescrit à quiconque est chargé d'âmes d'apprendre à tous le signe de la croix, et à ceux qui se confessent les éléments nécessaires au salut : commandements, sept péchés capitaux, œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, vertus et dons du Saint-Esprit; il faut aussi enseigner comment servir Notre-Seigneur avec les cinq sens naturels, et les principales prières, *Pater*, *Ave*, *Credo*, *Salve Regina*. Voir les textes dans *Concilios provinciales 1 y 2 celebrados en... México..*, Mexico, 1769, surtout p. 40-42.

Le concile distingue deux niveaux dans l'instruction religieuse; le premier vise à enseigner brièvement et sans commentaire les vérités essentielles de la foi; le second comporte l'explication de tous les articles de la foi, des commandements, du *Pater*. Clercs et religieux ont à assurer cet enseignement chaque année dans tous les *pueblos*, à contrôler le niveau des connaissances, à

urger la pratique de la confession et de la communion annuelles (p. 49, 139 svv). Au sujet de la communion, le concile décide que les prêtres peuvent y admettre indiens et noirs désirant la recevoir, dûment préparés et manifestant foi et dévotion; les nouveaux convertis doivent être examinés pour voir s'ils remplissent les conditions requises (p. 138 svv).

Concrètement, la vie religieuse s'organise autour de deux pôles, l'enseignement et la liturgie. Le catéchisme, enseigné chaque jour, est fait à l'aide de tableaux peints, de gravures ou de figures en relief (Zubillaga, p. 401-405); nous parlerons plus loin des collèges. Quant à la liturgie, elle a pour lieu les églises et les chapelles; l'architecture et l'ornementation sont souvent somptueuses (p. 631-649; sur le développement du baroque mexicain au 18e siècle, p. 874-898), tout comme le culte. Au centre de ce culte, l'Eucharistie et les sacrements; mais il y a aussi les prédications et les dévotions au Saint-Sacrement, à la Vierge et aux saints, les processions avec chants et prières qui réunissent toute la population, gouverneur local et notabilités en tête.

La fête du *Corpus Christi* est la plus solennelle; le pèlerinage à la Vierge de Guadalupe est le plus fréquenté. Les nombreuses confréries ont leurs offices, leur patron et souvent un service social concret (p. 413 svv; cf Juan Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Augustin en las provincias de Nueva España, 1533-1592*, Mexico, 1624, livre 2, ch. 5). A ces manifestations, on peut rattacher les représentations théâtrales, très prisées, dont les thèmes sont essentiellement chrétiens et moralisants (Zubillaga, p. 414-416). Comme en Espagne et dans l'Amérique espagnole du sud, les principales dévotions sont celles de l'Eucharistie et de la Vierge; s'y ajoutera au 18e siècle celle du Sacré-Cœur.

C. Bayle, *Santa María en Indias*, Madrid, 1928; *El culto del Santísimo en Indias*, 1951; nombreux articles dans *Missionalia hispanica* (t. 1-9, 1944-1952). — I. F. de Lemus, *S. María de España en América*, dans *España misionera*, t. 14-15, 1957-1958. — J. A. Romero, *La piété du peuple mexicain envers la Vierge Marie*, dans *Maria*, t. 5, Paris, 1958, p. 285-293. — F. Argüello, *Le culte marial en Amérique centrale et aux Antilles*, *ibidem*, p. 295-304.

Un moyen précieux pour développer la vie chrétienne des indiens fut l'établissement de *réductions*, appelées aussi *doctrinas*, où les indigènes vivaient, sous la direction de religieux, libres de toute ingérence espagnole. Tous les ordres religieux les conçurent à peu près semblablement (cf Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, cité *supra*, p. 394-396).

Les jésuites précisèrent ainsi leur but : « Faire que le comportement et la manière de vivre des indiens se dégagent bien de la bassesse et de l'insignifiance de leur ancienne manière.., afin que naissent des enfants qui prennent place dans les collèges; qu'ainsi de la génération présente sorte une pépinière de vocations » (*Monumenta Mexicana*, coll. MHSI, éd. F. Zubillaga, 6 vol., Rome, 1956-1976; ici, t. 1, p. 322-323).

L'*enseignement scolaire* est assuré par les clercs et les religieux ou sous leur conduite. Les franciscains tenaient généralement des écoles primaires, mais aussi le célèbre collège de Santiago à Tlaltelolco pour latinistes indigènes. Les dominicains, qui admirent quelques indigènes dans leurs centres d'études, n'ouvrirent aucun collège secondaire pour les indiens, à la différence des augustins (vg le collège de Mexico fondé vers 1537) qui instruisaient indiens et espagnols ensemble. Les jésuites s'attachèrent à l'enseignement dans les collèges et les séminaires pour les adolescents indiens, en particulier pour les fils des caciques et des divers notables, en vue de former ce que nous appellerions une classe dirigeante chrétienne chez les indigènes; leurs premiers collèges furent établis à Patzcuaro et Tepotzotlan en 1580, à Mexico en 1587 (*Monumenta Mexicana*, t. 2, p. 50, 308, note 17; Zubillaga, p. 575-578).

Les collèges, s'ils favorisèrent une formation chrétienne quelque peu solide, ne suscitèrent pas, sauf quelques exceptions, des âmes de haute spiritualité. En 1540, l'archevêque Zumarraga fait part à Charles Quint de ses déceptions au sujet du collège de Tlaltelolco. Le *Códice franciscano* de 1580 déclare formellement qu'il ne faut pas conférer aux indiens les ordres majeurs ni même mineurs parce qu'ils n'ont pas encore les aptitudes requises; Mendieta, entièrement favorable aux indiens, se range au même avis, « parce qu'ils ne sont bons ni pour commander ni pour diriger ». Motolinia les juge plus faits pour vivre à leur aise et se marier; il convient donc d'éprouver sérieusement les candidats avant de les admettre (Zubillaga, p. 425-427). Ces constatations sur l'inaptitude des indiens à persévérer dans les vies cléricale et religieuse de l'époque n'empêchent pas de nombreux exemples d'héroïque fidélité chrétienne.

Mendieta parle d'enfants mis à mort parce qu'ils détruisaient les idoles, de jeunes filles souffrant persécution pour défendre leur virginité, etc (*Historia..*, livre 3, ch. 25, 27, 52). On trouve des témoignages analogues chez Motolinia, Grijalva et d'autres. Les *Monumenta Mexicana* des jésuites rassemblent des faits semblables, tel ce chef qui renonce à son rang et à son héritage pour vivre en pauvre et en chrétien (t. 3, p. 312), telle la conduite exemplaire de Juan Puruata gouverneur de Patzcuaro (t. 4, 337 svv), etc (vg t. 2, p. 85 svv, 420-421, 510-512; t. 3, p. 352 svv, 359, 501 svv, 508 svv; t. 6, p. 818). Il est certain que les milieux métis bénéficièrent notablement des exemples donnés par certains indiens chrétiens, et on peut affirmer qu'il en fut de même des mulâtres par rapport aux noirs.

Dans le milieu espagnol et créole, les centres d'enseignement produisirent des fruits plus remarquables. Dès le début, les religieux y eurent l'initiative et leurs collèges furent un facteur décisif pour leur propre vie spirituelle. Les religieux qui précédèrent l'arrivée des jésuites en Nouvelle-Espagne se livrèrent surtout à l'évangélisation des indigènes. Arrivés à Mexico en 1572, les jésuites y ouvrent l'année suivante le collège des Saints-Pierre-et-Paul pour les créoles; bien d'autres suivirent. Dans ses collèges, la compagnie établit les *congrégations mariales* (DS, t. 2, col. 1479-1491) destinées aux élèves dont on attendait une vie chrétienne exemplaire.

Un document jésuite de 1584 dépeint leur ferveur : bien qu'encore jeunes, ils visitent les hôpitaux, s'adonnent dans la chapelle de la Vierge à des exercices de prière et de pénitence, sont un exemple de vertu pour leurs condisciples, fréquentent l'Eucharistie et pratiquent diverses dévotions (*Monumenta Mexicana*, t. 2, p. 342). Les informations annuelles émanant de la province de Nouvelle-Espagne répètent, avec peu de variantes, les manifestations de la piété, de la vertu et de la charité des congrégations mariales des collèges (vg t. 1, p. 519, 521; t. 3, p. 497, 509; t. 4, p. 313 svv).

Ces collèges furent des pépinières de vocations religieuses. Un document de 1577 parle des collégiens qui sont entrés chez les dominicains, les franciscains et les augustins (t. 1, p. 271); un autre parle des vocations diverses sorties du collège de Puebla (t. 3, p. 359). En 1592, quatorze élèves du collège San Ildefonso de Mexico entrent dans la compagnie de Jésus, d'autres

en d'autres ordres (p. 504); en 1596, vingt-deux du même collège entrent dans divers ordres et huit dans la compagnie (t. 6, p. 15). Il faudrait aussi montrer comment ces collèges furent des centres de rayonnement dans les cités, *pueblos* et missions où ils étaient installés : œuvres de charité, visites des hôpitaux et des prisons, confessions fréquentes, liturgie dans leurs chapelles, retraites spirituelles organisées pour toutes sortes de gens, prédication, etc (cf t. 1, p. 521, 527; t. 2, p. 134; t. 3, p. 76, 89, 307, 351, 497, etc). Des congrégations mariales furent bientôt constituées pour les prêtres, les clercs, les jeunes gens, les *caballeros* (t. 3, p. 326, 509; t. 4, p. 325), qui vinrent s'adjoindre aux diverses confréries, associations et fraternités établies dans les paroisses et qui toutes ensemble offraient un tissu d'institutions susceptibles d'aider efficacement les chrétiens laïcs à mener une authentique vie chrétienne, et les prêtres de même.

3° Les missionnaires. — Le jésuite Gonzalo de Tapia, en mission à Sinaloa et qui mourut parmi les indiens, écrit le 1er août 1592 au supérieur général C. Aquaviva à propos des missionnaires à envoyer dans cette mission :

S'ils n'ont pas un désir ardent de souffrir incommodités, solitude et abandon des hommes, ils vivront ici en grande désolation, car les gens y sont barbares, incultes et grossiers. On n'a pas d'habit de rechange, de maison où vivre, personne pour préparer les repas et souvent rien à préparer; on n'a pas avec qui se détendre un moment, mais beaucoup de sujets de mécontentement. Pas de temps pour la prière et la retraite ; pas d'occasion pour qui a l'habitude d'une bonne conversation; les supérieurs sont loin; les lettres mettent trois mois à rejoindre, les réponses trois autres mois à parvenir (t. 5, p. 8 svv).

Ces durs travaux, beaucoup les connurent. Certains les couronnèrent par le martyre; nous en relevons quelques-uns : l'augustin Juan de las Peñas (Grijalva, cité *supra*, livre 4, ch. 26). Chez les dominicains, Luis Cancer et quatre compagnons mis à mort par les indiens de Floride en 1549 (A. M. Walz, *Compendium historiae ordinis praedicatorum*, Rome, 1930, p. 316; F. Zubillaga, *La Florida..*, p. 99-102), et Sebastian Montano martyrisé dans la province de Santiago au Mexique (*Acta capitulorum generalium O.P.*, t. 6, Rome, 1902, p. 320). Les franciscains eurent de très nombreuses victimes : Mendieta parle d'Hernando de Salcedo et de deux compagnons mangés par les caraïbes près de Saint-Domingue (*Historia..*, citée *supra*, livre 1, ch. 8); cinquante franciscains au moins sont mis à mort dans la mission de Zacatecas dans les premières décennies du 17e siècle (L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster, 1929, p. 216); en 1555, près de Durango, Fernando Cossin est martyrisé; deux franciscains inconnus le sont en Nouvelle-Biscaye (*ibidem*; cf Mendieta, *Historia*, livre 5, 2e partie, ch. 4).

Citons encore : Juan de Padilla et son compagnon † 1542, Juan de Tapia † 1557, Pablo de Azevedo et Juan de Herrera † 1567, Alonso et Francisco Reinoso † 1573 (en Floride), Juan Cerrato † 1580, Francisco Lopez et deux compagnons † 1581, Luis de Villalobos † 1582, Andrés de la Puebla et Juan del Rio vers 1586, etc (cf Mendieta, *Historia*, livre 4, ch. 11; Lemmens, cité *supra*, p. 217-219; *Archivo ibero-americano*, t. 28, 1927, p. 46; J. Oré, *Relación histórica de la Florida*, éd. A. Lopez, t. 1, Madrid, 1931, p. 86-105; t. 2, 1933, p. 13-23). D'autres martyrs franciscains illustrèrent les deux siècles suivants.

Chez les jésuites : Pedro Martinez et d'autres séculiers † 1566 en Floride, J. B. Segura et cinq compagnons † 1571 encore en Floride, Gonzalo de Tapia † 1594 (Sinaloa), Hernando de Tovar et sept compagnons † 1616 victimes des indiens tepehuanes, Julio Pascual et Manuel Martinez † 1632, etc, jusqu'à Nicolas Tamaral et Lorenzo Carranco martyrisés en Californie en 1734 (cf G. Zubillaga, *La Florida..*, p. 242-244, 398; *Monumenta antiquae Floridae*, p. 95 svv, 151 svv, 527-529; J. Gutiérrez Casillas, *Mártires jesuitas de la provincia de México*, dans *La Compañía de Jesús en México*, Mexico, 1972, p. 195-221).

Chroniques et histoires des ordres religieux ou des diverses missions sont les sources où apparaissent non seulement les martyres, mais aussi la vie des communautés et leur travail, et encore tant d'hommes remarquables, missionnaires, éducateurs, supérieurs, évêques.

Ainsi, Mendieta consacre les deux parties du 5e livre de son *Historia* à tracer le portrait d'ouvriers apostoliques morts à la tâche; Diego Lopez Cogolludo relate quelques biographies de ses confrères franciscains au Yucatan (*Historia de Yucatán*, 5e éd., Mexico, 1957, p. 336-365); Grijalva en fait autant pour les augustins dans sa *Crónica* (vg le grand pénitent Antonio Ros, p. 310-336; le provincial Alonso de Veracruz, p. 585-587 et *passim*); de même le dominicain Antonio de Remesal (*Historia general de las Indias occidentales..*, 2e éd., 2 vol., Guatemala, 1932); les jésuites Fr. de Florencia et Juan Antonio de Oviedo donnent la notice de 159 de leurs frères prêtres et coadjuteurs (*Menologio de los varones más señalados... de la provincia ... de Nueva España*, s l, 1747). Ces documents adoptent évidemment un ton hagiographique et édifiant, mais n'en constituent pas moins une source pour l'histoire de la spiritualité et permettent de percevoir quelque peu le climat suscité autour d'eux par ces hommes.

4° La vie religieuse féminine eut aussi grand rayonnement. Les diverses congrégations, cloîtrées, sont vouées à la vie contemplative et, à l'intérieur des couvents, à l'éducation des jeunes filles.

Les conceptionnistes espagnoles, — la congrégation qui eut le plus grand développement —, fondèrent sept couvents dans la capitale (1570, 1580, 1594, 1600, 1610, 1619 et 1636), un à Oaxaca (1576) et à Guadalajara (1578), deux à Puebla (1593; l'autre ensuite), un à Merida (1596) et à San Miguel el Grande (1756). Les clarisses urbanistes en eurent trois à Mexico, le premier fondé en 1570, le dernier en 1609. Les capucines tinrent deux couvents à Mexico (1665, 1787), un à Puebla (1704), Querétaro (1721), un autre en Guatemala (1726), un à Lagos (Jalisco; 1756), Guadalajara (1761) et Salvatierra (1798). Les clarisses de la première règle fondèrent à Mexico (1724), Morelia (1737) et Oaxaca (1775). Les religieuses hiéronymites tinrent deux monastères dans la capitale (1585 et 1598) et un à Puebla (vers 1590). Les augustines en eurent deux à Mexico (1598 et 1688), un à Oaxaca (1697) et à Guadalajara (1720). Les dominicaines ouvrirent des maisons à Oaxaca (1575), Puebla (1588 et 1740), Mexico (1593), Morelia (1590), Guadalajara (1588 et 1722) et Patzcuaro (1747). Quant aux carmélites déchaussées, elles eurent trois couvents à Puebla (1604, 1748; le 3e à une date inconnue), deux dans la capitale (1616, 1704), un à Guadalajara (1683), Querétaro (1803) et Durango (1853).

Ces divers couvents accueillirent généralement comme religieuses et comme élèves aussi bien les espagnoles, les créoles et les métisses que les indiennes. L'instruction donnée était celle qu'en Europe même on dispensait aux filles : calcul, écriture, lecture, travaux domestiques, arts d'agrément. L'influence de l'œuvre éducatrice des religieuses est certaine, dans l'Église comme dans la société.

Zubillaga, p. 870-874. — J. Muriel, *Conventos de monjas en la Nueva España*, Mexico, 1946.

5° Le clergé séculier, avec ses chapelains sans juridiction et ses curés chargés de paroisses, est d'abord formé à l'université de Mexico (inaugurée en 1553), dans les couvents religieux ou dans les collèges des

jésuites. En dépit des efforts de nombreux évêques, l'installation de séminaires selon le décret du concile de Trente fut lente; il faut attendre 1689 pour voir s'ouvrir le séminaire diocésain de Mexico; ceux de Puebla et d'Oaxaca l'avaient précédé. Les mémoires préparatoires au troisième concile de Mexico (en particulier ceux du jésuite Juan de la Plaza) et les décrets de ce concile tenu en 1585 (éd. Fr. A. Lorenzana, Mexico, 1770) sont particulièrement révélateurs de la situation concrète du clergé et des intentions réformatrices de l'épiscopat (cf Zubillaga, p. 579-613).

Des confréries de prêtres, comme celle de Saint-Pierre et celle de Saint-François-Xavier (fondée à Mexico en 1658 par Cristobal Vidal) aidèrent beaucoup au maintien d'une vie sacerdotale sérieuse et généreuse.

6° Parmi les LAICS, se détachent quelques grandes figures chrétiennes :

l'andalou Bernardino Alvarez, né vers 1514, qui, après une vie d'aventures et de désordre, distribue sa fortune aux pauvres, fonde des hôpitaux et la *Religión de la caridad*; le capitaine Diego Martinez de Hurdaide, protecteur des missionnaires de Sinaloa; l'ermite Gregorio Lopez † 1596; Fernando Cordova Bocanegra, ermite lui aussi; les peintres Andrés de Concha et Baltasar de Echave; les vices-rois Antonio de Mendoza, Luis de Velasco l'ancien et son homonyme surnommé le jeune. Signalons aussi saint Felipe de Jesus, franciscain né au Mexique et martyrisé à Nagasaki en 1597; etc (cf M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. 2, p. 446-476; t. 3, p. 498-527).

7° LITTÉRATURE SPIRITUELLE. — De nombreux auteurs se sont préoccupés de *catéchèse* en espagnol et dans les principales langues indigènes (vg Pedro de Cordoba op, *Doctrina cristiana para institución y información de los indios, por manera de historia*, Mexico, 1544; Alonso de Molina ofm, *Doctrina christiana*, 1546, etc; *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos... de S. Domingo*, 1548; Madrid, 1944); nous ne nous y attardons pas.

D'autres publièrent des ouvrages de *théologie* et d'*exégèse*, généralement fruit de leur enseignement. Voici les principaux auteurs jusqu'au milieu du 16e siècle : Tomas de Mercado († v. 1575) et Bartolomé de Ledesma († v. 1604), dominicains; les augustins Alonso de Veracruz † 1584 (cf A. Ennis, *Fr. A. de la Vera Cruz*, Louvain, 1957) et Andrés de Tordehumos († fin 16e s.); les jésuites Antonio Arias † 1603, Pedro de Morales † 1614, Antonio Rubio, † 1614, Pedro de Ortigosa † 1626, Juan de Ledesma † 1636 et Diego de Santisteban † 1637.

Au début, les *livres spirituels* divulgués en Espagne parvinrent aussi en Nouvelle-Espagne; plusieurs fois, certains furent réédités à Mexico; cette ville posséda une imprimerie dès 1537 : la première du nouveau monde. Sauf indication contraire, les ouvrages signalés *infra* sont édités à Mexico. Ainsi on imprime en latin un *Tripartito* de Gerson, la *Theologia mystica* attribuée à Bonaventure et qui appartient à Hugues de Balma (1575); un *Compendio breve* (s'agit-il du *De doctrina christiana*?) de Denys le chartreux (la 2e éd. contient une défense de la doctrine du livre par Juan de Zumarraga ofm); le franciscain Luis Rodriguez donne en traduction les *Proverbes* bibliques et l'*Imitation de Jésus-Christ*, et Juan de Estrada op † 1579, la *Scala spiritualis* de Jean Climaque (1532). A la fin du 17e siècle, on traduit encore : du jésuite P. Segneri, *El confesor instruido* et *El penitente instruido* (1695); de Nicolas Eschius, ses *Ejercicios divinos* (trad. par Juan Jiménez, 1690).

Les principaux *auteurs spirituels* ayant vécu au Mexique ont ou auront leur notice dans le DS, nous ne faisons ici que les citer : Gregorio *Lopez*, ermite † 1596 (t. 9, col. 996-999), — Juan de *La Plaza* sj † 1602 (t. 9, col. 257-265), — Nicolas *Arnaya* sj † 1623 (t. 1, col. 890), — Miguel *Godinez* (Wadding) sj † 1644 (t. 6, col. 565-570), — Juan *Palafox y Mendoza*, évêque † 1659, — *Maria de San José*, augustine † 1687 (t. 10, col. 528), — *Juana Inés de la Cruz*, hiéronymite † 1695 (t. 8, col. 869-871).

Fernando *Cordova Bocanegra*, ermite † 1588, *Colección de varias conferencias en que se enseña el camino del cielo* (Madrid, 1616). — Pedro *Suarez de Escobar*, osa † 1591, *Espejo divino de vida cristiana* (Madrid, 1591), *Scala Paradisi coelestis* et *Sylva perfectionis christianae*, inédits. — Esteban de *Salazar*, osa puis chartreux † 1596, *Discursos sobre el Credo* (2 vol., Grenade, 1577 et Salamanque, 1597; plusieurs rééd.), divers commentaires bibliques inédits.

Juan de Jesus Maria ocd † 1632, *Epistolario espiritual para personas de diferentes estados* (Uclés, 1624); un tome 2 et des *Conciones* restés mss. — *Tomas de Jesus* ocd, *Reglas para examinar y discernir el interior aprovechamiento del alma*, 1635. — Francisco *Salazar* sj († avant 1636), *Meditaciones de la muerte, del juicio particular* (1636), *De las penas del infierno y dolor de nuestros pecados* (1636). — Luis de *Molina* sj † 1641, *Espejos de prelados* et *Comentario sobre los Salmos*, mss. — Luis de *Zapata*, *Panegírico de la paciencia*, 1645. — Luis *Dalcobia*, *Primera parte del Simbolo de la vida cristiana* (Cotrim, 1646). — Antonio *Peralta*, *Historia de Tobias* et *Escuela de paciencia* (Malaga, 1667).

Pierre *Pelleprat* sj † 1667, *Soliloquios del amante christiano* (s d). — Ignacio *Asenjo*, prêtre, *Ejercicio práctico de la voluntad divina* (Puebla, s d), *Compendio de meditaciones útiles para la oración mental* (Mexico, 1682), *Tratado de la mortificación* (s d). — Nicolas *Guadalajara* sj † 1683, *Quatro breves tratados espirituales* (dans sa biographie par Fr. de Florencia, 1684). — Juan José de *Miranda*, prêtre, *Manual. Tesoro escondido... para las almas que quieren aprovecharse en la oración* (1689).

Antonio *Nuñez* sj † 1695, *Explicación literal y sumaria del Decreto... del S. Concilio* (sur la communion fréquente; 1687); *Explicación theórica y práctica aplicación del Libro quarto del « Contemptus mundi »* (sur la communion, slnd [1691?]; *Distribución de las obras... del dia para hazerlas perfectamente* (1712); etc. — Baltasar *Del Castillo* ofm, *Luz y guía de los ministros evangélicos* (1694). — Clemente *Ledesma* ofm, *La vida espiritual común de la seráfica Orden Tercera* (1689); *Despertador de noticias de los santos sacramentos*, et son *Compendio*, et la même matière offerte selon l'ordre alphabétique : *Despertador republicano que por las letras A B C compendia...* (1700).

Juan *Martinez de la Parra* sj † 1701, *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina christiana* (3 vol., 1691-1695; 26e éd. mexicaine, 1827; souvent édité en Espagne); *La nada y todas las cosas* (1698). — Pedro *Calderon*, *Arte de amar a Dios*, extraits des *Morales* (= *Collectanea moralis philosophiae*, recueil d'autorités pour la prédication) de Louis de Grenade. — Etc.

8° LES MISSIONS AU NORD DE LA NOUVELLE-ESPAGNE ET EN FLORIDE (actuellement les États-Unis). — 1) La *Floride* fut toujours une mission difficile. Les jésuites l'évangélisèrent de 1566 à 1572, puis durent se retirer. A partir de 1593, les franciscains reprennent l'évangélisation, limitant d'abord leur activité à sept postes; après une révolte indienne en 1606, leurs implantations s'étendent. Une nouvelle révolte (1647) amène le martyre de plusieurs missionnaires et la destruction de la plupart des églises et des couvents. En 1655, soixante-dix franciscains dirigeaient trente-huit postes missionnaires

avec quelque 26 000 indiens chrétiens. De nouvelles révoltes (1656, etc) entraînèrent la stagnation de la mission, en attendant que l'occupation anglaise, au début du 18e siècle, la ruine.

F. Zubillaga, *La Florida, la misión jesuitica*, Rome, 1941; *Monumenta antiquae Floridae*, Rome, 1946.

Jeronimo Oré ofm (17e s.), *Relación histórica de la Florida*, éd. A. Lopez, 2 vol., Madrid, 1931-1933. — J. T. Lanning, *The spanish Missions of Georgia*, Chapel Hill, 1935.

2) Sur les frontières septentrionales du Mexique actuel se développèrent des missions plus fécondes et qui s'étendirent progressivement au cours des 16e et 17e siècles vers le Nouveau-Mexique, Sonora et la Californie. La mission du Sinaloa fut entreprise par les jésuites en 1591. Trente ans plus tard, les convertis dépassaient 83 000 âmes réparties en quarante *pueblos*. Au départ des jésuites en 1767, cette mission comprenait les régions des fleuves Mayo et Yaqui, trois rectorats, vingt centres de missions. Mais dès 1614 les jésuites avaient étendu plus au nord, au Sonora, leur activité; en 1620 on comptait quelques 8 000 baptisés dans la région. Le principal missionnaire en ces territoires fut Eusebio Francisco Kino; à partir de 1689, il pourvut de prêtres les *pueblos* partiellement évangélisés et fonda des chrétientés-frontières; il explora la région du fleuve Gila et celles qui avoisinaient la Californie; il missionna aussi dans la Pimeria Alta. A sa mort en 1711, 5 000 chrétiens environ vivaient dans les vingt missions qu'il avait fondées.

Le Nouveau-Mexique fut pour les franciscains un champ d'apostolat fécond, avec d'énormes sacrifices et des martyrs. Vers 1650, ils y dirigeaient quelque quarante-six *pueblos* chrétiens. En 1706, vingt et un missionnaires, ayant chacun à sa charge deux ou trois *pueblos* très distants les uns des autres, sans moyens matériels, harcelés par des soulèvements de tribus hostiles, missionnaient auprès d'un grand nombre d'indigènes convertis.

Les premiers missionnaires de Basse-Californie furent les jésuites. A partir de 1697, ils entreprirent à la fois de christianiser et de fixer les peuplades barbares de ces régions éloignées et désertiques. Les figures les plus marquantes furent ici Juan Maria Salvatierra (1648-1717), Francisco Maria Piccolo (1654-1729) et Juan Ugarte (1668-1730). En 1745, on comptait dix-neuf missions groupant douze mille chrétiens (sur un total de cinquante mille habitants). Mais, décimée par les épidémies, la population ne comptait plus vers 1767 que sept mille indigènes tous chrétiens. Les jésuites exilés furent remplacés par les franciscains et les dominicains; les premiers surtout, avec le célèbre Junipero de Serra, reprirent l'expansion vers le nord en fondant vingt et une missions.

Zubillaga, p. 700-720, 739-767. — L. Lemmens, *Geschichte der Franziskanermissionen*, Münster, 1929. — H. E. Bolton, *Rim of Christendom. A Biography of E. Fr. Kino*, New York, 1936. — P. M. Dunne, nombreux ouvrages sur les missions des jésuites de Californie, Sonora, Nouveau-Mexique (vg *Pioneer Black Robes on the West Coast*, Berkeley-Los Angeles, 1940; biographie du missionnaire *Jacobo Sedelmayr*, Tucson, 1955). — *Histoire universelle des missions catholiques*, dirigée par S. Delacroix, t. 1, Paris, 1956, p. 240-250; t. 2, 1957, p. 305-319. — M. Geiger et J. B. McGloin, art. *California*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 11, 1967, col. 1071-1076. — J. L. Kessell, *Friars, Soldiers and Reformes. Hispanic Arizona and Sonora Mission Frontier (1767-1856)*, Tucson, 1976.

2. L'Église mexicaine du 18e siècle à nos jours. — 1° Jusqu'a l'indépendance. — On peut considérer que, au début du 17e siècle, l'Église mexicaine est autonome en ce sens qu'elle dépend de moins en moins des apports espagnols et qu'elle dispose des organismes nécessaires. Au siècle suivant, pendant que la vie chrétienne se maintient, on peut discerner des signes d'essoufflement et de médiocrité; l'infiltration des idées du siècle des Lumières (régalisme, philosophisme, etc) est perceptible dans la seconde moitié du siècle, à travers une certaine déchristianisation des classes dominantes.

Au milieu du 18e siècle, les diocèses mexicains comptaient près de 850 paroisses régulièrement constituées, sur la vie desquelles on a peu de renseignements. Les *Collèges apostoliques De Propaganda Fide*, dirigés par les franciscains, dont le premier est fondé à Querétaro en 1683, exercèrent un rayonnement notable. Lors de la suppression de la compagnie de Jésus (1767), le collège de Guadalupe (Zacatecas) prit en charge les dix-sept missions des jésuites de Tarahumara; pendant ses 146 ans d'existence, il forma plus de sept cents religieux missionnaires. Les religieux, jésuites en particulier au sujet desquels la documentation est abondante, maintiennent les missions populaires périodiques, avec le souci de promouvoir la fréquentation des sacrements (surtout pénitence et eucharistie); dans les centres, ils suscitent et dirigent les congrégations mariales, les retraites selon les *Exercices spirituels* ignatiens (de façon méthodique au début du 18e siècle); ils introduisent et développent la dévotion au Sacré-Cœur (J. A. Mora donne une traduction partielle en 1732 du *De cultu sacrosancti Cordis...* de J. de Galliffet; nombre d'opuscules et d'images de piété soutiennent la dévotion).

Il reste que, vers le milieu du 18e siècle, l'Église de la Nouvelle-Espagne donne des signes de langueur : afflux de livres prohibés venant d'Europe, affluence d'étrangers souvent « hérétiques », surtout parmi les soldats, progrès de l'irréligion et du libertinage, répercussions des querelles religieuses, etc. L'expulsion des jésuites, par exemple, outre qu'elle fut une catastrophe pour l'enseignement, les missions et l'animation spirituelle, suscita dans la population un trouble durable : beaucoup considérèrent qu'elle était l'œuvre d'hommes gagnés à l'hérésie, ce qui atteignait le vice-roi, l'archevêque de Mexico Fr. A. de Lorenzana, etc. Le clergé, tant régulier que séculier, était pour une large part respectable, encore que souvent au plan moral nullement exempt de taches, quelque peu sécularisé et sans grand idéal pastoral. Un bon nombre d'évêques se montraient désorientés, contaminés par des germes de régalisme. Mais il y avait aussi, en contrepartie, des missions prospères parmi les indigènes, de nouvelles congrégations religieuses dont l'activité pastorale était efficiente, autant de sources de foi vivante (cf Zubillaga, p. 898-927).

2° Le Mexique indépendant. — Avec l'arrivée au pouvoir en 1833 des partis libéraux, la situation de l'Église change progressivement : le clergé est exclu de l'instruction publique, l'enseignement est libre sauf pour l'enseignement chrétien, les vœux de religion sont interdits, le pouvoir fédéral interfère dans l'exercice du culte, le mariage est déclaré simple contrat civil... Après la chute du président Porfirio Diaz, la persécution se déclare ouvertement : les évêques, à quelques exceptions près, sont arrêtés et expulsés; les prêtres (1914-1915) sont jetés en prison, en totalité ou en partie selon

les régions; les religieuses sont expulsées de leurs couvents, et beaucoup sont vilement outragées. Sacrements (sauf cas rares) et culte public sont interdits, et les collèges chrétiens fermés. La persécution se poursuivit, inexorable, sous Plutarco Elias Calles (1923-1928). Les catholiques mirent sur pied la *Liga nacional* pour défendre la liberté religieuse, organiser protestations légales et boycottage. La *ley Calles* obligea les évêques à suspendre le culte public dans toutes les églises. A partir de 1926, les catholiques eurent recours au soulèvement armé (les *cristeros*). Durant ces années, le Mexique eut ses catacombes et ses martyrs : au moins soixante-dix-huit prêtres et religieux, sans compter les laïcs. La persécution déclina à partir de 1929 pour prendre fin effectivement en 1940.

Au cours de ces années difficiles, l'Église ne pouvait concentrer ses efforts ni sur l'éducation de la jeunesse, ni sur la prédication de l'Évangile, ni sur la doctrine sociale chrétienne, les missions auprès des indiens, la formation des paysans ou des ouvriers de l'industrie. Le clergé, en raison du cauchemar où il vivait constamment, devait presque toujours se limiter aux tâches pastorales les plus urgentes. Mais par ailleurs la persécution, — ce fut son rôle positif —, suscita des esprits généreux et courageux, stimula l'ardeur, le souci de rénover et de développer les œuvres anciennes, et d'en tenter de nouvelles; elle éveilla notamment en tous la conviction que les principes de l'Évangile devaient être vécus dans une Église réelle, durement militante. Même durant la persécution, l'activité pastorale et sociale de l'Église mexicaine continua dans les quatre branches de l'Action catholique (fondée en 1928) : hommes, femmes, jeunes gens et jeunes filles, qui animaient de nombreux centres de catéchèse, des écoles de catéchètes, une école de journalisme. Dès 1920 s'était organisée la *Confederación católica del trabajo* (qui groupera jusqu'à 85 000 membres); suivirent la *Liga católica nacional campesina* et d'autres organisations corporatives, culturelles, sociales et religieuses.

J. Bravo Ugarte, *México independiente*, Barcelone, 1959. — M. R. Gonzalez Ramirez, *La Iglesia mexicana en cifras*, Mexico, 1969. — D. Olmedo, art. *México modern*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1966, col. 775-783 (bibl.). — J. Meyer, *La révolution mexicaine*, Paris, 1973; *La Christiade*, Paris, 1973.

3° Situation actuelle. — Pour résoudre les problèmes diocésains dans le cadre d'une pastorale d'ensemble, les évêques du Mexique s'associèrent dans l'« *Unión de mutua ayuda episcopal* » (UMAE), organisme non officiel faisant appel à la recherche socio-religieuse pour connaître l'état réel des diocèses, établir un plan pastoral plus adapté et le réaliser plus efficacement. Un renouveau s'opère à la lumière de Vatican II.

Les structures restent traditionnelles : onze archidiocèses, quarante-neuf diocèses, une préfecture apostolique et quatre prélatures *nullius* (1974). On compte quelque 8500 prêtres, dont plus de 2000 religieux pour une population dépassant quarante-sept millions d'habitants et 2644 paroisses (1968). Les quinze instituts de religieux et les 121 de religieuses présents au Mexique sont surtout des congrégations de vie mixte vouées à l'apostolat actif (vg enseignement privé, centres catéchétiques, etc). Il n'existe pas d'université catholique.

L'évolution des esprits apparaît dans les documents épiscopaux; avant Vatican II, les évêques en publièrent cinquante-cinq collectivement, dont les thèmes principaux étaient la vie chrétienne individuelle et l'économie; depuis le concile, les documents abordent explicitement les questions politiques, sociales, culturelles, tout en les ordonnant à l'évangélisation et au salut dans le Christ proposé à tout homme.

Certes, en particulier dans les campagnes, les vieilles habitudes ancestrales de dévotion privée, de pratique occasionnelle, continuent d'exprimer une foi souvent réelle et profonde; mais elle est aussi souvent peu éclairée et peu signifiante pour les indifférents et les athées; nombreux sont ceux qui ont une dévotion très forte envers Marie. A l'opposé, dans les milieux intellectuels et estudiantins, on discerne un éloignement qui va s'accentuant envers l'Église-institution, dû en partie à ses lenteurs d'adaptation et de réforme concrète; dans ce milieu, un grand désir d'être consulté, de participer aux prises de position de l'épiscopat se fait jour.

Le collège épiscopal a pris nettement position dans sa lettre du 26 mars 1968 : la foi implique la *metanoia* non seulement personnelle mais aussi sociale. L'évangélisation suppose, pour être accueillie, le combat contre les injustices, les violences, les égoïsmes, etc. Le chrétien doit donc au Christ et à ses frères non seulement le témoignage de sa foi, mais encore son engagement dans les luttes contre les plaies de la société; il doit préférer l'austérité de vie aux facilités de l'argent et du confort, la propriété communautaire à l'individuelle (cf la réforme agraire), etc (voir *Christus*, revue de Mexico, n. 386, 1968; n. 462, 1974).

Dans cette ligne sont engagées l'*Institución Rougier* (cf *Christus*, n. 386, 1968, p. 726 svv), la Légion de Marie (n. 410, 1970, p. 582-602), l'Action catholique (*Agencia de información católica argentina*, Buenos Aires, janvier 1974, p. 23 svv). Signalons encore l'*Asociación sacerdotal y religiosa de S. Pio* X, qui se voue à répandre et soutenir la spiritualité sacerdotale, et *Sacerdotes para el pueblo*, nettement orientée vers la solidarité avec les plus pauvres et le combat pour une société nouvelle (*Christus*, n. 439, juin 1972, p. 7 svv).

C'est dans cette dernière voie et dans cette ligne spirituelle, où se glissent parfois des déviations politiques, que l'Église mexicaine cherche à christianiser l'homme et la société.

Le sigle « Zubillaga » renvoie à L. Lopetegui et F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española... México, América central, Antillas*, Madrid, BAC, 1954 (bibl., p. XXIX-LIX).

Nous ne reprenons pas ici les ouvrages cités en cours de texte.

Voir les revues *Archivo ibero-americano* (t. 1, 1914, svv), *Revista de Indias* (t. 1, 1940, svv), *Missionalia hispanica* (t. 1, 1944, svv), et R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum* (t. 1-3, Aix-la-Chapelle, 1916-1927, et t. 24-26, Rome-Fribourg-Vienne, 1967-1968) qui recense les ouvrages parus sur les missions depuis les origines.

1) **Histoire générale.** — Outre les anciennes chroniques de Toribio de Benavente, dit Motolinia, ofm du 16e siècle (*Historia de los indios de Nueva España*, Mexico, 1941), de Bernardino de Sahagun (*Historia general de las cosas de Nueva España*, 5 vol., Mexico, 1938) et de Fr. J. Clavigero (*Historia antigua de México*, éd. M. Cuevas, 4 vol., Mexico, 1945) : J. Bravo Ugarte, *Historia de México*, 3 vol., Mexico, 1944-1947; *México independiente*, Barcelone, 1959; — M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vol., El Paso, 1928. — Voir aussi H. J. Prien, *Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, 1978 (bibl.).

2) **Aspects particuliers.** — R. Ricard, *La « conquête spirituelle » du Mexique. Essai sur les méthodes missionnaires des ordres mendiants...* (Paris, 1933; trad. espagnole, Mexico, 1947; anglaise, Londres, 1967). — P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo 16*, Madrid, 1960.

Concilium mexicanum provinciale III (1585), éd. F. A. Lorenzana, Mexico, 1770. — M. Giménez Fernandez, *El concilio* IV *provincial mejicano*, (Séville), 1939.

J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, Mexico, 1946. — Y. Mariel de Ibañez, *La Inquisición de México durante el siglo 16*, Mexico, 1946. — R. E. Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the 16th Century*, Albuquerque, 1966.

J. García Icazbalceta, *Don Fr. Juan de Zumárraga..*, 4 vol., Mexico, 1947. — S. Méndez Arceo, *La real... universidad de México*, Mexico, 1952. — X. Gomez Robledo, *Humanismo en México... El sistema del colegio de S. Pedro y S. Pablo*, Mexico, 1954. — J. Bravo Ugarte, *La educación en México*, Mexico, 1966. — J. A. Peñalosa, *La práctica religiosa en México. Siglo 16*, Mexico, 1969.

3) **Ordres religieux.** — *Frères prêcheurs.* — A. Davila Padilla, *Historia de la fundación... de la provincia de Santiago de México..*, Madrid, 1596; Mexico, 1955.

Franciscains. — I. F. de Espinosa, *Chrónica... de todos los colegios De Propaganda Fide de... Nueva España de misioneros franciscanos..*, Mexico, 1746. — Art. de A. Lopez, M. Pazos, J. M. Pou et F. de Lejarza, dans *Archivo ibero-americano*, 1e série, t. 1-38, 1914-1935; 2e série, t. 11-16, 1951-1956. — E. B. Adams, *A Bio-Bibliography of Franciscan Authors in colonial central America*, Washington, 1953. — P. Péano, *L'activité littéraire des franciscains du Mexique*, AFH, t. 71, 1978, p. 168-184.

Augustins. — Outre la chronique de Grijalva déjà citée : Matias de Escobar, *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos hermitaños... de la provincia de S. Nicolás...* (1729), Mexico, 1924. — D. Basalenque, *Historia de la provincia de S. Nicolás..*, 2 vol., Mexico, 1886. — E. Garcia, *Crónica de la prov. agustiniana del SS. Nombre de Jesús de México*, Madrid, 1918. — N. Navarrete, *Los Agustinos en Querétaro*, Mexico, 1963; *Historia de la provincia... de Michoacán*, 1971. — D. Gutiérrez, *Los Agustinos desde el Protestantismo..*, Rome, 1971, p. 228-239 (bibl.).

Jésuites. — F. de Florencia, *Historia de la provincia de Nueva España..*, t. 1, Mexico, 1694, 1955. — F. J. Alegre, *Historia de la provincia... de Nueva España*, 4 vol., éd. E. J. Burrus et F. Zubillaga, Rome, 1956-1960. — J. M. Davila y Arrillaga, *Continuación de la Historia...* d'Alegre, 2 vol., Puebla, 1888-1889. — A. Pérez de Rivas, *Corónica y historia religiosa de la prov. de Nueva España*, 2 vol., Mexico, 1896. — G. Decorme, *La obra de los jesuitas mexicanos (1572-1767)*, 2 vol., Mexico, 1941. — F. Zambrano et J. Gutiérrez Casillas, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 16 vol., Mexico, 1961-1977.

Mercédaires. — J. Castro Seoane, *La expansión de la Merced en la América colonial*, dans *Missionalia hispanica*, t. 1-2, 1944-1945. — P. N. Pérez, *Historia de las misiones mercedarias en América*, Madrid, 1966. — *Supra*, col. 1037.

Carmes. — D. Victoria Moreno, *Los Carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México*, Mexico, 1966.

II. AUTRES PAYS DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

Les traits majeurs de la vie chrétienne et de la spiritualité sont communs au Mexique et aux autres pays d'Amérique centrale, de même qu'une partie de la bibliographie donnée ci-dessus. Nous nous contentons ici de souligner quelques étapes d'implantation de l'Église, quelques figures importantes, des difficultés particulières et une bibliographie complémentaire.

1. Les **Antilles.** — 1° Dans l'île de Saint-Domingue, dès les débuts du 17e siècle, l'idéal religieux est en baisse. Les efforts pourtant ne manquent pas : à partir de la deuxième décennie l'université dominicaine de Santo Tomas dispense l'enseignement de la philosophie, de la théologie et du droit canon; l'évêque Facundo de la Torre, dont la conduite est exemplaire, est un vrai pasteur; les jésuites, arrivés dans l'île en 1650, travaillent activement dans le domaine pastoral et prennent en charge la chaire de morale; l'archevêque dominicain Domingo de Navarrete tient les synodes diocésains de 1683-1685. Tout cela n'arriva pas à élever sensiblement le clergé.

Au cours des dernières années du gouvernement de Pedro Zorrilla y San Martin (1741-1750), s'inaugura une période de redressement. En 1767, les jésuites durent se retirer. Les paroisses étaient suffisamment pourvues de prêtres; un grand nombre d'entre eux étaient diplômés, mais le niveau des études restait fort bas (L. Garcia, *Francisco de Miranda y el antiguo régimen español*, Caracas, 1961, p. 242). La richesse semble aussi avoir sclérosé une partie du clergé, au moins au 18e siècle.

Par ailleurs, les populations noires, beaucoup plus nombreuses que les indiens qui disparurent presque totalement, étaient l'objet de la ségrégation raciale et soumis à l'esclavage : cette situation sapait à la base l'authenticité du christianisme à Saint-Domingue, comme aussi à Cuba.

Les guerres avec l'Angleterre et la France, les corsaires, mirent souvent en difficulté l'existence de l'île; le voisinage des colons français dans la partie cédée à la France en 1697 favorisa l'expansion des idées philosophiques et régalistes du siècle des Lumières, tout comme la liberté du commerce (1765) : l'Église n'était pas assez solide et éclairée pour y résister. En 1795, la France prit possession de la partie espagnole de l'île.

La République dominicaine possède à présent quelque 208 paroisses, environ 460 prêtres séculiers et des maisons de vingt instituts religieux. La pastorale d'ensemble, l'œuvre des vocations sacerdotales, le secrétariat de la catéchèse, les Exercices spirituels et les *Cursillos de Cristiandad* soutiennent la vie chrétienne et spirituelle. En vertu du concordat de 1954, l'Église peut librement fonder ses séminaires et ses instituts de formation. La pastorale ordinaire est orientée avant tout vers la préparation au baptême et au mariage, le maintien de la foi en la filiation divine et en la fraternité humaine, et vers une libération temporelle effective. Les assemblées des fidèles, sous la direction de laïcs, veillent à l'évangélisation, fondent et gèrent des écoles et des instituts de catéchèse, etc.

Zubillaga, p. 470-488, 771-816.

P. Fr. X. de Charlevoix, *Histoire de l'isle Espagnole ou S. Domingue*, 2 vol., Paris, 1730. — C. Nouel, *Historia eclesiástica de Santo Domingo*, t. 1, Rome, 1913. — A. Valle Llano, *La Compañía de Jesús en Santo Domingo*, Ciudad Trujillo, 1950. — R. Marrero Aristy, *La República Dominicana. Origen y destino..*, 2 vol., Ciudad Trujillo, 1957.

2° Dans l'île de Cuba, considérée longtemps comme un point de passage, l'Église ne réalisa qu'une action instable. Dominicains, augustins, franciscains et mercédaires y travaillèrent dès le début de la colonisation; les prêtres séculiers furent en petit nombre. Le modeste collège érigé par les jésuites en 1724 dans la capitale et leurs ministères pastoraux prirent fin en 1767. L'université dominicaine de San Jeronimo, fondée en 1728, et l'imprimerie introduite vers 1724 élevèrent le niveau culturel de l'île.

Citons quelques évêques plus remarquables : le dominicain Juan de las Cabezas Altamirano (1602-1611), Juan Garcia de Palacios (1677-1682), Diego Evelino de Compostela (1687-1704), Jeronimo Valdés y Sierra (1706-1729). Le message de l'Encyclopédie apporté par la Révolution française prit racine dans l'île et l'Église cubaine du 19e siècle, avec son évêque Juan José Diaz de Espada, fut imprégnée de son esprit.

R. Guerra y Sanchez, *Historia de Cuba* (1492-1607), 2e éd., 2 vol., La Havane, 1922-1925. — P. J. Guiteras, *Historia de la isla de Cuba*, 2e éd., 3 vol., La Havane, 1927-1928. — I. Teste, *Historia eclesiástica de Cuba*, 2 vol., Burgos, 1969-1970.

On sait que le 1er janvier 1961, Cuba fut proclamée république socialiste. En dépit d'une attitude plutôt favorable de l'épiscopat cubain devant les réformes sociales projetées (circulaire collective du 7 août 1960, cf *Revista Javeriana*, Bogota, t. 55, 1961, p. 99 svv), la situation de l'Église et des chrétiens se dégrada rapidement (campagnes antireligieuses, vexations individuelles, calomnies, etc). Dans sa lettre de février 1961, E. Pérez Serantes, archevêque de Santiago de Cuba, opposait un *Non possumus* au nouveau régime (*ibidem*, p. 107-113). Dès lors, l'Église de Cuba vit dans la persécution plus ou moins violente (expulsion des prêtres étrangers hostiles au régime, confiscation des écoles catholiques, enseignement religieux autorisé dans les seules églises). L'épiscopat continue à guider les chrétiens; par exemple en 1969, il fait sien et diffuse le discours de Paul VI au congrès de Medellin (1968); en septembre de la même année, il donne une série de directives sur la foi, l'athéisme contemporain, les formulations insuffisantes de la foi chrétienne, la liturgie, la Bible, la catéchèse, les options du citoyen chrétien (cf *Serviço de documentaçâo*, Petropolis [Brésil], septembre 1969, p. 347-352; juin 1970, p. 1581-1588). A la suite du départ de nombreux prêtres étrangers expulsés, de la mort aussi, le clergé cubain est devenu tragiquement insuffisant; pour une population de huit millions et demi, on compte en 1971 193 prêtres dont la moyenne d'âge est de 67 ans. Sa seule activité possible a pour cadre les lieux de culte.

2. **Républiques d'Amérique centrale** (Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua). — *Avant leur indépendance* conquise au 19e siècle, ces régions formaient la capitainerie générale de Guatemala (le Panama actuel dépendait de la Nouvelle-Grenade). Au plan de la vie chrétienne et spirituelle, elles présentent les mêmes caractères que le Mexique, à cette différence près que l'implantation européenne y fut généralement moindre et plus lente à se faire, qu'il s'agisse du peuplement, de l'administration, du développement économique; cela est vrai aussi de l'organisation et du développement de l'Église. Nous nous bornons à de brèves indications à ce sujet.

Le premier évêque du Guatemala fut Francisco Marroquin (1536/1563). Le collège dominicain de San Marcos, établi par lui en 1562, fut de courte durée. Le séminaire de la Asuncion, fondé le 24 août 1597, fut la seule institution enseignante de la région jusqu'à ce que les jésuites ouvrent en 1609 des écoles primaires, puis le collège de San Lucas un peu plus tard et en 1648 le collège internat de San Francisco de Borja. A la fin du 17e siècle, le Guatemala possédait quatre centres d'enseignement supérieur : l'université San Carlos fondée en 1676, le séminaire tridentin et les deux collèges jésuites mentionnés plus haut; ils exercèrent une influence décisive sur le milieu culturel et religieux du Guatemala. Travaillèrent aussi dans le domaine spirituel les dominicains, franciscains, mercédaires, les jésuites avec leurs congrégations mariales. Pedro de San José Betancourt (1626-1667), fondateur de la congrégation hospitalière des bethléémites, exerça une profonde influence en faveur du renouveau social et spirituel. Dans le domaine hospitalier, il faut encore mentionner les frères de Saint-Jean de Dieu.

Parmi les principaux évêques, outre Marroquin, il y eut l'augustin Juan Zapata (1621/1630), Bartolomé Gonzalez Soltero (1643/1656), l'augustin Payo Enriquez de Rivera (1658/1666), Juan Saenz de Mañosca y Murillo (1667/1675) et l'archevêque Figueredo (1752/1765), généreux bienfaiteur de la compagnie de Jésus qui fit ses vœux de jésuite avant de mourir.

Sur Bartolomé de *Las Casas* au Guatemala, cf DS, t. 9, col. 320-323. — D. Lopez Cogolludo ofm, *Historia de Yucatán*, 5e éd. avec les *Notas* de J. I. Rubio Mañé, Mexico, 1957. — F. Vazquez ofm, *Crónica de la provincia del SS. Nombre de Jesús de Guatemala*, 2e éd., 4 vol., Guatemala, 1937-1944. — F. Ximénez, *Historia de la provincia de S. Vicente de Chiapa y Guatemala* (frères prêcheurs), 3 vol., Guatemala, 1929-1931. — R. Castañeda Paganini, *Historia de la... Universidad... de Guatemala. Epoca colonial*, Guatemala, 1947. — E. Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala, 1953. — C. Saenz de Santa Maria, *El licenciado D. Fr. Marroquín... (1499-1563)*, Madrid, 1964; *Historia de la educación jesuítica en Guatemala*, t. 1 *Periodo español* (17e-18e s.), Madrid, 1978.

De nos jours, dans chaque pays d'Amérique centrale, les principaux facteurs de l'activité spirituelle sont le secrétariat catholique national, la *Caritas* et les œuvres pontificales, les mouvements d'apostolat des laïcs : Action catholique, Mouvement familial chrétien, *Cursillos de Cristiandad*, Légion de Marie, Congrégations mariales, Apostolat de la prière, etc.

Au Guatemala existe aussi une Conférence regroupant religieux et religieuses; elle a créé un institut *Regina Mundi* pour la formation des religieuses. Le pays comptait en 1977 387 prêtres séculiers et réguliers, 142 frères dont 91 enseignants, 814 religieuses (*Annuario Pontificio 1977*, p. 953; *Guía de la Iglesia de Guatemala*, s d, p. 29-38, 43).

Relevons quelques documents épiscopaux. A l'occasion du carême (16 mars 1968), l'archevêque de Guatemala, Mario Casariego, invite à la pénitence, à la prière et à la charité en réparation des péchés individuels et collectifs, — ce qui, selon l'opinion courante, lui valut la détention. Dans des documents communs, l'épiscopat recommande comme moyens de vie chrétienne l'évangélisation, la catéchèse, la promotion humaine et l'apostolat (6 janvier 1970); puis il rappelle, à l'occasion d'élections, que l'Église comme telle ne s'ingère pas dans l'activité politique des partis (28 mai 1970); enfin, devant les troubles et les souffrances qui affectent le pays, il montre que la violence n'est pas une solution acceptable et recommande le sens de la responsabilité et la solidarité pour bâtir une patrie prospère et fraternelle (*Serviço de documentação*, oct. 1968, p. 595-600; juin 1970, p. 1589-1596; février 1971, p. 1015-1020; août 1971, p. 249-252).

L'Église du Honduras possède les institutions indiquées plus haut avec quelque 240 prêtres religieux et séculiers pour près de trois millions d'âmes. Les écoles radiophoniques (Suyapa), institution nationale de caractère privé, visent la formation humaine et chrétienne, surtout de la population rurale, en vue de la libération individuelle et collective (*Annuario Pontificio 1977*, p. 935; *Anuario de la Iglesia de Honduras*, 1971 et 1973).

Devant les besoins et les injustices sociales, devant aussi les atteintes à la liberté et à la dignité des personnes, l'épiscopat rappelle (circulaire du 4 septembre 1969) le devoir de reconstruire le pays en écartant la haine. Lorsqu'en octobre-novembre 1969, des milliers de paysans envahissent les *haciendas* dans le sud du pays et que les propriétaires demandent une prise de position de l'Église, l'évêque de Choluteca, sans approuver ni condamner le fait, blâme les violences et recommande la raison et l'amour comme moyens à prendre

pour résoudre les conflits. La conférence épiscopale intervient encore par deux fois à propos du problème de la paysannerie (1970 et 1972), demandant en particulier que la propriété privée soit étendue à toutes les classes sociales (*Serviço de documentação*, juin 1970, p. 1595-1598; février 1971, p. 1007-1013; janvier 1972, p. 926-928; janvier 1973, p. 887 svv).

Le SALVADOR dispose de quelque 430 prêtres séculiers et religieux pour trois millions et demi d'habitants. Les 640 religieuses ont la charge de la plupart des centres privés d'enseignement et des œuvres d'assistance. Parmi les institutions ecclésiales, analogues à celles des autres républiques, on relève l'association *Fe y alegria* dont le but est d'instruire et de former dans tous les domaines, depuis les enfants jusqu'aux adultes (cf *Annuario Pontificio 1977*; *Anuario eclesiástico de El Salvador*, 1970).

Au milieu de 1970, quarante prêtres protestèrent contre la situation agraire du pays : 89 % des terres sont la propriété de 22 % d'exploitants agricoles; 78 % des paysans travaillent sur les 11 % des terres restantes, généralement sans moyens techniques (*Christus*, Mexico, n. 423, février 1971, p. 7 svv).

Aux tortures, assassinats, séquestrations et autres actes de violence qui atteignent prêtres, civils et militaires, les évêques répondirent par la circulaire collective du 22 février 1971 qui condamnait la violence comme contraire à l'esprit chrétien et invitait tous les groupes sociaux se réclamant de l'Église à édifier le pays sur l'amour (*Serviço de documentação*, août 1971, p. 251-254). Une autre lettre pastorale de l'épiscopat proteste contre la loi permettant l'avortement (cf *Agencia de información católica argentina*, n. 864, 12 juillet 1973, p. 23 svv). Pour remédier à l'urgent besoin de vocations sacerdotales, les franciscains ont ouvert à San Salvador un nouveau séminaire en septembre 1972 (cf *ibidem*, n. 829, 9 novembre 1972, p. 19 svv).

L'Église du NICARAGUA compte 130 paroisses, 7 missions, et quelque 280 prêtres pour deux millions d'âmes. A côté d'institutions ecclésiastiques analogues à celles des autres républiques, signalons l'université d'Amérique centrale tenue par les jésuites. Devant la constitution du 14 avril 1939, qui est neutre et qui établit l'école laïque, le pays, catholique dans sa majorité, a réagi en augmentant le nombre des collèges privés et celui de leurs élèves.

Dans leur lettre pastorale du 19 février 1972, les évêques présentent l'Église comme défenseur de la personne humaine, de sa dignité, de ses droits individuels et sociaux. L'Église, selon sa foi et l'Évangile, veut favoriser les changements de structures et réclame d'audacieuses transformations de la vie sociale pour une plus grande justice (*Christus*, n. 446, p. 46-50; *Serviço de documentação*, nov. 1972, p. 606-614; oct. 1973, p. 493-500).

Conclusion. — L'esquisse rapide que nous avons tracée de la vie chrétienne au Mexique et en Amérique centrale met en lumière deux types de spiritualité, celle qui s'établit à la suite de la « conquête spirituelle » et celle qui prend forme à notre époque. Il est évident que la première est plutôt individuelle et apostolique : effort de sanctification du chrétien par la pratique des vertus humaines et spécifiquement chrétiennes, de l'abnégation, mortification, etc, de la prière et des sacrements, en vue de l'accomplissement de la volonté de Dieu; effort parallèle en vue de la conversion des païens et de la propagation de la foi; dévouement souvent héroïque envers les miséreux, les malades, etc. Dans l'apostolat, la visée dominante est la formation, la transformation et le salut des âmes; l'aide matérielle, culturelle et sociale aux personnes reste subordonnée à cette fin dominante; le domaine du politique est laissé aux soins d'un pouvoir théoriquement chrétien. Dans le cadre de cette société officiellement chrétienne, les formes extérieures du culte (processions, pèlerinages, représentations du théâtre religieux, etc) ont de l'importance en tant qu'elles favorisent un climat religieux chrétien, tout en l'exprimant.

La spiritualité qui prend forme de nos jours est de type beaucoup plus communautaire en un double sens; d'abord parce que le chrétien est appelé à se concevoir et à agir comme membre d'une Église qui est peuple de Dieu, communauté des enfants de Dieu déjà rassemblés dans la foi; ensuite parce que le témoignage et l'action de l'Église et de chaque chrétien, leur prière comme leurs vertus, doivent viser au bien de tous, puisque tous sont appelés à constituer le peuple de Dieu. Cette charité, qui appelle l'apostolat et ses services, s'attache au prochain, à tout homme, dans toutes ses dimensions, en toutes ses nécessités et besoins, tout comme aux structures culturelles, sociales et politiques. Dans ces perspectives qui englobent le tout de l'existence humaine, le chrétien est évidemment exposé, par un activisme excessif, à négliger la prière et les vertus chrétiennes fondamentales dont le rôle est pourtant décisif pour un apostolat efficace, à prendre des engagements personnels coûteux (vg dans la lutte pour la justice) et non sans risque de glissement politique partisan. Les conférences épiscopales d'Amérique centrale (vg celle de Puebla, janv.-fév. 1979, ouverte par Jean-Paul II) ont dénoncé avec courage devant les autorités civiles les violations des droits de l'homme comme autant d'abus de pouvoir; elles l'ont fait en vue du bien intégral de l'homme, à la lumière des principes évangéliques. Si, dans la poursuite de ce bien, certains chrétiens ont fait des options ou des actes non justifiables, il en est d'autres à qui l'on a pu décerner le titre de martyr (vg le jésuite Rutilio Grande † 1977; cf G. Arroyo, *El Salvador : les risques de l'Évangile*, dans *Études*, t. 348, 1978, p. 293-311).

Félix ZUBILLAGA.

Meyer. Voir MAYER, MAYR, MEYR.

MEYER (JEAN), frère prêcheur, 1422-1485. — Né à Zurich en 1422, Jean Meyer entre au couvent dominicain de cette ville à l'âge de dix ans. En 1442, il se fait affilier au couvent réformé de Bâle. De médiocre santé, il sera presque toute sa vie chapelain de moniales de son ordre : à Berne au monastère de l'Ile-Saint-Michel en 1454; — à Schönensteinbach, près de Guebwiller, de 1457 à 1465; — à Silo, près de Sélestat, 1467; — à Libenau, près de Worms, 1473; — à Adelhausen, près de Fribourg, 1482-1485, où il mourut le 20 juillet 1485.

Très zélé pour la réforme de son ordre, Jean Meyer en a été plus un témoin qu'un acteur de premier plan. Ses principaux écrits visent à la faire connaître et à en garder mémoire.

Buch der reformacio predigerordens (1468; éd. B. M. Reichert, coll. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 2-3, Leipzig, 1908-1909); *Liber de*

viris illustribus ordinis praedicatorum... (1466; éd. P. von Loë, même coll. 12, 1918).

S'y ajoutent diverses chroniques, en allemand ou en latin (vg *Chronica brevis ordinis praedicatorum*, éd. H. C. Scheeben, même coll. 29, 1938), et quelques brèves biographies de moniales, comme celle d'Élisabeth Stagel (cf DS, t. 4, col. 588-589) ou de quelques sœurs d'Adelhausen.

Outre les préfaces des éditions citées, voir, dans la même collection, G. M. Löhr, *Die Teutonia im 15. Jahrhundert*, 1924, p. 122-136. — A. Barthelmé, *La réforme dominicaine au 15e siècle en Alsace..*, Strasbourg, 1931, p. 166-178. — *Archiv der deutschen Dominikaner*, t. 1, 1937, p. 171-202; t. 2, 1939, p. 99-133. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 379-382; t. 5, 1955, col. 684. — Bibliographie détaillée (mss, éditions, travaux) dans T. Kaeppeli, *Scriptores ordinis praedicatorum medii aevi*, t. 2, Rome, 1975, p. 476-480 (n. 2456-2471). — DS, t. 5, col. 1496-1497.

André Duval.

MEYERE (Louis), frère prêcheur, 1654-1729. — Né à Gand en 1654, Louis Meyere émet ses vœux de religion chez les dominicains de sa ville natale en 1676. Prédicateur flamand estimé, il est envoyé comme missionnaire apostolique en Frise occidentale où il séjourne pendant sept ans. Rentré à Gand, il est nommé confesseur au grand Béguinage et chez les dominicaines. Prieur à Vilvorde en 1725, il meurt dans son couvent de profession le 17 novembre 1729.

Louis Meyere a partagé son temps entre la prédication populaire et la rédaction d'ouvrages de piété. Avec son confrère Thomas Dujardin † 1733 (DS, t. 3, col. 1775-1776), il apparaît comme le meilleur représentant de la spiritualité dominicaine au 18e siècle flamand.

Parmi ses nombreux écrits (tous publiés à Gand), relevons un traité ascétique : *Den eenigsten, kortsten, rechtsten ende sekersten wegh tot de waere deught, ende volmaeckheyt, bestaende in een oprechte kennisse van ons selven ende waere oodtmoedicheyt* (1701, 1710, 1725). Il y exhorte les âmes à atteindre les sommets de la vertu parfaite par les voies de la connaissance de soi et de la véritable humilité. Il y ajoute des dialogues, repris à son confrère Dujardin, entre *Philaletes* et *Philothea* sur la méditation, la prière et la contemplation qui s'inspirent nettement du *Traité de la véritable oraison* (Paris, 1699) d'A. Massoulié (DS, t. 10, col. 757-759).

Il a aussi constitué un recueil de sermons sur le nom de Jésus : *Sermoenen van den alderho naem Jesus* (1765, éd. posthume). Mais c'est surtout la dévotion au rosaire qui lui est particulièrement chère et lui fait composer plusieurs traités de méditations sur ses mystères.

Hondert en vyftigh meditatien op het leven, lyden ende glorie van Christus, ende Maria, verbeeldt in de xv *mysterien van den H. Roosen-krans* (1704); — *Meditatien op het geheel lyden, ende doodt van Christus* (1713, 1715); — *Meditatien op de principaelste mysterien van het leven van Jesus Christus ende Maria* (1714, 1715); — *Meditatien op het geheel lyden van Christus by een vergadert uyt de vier Evangelisten, vermengelt met veele schoone zedelycke lessen* (1725); — *Het leven, lyden, sterven, ende glorie van Christus Jesus. Begrepen in de* xv *mysterien van den H. Roosen-crans* (1726); — *Thien verscheyden korte manieren om de* xv *mysterien tusschen het lesen van den Roosen-krans te overdencken* (1727).

Meyere aurait voulu traduire ce dernier traité en latin, mais il se heurta au refus de son prieur. Celui-ci semble n'avoir pas accepté l'exigence de la méditation des quinze mystères comme condition indispensable pour gagner l'indulgence plénière attachée à la récitation du rosaire. En appel auprès du maître général, Meyere obtint la permission, mais la mort l'empêcha d'exécuter son projet. Vander Haegen (cité *infra*) a mis sous le nom de l'augustin Léon Maroten (DS, t. 10, col. 644-645) deux autres traités analogues qui sont de Meyere.

Sans être un théologien spirituel original, notre auteur fut un prédicateur apprécié. Dans ses ouvrages souvent réédités, il a propagé les dévotions traditionnelles de son temps et de son ordre.

Quétif-Échard, t. 2, p. 799; surtout Coulon, p. 462-465 (bibl.). — F. Vander Haegen, *Bibliographie gantoise*, Gand, 1858-1865 (t. 3-4, *passim*). — Ph. Blommaert, *De nederduytsche schrijvers van Gent*, Gand, 1862, p. 347-348. — J. Aerts, *De Predikheeren te Gent, 1228-1854*, Gand, 1913. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 14, 1930-1932, col. 777-778. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. DS, t. 3, col. 1775; t. 5, col. 1507-1509.

Guibert Michiels.

MEYNARD (André; en religion : André-Marie), frère prêcheur, 1824-1904. — Né à Lyon le 4 mai 1824, André Meynard passe son enfance et son adolescence à Genève, et achève ses études secondaires au collège Saint-Michel de Fribourg, en Suisse. Entré au grand séminaire de Fribourg en 1845, la guerre du Sunderbund l'oblige à en sortir en 1846. Accueilli dans le diocèse de Lyon par le cardinal de Bonald, il trouve place en 1847 au séminaire dit « des Chartreux ». Prêtre le 2 juin 1849, il est nommé vicaire à Pélussin (Loire) et le demeure jusqu'à son entrée dans l'ordre des frères prêcheurs, le 16 mai 1855, au couvent de Flavigny (Côte d'Or); il y fait profession le 17 mai 1856. En décembre de la même année, il fait partie du petit groupe qui fonde à Lyon, dans le quartier des Brotteaux, le couvent du Saint-Nom-de-Jésus, pour y essayer, en se distinguant des autres couvents de la province restaurée par Lacordaire, l'observance intégrale des anciennes constitutions. Prédicateur (carêmes, retraites, etc), Meynard réussit particulièrement dans les missions paroissiales, à partir des divers couvents où il est successivement assigné : Carpentras, Lyon, Saint-Jean de Maurienne, Poitiers, et de nouveau Carpentras. C'est là que l'atteignent les expulsions de 1880. Sa santé l'obligeant alors à réduire ses activités de prédicateur, il se consacre davantage désormais à la rédaction de ses ouvrages, tout en assurant diverses aumôneries. Il se fixe en 1883 chez les sœurs dominicaines de Bourg-en-Bresse. Il y meurt le 2 août 1904.

Parmi ses écrits relevons les ouvrages historiques et les ouvrages spirituels.

1° *Le triomphe du Saint Rosaire ou les martyrs dominicains du Japon béatifiés par Pie* ix, Lyon, 1868, 140 p. — *Missions dominicaines dans l'Extrême-Orient*, Lyon-Paris, 1868, 2 vol., 454-485 p. — *Vie de la R. M. Térèse-Dominique Farré, fondatrice et première supérieure générale des religieuses dominicaines de la congrégation du Très saint et immaculé Cœur de Marie de Bourg*, Clermont-Ferrand, 1898, 2 vol. (DS, t. 5, col. 100-102).

2° *Réponses canoniques et pratiques sur le gouvernement et les principaux devoirs des religieuses à vœux simples*, Clermont-Ferrand, 1879, 2 vol.; 2e éd., 1891. — *Traité de la vie intérieure, petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin*, Clermont-Ferrand-Paris, 1885, 2 vol.; 3e éd., 1899; nouv. éd. par G. Gerest, Paris, 1923; modifiée et complétée par Régis-G. Gerest, 1936-1949.

En dépit des derniers mots du titre et des nombreuses citations du Docteur angélique dont l'ouvrage est émaillé, il est difficile d'y voir une œuvre réellement pensée selon « l'esprit et les principes » de saint Thomas. La distinction en deux parties : théologie ascétique, théologie mystique (cette dernière traitant des « actes et phénomènes extraordinaires de la vie intérieure »), — et plus encore bien des éléments du tome 1er et toute la construction du tome 2 relèvent d'un vocabulaire, de notions et de distinctions étrangères à saint Thomas. Il s'agit en fait d'un assez bon manuel de « spiritualité », selon le type syncrétiste qui demeurera classique jusque dans la première moitié du 20e siècle, dont les catégories procèdent surtout de Thomas de Vallgornera et de la scolastique mystique du Carmel.

Le Catéchisme de la vie chrétienne intérieure et religieuse. Courtes réponses doctrinales et pratiques (Clermont-Ferrand, 1895; nouv. éd. 1933, par L. Lehu) : résumé en 953 questions et réponses des deux ouvrages précédents. — *Courte méthode pour faire l'oraison mentale, par Nicolas Ridolfi.., traduite par Étienne Meney..*, nouv. édition, retouchée et annotée.., Clermont-Ferrand-Paris, 1887. Ridolfi (1578-1650) fut maître de l'ordre des prêcheurs à partir de 1629; l'original, italien ou latin, 1642, de ce petit traité, ne semble pas avoir été retrouvé; c'est à Grenoble, en 1661, que fut publiée la traduction d'Étienne Meney † 1694; comme pour bien des éditions du 17e siècle reprises au 19e, le texte original a été remanié. — *Quelques réponses touchant les devoirs de l'obéissance envers le décret apostolique du 17 décembre 1890, sur l'ouverture de conscience, les confessions et les communions dans les communautés*, Clermont-Ferrand, 1892, 91 p.

La Couronne de Marie. Annales du Rosaire, t. 45, Lyon, 1904, p. 351-356, 392-394, 424-427. — DS, t. 5, col. 1481.

André Duval.

MEYRONNES (François de), frère mineur, † vers 1327/1328. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. **Vie.** — François de Meyronnes (de Meyronis, Mayronis, Maronis, Meronis) tire son nom du bourg où il naquit, sans doute avant 1288, aujourd'hui Meyronnes, près de Barcelonnette (Alpes de Haute-Provence). Il devait appartenir à la famille des barons de Bérard-Meyronnes, seigneurs de l'Ubaye, qui s'attachèrent à Charles 1er d'Anjou, comte de Provence. Il entra chez les franciscains probablement au couvent de Digne (cf lettre de Jean xxii, 24 mai 1323 : « Franciscus de Maironis de Digna »); il appartint à la province de Provence. Après sa première formation religieuse, il suivit, semble-t-il, les leçons de Duns Scot (cf DS, t. 3, col. 1801-1818) durant le troisième séjour de celui-ci à Paris (fin 1304 — juillet 1307); il adopte en effet les positions doctrinales de Scot. Ensuite, il expliqua les *Sentences* de Pierre Lombard, dans différentes maisons de l'ordre en France et en Italie (commentaires inédits). Par intervalles, il fut aussi supérieur de la custodie de Sisteron (sept couvents).

La renommée de François s'établit avec son enseignement à Paris (1320-1321) et son nouveau *Commentaire des Sentences* (imprimé); il prit alors part à diverses disputes scolastiques, entre autres avec le bénédictin Pierre Roger, le futur Clément vi *(Disputatio collativa)*; contre Henri de Gand et ses partisans, il défendit les droits des mendiants; il rédigea d'autres ouvrages, par exemple ses commentaires sur Augustin. François fut promu docteur en théologie (été 1323), à la demande de Jean xxii (lettre précitée au chancelier Thomas de Bailly, sur intervention du roi de Naples, Robert). Il fut aussi en relations avec saint Elzéar de Sabran, précepteur du prince Charles, fils du roi de Naples; venu à la cour de France pour négocier le mariage du prince, Elzéar mourut à Paris le 27 septembre 1323, assisté par François, qui prononça son oraison funèbre lors du transfert du corps à Apt, le 28 juin 1324.

A partir du printemps 1324, François séjourna à la cour pontificale d'Avignon, comme ministre provincial de Provence, et y joua un rôle de prédicateur *(Sermo de indulgentiis; de Eucharistia)* et de conseiller *(Determinatio paupertatis*; intervention dans le procès de Guillaume d'Ockham). Dans la controverse sur la pauvreté, il se prononça (comme le roi Robert, dans un traité de sa main, et la communauté des franciscains) pour une rigoureuse communauté des biens, mais son attitude prudente et modérée lui conserva la faveur de Jean xxii. Pour le roi Robert, son souverain et son bienfaiteur, ami des lettres, François écrivit, sans doute à cette époque, ses commentaires sur le pseudo-Denys et une série de questions (q. 1 « Utrum principi terrenorum sit necessaria peritia litterarum »; q. 2-8, sur la vertu héroïque). En plusieurs traités antérieurs, il avait examiné la question des droits de suzeraineté du pape sur le royaume de Naples-Sicile; il y défendait la théorie du pouvoir universel du pape et de la subordination de l'empereur. Dans son commentaire édité du livre iv des *Sentences*, il avait développé la doctrine du primat pontifical. François mourut peut-être en 1326, plus vraisemblablement en 1327-1328, à Plaisance, où il est inhumé dans l'église des franciscains.

2. **Œuvres.** — De la production abondante de François, un bon tiers seulement a été publié, mais dans des éditions anciennes en grande partie fautives; sur les mss, cf H. Rossmann, *Die Hierarchie..*, p. xv-xvii. Des questions de date et d'authenticité restent à résoudre. Cette production comprend des commentaires, des questions disputées et quodlibétiques, des opuscules théologiques et philosophiques, des sermons, qui constituent souvent de véritables traités (accessibles pour les deux tiers dans les anciennes éditions).

1) *Commentaire des Sentences*, en trois rédactions au moins (si l'on tient compte des divers livres); seule la troisième est éditée (*Reportatio Parisiensis* ou *Lectura Parisiensis*) : livre i, *Conflatus*, Trévise, 1476, 1478; Bâle, 1489; les quatre livres, Venise, 1504-1507, 1519, 1520 (Francfort-sur-le-Main, 1966). La première rédaction (nombreux mss) des questions sur les vertus est tirée de la rédaction inédite de *In Sent.* iii. Sur les diverses rédactions, cf H. Rossmann, *Die Sentenzenkommentare...* — 2) *Disputatio collativa*, éd. J. Barbet, *François de Meyronnes-Pierre Roger, Disputatio (1320-1321)*, coll. Textes philosophiques du moyen âge 9, Paris, 1961; cf J. Barbet, *Un témoin..*; H. Rossmann, *Die Sentenzenkommentare.* — 3) Trois *Quodlibeta*; un seul (16 questions; vers 1323-1324) est édité avec le *Commentaire des Sentences*, Venise, 1519, 1520 (et 1966). Cf H. Rossmann, *Die Quodlibeta...* (avec éd. d'une question et d'extraits d'un *Quodlibet* du ms Troyes 995). — 4) *Quaestiones disputatae et variae*; inédites. — 5) Questions sur l'Immaculée Conception (tirées du *Comm. des Sent.*) avec des sermons sur le même sujet; éd. P. d'Alva y Astorga, *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione..*, Louvain, 1664, p. 275-326; une version postérieure du sermon *Absit* est éditée par J. Jurić, *De redactione inedita..*; des extraits du sermon *Audite somnium meum* par A. Pompei, *Sermones duo Parisienses...* Cf H. Rossmann, *Die Hierarchie..*, p. 65-72. 6) Questions et traités de politique religieuse (1321, etc) : éd. P. de Lapparent, *L'œuvre politique de F. de M.*; meilleure éd. de la question *De monarcha universali* par F. Baethgen, *Dante*

und F. v. M., p. 120-136. Cf Rossmann, p. 114-131 (éd. de *In Sent.* IV, d. 19, q. 4). — 7) Écrits sur la pauvreté (1322, etc), inédits dans leur ensemble; cf Rossmann, p. 18-21, 106-113. — 8) *Questions sur la vertu héroïque* et thèmes connexes; inédits. Cf Rossmann, p. 110; R. Hofmann, *Die heroische Tugend..*, p. 82-89. Le ms de Cambridge University Dd III 47, f. 245-246, contient en outre la question « Utrum tendenti ad perfectionem necessaria sit abdicatio temporalium ». — 9) *Quaestio de acceptatione divina* (avis sur le procès d'Ockham, 1326); éd. Rossmann, *Die Hierarchie..*, p. 251-257. — 10) *Commentaire sur la Passion du Christ* (ms Munich, Clm. 8393, f. 140ra-160rb). — 11) Trois *Explications du Symbole des apôtres* : question 1 d'un *Quodlibet* inédit (ms Vat. lat. 900); — partie du grand commentaire sur la profession de foi du quatrième concile du Latran; — *Tractatus de articulis fidei* (éd. avec les *Sermones de sanctis*). Cf Rossmann, *Die Quodlibeta...* — 12) Deux commentaires de la profession de foi du Latran IV (inédits; le plus long en 1321-1322). Cf Rossmann, *Quodlibeta*, p. 45-48. — 13) Commentaire sur la décrétale *Cum Marthae* (messe, sacrement de l'eucharistie, office divin; 1319); inédit. — 14) *Explicatio Decalogi* : une rédaction (remaniée par un tiers) parut à Paris en 1519. Cf Rossmann, *Quodlibeta*, p. 44-45. — 15) Commentaires sur divers ouvrages d'Augustin (1322, etc); éd. séparée des *Veritates* sur la *Cité de Dieu*, Cologne, vers 1475; Venise, 1489; les mêmes, avec les *Veritates* sur le *De Trinitate*, dans les éd. des œuvres citées d'Augustin, Bâle, 1505-1506, 1515; Lyon, 1520; une rédaction postérieure du commentaire sur le *De Trinitate* est inédite. — 16) *Puncti* sur les œuvres du pseudo-Denys (vers 1324); prologue édité par J. Barbet, *Le prologue..*, p. 183-184. — 17) *Passus super universalia* (l'*Isagoge* de Porphyre) *et praedicamenta Aristotelis et Perihermeneias* (vers 1326-1327), éd. Bologne, 1479; Milan, 1489; Venise, 1489, 1517. — 18) *Sermones de tempore*; éd. des sermons de l'Avent jusqu'à Pâques, peut-être avec des lacunes, Bruxelles, vers 1483 (par les Frères de la vie commune); Venise, 1491. — 19) *Sermones de laudibus sanctorum et dominicales per totum annum cum aliquibus tractatibus*; l'éd. de Venise, 1493 (autre éd., Bâle, 1498) comprend les traités sur le *Pater*, l'*Ave Maria*, le *Magnificat*, le *Missus est*, *De S. Joanne Baptista* (31 considérations), *De corpore Christi* (Fête-Dieu), *De septem donis Spiritus Sancti*, *De ultimo iudicio*, *De humilitate*, *De poenitentia*, *De ieiunio*, *De indulgentiis* (sermon pour la fête de S. Pierre-aux-liens, 1er août), etc. — 20) D'autres mss contiennent des *sermons* ou traités sur le Saint-Esprit, la charité, la grâce, la miséricorde, la tentation, la contrition, les péchés, la virginité (la plupart dans Munich, Clm. 7594). Le ms Bologne, Bibl. comm. A 1292, f. 99v svv, contient un *Tractatus de obedientia* (20 considérations, peut-être une ébauche de la q. 12 du *Quodlibet* édité). D'autres sermons traitent de la prière, de la volonté divine, du nom de Jésus, etc. — 21) *Tractatus de vita contemplativa* (sermon sur l'Assomption avec 12 considérations); éd. critique, avec variantes d'une seconde rédaction, par B. Roth, *F. v. M. über das kontemplative Leben.* — 22) *Trois sermons sur la stigmatisation de saint François*; éd. W. Lampen, dans *La France franciscaine*, t. 10, 1927, p. 371-397. Pour d'autres sermons sur saint François et autres saints franciscains, cf Rossmann, *Die Hierarchie..*, p. 12-13, 42-48; *Das Bild des hl. Franz...*

3. **Doctrine.** — « Doctor illuminatus, acutus, Magister abstractionum », François fut d'abord un grand spéculatif. En philosophie, il suit de préférence Platon et Avicenne, mais aussi Aristote; en théologie, Augustin et le pseudo-Denys; sa doctrine spirituelle s'inspire en outre de saint Grégoire le Grand *(Moralia, Homélies)*, mais il connaît aussi saint Anselme, saint Bernard et les victorins. On vit en lui le chef de la première école scotiste, et ce jugement est confirmé par la recherche récente : il affirme l'univocité de l'être et la distinction formelle (surtout en Dieu), la prédestination absolue du Christ et de Marie (cf DS, t. 3, col. 1806-1809). Plus que Scot et Pierre Auriol, il a mérité d'être appelé « Immaculatae Conceptionis Deiparae assertor maximus » (Fortunatus Hueber † 1706); ses sermons attestent une fervente dévotion à la Vierge; ils témoignent aussi d'une profonde connaissance de la Bible et des Pères.

1° L'UNIVERS SPIRITUEL de François est profondément trinitaire et christocentrique; il s'ordonne selon une vision hiérarchique, dans la ligne du pseudo-Denys et en accord avec Bonaventure. L'esprit de François d'Assise marque son œuvre par la place prépondérante qu'y occupent l'humanité du Christ, la passion, la mort et la résurrection. Il se montre bien informé sur les questions d'ascèse et de contemplation, bien qu'il soit malaisé de décider s'il fut un mystique et de caractériser sa vie spirituelle; ses sermons et traités ascético-mystiques sont encore trop peu étudiés.

2° Dans les questions sur la VERTU HÉROIQUE, François en étudie les conditions psychologiques et traite un certain nombre de problèmes qui seront débattus dans la suite : possibilité de telles vertus chez les païens, devenir et disparition, compatibilité avec le péché. S'inspirant de l'*Éthique à Nicomaque* (VII, 1) et de la *Lettre* 10 du pseudo-Denys, il définit la vertu héroïque par l'*excellence* et surtout la complète *domination des passions* :

> (Virtus) heroica non est aliqua virtus specialis in moralibus, sed est gradus cuiuslibet virtutis moralis, sive unius aut omnium simul in consummata excellentia, prout virtus est ab impugnatione passionum depurata, et quia ista depuratio eadem ratione consistit in singulis passionibus, et in hoc consistit ratio formalis virtutis heroicae, a passionibus non impugnari qualitercumque » (q. 2).

La notion de *depuratio* est ici d'origine néoplatonicienne.

Dans l'introduction à la question sur l'Immaculée Conception (*In* III *Sent.*, d. 3, q. 1, a. 1; Venise, 1520, f. 164rb), il définit la sainteté comme « l'excellence des vertus théologales et héroïques; quand un homme possède la foi, l'espérance, la charité et les autres vertus morales à un certain degré d'excellence, on le dit saint, car alors il se montre dans ses œuvres plus comme un fils de Dieu que comme un fils d'homme ».

3° LE TRAITÉ DE LA VIE CONTEMPLATIVE s'adresse avant tout aux religieux et aux clercs, spécialement aux franciscains; cependant François veut montrer à tous les fidèles que l'attitude contemplative est la forme normale de la vie religieuse. C'est parce que la Mère de Dieu a déjà mené sur terre la vie contemplative plus que les autres saints qu'elle a mérité de la vivre plus intensément en corps et en âme dans le ciel. La première considération du traité, d'après le pseudo-Denys (*De divinis nominibus* III, 1), définit la contemplation comme « une présence spirituelle de l'âme à Dieu » *(assistentia spiritualis qua assistit anima nostra Deo)*. La contemplation ne fait pas descendre Dieu au niveau de l'homme, mais, par elle, « nous nous portons vers Dieu ». Ce « mouvement de l'esprit vers Dieu » n'est pas « violent », mais « naturel », en ce sens qu'il correspond à la « pesanteur spirituelle » qui attire toute l'affection de l'amour vers sa fin suprême, comme l'enseignaient déjà Augustin et Bonaventure.

La contemplation jaillit, comme de deux sources, de l'intelligence et de la volonté, car ce sont les seules facultés qui nous permettent d'atteindre Dieu, puisque c'est par elles que nous sommes son image. Selon la tradition franciscaine, le primat est donné à l'amour : « Principalior est in vita contemplativa ardor sincerae dilectionis quam fulgor praeclarae cognitionis » (cons. 2). Malgré tout, il existe deux voies de progrès : celle qui

conduit des sommets de la connaissance à l'ardeur de l'amour (comme chez saint Paul) et celle qui conduit de l'ardeur de l'amour aux sommets de la connaissance (comme chez Jean l'évangéliste et Jean le Baptiste); c'est de celle-ci qu'il est dit : « Et iste processus praestantissimus est vitae contemplativae » (cons. 3).

L'Écriture sainte est le guide de la vie contemplative : révélation de Dieu, elle doit être l'objet de la méditation, de la prédication et de l'enseignement (cons. 4). Avec Grégoire le Grand, François tient que l'on parvient d'ordinaire à la contemplation par la vie active, qui « en est la préparation préalable comme le travail l'est du repos » (cons. 5). Dans un sens typiquement franciscain, il recommande de trouver Dieu et de lui rendre grâces dans les bienfaits de la création, et surtout dans la passion du Christ, « par laquelle nous est conféré le bienfait de la rédemption, le plus élevé de tous » (cons. 6).

Le traité parle encore des divers états de vie (avec préférence pour la vie apostolique, à l'exemple du Christ), des vertus qui préparent à la contemplation, des obstacles qui s'y opposent, des périls qui la menacent (erreur dans la foi, rang social, Satan, inclination au péché), des « privilèges » qui lui sont attachés.

4° Le souvenir de François d'Assise fait l'objet de plusieurs sermons; il existe en outre deux sermons sur saint Louis d'Anjou (cf DS, t. 9, col. 1038-1039) et sur d'autres saints de l'ordre. François de Meyronnes décrit la vie, les actions et surtout les vertus du fondateur en couleurs éclatantes, utilisant largement l'*Apocalypse*. Il soutient que, par la stigmatisation du Poverello, sa règle a été scellée par le Roi et Prêtre céleste, Jésus-Christ, comme par une bulle du pape. En s'appuyant sur la *Legenda major* de Bonaventure, mais en allant plus loin, il présente une théorie typique de la stigmatisation, sur un fond de christologie angélique : « Le bienheureux François a tant médité et contemplé la passion du Seigneur qu'il a mérité d'être crucifié » (Invention de la sainte Croix, *Sermones de sanctis..*, Venise, 1493, f. 167ra).

4. **Influence.** — Les écrits de François de Meyronnes furent utilisés jusqu'à la fin du 16e siècle par de nombreux théologiens et prédicateurs. Déjà Marquard de Lindau † 1392 se sert d'un sermon sur la béatitude pour son *De praemio patriae*; Otton de Passau († vers 1386) le connaît également. Sa christologie se retrouve chez Bernardin de Sienne † 1444 (DS, t. 1, col. 1518-1521); Jean de Capestrano † 1456 se recommande de son autorité dans le traité *Sur le sang précieux du Christ* (DS, t. 8, col. 320). De même Jacques de la Marche † 1476 (t. 8, col. 42) et son adversaire, Dominique de Dominicis † 1478, évêque de Torcello. Son influence se discerne encore chez les prédicateurs franciscains Antoine de Balocho de Verceil † 1483, Bernardin de Feltre † 1494 (DS, t. 1, col. 1516), Olivier Maillard † 1502 (t. 10, col. 106-109) et Michel Menot † 1518 (t. 10, col. 1027-1028). La mariologie de François, surtout sa doctrine de l'Immaculée Conception, est utilisée, en dehors d'autres écrits scolastiques ou apologétiques, dans les prédications mariales de Bernardin de Bustis † 1500 (DS, t. 1, col. 1515), Pelbart de Témesvar † 1504 *(Stellarium Coronae B. V. Mariae)* et Louis de la Tour † 1502 *(Compendium virginei honoris)*. François est donc à compter parmi les grands théologiens et parmi les prédicateurs les plus influents de son époque, comme le montrent les nombreux mss de ses sermons.

Bibliographie plus étendue dans H. Rossmann, *Die Hierarchie der Welt. Gestalt und System des Franz von Meyronnes..*, coll. Franziskanische Forschungen 23, Werl-en-Westphalie, 1972, p. xvii-xxxviii.

1. **Études d'ensemble.** — Ch.-V. Langlois, *F. de M.*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 36, 1924-1927, p. 305-342, 652-653. — W. Lampen, *F. de M.*, dans *La France franciscaine*, t. 9, 1926, p. 215-222. — B. Roth, *Franz von Mayronis und der Augustinismus seiner Zeit*, dans *Franziskanische Studien* = FrSt, t. 22, 1935, p. 44-75; *F. v. M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott*, Werl, 1936. — H. Rossmann, *Die Sentenzenkommentare des F. v. M.*, FrSt, t. 53, 1971, p. 129-227; *Die Quodlibeta und verschiedene sonstige Schriften des F. v. M.*, FrSt, t. 54, 1972, p. 1-76. — J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters..*, t. 2, Münster, 1970, p. 64-79.

2. **Philosophie.** — B. Jansen, *Beiträge zur geschichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 53, 1929, p. 317-344, 517-544. — P. Vignaux, *L'être comme perfection selon F. de M.*, dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale*, Montréal-Paris, 1962, p. 259-318. — F. Ruello, *La notion « thomiste » de « ratio in divinis » dans la Disputatio de F. de M. et de Pierre Roger..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 32, 1965, p. 54-75. — J. Barbet, *Un témoin de la discussion entre les écoles scotiste et thomiste selon F. de M.*, dans *De doctrina I. D. Scoti*, t. 4, Rome, 1968, p. 21-33. — A. A. Maurer, *Francis of Mayron's Defense of Epistemological Realism*, dans *Studia C. Balic*, Rome, 1971, p. 203-225.

3. **Politique religieuse. Théologie.** — P. de Lapparent, *L'œuvre politique de F. de M. Ses rapports avec celle de Dante*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* = AHDLMA, t. 15-17, 1940-1942, p. 5-151. — F. Baethgen, *Dante und Franz von Mayronis*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 15, 1959, p. 103-136. — J. Leclercq, *L'idée de royauté du Christ au moyen âge*, coll. Unam Sanctam 32, Paris, 1959. — M. Wilks, *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages..*, Cambridge, 1964.

W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster, 1963.

4. **Mariologie.** — Jean de Dieu, *La Vierge et l'ordre des Frères mineurs*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 2, Paris, 1952, p. 803 svv. — J. Jurić, *F. de Mayronis Immaculatae Conceptionis eximius vindex*, dans *Studi francescani*, t. 51, 1954, p. 224-263; *De redactione inedita sermonis « Absit »..*, *ibidem*, t. 53, 1956, p. 3-54. — A. Emmen, *Die Bedeutung der Franziskanerschule für die Mariologie*, FrSt, t. 36, 1954, p. 385-419; *Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule*, t. 39, 1957, p. 99-217. — A. Pompei, *Sermones duo Parisienses saec. xiv de Conceptione B.V.M.*, dans *Miscellanea francescana*, t. 55, 1955, p. 480-557. — M. Mückshoff, *Die mariologische Prädestination im Denken der franziskanischen Theologie*, FrSt, t. 39, 1957, p. 288-502. — J.-M. Bonnefoy, *Le vén. Jean Duns Scot, docteur de l'Immaculée Conception*, Rome, 1960 (tables).

5. **Doctrine spirituelle.** — R. Hofmann, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Munich, 1933, p. 82-89; art. *Heroismus*, LTK, t. 5, 1960, col. 267. — B. Roth, *F. v. M. über das kontemplative Leben*, dans *Kirchengeschichtliche Studien*, Festschrift M. Bihl, Colmar, 1941, p. 114-144. — J. Barbet, *Le prologue du commentaire dionysien de F. de M.*, AHDLMA, t. 29, 1954, p. 183-191. — J. de Lagarde-Sclafer, *La participation de F. de M... à la querelle de la pauvreté (1322-1324)*, dans *Études franciscaines*, t. 10, 1960, p. 53-73. — H. Rossmann, *Das Bild des hl. Franz von Assisi in den Franziskuspredigten des F. v. M.*, FrSt, t. 58, 1976, p. 142-184; *Der hl. Franziskus von Assisi als Abbild Christi in der Sicht des F. v. M.*, FrSt, t. 60, 1978, p. 168-185.

K. Ruh, *Bonaventura deutsch*, Berne, 1956. — H. J. May, *Marquard von Lindau, De praemio patriae*, dans *Mysterium der Gnade* (Festschrift J. Auer), Ratisbonne, 1975, p. 342-349.

DTC, t. 10, 1929, col. 1634-1645 (Édouard d'Alençon); t. 16, Tables, col. 3205. — *Catholicisme*, t. 4, 1956, col. 1555-1557 (É. Longpré). — LTK, t. 4, 1960, col. 240 (T. Barth). —

New Catholic Encyclopedia, t. 6, 1967, p. 32-33. — DS, t. 5, col. 1343.

Heribert ROSSMANN.

MÉZARD (ACHILLE; en religion : DENIS), frère prêcheur, 1852-1930. — Né le 26 janvier 1852 à Savigny-sur-Orge, Achille Mézard fait ses études aux petit et grand séminaires de Versailles. Entré en 1872 au couvent dominicain de Poitiers, il y fait profession le 25 février 1874. Apprécié comme prédicateur de retraites et directeur spirituel, il est maître des novices à Poitiers de 1892 à 1900, sauf les années 1894-1897 où il est prieur du même couvent. Chapelain des visitandines de Vaissieux de 1903 à 1920, il est aidé par elles dans la préparation de certains de ses ouvrages. Il meurt à Lyon au couvent du Saint-Nom de Jésus, le 11 janvier 1930.

Plusieurs publications de Mézard relèvent du dessein d'adapter des auteurs spirituels classiques selon les schémas de spiritualité en cours dans les noviciats : *Medulla S. Thomae Aquinatis, seu Meditationes ex operibus S. Thomae depromptae* (2 vol., Paris, 1906; en français, 2 vol., Paris, 1930; en espagnol, Buenos Aires, 1948). Le mot *meditatio* est à prendre ici au sens large, l'auteur ne présentant pas son texte sous la forme idées-affections-résolutions; il s'agit de morceaux choisis (environ deux pages imprimées pour chacun) pris dans toute l'œuvre de saint Thomas, groupés par thèmes et distribués selon les jours de l'année liturgique. — *De vita spirituali. Ex commentariis B. Hugonis de Sancto Charo... super totam Bibliam excerpta* (Ratisbonne-Rome, 1910). Il s'agit encore, selon l'expression du compilateur, d'une *medulla*. Les textes sont répartis en quatre livres, sur la vie purgative, la vie illuminative ou le progrès de la vie spirituelle, la vie unitive ou la perfection de cette vie, et sur la vie spirituelle du prêtre. Un index spécial propose un plan de retraite (trois méditations quotidiennes pendant huit jours) pour chacune des quatre parties (cf DS, t. 7, col. 900). — Mézard avait en chantier d'autres ouvrages de même type à partir des œuvres d'Albert le Grand et de Louis de Grenade. — *Doctrine spirituelle de Sainte Jeanne-Françoise de Chantal..*, Paris, 1928.

En 1902, A. Boudinhon crut opportun de résumer dans la *Revue du clergé français* (t. 29, p. 5-28) des articles publiés par le jésuite Henry Thurston dans *The Month* (1900-1901) sur l'histoire du Rosaire, mettant radicalement en question, après les bollandistes, la thèse « traditionnelle » de l'institution par saint Dominique. Mézard entreprit une mise au point critique qui aboutit à son *Étude sur les origines du Rosaire* (Caluire, 1912). L'argumentation est loin d'être convaincante (cf la recension de J. Brucker, dans *Études*, t. 134, 1913, p. 852-853).

Autre publication de Mézard : *Une âme de prêtre. Le Rme P. Henri Desqueyrous*, Lyon, 1919 (dominicain de la province de Lyon, † 1917). — De 1913 à 1919, Mézard fut directeur de *La Couronne de Marie*, bulletin du Rosaire et lien des tertiaires dominicains de la province de Lyon. — Il avait activement collaboré, aux côtés de Charles-Anatole Joyau, à l'entreprise de réédition et d'adaptation (18 vol., 1883-1909) de *L'Année dominicaine* des Pères Feuillet, Souèges, etc, aux 17e et 18e siècles.

La Couronne de Marie, mars 1930, p. 62-63. — *Acta capituli provincialis Provinciae Immaculatae Conceptionis, Lugdunensis*, 1931, p. 25-26.

André DUVAL.

MEZGER : FRANÇOIS † 1701, JOSEPH † 1683, et PAUL † 1702, bénédictins.

1. *Franz Mezger*, né à Ingolstadt le 25 octobre 1632, entra avec son frère Josef à l'abbaye bénédictine Saint-Pierre de Salzbourg, y prit l'habit le 6 septembre 1650, fit profession le 8 septembre 1651 et fut ordonné prêtre le 17 janvier 1657. Il enseigna successivement la philosophie, la casuistique, l'exégèse et la controverse théologique à l'université bénédictine de Salzbourg, et la philosophie à l'abbaye d'Ettal (1671-1673). Il fut aussi maître des novices dès 1659, préfet de la congrégation mariale au convict des religieux à l'université (1668), confesseur à l'abbaye des bénédictines de Nonnberg à Salzbourg (1673-1681), puis préfet du convict des religieux jusqu'en 1688. Il retourna au monastère Saint-Pierre comme maître des novices et directeur des clercs, et mourut le 11 décembre 1701.

La plupart des douze ouvrages personnels qu'il publia concernent la philosophie et le droit canon; on lui doit cependant une *Corolla triginta orationum mariano-paraeneticarum... ex sacra Scriptura ac SS. Patribus* (Augsbourg, 1698) et une retraite de huit jours préparant à la prise d'habit, en fait sur la vie religieuse (éd. par R. Presinger dans *Ascesis benedictina*, Salzbourg-Innsbruck, 1757, p. 99-171, suivie de sept méditations sur le même sujet, p. 171-184).

Franz Mezger a encore publié des traductions d'ouvrages spirituels : du capucin Yves de Paris, *Les progrès de l'amour divin* (Paris, 1643) sous le titre de *Philosophia sacra, sive... de incrementis divini amoris...* (Salzbourg, 1678); — du bénédictin J.-J. Le Contat, ses *Méditations* et ses *Exercices* (Salzbourg, 1694 et 1695; cf DS, t. 9, col. 467-468); — du bénédictin Claude Martin, ses *Méditations chrestiennes* sous le titre de *Succinctae meditationes christianae* (4 vol., Salzbourg, 1695-1696; cf DS, t. 10, col. 696); — une *Via regia, qua studiosa juventus ad veram solidamque sapientiam... perveniat* (Francfort/Main, 1699, 1746); — en allemand, l'*Annus marianobenedictinus, heiliges Benediktiner-Jahr* (Munich, 1690), ouvrage latin de son frère Josef; — il laissa inédite la traduction latine des *Méditations pour les novices et les jeunes profès* du bénédictin S. Bougis (Paris, 1674).

On conserve en manuscrits à Saint-Pierre : *Exercitatorium religiosae perfectionis* (retraite préparatoire à la profession, 443 p., datée de 1657), — *Directiones et monita spiritualia pro novitiis et fratribus..*, — des méditations, rédigées à Nonnberg en 1673-1681, sur la prise d'habit, la profession, la bénédiction des vierges, les vertus de saint Benoît. — Treize autres travaux de type ascétique n'ont pas été retrouvés.

2. *Josef Mezger*, né le 5 septembre 1635 à Eichstätt, entré avec Franz à l'abbaye Saint-Pierre de Salzbourg, ordonné prêtre en décembre 1658, prieur claustral en 1673, enseigna à l'université bénédictine de Salzbourg la philosophie, le droit canon et l'exégèse.

Parmi les seize ouvrages qu'il publia, on relève l'*Annus mariano-benedictinus sive sancti illustres ordinis D. Benedicti in singulos anni dies... distributi* (4 vol., Salzbourg, 1668-1672), des *Institutiones sacrae Scripturae, sive principia, regulae... de modo rite intelligendi... sacram Scripturam* (1680) et une *Historia Salisburgensis* achevée et publiée par ses deux frères (Salzbourg, 1692).

Josef mourut lors d'un voyage vers Einsiedeln à Saint-Gall le 26 octobre 1683.

3. *Paul Mezger*, né le 23 novembre 1637 à Eichstätt, entra à l'abbaye Saint-Pierre de Salzbourg en 1652, y fit profession le 23 novembre 1653 et reçut le sacerdoce en décembre 1660. Prédicateur, maître des novices (1666-1668), il enseigna d'abord la philosophie (1668-1670 à l'université; 1670-1672 à l'abbaye de Göttweig), puis la théologie, la controverse et l'exégèse (1673-1700); il mourut dans son monastère le 12 avril 1702.

Parmi ses trente-trois publications, surtout d'ordre philosophique et théologique, on relève les *Specula marianae devotionis, sive sacrae allocutiones* (vingt sermons à la congrégation mariale académique; Salzbourg, 1677), — les *Orationes partheniae... in majoribus festis B. Virginis* (3 vol., Salzbourg, 1689-1690), — les quatre volumes de la *Theologia thomistico-scholastica Salisburgensis* (Augsbourg-Dillingen, 1695, 1719) qui ont fait son renom, — et un ouvrage d'exégèse : *Sacra historia de gentis hebraicae ortu, progressu et malegestis... in sensu tam litterali quam spirituali...* (5 vol., Augsbourg, 1700, 1715).

Bibliographie commune aux trois frères : J. Mabillon, *Veterum analectorum tomus* IV, Paris, 1685, p. 63, 65-66. — B. Viechter, *Viridarium Sanct-Petrense*, t. 2, Salzbourg, 1752, p. 79-190. — M. Sattler, *Collectaneen... zur Geschichte der... Ben. Univ. zu Salzburg*, Kempten, 1890, p. 212-216. — *Kirchenlexikon*, t. 8, 1893, col. 1474-1475. — P. Lindner, *Professbuch der Benediktiner-Abtei St. Peter*, Salzbourg, 1906, n. 231-232 et 236. — DTC, t. 10, 1929, col. 1645-1646. — B. Probst, *Die drei Brüder Mezger, ein exegetisches Dreigestirn an der alten Salzburger Universität*, dans *Studia anselmiana*, t. 27-28, 1951 (Festschrift A. Miller), p. 443-452.

Sur Josef : J. Th. Zauner, *Biographische Notizen von den Rechtslehrern*, Salzbourg, 1789, p. 22-27.

Sur Paul : R. Mittermüller, *Beiträge zu einer Geschichte der Ben. Univ. Salzburg*, Salzbourg, 1889, p. 25-28; voir aussi *Studien und Mitteilungen O. S. B.*, t. 5, 1884, p. 135-136. — *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 21, Leipzig, 1885, p. 668.

Karl Friedrich HERMANN.

MEZLER (BENOIT), prémontré, 1697-1773. — Né le 28 juillet 1697 à Bildstein, près de Bregenz, Benoît Mezler entre à l'abbaye des prémontrés de Schussenried et fait profession le 17 avril 1714. Ordonné prêtre après ses études théologiques à l'université de Dillingen, il remplit dans son abbaye les fonctions de professeur de philosophie, de théologie, celles de prieur et de maître des novices. Il fut curé à Eggmansried au moins de 1749 à 1755. Mezler mourut en 1773.

Il composa des ouvrages de spiritualité dont voici le principal : *Manuductio ad perfectionem per ordinaria religiosi exercitia* destinée aux maîtres des novices (Augsbourg, 1736); les quelque 750 pages de ce livre présentent treize « instructions » sur les « exercices ordinaires du religieux » : méditation quotidienne, examens général et particulier, lecture spirituelle, prière vocale, confession sacramentelle, etc, mais aussi les études, le silence, le chœur. La doctrine est celle qu'on rencontre dans de multiples livres de ce genre au 18e siècle, avec quelques notations propres à la vie du novice prémontré.

Manuductio ad perfectionem docens cursum animae, per viam purgativam reparans per gratiam Christi, quod fuit destructum per peccatum Adami... (3 vol., Augsbourg, 1748). — *Consiliarius principis reformatus ad regulas aeternarum veritatum* (Constance, 1749). — *Manuale religiosorum in communi viventium, seu instructio Theophili in principiis perfectae religionis...* (Augsbourg, 1761).

G. Lienhardt, *Spiritus litterarius norbertinus..*, Augsbourg, 1771, p. 399-400. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 586-587.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

MIASKOWSKI (ADRIEN), jésuite, 1657-1737. — Né le 25 décembre 1657 en Grande Pologne, Adrien Miaskowski entra dans la compagnie de Jésus à Cracovie en 1672. Après ses années de formation et son ordination sacerdotale (1685), il enseigne les mathématiques et la philosophie à Poznan et à Kalisz. De 1694 à 1702 il est professeur de théologie à Cracovie. Ensuite il remplit des fonctions de gouvernement dans son ordre, supérieur, recteur et provincial. On lui doit un projet de réorganisation des écoles jésuites de Pologne. Il meurt à Cracovie le 28 février 1737.

Miaskowski a surtout publié des ouvrages de théologie. Après une *Introductio in universam Aristotelis philosophiam seu dialectica* (Sandomierz, 1720), il fit éditer : *Deus in essentia unus, in personis trinus* (Prague, 1723, 1728, 1730); *Deus homo, seu Incarnatio Verbi divini et excellentia... Virginis Mariae* (Prague, 1728, 1732); *Tractatus de fine ultimo...* (Poznan, 1731) et, posthume, *Tractatus theologicus de actibus humanis* (Sandomierz, 1742).

Miaskowski intéresse l'histoire de la spiritualité par son *Expedita salutis via per exercitia spiritualia... monstrata* (2 vol., Sandomierz, 1718, 1720, 1728, 1730; en polonais, 3 vol., Sandomierz, 1719). Cet ouvrage se compose de trois parties : la première offre une retraite de huit jours destinée à tout chrétien; la deuxième contient des méditations complémentaires sur des points ou des dévotions particuliers dont le retraitant peut se servir à son gré. La troisième partie présente des méditations destinées à l'usage des jésuites pour leur retraite de huit jours ou pour la préparation du renouvellement de leurs vœux.

La première partie s'en tient assez fidèlement aux *Exercices spirituels* de saint Ignace, non sans quelque originalité. Dans la deuxième, l'auteur donne trois méditations sur la Vierge Marie, dont la troisième exploite l'idée de G. Druzbicki (DS, t. 3, col. 1723-1736) : « La Vierge Marie est ma propriété, et moi, je suis sa propriété et son esclave ». La troisième partie est un exemple de retraite spéciale pour les frères coadjuteurs. Dans ses méditations l'auteur utilise surtout l'Écriture sainte. Les citations des saints Augustin, Jérôme, Bernard, sont peu nombreuses. Il n'y a aucune trace de la riche spiritualité de son temps, bien qu'il soit très difficile de penser que l'auteur l'ait ignorée. L'ouvrage est de valeur, et sa langue, latine ou polonaise, mise à part une introduction de style baroque, est correcte et même belle.

Sommervogel, t. 5, col. 1063-1065. — S. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. 3, 2, Lwow, 1902, p. 1114-1115. — « Dictionnaire biographique polonais », t. 20, 1975, p. 533-534.

Joseph MAJKOWSKI.

Michael. Voir MICHEL.

1. MICHAELIS (ANTOINE), jésuite, 1595-1671. — Né à Avignon (Vaucluse) le 14 septembre 1595, entré dans la compagnie de Jésus le 29 juin 1613, profès à Marseille le 25 novembre 1635, c'est en Provence et dans le Comtat Venaissin qu'Antoine Michaëlis passe la plus grande partie de sa vie comme professeur de grammaire, humanités, rhétorique et philosophie et, durant trente-trois ans, comme prédicateur. Il meurt le 24 juillet 1671 à Avignon.

Michaëlis a publié des ouvrages dont le premier fixe déjà le genre. *L'art de vaincre le monde à l'exemple de Judith victorieuse d'Olopherne* (sic), *contenu en vingneuf* (sic) *discours...* (Avignon, 1663) : série de sermons ou conférences spirituelles ayant pour prétexte diverses phrases du livre de Judith. Le thème central est le combat contre l'orgueil, la volupté, la crainte, le péché, etc, à quoi l'on oppose les vertus cardinales, l'oraison, etc. Michaëlis se permet une composition très lâche, de nombreuses digressions, un usage accommodatice

et parfois artificiel de l'Écriture. Il multiplie les citations des Pères et fait preuve d'une certaine érudition profane. L'austérité de sa morale va de pair avec une confiance assez optimiste dans l'efficacité de ses prescriptions. L'ouvrage est sans doute destiné pour une part à fournir aux prédicateurs un arsenal de lieux communs.

Les autres publications de Michaëlis appelleraient des remarques analogues : *Sermons pour l'Avent* (Avignon, 1663). — *Le mystère de justice... ou les divines réparations que le Sauveur fait dans le... sacrement de l'autel...* (Avignon, 1664). — *Panégyriques des saints...* (t. 1, Lyon, 1666; du t. 2, réservé aux fêtes du Christ et de la Sainte Vierge, nous n'avons pu préciser le lieu ni la date d'édition). — *Sermons pour tous les jours du caresme* (2 vol., Lyon, 1669). Il est piquant d'observer que, dans l'épître initiale, Michaëlis prétend bien tirer d'un passage évangélique la « proposition qui est comme le but » et « les preuves qui l'établissent »; il blâme les prédicateurs qui se lancent dans des considérations éloignées du texte, mais tombe souvent lui aussi dans ce travers. — *Octave des morts ou sermons très propres à exciter les fidelles* (sic) *au secours des âmes du purgatoire* (Avignon, 1671). Des intuitions parfois non dépourvues de valeur sont trop souvent ensevelies sous une masse de développements didactiques, subtils et prolixes au milieu desquels apostrophes et invectives rappellent seules qu'on lit une œuvre qui se voudrait éloquente.

Sommervogel, t. 8, col. 1073-1074; t. 9, col. 677; t. 12 (Rivière), n. 4934. — M. Chossat, *Les jésuites et leurs œuvres à Avignon (1553-1768)*, Avignon, 1896, p. 142. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 4, Enghien, 1956, col. 930.

Henri de Gensac.

2. MICHAELIS (Sébastien), frère prêcheur, 1543-1618. — 1. *Biographie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Portrait spirituel.*

1. **Biographie.** — En l'état actuel des recherches, les grandes lignes de la vie de Sébastien Michaelis sont assez bien connues.

Né vers 1543 à Saint-Zacharie (alors dans le diocèse de Marseille; département du Var) où son père était notaire, il commence sur place des études rudimentaires : à peine connaît-il les premiers éléments du latin lorsqu'il entre chez les prêcheurs. Il reçoit l'habit à Marseille vers 1560, dans un couvent qui appartenait depuis 1497 à la congrégation réformée dite de France, où se maintenaient les exigences de la vie régulière. Après le noviciat, il est envoyé étudier à Toulouse, où il est ordonné prêtre le 17 mars 1565, puis à Saint-Jacques de Paris. Promis à une carrière de professeur, il est bachelier à Avignon en 1568, lecteur de Bible et de philosophie à Toulouse en 1570, bachelier à Marseille en 1572, maître en théologie en 1574. Il ne s'enferme pourtant pas dans le milieu scolaire : dès Toulouse, sa prédication attire de nombreux auditeurs. Par la suite il est appelé à d'autres charges : prieur du couvent de Marseille d'octobre 1574 à avril 1578, assesseur de l'inquisiteur d'Avignon lors du procès des dix-huit sorciers qui furent exécutés en 1582, définiteur au chapitre général de Rome en 1589, élu provincial de la province d'Occitanie (ancienne congrégation de France érigée en province depuis 1569) au chapitre d'Avignon en 1589.

Dès ce moment, avec l'approbation du maître de l'ordre H. M. Beccaria, il songe à rétablir l'observance telle qu'elle existait jadis dans la congrégation de France, mais la réalisation de cette réforme, contestée par beaucoup de frères, doit être différée jusqu'à la dernière année de son provincialat. Durant ce temps, il noue des relations avec la famille de Joyeuse, dont l'appui servira plus tard ses projets : en 1590, le cardinal François de Joyeuse, archevêque de Toulouse, qui tient cette année-là un synode réformateur, l'invite à prêcher à la nouvelle confrérie des pénitents bleus; en 1592, c'est à Marie de Bartheney, épouse du maréchal de Joyeuse, qu'il dédie ses *Démonstrations évangéliques.*

1° Le début de la réforme. — Le chapitre provincial d'Occitanie (Fanjeaux, mai 1594), qui élit un nouveau provincial favorable à l'observance, confirme la réforme du couvent de Clermont-l'Hérault entreprise par Michaelis et décide d'en faire le couvent-pilote de la restauration. Pas seulement de celle de l'observance régulière, mais aussi de celle de la mission apostolique : dans un bourg sous domination protestante, où les huguenots avaient en 1562 ruiné le couvent des prêcheurs, les frères vont, par leur zèle à catéchiser les enfants et à évangéliser les fidèles, rétablir la communauté catholique. Michaelis, réclamé par le chapitre de la cathédrale de Montpellier pour tenir tête aux théologiens huguenots, s'établit à demeure en 1596 dans cette cité protestante. La prédication aux catholiques s'accompagne de controverses publiques avec le pasteur J. Gigord et d'autres ministres sur la vérité du sacrement de l'Eucharistie. Elle se poursuit jusqu'au moment où Michaelis, élu par des frères désireux que leur couvent soit réformé à la manière de celui de Clermont, devient prieur de Toulouse en mai 1599. Tant que la réforme dominicaine se limitait à Clermont, elle demeurait marginale. La voilà désormais établie au cœur de la province d'Occitanie dans une ville où, sous l'épiscopat de François de Joyeuse, la rénovation catholique porte ses fruits (sur François de Joyeuse, cf *Catholicisme*, t. 6, 1967, col. 1106-1108).

2° Le prioral de Toulouse. — Toutes les chances pour le succès de la réforme semblent alors réunies : appui du provincial Étienne Lemaire issu, comme Michaelis, du couvent de Marseille, confiance du maître général Beccaria (qui nomme Michaelis, au cas où le prieur provincial serait dans l'impossibilité d'exercer son office, vicaire général pour maintenir et promouvoir la réforme; 21 juin 1600), puis de son successeur Jérôme Xavierre (qui institue Michaelis visiteur de la province de Toulouse avec pleins pouvoirs d'y rétablir l'observance; 13 juillet 1601). Cependant le chapitre de la province d'Occitanie (Albi, mai 1602) remplace Étienne Lemaire par un provincial hostile à la réforme, Joseph Bourguignon, inquisiteur de Carcassonne et prieur de Prouille : sans doute craignait-il que les frères réformés, à force de se comparer aux carmes déchaux, aux capucins ou aux feuillants, n'en vinssent comme eux à fonder une nouvelle branche soustraite à l'obédience de l'ordre. Aussi, en vertu des actes du chapitre général de Rome 1601 qui prescrivaient au provincial d'Occitanie de favoriser l'observance régulière en évitant néanmoins toute scission de la province, Bourguignon veut-il supprimer à Toulouse les innovations contraires aux usages de l'ordre (refus des dispenses, modifications de l'habit, suppression des grades, renforcement de l'austérité) et disperser le groupe des observants. Scènes de violence dans le couvent (octobre 1602, novembre 1603), recours de Michaelis au maître général (début 1603), appel au Parlement de Toulouse (janvier 1604), renvoi des parties devant les supérieurs de l'ordre, se succèdent sans que Bourguignon obtienne la suppression de l'observance, ni Michaelis, malgré

l'appui à Rome du cardinal d'Ossat et du cardinal de Joyeuse, la création d'une congrégation réformée. Michaelis voit son œuvre menacée par Bourguignon, malgré l'ordonnance du chapitre général de Valladolid (1605) qui prescrivait de créer dans chaque province un ou plusieurs couvents d'observance peuplés de volontaires et qui recommandait au maître général de favoriser la réforme commencée dans la province d'Occitanie. Aussi envisage-t-il alors de placer les quatre couvents déjà acquis à la réforme (Clermont, Toulouse, Albi, Béziers) sous la sauvegarde royale.

3° Le priorat de Saint-Maximin. — Dans la province de Provence, les frères de Saint-Maximin, contrôlés comme de coutume par deux magistrats du Parlement d'Aix, élisent, le 7 août 1606, trois religieux parmi lesquels le roi doit choisir et nommer le prieur du couvent royal. Le nom de Michaelis ne sort pas de l'urne. Or ce dernier, venu plaider sa cause à la cour, avait obtenu d'être présenté à Henri IV par le jésuite Pierre Coton, conseiller spirituel du roi et ami des mystiques du temps (DS, t. 2, col. 2422 svv). De leur côté l'archevêque d'Aix, Paul Hurault de l'Hôpital, et l'évêque d'Embrun, Honoré du Laurens (l'un des trois commissaires du Parlement chargés en 1597 de réformer Saint-Maximin et d'établir Michaelis à la Sainte-Baume, sans grand succès du reste), avaient proposé à Henri IV d'instituer Michaelis prieur de Saint-Maximin. C'est pourquoi l'entrevue de Fontainebleau s'avère décisive. Le roi, en même temps qu'il signe, le 15 septembre 1606, la nomination de Michaelis à Saint-Maximin, promet d'intervenir à Rome pour que soit érigée une congrégation réformée indépendante de la province d'Occitanie et de celle de Provence. Quatre jours plus tard, le cardinal de Joyeuse, en vertu de ses pouvoirs de légat, intime à Bourguignon l'ordre de soutenir la réforme. Cependant les oppositions venues des religieux de Saint-Maximin ne manquent pas, tant à Aix auprès du Parlement qu'à Paris auprès de la cour. Michaelis doit être confirmé dans sa charge par le vice-légat d'Avignon, à défaut du provincial de Provence qui se dérobe, et ne peut être mis en possession que le 29 juillet 1607 par le premier président Guillaume du Vair. Un an plus tard, les démarches pour donner un statut à la réforme aboutissent enfin. Augustin Galamini, élu général de l'ordre en mai 1608, adresse dès le mois de septembre à Michaelis le décret qui érige la congrégation occitaine réformée, soustraite à la juridiction des provinciaux de Toulouse, de Provence et d'Occitanie, et qui institue Michaelis vicaire général de la congrégation pour quatre ans. Bien que personne ne puisse désormais entraver le développement de la réforme, les résistances ne désarment pas. Les opposants du couvent de Saint-Maximin refusent d'appartenir à la congrégation et se retirent au vicariat de Carnoules.

4° Fondation du couvent de l'Annonciation a Paris. — Durant l'hiver de 1610, Michaelis, qui est aussi inquisiteur d'Avignon, se trouve mêlé aux exorcismes de Madeleine Demandols et au procès de Louis Gaufridy, dont la responsabilité n'a cessé depuis de lui être reprochée. Avant même la conclusion de l'affaire, Michaelis est convoqué à Paris par Galamini pour le chapitre général qui doit s'y tenir en mai 1611. Cette fois le chapitre ne confirme pas seulement la congrégation réformée, il décide même de supprimer la province d'Occitanie (mesure qui, de fait, ne put être exécutée). Galamini entreprend alors de réformer le couvent parisien de Saint-Jacques et envisage de placer Michaelis à sa tête. Devant la résistance qu'opposent les frères jacobins tant au projet de réforme qu'à la personne du réformateur, le maître de l'ordre autorise la fondation à Paris d'un couvent de la congrégation réformée (8 septembre 1611). Ce sera le couvent de l'Annonciation, établi en 1613 au faubourg Saint-Honoré, à la tête duquel Michaelis va placer le sous-prieur de Saint-Maximin, Pierre d'Ambruc. Entretemps la réforme gagne le couvent de Montpellier (incorporé en 1615, non sans opposition violente des religieux) et celui d'Avignon (incorporé pacifiquement en 1616). En 1616, Michaelis se retire des charges (Pierre d'Ambruc lui succède au priorat de Saint-Maximin et Pierre Girardel au gouvernement de la congrégation) et habite le couvent de l'Annonciation, dont il devient prieur et où il s'éteint le 5 mai 1618. Le développement ultérieur de la réforme échappe aux limites de cet article.

2. **Écrits.** — 1° Les textes de la controverse de Montpellier avec le ministre Jean Gigord sont recensés par L. Guiraud, *op. cit. infra*, t. 1, p. 498-511.

2° Prédication : *Démonstrations évangéliques sur la vraye généalogie et l'histoire de saincte Anne et de ses trois filles les sainctes Maries..*, Lyon, 1599 (une partie au moins de l'ouvrage reproduit des prédications prononcées à Arles avant le 7 octobre 1588; cf f. 24v). — *Oraison funèbre faicte aux funérailles de... Henri* IV, prononcée à Saint-Maximin, Aix, 1610 (Bibl. Arbaud, Aix). — *Homélies et consolations spirituelles sur les dimanches et festes depuis Pasques jusques à la sainte Trinité*, avec sermons du jour et de l'octave du S. Sacrement, Paris, 1617 (Bibl. munic. de Troyes).

3° Œuvres de l'inquisiteur : *Pneumalogie ou discours des esprits en tant qu'il est de besoing pour entendre et résoudre la matière difficile des sorciers*, avec la sentence d'Avignon en 1582, Paris, 1587 (Bibl. munic. de Marseille). — *Accord et union de deux fameux prédicateurs catholiques contre la vanité des trophées..*, Aix, 1610 (arbitrage de Michaelis inquisiteur entre un religieux minime et le théologal de la cathédrale d'Arles; B.N., Paris). — *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente séduite par un magicien... Ensemble la Pneumalogie, ou Discours des esprits..*, 2e éd., Paris, 1613 (B.N., Paris).

3. **Portrait spirituel.** — De son vivant, Michaelis n'a jamais rallié l'unanimité : vénéré par ses disciples à l'égal d'un saint, il n'a cessé d'être contesté par les adversaires de la réforme. Documents hagiographiques, comme la notice de Thomas Souèges dans l'*Année dominicaine*, ou polémiques, comme les pièces de procédure produites par les frères de Toulouse, de Saint-Maximin ou de Paris hostiles à la réforme, reflètent autant les partis pris des deux camps que les contrastes d'une personnalité complexe. De semblables préjugés inspirent les historiens.

Loué sans réserve par C. Douais (*Mougères. Fragments recueillis..*, Montpellier, 1877, notes, p. LXVII) et par J.-H. Albanès (*Le couvent royal de Saint-Maximin*, Marseille, 1880, p. 296), Michaelis se voit blâmé par F. Florand pour « son humilité, pour ne pas dire sa servilité, en face du pouvoir royal; la théologie un peu rétrécie de son *Traité des esprits* ; l'anti-intellectualisme maladroit qui semble l'avoir inspiré quand il dispersa l'admirable bibliothèque de Saint-Maximin... » (dans son éd. de *La Croix de Jésus* par Louis Chardon, Paris, 1937, Introduction, p. XV).

Peut-être les sévérités des historiens dominicains les plus récents s'expliquent-elles par un motif qui ne relève pas de la simple critique historique mais de leur engagement personnel. La réforme de Michaelis, en effet, a connu au 19e siècle une résurgence imprévue lors du rétablissement de l'ordre des prêcheurs en

France. Des frères groupés autour de A. Danzas et approuvés par A.-V. Jandel se séparèrent de Lacordaire pour fonder à Lyon un couvent d'observance des « dominicains réformés », puis une « province occitaine », convaincus d'être les héritiers de Michaelis. Comme l'était, à un moindre degré toutefois, H.-M. Cormier, lorsqu'il publiait les manuscrits provenant de la province de Toulouse (*Mémoire d'un Père Maître* en 1872, *L'instruction des novices* en 1882). En revanche, l'image de Michaelis qu'évoquent les héritiers de Lacordaire transfère sur le réformateur du 17e siècle une critique qui vise en réalité ses prétendus imitateurs du 19e. Ainsi les conflits engendrés par la réforme de Michaelis sont-ils surdéterminés par les dissentiments surgis entre Jandel et Lacordaire. A interpréter les deux crises l'une par l'autre on court le risque de ne comprendre aucune des deux.

« Le plus beau titre ou le plus grand sujet de gloire du P. Michaelis, c'est sans doute d'avoir ressuscité, dans quelques provinces de France, l'esprit de saint Dominique et rappelé dans des jours de corruption le siècle d'or de son ordre » (Bibl. Munic., Marseille, ms 1433, p. 20). Ceci n'est pas un lieu commun de l'hagiographie : aux yeux des frères, saint Dominique revivait en Michaelis et l'aventure apostolique de l'ordre à ses débuts recommençait chez les prêcheurs réformés, les huguenots de Montpellier remplaçant les cathares de Fanjeaux. Trait pour trait l'image du réformateur coïncide avec celle du fondateur : au début de Clermont-l'Hérault les frères, pour ressusciter l'esprit de saint Dominique, commencent par se dévouer au salut du prochain; à Montpellier, Michaelis essuie un coup de feu de la part d'un protestant, comme Dominique affronte le coutelas du sicaire; à Bologne, le jour de Pâques 1603, Michaelis refuse de manger de la viande, estimant qu'en sa qualité de prieur du premier couvent fondé par saint Dominique, il se doit d'imiter celui-ci dans le couvent qui garde ses reliques. Il refuse l'évêché d'Orange et celui de Fréjus, moins par aversion des prélatures que par préférence pour le ministère de la parole. Citons encore sa prière pour les frères, son zèle infatigable pour l'office divin, qu'il exhortait à célébrer avec alacrité, sa passion pour la pauvreté, sans provisions de vivres ni réserves d'argent, son exemple entraînant : « Il exigeait toujours moins des autres que ce qu'il pratiquait lui-même » (Bibl. munic., Marseille, ms 1433, p. 6).

Toutefois il semblait moins doué pour faire revivre la douceur, la patience et la mesure de saint Dominique. En bon provençal, il s'emportait facilement et se livrait alors à de regrettables mouvements d'impatience. Plus grave est l'excès de rigueur. Minutieux jusqu'au formalisme, Michaelis réglait dans les moindres détails l'office divin, les cérémonies de l'église et du chœur, les actions de la communauté, et il supportait mal le moindre manquement à la discipline qu'il s'imposait à lui-même avant de l'exiger des autres. F. Florand touche juste quand il décèle dans l'esprit de réforme la marque d'une certaine rigidité et la manifestation dévote de l'esprit géométrique aux dépens de cette forme chrétienne de l'esprit de finesse qui s'appelle la prudence. Il reste, autour de Michaelis, ce vouloir communautaire, cette ferveur unanime, cette chaleur de l'amitié, qu'on sent si bien dans les témoignages venus des couvents réformés, et qui seraient inexplicables sans le rayonnement et la tendresse de cet homme exceptionnel.

L'œuvre de Michaelis n'appartient pas seulement à l'histoire des renouveaux de la vie religieuse au 16e et au 17e siècle, elle s'inscrit aussi dans la continuité d'un mouvement réformateur commencé autour de sainte Catherine de Sienne, propagé par Raymond de Capoue, repris au 15e siècle par maître Barthélemy Texier. Elle prend directement le relais de la congrégation de France, dont l'origine remonte au rétablissement de l'observance au couvent d'Arles par le prieur Elzéar Barthélemy en 1436. Les prêcheurs réformés du midi étaient conscients de cette ascendance. Aussi n'est-il pas surprenant que Jacques de Lapalu, prieur de Toulouse, publie en 1605 sous le titre *De reformatione religiosorum* les écrits réformateurs des grands ancêtres : Raymond de Capoue, Jean Uytenhove (Excuria), Jérôme Savonarole, Jean Nider (Bibl. munic., Toulouse, La D 611).

Pourtant la réforme de Michaelis ne se définit pas par un simple retour à la pureté de l'observance primitive; elle témoigne d'un renouvellement spirituel sous l'influence des nouveaux ordres religieux, à travers lesquels elle hérite de la *devotio moderna* : l'oraison mentale y tient autant de place que la célébration liturgique. Mais chez Michaelis, par l'accentuation de l'observance, la réforme penche davantage vers le moralisme que vers le mysticisme.

Bien que d'autres réformes dominicaines se soient édifiées sur le refus de prêcher et d'étudier, détruisant par là l'équilibre fondamental de l'ordre des prêcheurs, tel n'a pas été le cas de celle de Michaelis. Lui n'a jamais voulu sacrifier la mission apostolique à la vie claustrale. Depuis le début il s'était voué au service de la Parole. Nul mépris chez lui pour les tâches de pensée. « L'étude est maudit, pour lequel l'office est mal dit », ce mot d'Antoine Lequieu n'exprime pas l'attitude de Michaelis. Lui ne sacrifiait pas l'étude à la prière. Après la fondation du couvent de l'Annonciation, « on vit aussitôt dans ce nouveau sanctuaire tout ce que l'on admirait depuis quelques années dans celui de Toulouse : la régularité, la piété et l'étude y fleurirent également » (Bibl. munic., Marseille, ms 1433, p. 19). Quant à la dispersion de la bibliothèque de Saint-Maximin (il n'est pas certain qu'elle ait été faite par Michaelis), il ne s'agit que des livres précieux légués par Charles III au couvent, non des livres d'étude. Ce grief écarté, il reste que la culture de Michaelis n'est pas celle d'un moderne, mais celle d'un traditionaliste intransigeant dont toutes les références sont empruntées au passé, comme on le voit à propos de son activité d'inquisiteur.

Sans hésitation, Michaelis tient que les sorciers doivent être brûlés. « S'ils ne veulent retourner, il faudra faire comme la loy de Dieu porte au *Lévitique* vingtiesme chapitre. C'est qu'ils soient mis à mort, non vulgaire, mais telle qu'elle puisse effrayer et servir d'exemple à toute manière de gens, ce qui fut sainctement exécuté en Avignon l'an de grâce mil cinq cens octante deux, par la diligence de P. Florus Provin.., duquel j'estois compagnon en ladite Inquisition, et en furent exécutés dix-huit » (*Pneumalogie*, 1613, p. 123-124).

Dans l'affaire Gaufridy, Michaelis n'exerce pas de poursuite inquisitoriale, mais on recourt à lui comme à un expert en démonologie pour établir la vérité de la possession de Madeleine Demandols : son expertise, qui constitue la première pièce du procès criminel engagé au Parlement d'Aix, lui vaudra d'être taxé de crédulité par l'historien des évêques de Marseille (*L'antiquité de l'Église de Marseille et la succession de ses évêques*, t. 3, Marseille, 1751, p. 286-287). Durant le procès, Michaelis s'emploie à en précipiter le dénouement. Après l'examen médical des marques découvertes sur le corps de Gaufridy, Michaelis déclare au commissaire Thoron : « Si cet homme était en Avignon, il serait demain brûlé ». Les magistrats aixois étaient moins expéditifs, qui attendirent trois mois!

La fonction d' « inquisiteur général de la saincte foi en toute légation d'Avignon », créée en 1541 pour empêcher la réforme protestante de s'introduire dans l'état pontifical, n'était pourtant pas essentiellement répressive : elle conférait des pouvoirs étendus pour absoudre et réconcilier. C'est à ce titre qu'à Saint-Maximin, lorsque Romillon lui amène Madeleine Demandols, il la confesse et lui donne une absolution qui relève de ses pouvoirs d'inquisiteur. A Aix, pendant le procès de Gaufridy, il reçoit l'abjuration de David Meyrot, âgé de vingt-deux ans,

natif de Genève, qui demande à entrer dans l'Église catholique, apostolique et romaine. Le registre paroissial de Saint-Maximin signale, le 25 avril 1641, la sépulture de Jacques Baud, tisserand, « ayant demeuré trente-deux ans hérétique, ramené à la foi catholique par Sébastien Michaelis » (Arch. comm., Saint-Maximin, GG 2, p. 101).

On retrouve ainsi, jusque dans son activité d'inquisiteur, l'inspiration permanente de sa vie apostolique : ramener les égarés à la vérité de la foi en leur annonçant la Parole de Dieu.

Sources manuscrites. — Jacques Archimbaud, *Historiae reformationis ordinis praedicatorum a... Sebastiano Michaelis liber unus* (Paris, B.N., ms fr. 24974). — *Vie de Sébastien Michaelis, restaurateur de la vie régulière dans quelques provinces de France...* (Marseille, Bibl. munic., ms 1433, p. 1-21 d'un recueil, copié au 18e siècle, de documents concernant Saint-Zacharie, où un vicariat de Saint-Maximin était établi depuis 1646 dans la maison de famille des Michaelis). Des documents concernant Michaelis et sa réforme sont conservés dans différents dépôts d'archives : Archives générales de l'ordre à Rome (AGOP), Archives départementales de la Haute-Garonne (Jacobins de Toulouse), de l'Hérault (Prêcheurs de Béziers et de Montpellier), Archives du couvent de Saint-Maximin (chez les dominicains de Toulouse).

Sources imprimées. — Pierre Coliard, *Brevis et extemporanea panegyrica narratio... Sebastiani Michaelis..*, Paris, 1621. — T. Souèges, *L'année dominicaine*, Mai, 1e partie, Amiens, 1686, p. 294-384; nouv. éd., Lyon, 1891, p. 130-168. — Jean-Jacques Percin, *Monumenta conventus tolosani ordinis ff. praedicatorum*, Toulouse, 1693, p. 121-140; à compléter par le manuscrit du même Percin : *Supplementum historiae reformationis provinciae tolosanae descriptae in monumentis conventus tolosani*, AGOP XIV, lib. S, p. 9-136.

En l'absence d'ouvrage récent, l'étude d'ensemble la mieux documentée demeure celle de A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre des frères prêcheurs*, t. 6, Paris, 1913 : 4 ch. sur la réforme, p. 16-29, 100-121, 160-189, 209-230. — La descendance spirituelle de Michaelis est étudiée par F. Florand dans l'introduction à son éd. de *La Croix de Jésus* de Louis Chardon, Paris, 1937. — Pour la période de Montpellier, voir L. Guiraud, *La Réforme de Montpellier*, dans *Mémoires de la société archéologique de Montpellier*, 2e série, t. 6-7, 1918, et à part ; voir table. — Pour la période toulousaine, J. Andrieu, *La réforme dominicaine à Toulouse au 17e siècle*, Diplôme d'études sup., dactyl., Toulouse, 1960; Diane du Christ (M.-Th. Porte), *Le monastère Sainte-Catherine-de-Sienne à Toulouse*, Toulouse, 1976. — Pour la période de Saint-Maximin : H. Laurent, *La bibliothèque du couvent de Saint-Maximin*, AFP, t. 1, 1931, p. 350-366. — Pour le procès de Gaufridy : R. Mandrou, *Magistrats et sorciers en France au 17e siècle*, Paris, 1968, p. 198-210.

DS, t. 5, col. 1471-1472; t. 9, col. 649-650.

Bernard MONTAGNES.

MICHAUD (CLAUDE), bénédictin, 1648-1718. — Né à Chaucenne (Doubs) en 1648, Claude Michaud entra dans la congrégation bénédictine de Saint-Vanne et fit profession à l'abbaye de Luxeuil le 22 septembre 1666. Il fut presque continuellement dans les charges de maître des novices, sous-prieur et prieur de 1682 à 1718, surtout à Luxeuil, mais aussi à Faverney, Saint-Vincent de Besançon et Morey; il fut désigné comme visiteur de Franche-Comté en 1700, 1703, 1706 et 1710. Il mourut à Morey le 24 novembre 1718.

Compagnon et ami de Benoît Dard († 1707; DS, t. 3, col. 39), il partage avec lui l'honneur du maintien et du développement, dans toute la Comté, de l'école spirituelle de Faverney, qui resta sourde aux appels des appelants lorrains et champenois de la congrégation de Saint-Vanne, notamment en 1717 lorsque ceux-ci tentèrent d'imposer des supérieurs opposés à l'acceptation de la bulle *Unigenitus*.

Fidèle à l'enseignement de saint Augustin, Michaud enseigne une ascèse austère, la nécessité de l'oraison pour développer les virtualités du baptême, la vocation pour toute âme fervente de « s'anéantir dans le sein du Verbe Incarné », dans le cadre de la fidélité à la règle et aux observances. Ses *Pensées d'un Solitaire* développent un enseignement intéressant sur la grâce, tandis que ses *Sermons*, tous placés sous l'invocation de Marie, montrent en Michaud un dévot de la Vierge Mère du Verbe Incarné à la piété plus tendrement affective.

Michaud n'a rien publié. Les *Pensées* sont conservées à la bibliothèque municipale de Vesoul (ms 140), de même que ses *Sermons* (ms 103). Un extrait de sermon aux archives départementales de la Haute-Saône (H. 456).

J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de la congrégation de Saint-Vanne*, coll. Archives de la France monastique 29, Ligugé, 1925, p. 145. — G. Chérest, *Dom. Cl. Michaud*, dans *Revue Mabillon*, t. 47, 1957, p. 84-114; *Supplément à la Bibliothèque..*, *ibidem*, t. 49, 1959, p. 175. — R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960, p. 452.

Gilbert CHÉREST.

1. MICHEL (saint), archange. Voir art. ANGES.

2. MICHEL AIGUANI DE BOLOGNE, carme, vers 1320-1400. — Né à Bologne vers 1320, Michel Aiguani entra au couvent des carmes de cette ville, puis alla étudier à Paris où il fut reçu maître en théologie en 1364. Il enseigna ensuite à l'université de Bologne. En 1375, il est provincial de la province carmélitaine de Bologne; en 1380, il est nommé vicaire général de son ordre par Urbain VI et l'année suivante élu prieur général de l'obédience romaine, mais le même pape le dépose en 1386. Boniface IX le choisit comme vicaire général de la province de Bologne en 1395. Michel Aiguani mourut dans cette ville le 16 novembre 1400.

Aiguani est d'abord un théologien. Son œuvre se compose surtout de commentaires bibliques. Il défendit aussi l'Immaculée Conception de Marie (cf son *Tractatus conceptionis gloriosae V. Mariae*, Mantoue, Bibl. munic., ms F. II, 21, f. 166v-197r). Il a une place dans l'histoire spirituelle par sa *Lectura super psalmos*, dont on connaît au moins vingt et une éditions de 1524 à 1673; il y donne plus de place au sens allégorique qu'au sens littéral et l'ouvrage a un ton fortement moralisant et ascétique. Il écrivit en outre un *Confessionale*, dont on connaît deux manuscrits latins et deux traductions italiennes (Florence, Bibl. Naz. Centrale, *Magl.* XXXIII, cod. 16; cf l'introd. et l'éd. de A. Colandrea, *Il « Confessionale » guida alla confessione sacramentale di Michele da Bologna*, ms, 4 vol., Bologne, 1968).

Quaestiones... disputatae in quattuor libros Sententiarum, Milan, 1510; Venise, 1622. — *Commentaria in psalmos davidicos*, 2 vol. in-fol., Alcala, 1524; cette éd., comme les suivantes à Lyon, est anonyme; celle de Venise (3 vol., 1600-1601) et les suivantes attribuent l'œuvre à Michel de Bologne sur la base de nombreux manuscrits. — B. Xiberta, *Textus mariales ex operibus magistri Michaelis..*, dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 7, 1930/31, p. 259-278; t. 8, 1932, p. 65-90.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 433-445, 447-448. — DTC, t. 10, 1929, col. 1674-1677 (bibl.). — F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum*

in Sententias, t. 1, Wurtzbourg, 1947, n. 536-540; *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 5588-5616. — B. Xiberta, *De scriptoribus scholasticis saeculi* XIV *ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 324-393.

Adrien STARING.

3. MICHEL DES ANGES, carme déchaussé, 1562-1613. — Fils de Miguel Sanchez Higuero et de Maria de Escalada, Miguel de los Angeles naquit à Mora (Tolède) en 1562. Après ses premières études, il poursuivit sa formation chez les jésuites à Ocaña, puis durant quatre années étudia le droit canon à Grenade. C'est dans cette ville qu'il entra chez les carmes déchaussés, à vingt-cinq ans. Le prieur du couvent était saint Jean de la Croix; Michel eut pour maître des novices Bartolomé de los Martires (cf E. Pacho, *Antiguo tratado de oración, testimonio del método primitivo en el Carmelo Teresiano*, dans *El Monte Carmelo*, t. 79, 1971, p. 125-135). Il fit profession le 24 août 1588. Durant de nombreuses années il fut maître des novices; il fut aussi prieur du couvent de Velez Malaga.

Miguel a écrit quelques opuscules spirituels : *Comentario al Cantar de los cantares*; *Tratado sobre locuciones*; *Disciplina monástica*; *Dos tratadillos sobre diversos grados de oración contemplativa*; *Protestación de la fe católica* (éd. A. Pacho, *infra*, p. 457-459); *Trato con nuestro Señor* (p. 459); *Ejercicios espirituales para alcanzar la paz* (p. 460-461). Parmi les ouvrages conservés, le plus important est le *Tratado de diversos modos de oración por donde de ordinario lleva Dios a las almas* (éd. Pacho, *ibidem*, p. 425-457). Il témoigne d'une vie spirituelle intense, cite expressément Thérèse de Jésus, Jean de la Croix (alors encore inédit), Louis de Grenade, Bartolomé de los Martires, Tauler, saint Bernard, d'autres Pères et auteurs spirituels. En certains points il rejoint spécialement le traité sur l'oraison attribué à Juan de Jesus Maria Aravalles, mais pour le moment on ne peut déterminer leurs rapports mutuels. Il mourut le 9 février 1613.

Nicolas de San José, *Libro histórico de la vida del... Miguel de los Angeles*, ms 75 E de l'Archivo Silveriano de Burgos. — *Vida del... Miguel..*, B.N. de Madrid, ms 4492. — *Relación de la vida del... Miguel..*, *ibidem*, ms 7003.

José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos... del Carmen..*, t. 3, Madrid, 1683, p. 787-804. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 8, Burgos, 1937, p. 617-620. — A. Pacho, *Fr. Miguel de los Angeles.., discípulo de san Juan de la Cruz y maestro de oración*, dans *El Monte Carmelo*, t. 79, 1971, p. 401-461. — DS, t. 4, col. 2165; t. 8, col. 575-576.

Isaías RODRIGUEZ.

4. MICHEL DE BRESCIA, bénédictin, † vers 1490. — Originaire de Brescia, Michel fit profession monastique à l'abbaye Sainte-Justine de Padoue. Il était en relation avec le célèbre dominicain Jérôme Savonarole † 1498. Sa formation était thomiste, ainsi qu'il ressort de son traité *De excellentia vitae pure contemplativae*, resté manuscrit; le texte est transmis par un seul témoin jadis conservé à la *Badia* de Florence (aujourd'hui à la Bibl. Naz. de cette ville, Conv. Soppr. D. 8. 2738); il est possible que ce soit l'autographe.

L'intention de Michel apparaît dès le prologue (f. 1r-2r) : affirmer à nouveau l'excellence de la vie contemplative contre les opinions opposées, « licet ipse contemplativus non sim ». Il s'y montre informé sur l'argument et cite honnêtement ses sources : la Bible, Augustin, Grégoire le Grand, Jean Chrysostome, Jérôme, Jean Cassien, Bernard de Clairvaux, Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, Antonin de Florence, et surtout Thomas d'Aquin, dont il discute longuement les questions 179-188 (à l'exception de la question 185, sur l'état épiscopal) de la 2ª 2ae de la *Somme théologique*. Il s'efforce donc de préciser les différences existant entre les divers états (vie active, vie contemplative, vie mixte), et les conclusions sont à l'avantage des contemplatifs. De longs développements (f. 87v-99r) soulignent enfin la supériorité des « religions non mendiantes » sur les mendiantes.

Le traité est suivi d'une lettre de Michel à Savonarole. Le bénédictin lui avait communiqué son texte pour révision, et Jérôme lui avait parlé et écrit à ce propos. Michel répond à ses objections, en s'appuyant sur l'autorité d'Augustin, de Grégoire le Grand, de Bernard, de Thomas d'Aquin, et sur le sens commun (f. 107r-114r).

On attribue à Michel de Brescia un dialogue « *An beatus Benedictus monachorum Pater almificus fuerit sacerdos* », édité dans les *Consilia* (éd. de Venise, 1581, p. 189-194) du cardinal Francesco Zabarella † 1417.

M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis*, t. 2, Assise, 1731, p. 107-108. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 254-255. — Ne pas confondre Michel de Brescia avec l'abbé homonyme de Sainte-Justine de Padoue (1594-1597), signalé par G. Cavaccio, *Historiarum coenobii D. Justinae Patavinae libri sex*, Padoue, 1696, p. 303-304.

Réginald GRÉGOIRE.

5. MICHEL CARCANO DE MILAN, franciscain observant, 1427-1484. — Né à Milan en 1427, de famille noble, Michel Carcano prit l'habit de saint François vers 1442 au couvent de Santa Croce de Côme. De ses écrits il ressort qu'il avait acquis une formation littéraire et théologique solide. Le 28 mai 1449 il participa, on ne sait à quel titre, au chapitre général des observants cismontains au couvent de Bosco ai Frati en Toscane. Ordonné prêtre, il se rendit à Rome pour l'année sainte 1450 et assista à la canonisation de Bernardin de Sienne (20 mai). Dès 1453, il s'affirma comme orateur en prêchant un premier carême à Milan. Il se voua dès lors au ministère de la prédication avec un zèle inlassable et remporta un succès qui le rangea parmi les grands prédicateurs franciscains de son siècle. On le réclama pour d'autres carêmes tour à tour à Milan (1460), Pérouse (1462), Bologne (1464), Florence (1467), Sienne (1468), Padoue (1469), Milan (1471), L'Aquila (1472), Bologne (1473), Crema (1479) et Lodi (1484). Son nom est attaché aussi à l'érection ou à la réorganisation de plusieurs monts-de-piété dont le tout premier de Pérouse (1462; voir *Bullarium franciscanum* = BF, nouv. série, t. 3, Quaracchi, 1949, n. 133), ainsi qu'à la fondation d'hôpitaux fonctionnels comme ceux de Milan (1456), de Côme (1468), de Plaisance (1471), de Crema (1479).

Ses invectives en chaire contre l'usure lui attirèrent une hostilité persistante de la part des juifs, tout spécialement lorsqu'il se mêla de l'enquête sur la disparition mystérieuse du bienheureux Simoncino, l'enfant de Trente qui aurait été martyrisé par eux le 24 mars 1475 (BS, t. 11, Rome, 1968, col. 1184-1187).

Son attitude courageuse et ferme devant le vice et les abus lui valut aussi les suspicions et les rancœurs du duc de Milan Galeazzo Maria Sforza qui l'expulsa de son territoire en 1471 et en 1475; l'exilé n'en resta pas moins très lié à la famille ducale en tant que directeur de conscience de la duchesse Bianca Maria Visconti, épouse de Francesco Sforza, et plus tard de Bona de Savoie, femme de Galeazzo M. Sforza.

Pie II et Sixte IV le chargèrent encore de prêcher la croisade contre les turcs, tâche dont Carcano s'acquitta à Bologne, à Mantoue et à Venise; le 18 avril 1481 il promulgua à Côme la bulle de Sixte IV accordant des grâces spirituelles à ceux qui contribueraient au succès de l'entreprise (AFH, t. 4, 1911, p. 46-47).

Dans son ordre, Carcano assuma les fonctions de commissaire-visiteur des provinces d'Autriche, de Pologne et de Bohême (1468), de gardien du couvent San Angelo de Milan (1473) et trois fois celles de vicaire provincial en Lombardie (1475, 1477, 1479-1482). Il participa à plusieurs chapitres généraux de l'observance (Assise, 1464; Naples, 1475; Pavie, 1478; Ferrare, 1481). En tant que supérieur, il eut à prendre des décisions énergiques dans des conflits internes comme l'affaire des séparatistes du groupe de Pierre de Capriolo et celle du « Consorzio della Carità » de Milan, œuvre d'assistance sociale créée par le tiers ordre franciscain, dont l'administration était passée à un collège de délégués laïques (BF, nouv. série, t. 3, n. 735, 747, 799, 936).

Pris de malaise au cours d'un sermon de carême sur le jugement général à Lodi, il fut transporté au couvent Saint-Jean-Baptiste où il expira peu après le 20 mars 1484. La cause de béatification est en cours (*Acta ordinis minorum*, t. 76, 1957, p. 146). Une statue récente (20e s.) le représente dans la cathédrale de Milan; une rue de sa cité natale lui a été dédiée.

Orateur de grand talent, qualifié par Bernardin de Feltre de « alter sanctus apostolus Paulus et Christi tuba », Michel Carcano a laissé surtout des recueils de sermons; les thèmes traités ressortent des titres des éditions. 1) *Sermonarium triplicatum per adventum et per duas quadragesimas de peccatis in genere et de septem peccatis capitalibus* (Venise, 1476 et 1487), 150 sermons. — 2) Le *Quadragesimale seu Sermonarium duplicatum scilicet per adventum et quadragesimam de poenitentia et eius partibus*, appelé aussi *Quadragesimale de poenitentia* (Venise, 1487 et 1496), constitue un traité systématique de la pénitence en 92 sermons (voir R. Rusconi, *Michele Carcano da Milano e le caratteristiche della sua predicazione*, dans *Picenum seraphicum*, t. 10, 1973, p. 196-218). — 3) *Sermonarium de commendatione virtutum et reprobatione vitiorum* (Milan, 1495), 72 sermons; l'orateur y traite des vices et des vertus (humilité, chasteté, pauvreté, justice, force, patience, etc); voir AFH, t. 63, 1970, p. 140-141. — 4) *Sermones quadragesimales de decem praeceptis* (Venise, 1492), 77 sermons.

Deux autres séries de sermons sont restées inédites : le *Quadragesimale de fide et articulis fidei*, 160 discours, dont on connaît trois manuscrits (Milan, Ambrosiana L. 65; Padoue, Université, 530; Mantoue, Bibl. Comunale G. II. 22), et les *Casus conscientiae per totam quadragesimam in diebus ferialibus et primo in die cinerum*, solution de 111 cas de conscience présentés sous forme de sermons; le texte en est conservé dans le ms de Pavie, Université, Aldini 62, f. 258-289; il y est question entre autres du jeûne, du commerce, de l'usure, de la vanité féminine; voir P. M. Sevesi, *I « sermones » ed i « Casus conscientiae » del B. Michele Carcano*, dans *Studi francescani* = St. F., t. 28, 1931, p. 331-332. Il faut y ajouter quelques sermons épars dans divers manuscrits de Pavie et de Florence (voir AFH, t. 4, 1911, p. 479-482; St. F., t. 28, 1931, p. 320-342).

M. Carcano est enfin l'auteur d'un *Trattato della confessione* ou *Confessionale generale* (édité à diverses reprises à Venise et à Milan de 1484 à 1529), d'*Apostillae* ou notes marginales mises en regard du *Concilium de usuris* de l'avocat consistorial Ange de Castro (éd. par P. C. Boeren, d'après le ms D'Ablaing 33 de l'université de Leyde, dans AFH, t. 63, 1970, p. 174-180) et d'une série de lettres adressées entre 1467 et 1477 à la duchesse Bianca Maria Visconti et à l'évêque de Trente Jean Hinderbach à l'occasion de l'enquête sur la mort de Simoncino (éd. d'après l'autographe par P. M. Sevesi, dans AFH, t. 33, 1940, p. 385-390).

La liste des écrits de H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores*, t. 2, 1921, p. 253-254, est complétée et rectifiée par P. M. Sevesi dans AFH, t. 4, 1911, p. 470-481; les compléments sont signalés dans la bibliographie ci-dessous.

La biographie publiée par P. Valugani, *Il Beato Michele Carcano da Milano*, Milan, 1950, fait le point des travaux spécialisés de P. M. Sevesi; en voici les principaux, outre les études signalées à propos des écrits : *Il B. Michele Carcano da Milano* (AFH, t. 3, 1910, p. 448-463, 633-663; t. 4, 1911, p. 24-49, 456-481); *Il sepolcro e le reliquie del B. Michele Carcano..*, Milan, 1911; *Iconografia del B. Michele Carcano..*, Milan, 1931; *B. Michele Carcano... Documenti inediti* (AFH, t. 33, 1940, p. 366-408; t. 34, 1941, p. 95-114; du même auteur, à la suite de la biographie de Valugani : *Il B. Michele Carcano e il Consorzio della carità di Milano*, et dans AFH, t. 46, 1953, p. 251-278.

A. Ghinato, *Ebrei e predicatori francescani a Verona nel sec.* XV (AFH, t. 50, 1957, p. 240-243). — W. P. Eckert, *Aus den Akten des Trienter Judenprozesses*, dans *Judentum im Mittelalter*, Berlin, 1966, p. 233-266. — A. Caretta, *Del B. Michele Carcano*, dans *Archivio storico Lodigiano*, 2e série, t. 16, 1968, p. 175-181. — C. Mesini, *L'opera del B. Michele Carcano nel concentramento ospedaliero Piacentino (1471-1472)*, dans *Cinque secoli di storia ospedaliera Piacentina*, Plaisance, 1973, p. 209-223. — T. Lombardi, *I Francescani a Ferrara*, t. 5, Bologne, 1975, p. 119-120. — A. Calufetti, *I vicari provinciali dei Frati Minori... di Milano* (1418-1517), AFH, t. 72, 1979. — Sur l'histoire des monts-de-piété qui se réclament de M. Carcano, on consultera les travaux de M. Maraggi (Rome, 1956), de P. Mattei (Padoue, 1953), de S. Majarelli et U. Nicolini (Pérouse, 1962), et de P. Compostella (Milan, 1966); voir AFH, t. 48, 1955, p. 205-206; t. 50, 1957, p. 466; t. 60, 1967, p. 444-449; t. 62, 1969, p. 406-409.

Martyrologium franciscanum, Vicence, 1939, p. 104 (20 mars). — *Enciclopedia cattolica*, t. 3, 1949, col. 771-772. — BS, t. 3, 1963, col. 782-84. — DS, t. 5, col. 1324, 1346.

Clément SCHMITT.

6. MICHEL CHONIATÈS, métropolite, † vers 1222. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né vers 1138 à Chonai en Phrygie (d'où le nom de Choniatès; malgré l'opinion de Stadtmüller, p. 274-278, le désignatif *Akominatos* semble bien attesté, cf O. Lampsidis, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 64, 1971, p. 26-27), dans une famille aisée apparentée au métropolite de la ville (qui fut le parrain de son frère Nicétas, l'historien), Michel termina ses études à Constantinople où il fut élève d'Eustathe de Thessalonique (cf DS, t. 4, col. 1712-1714). Devenu secrétaire de la chancellerie patriarcale, il s'initia aux secrets du gouvernement de l'Église et de l'Empire et fut en relation avec les plus grandes familles de la capitale. Élu métropolite d'Athènes en 1182 (la ville avait alors perdu sa splendeur antique), il eut à rétablir la discipline canonique dans son clergé et à régler maintes querelles avec ses suffragants. Soucieux du bien-être de son peuple, il intervint à plusieurs reprises, mais sans succès, auprès des empereurs Isaac II (1185-1195) et Alexis III (1195-1203) pour obtenir un allègement des impôts et la protection contre les pirates. Lorsque les troupes occidentales de Boniface de Montferrat entrèrent à Athènes en 1209, Michel dut s'exiler, d'abord à Thessalonique (où il prit part à un essai infructueux d'union entre latins et grecs), puis dans l'île de Kéos. En 1217, il se fixa au couvent du Prodromos à Muntinitza (aujourd'hui Bodinitza), près des Thermopyles, où il mourut vers 1222.

Disposant d'une bonne bibliothèque qu'il avait

transportée à Athènes et qu'il s'efforça de reconstituer à Kéos, Michel s'intéressa toujours aux études, ce qui explique l'abondance et la variété de son œuvre. Voir G. Stadtmüller, *Michael Choniates, Metropolit von Athen*, OC, t. 33, 2, Rome, 1934; cité : Stadtmüller (étude fondamentale).

2. *Œuvres.* — Michel semble avoir lui-même rassemblé une partie de ses écrits, dans l'ordre chronologique, comme en témoigne la Προθεωρία qui les précède dans le ms 59, 12 de la Laurentienne à Florence et paraît être son œuvre. Ce ms est à la base de l'édition procurée par Spyridon P. Lampros, Μιχαὴλ Ἀκομινάτου... τὰ σωζόμενα, 2 vol., Athènes 1879-1880 (cf le compte rendu de E. Miller, dans *Journal des Savants*, 1880, p. 755-770; corrections textuelles par P. N. Papageorgiou, « L'édition de Lampros et le codex de la Laurentienne... », en grec, Athènes, 1883). Autres éditions complémentaires signalées dans Stadtmüller, p. 132-135, qui donne aussi le détail des œuvres, la chronologie et les mss, p. 213-246.

1° *Lettres* (180), éd. Lampros, t. 2, très intéressantes pour l'histoire et le climat intellectuel de l'époque.

2° *Discours.* Retenons les homélies sur le martyr *Léonidès* (BHG, n. 984, éd. Lampros, t. 1, p. 150-156; éd. G. Mikragiannitès Ἀκολουθία τοῦ Λεωνίδου, Athènes, 1955, p. 27-31), sur l'ermite palestinien *Martinianos* (BHG, n. 1180, éd. Lampros, t. 1, p. 343-344; le début manque); sur la *Croix*, pour le troisième dimanche du jeûne (BHG, n. 420m, éd. Lampros, t. 1, p. 126-130); les éloges ou oraisons funèbres *(monodies)* de Nicétas, métropolite de Chonai, de Théophylacte le Bessariote, d'Eustathe de Thessalonique (PG 140, 337-362), de son frère Nicétas l'historien (PG 140, 361-378 dans la trad. latine de P. Moreau).

Sur les dates et le contenu des lettres et discours, cf Stadtmüller, p. 238-268.

3° *Catéchèses.* Les mss 218 et 219 de la Bibliothèque synodale de Moscou en dénombrent vingt-six, mais il manque le texte des quatre premières et le début de la cinquième; non publiées par Lampros; éd. partielles signalées par Stadtmüller, p. 222, 234-236.

4° *Protheôria* « sur le combat entre l'âme et le corps », sous forme de prosopopée (la conclusion du débat est que l'âme ne doit s'en prendre qu'à elle-même si elle ne maîtrise pas les passions du corps); ce traité a été longtemps attribué à Grégoire Palamas et publié sous son nom (PG 150, 1347-1372; A. Jahn, *Gregorii Palamae... prosopopoeia*, Halle, 1885; la finale du traité n'est éditée que par A. Sonni, dans *Visantijskoe Obozrênie*, t. 1, 1915, p. 114-116); cf Stadtmüller, p. 215, 266-267. — Un commentaire partiel de l'*Apocalypse* (éd. K. Dyobuniotès, dans *Epetèris Hetaireias Byzantinôn Spoudôn*, t. 5, 1928, p. 19-30) n'est qu'un extrait du commentaire d'André de Césarée, avec quelques emprunts à Aréthas de Césarée.

5° Divers *Poèmes*, sans grand intérêt littéraire.

L'œuvre de Michel Choniatès manque d'originalité doctrinale; elle témoigne cependant du zèle d'un pasteur méritant dans une époque troublée.

Bibliographie dans Stadtmüller, p. 132-135 (notes). — S. P. Lampros, « La bibliothèque du métropolite... Michel », en grec, dans *Athènaion*, t. 6, 1877, p. 354-367. — J. Dräseke, *Eustathios und M...*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. 24, 1913, p. 485-502. — I. Carleton Thallon, *A Mediaeval Humanist...*, dans *Vassar Mediaeval Studies...*, New Haven, 1923, p. 275-314. — J. M. Hussey, *Church and Learning in the Byzantine Empire, 867-1185*, Londres, 1937, p. 106, 108. — P. C. Kern, *La prosopopée de Michel Akominate*, dans *Actes du 6e Congrès international d'études byzantines*, t. 1, Paris, 1950, p. 261-278. — A. K. Orlandos, « La prosopographie de Michel Choniatès », en grec, dans *Epetèris...*, t. 21, 1951, p. 210-214. — Ch. Callmer, « Un évêque à Athènes », en danois, dans *Från Småland och Hellas*, Studier... B. Olsson, Lund, 1959, p. 41-55. — J. L. van Dieten, *Nicetas Choniates, Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie*, Supplementa Byzantina 2, Berlin, 1971, *passim* (voir aussi *Nicetae Choniatae Orationes et Epistulae*, éd. van Dieten, Berlin-New York, 1972).

Beck, p. 636-637. — DTC, t. 16, Tables, 1951, col. 20 (G. Fritz). — EC, t. 8, 1952, col. 946 (G. Hofmann). — LTK, t. 6, 1962, col. 392-393 (H. G. Beck).

Aimé Solignac.

7. MICHEL DU FOUR, frère prêcheur, 14e s. Voir DS, t. 5, col. 1115.

8. MICHEL D'ESPLUGUES, capucin, 1870-1934. — Pierre Campeció i Bosch naquit à Esplugues de Llobregat (Catalogne) le 10 juin 1870. Devenu capucin à Olleria (Valence) le 8 juin 1887, Miquel d'Esplugues reçut le sacerdoce le 25 février 1893. Élu définiteur de sa province d'Aragon en 1898 et gardien du couvent de Sarria (Barcelone), il œuvra pour la séparation de la Catalogne d'avec la province capucine d'Aragon, séparation qui fut proclamée le 30 mai 1900. Miquel fut deux fois provincial de Catalogne (1906/15, 1918/21). Il fonda la revue *Estudis Franciscans* (1907, reprise de la *Revista de estudios franciscanos*), éleva le sanctuaire de Notre-Dame de Pompéi à Barcelone (1909) et prit en charge deux missions en Amérique latine. En 1922, il réussit la formation de la *Fondació biblica catalana* et fonda la revue philosophique *Criterion* (1925). Il mourut au couvent de Sarria le 1er octobre 1934. Ses funérailles furent un triomphe en raison de la part qu'il avait prise dans le renouveau de la vie intellectuelle et politique en Catalogne.

L'œuvre écrite de Michel d'Esplugues est importante. Nous ne retenons ici que les titres touchant à la vie religieuse et spirituelle (ouvrages parus à Barcelone, sauf avis contraire). — 1) *Conferencias espirituales para ejercicios* (1902, 1904; 3e éd., *Sursum corda*), retraite de huit jours, et non de dix selon l'habitude des capucins, mais d'après le schéma traditionnel de l'ordre. — 2) *San Francesc de Sales, estudi, esperit, maxims*, 1904 (trad. castillane par l'auteur, 1907). — 3) *Ensayo sobre la paz interior en la vida cristiana de la mujer*, 1906. — 4) *Tratado de la paz interior* (1906, 1923; trad. de l'ouvrage d'Ambroise de Lombez, cf DS, t. 1, col. 430-432).

5) *Suma espiritual de les coses que mes necesita saber i practicar un novici*, 1909. — 6) *San Francesc de Sales a Catalunya*, 1910. — 7) *Instruccions dirigides als religiosos*, 1910. — 8) *Catolicisme i liturgisme*, 1915. — 9) *Nostra Senyora de la Mercè, estudi de psicologia etnico-religiosa de Catalunya*, 1916. — 10) *El Pare Nostre, glosses apologetiques sobre les... peticions*, 4 vol., 1921-1923. — 11) *La vera effigie del Poverello*, 1927 (trad. franç. par A. de Falgairolle, Paris, 1929). — 12) *L'Esglesia catolica i el seu Doctor san Agusti*, 1931.

Plus philosophe que théologien, particulièrement attiré par la psychologie au sens large du terme, Michel portait un regard optimiste sur la réalité; il fut un controversiste agréable et un conseiller estimé dans le domaine temporel comme dans le spirituel. Il fut soucieux de fidélité à l'enseignement du Vatican. Comme capucin, il aimait à dire : « Nous sommes les frères de saint Bonaventure et les enfants de saint François »; il appuya sa vie spirituelle sur l'ouvrage de Gaétan-Marie de Bergame, le *Cappuccino ritirato* (Milan, 1719), qu'il traduisit en catalan (DS, t. 6, col. 48-53).

La doctrine spirituelle de Michel n'est pas originale dans son fond, mais elle présente une approche intéressante de la relation entre la grâce et la nature par l'attention qu'elle porte aux éléments psychologiques entrant en jeu dans la vie et l'expérience spirituelles. C'est ce qui l'attire dans ses études sur François de Sales et

François d'Assise. A propos de ce dernier, il applique sa recherche sur les textes primitifs; il les cite abondamment, mais sans les critiquer, sans référence précise et sans note qui permettrait de suivre le cheminement de sa recherche. La thèse de son analyse est que « le trait dominant de la psychologie de saint François est une magnanimité sans limites et très raffinée, mais résolue, énergique et optimiste ». Sa réflexion tourne particulièrement autour de la vocation du Poverello, ses préliminaires, sa nature, ses conséquences; ce qui l'amène à une vision assez classique de la vie spirituelle franciscaine. En raison de sa personnalité, de ses charges et des circonstances, l'influence de Michel d'Esplugues a été grande en Espagne, mais ne semble pas avoir débordé ses frontières.

Estudis Franciscans, t. 46, 1934, *In memoriam* (hors texte, avec portrait). — *Analecta ordinis... capuccinorum*, t. 51, 1935, p. 243-248. — Dans *Criterion*, t. 11, 1935, série d'art. sur Michel d'Esplugues, sa personnalité philosophique (p. 215-221), son franciscanisme (p. 232-237) et son salésianisme (p. 262-268). — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1115-1116. — José Antonio de Donostia, *Figuras capuchinas en los últimos 50 años*, Pampelune, 1951.

Willibrord-Christian VAN DIJK.

9. MICHEL GARICOÏTS (saint), fondateur, 1797-1863. — 1. *Vie.* — 2. *Apostolat.* — 3. *Spiritualité.*

1. *Vie.* — Né à Ibarre, en Basse-Navarre, le 15 avril 1797, d'une famille très pauvre mais de foi robuste, Michel Garicoïts ne parvient au sacerdoce que par un rude chemin. Tout au long de ses études secondaires, qu'il entreprend à quatorze ans passés, il sert comme domestique, d'abord au presbytère de Saint-Palais, puis à l'évêché de Bayonne. En 1818, il est élève de philosophie au petit séminaire d'Aire, puis commence, en 1819, au grand séminaire de Dax, sa théologie, qu'il achèvera, à partir de 1820, en collaborant comme surveillant et professeur à la restauration du collège de Larressore.

Ordonné prêtre à Bayonne le 20 décembre 1823, par Paul d'Astros, évêque du diocèse, il est nommé vicaire à Cambo, où il se signale par sa dévotion au Sacré-Cœur, son zèle et son désintéressement. En 1825, il est envoyé au séminaire diocésain, alors à Bétharram, comme professeur de philosophie, puis de théologie et d'Écriture sainte, enfin comme supérieur. Il y établit la discipline et la piété, et réagissant contre les tendances jansénisantes du clergé, pousse à la communion fréquente. Depuis 1825, il est, et il restera toute sa vie, directeur spirituel, dans leur maison provinciale d'Igon, des filles de la Croix, fondées en 1806 par sainte Jeanne-Élisabeth Bichier des Ages (1773-1838). Il y formera plus de douze cents religieuses.

Après le transfert du séminaire à Bayonne, il reste à Bétharram; poussé par les confidences des évêques inquiets de l'insubordination du clergé, comme par l'exemple des filles de la Croix et les encouragements de leur fondatrice, il conçoit l'idée d'une congrégation religieuse masculine, les Prêtres du Sacré-Cœur de Jésus, auxquels il infuserait son propre idéal spirituel et qu'il destinerait aux ministères « les plus difficiles et dont les autres ne voudraient pas ». En 1832, il soumet, à Toulouse, son projet aux règles de l'élection de saint Ignace, sous la direction du jésuite Michel Leblanc † 1873. Il revient, convaincu que Dieu l'appelle à cette œuvre.

Dès lors, il va de l'avant, malgré la pauvreté qui confine au dénuement, l'incompréhension des siens qui, séduits par l'idéal du chef, divergent sur la méthode à suivre, malgré surtout les graves réserves de l'évêque qui ne veut pas d'une société religieuse. Il faudra attendre l'approbation du Saint-Siège (1875) pour que la congrégation puisse vivre de sa vie propre. Pourtant dans une situation aussi ambiguë, le saint réussit à rester entièrement fidèle à son idéal, sans que son obéissance, aussi loyale que minutieuse, en subisse la moindre atteinte. Garicoïts mourut à Bétharram le 14 mai 1863. Il fut béatifié en 1923 et canonisé le 6 juillet 1947.

2. *Apostolat.* — *Pour les missions paroissiales*, le fondateur constitue une troupe d'apôtres qui réussissent à transformer les campagnes déchristianisées du sud-ouest de la France, depuis Bayonne jusqu'à Toulouse. Stimulés par cet exemple, les évêques d'Aire et de Tarbes établissent des équipes semblables dont ils envoient les premiers membres se former auprès de Garicoïts (1836-1837). Sentant vivement la nécessité de l'*enseignement*, alors qu'autour de lui on n'y croit guère, le saint, sans attendre la loi de 1850, établit des écoles à Bétharram (1837), Orthez (1849), Mauléon (1850), Asson (1851), et accepte la direction du collège d'Oloron (1855).

En 1856, il envoie en Argentine une équipe d'apôtres, destinés en premier lieu à la pastorale des émigrés basques et béarnais. Ils fondent en 1858, à Buenos-Aires, le collège Saint-Joseph. Puis, en 1867, à Montevideo, où ils sont appelés par le vicaire apostolique Jacinto Vera, ils construisent une église dans le quartier neuf de la capitale et ouvrent l'École française de l'Immaculée-Conception. Ces œuvres d'Amérique du sud prendront un développement considérable. Aujourd'hui la congrégation exerce son apostolat dans quatorze pays sur quatre continents.

3. *Spiritualité.* — Parmi les influences qui se sont exercées sur la vie spirituelle de Garicoïts, il faut signaler celle des *Exercices spirituels* de saint Ignace, surtout dans leur visée fondamentale de recherche de la volonté de Dieu, ainsi que du *Sommaire* des Constitutions et des Règles communes de la compagnie de Jésus, et celle de Bossuet qu'il lut assidûment, en particulier les quatre sermons sur l'Annonciation, dont la méditation, jointe à des grâces d'ordre mystique, l'introduisit dans l'intelligence du mystère du Verbe incarné. Mais, tout en étant tributaire de ces sources qu'il a bien assimilées, son originalité semble être d'avoir mis l'accent sur l'amour de Dieu manifesté dans le Cœur de Jésus, et de s'être surtout arrêté, dans la dévotion au Sacré-Cœur, non pas aux aspects réparateurs, mais à l'amour filial du Christ s'exprimant dans l'*Ecce venio* de l'Épître aux Hébreux (10, 9).

De cet *Ecce venio*, dont Garicoïts ne sépare pas l'*Ecce ancilla* de Marie, découlent les vertus que le fondateur découvre dans le Cœur du Christ et que ses fils, livrés à la volonté de Dieu « sans retard, sans réserve, sans retour, plutôt par amour que par tout autre motif », sont invités à pratiquer : obéissance, humilité, douceur, charité, dévouement jusqu'au sacrifice.

Garicoïts n'a rien publié, mais il a laissé une masse d'écrits spirituels, dont la copie, faite pour le procès de béatification, comprend dix-huit mille pages : notes, résumés, schémas de conférences, sermons, lettres, etc. C'est dans ce fonds, ainsi que dans les dépositions des témoins, qu'ont puisé ceux qu ont écrit sur lui.

A. Etchécopar, *Pensées du R. P. Michel Garicoïts*, Toulouse,

1890. — B. Bourdenne, *Vie et lettres du R. P. Michel Garicoïts*, Pau, 1876; 3e édition, refondue et très développée : *La vie et l'œuvre du Vén. Michel Garicoïts*, Paris, 1918. — U. Croharé, *Une âme forte*, Tarbes, 1923. — G. Bernoville, *Un saint basque, Michel Garicoïts*, Paris, 1936. — P. Miéyaà et P. Labouerie, *Pensamientos del B. Miguel G.*, Buenos-Aires, 1943. — P. Miéyaà et G. Mourié, *Orientaciones espirituales de S. Miguel G.*, Buenos-Aires, 1947. — H. Condou, *S. Michel G.*, Paris, 1947. — D. Buzy, *Le saint de Bétharram*, Paris, 1947. — P. Duvignau, *La doctrine spirituelle de S. Michel G.*, Paris, 1949; *Un maître spirituel du 19e siècle*, Paris, 1963; *Père me voici*, textes de saint M. G., présentés par P. Duvignau, Paris, 1963. — Luce Laurand, *Saint M. G.*, Paris, 1963.

Pierre DUVIGNAU.

10. MICHEL GLYCAS, annaliste grec, 12e s. Cf DS, t. 6, col. 505-507.

11. MICHEL DE LILLE, frère prêcheur, † 1502. Cf FRANÇOIS (Michel), DS, t. 5, col. 1107-1115.

12. MICHEL MALEINOS, moine byzantin, 894-961. — Né à Charsianon, place forte de Cappadoce Première devenue chef-lieu du thème homonyme, et issu d'une riche et honorable famille (sa sœur puînée épousera Bardas Phokas, père de l'empereur Nicéphore), Manuel (de son nom de baptême) fut conduit vers 910 par son père à Constantinople et vécut pendant deux ans à la cour impériale. Ému par la mort de Léon VI le sage (11 mai 912), il se retire dans la solitude, au village de Kersinè, sur les bords du Gallos et au pied du mont Kyminas; il se confie à un *gerôn*, Jean Élatitès, qui lui donne l'habit monastique sous le nom de Michel et, après un intermezzo familial, la charge de réfectorier. Au bout de deux ans, Michel revêt « le parfait habit » (cf DS, t. 4, col. 947-949) et, son père étant mort à Ancyre (915) et sa mère retirée dans un couvent, il liquide l'héritage paternel. Après trois ans passés dans « la sainte obéissance », désireux d'une « plus stricte *hèsychia* et brûlé du feu de la vie anachorétique », il s'installe sur un rocher proche du monastère, d'où il ne descend que le samedi et le dimanche pour partager le repas communautaire.

Après avoir, pendant une année (918-919), « savouré le doux miel de l'*hèsychia* », il s'enfonce plus avant dans la solitude du Gallos et vit deux années durant (919-921) avec le moine Agapios, son parent. Ensuite, se voyant troublés dans leur *hèsychia*, tous deux gagnent les montagnes de Prousias pour y pratiquer séparément l'anachorèse. Michel y découvre au lieu-dit Xérolimnè « un endroit plein d'*hèsychia* » près duquel un *gerôn* avait embrassé la vie solitaire sur un sommet; il y bâtit une petite cabane où « il mène la vie hésychaste comme un acharnel dominant les nécessités du corps » et pratiquant tous les exercices de l'ascèse. Bientôt plus de cinquante disciples se groupent autour de lui. Après l'avoir dirigée pendant trois ans (vers 922-925), il confie cette communauté à Agapios et revient au mont Kyminas où il construit, dans un lieu solitaire, une « grande laure » avec une « belle » église dédiée à la Théotokos et une « très grande » hôtellerie. Il dote sa fondation d'une règle rigoureuse.

Vers 930, Michel est ordonné prêtre. Parmi ses disciples le plus célèbre est Athanase, le futur fondateur de Lavra à l'Athos, qui prit l'habit au mont Kyminas vers 955 (cf DS, t. 1, col. 1052-1054). Après un demi-siècle passé dans la vie religieuse, Michel meurt le 12 juillet 961, jour où l'Église byzantine célèbre sa mémoire.

BHG, n. 1295. — A. Moraïtidès, « Acolouthie de notre saint père Michel Maleinos » (en grec), éd. E. Mastrogiannopoulos, Tinos, 1968. — Pour les rapports avec Athanase l'athonite : *Vie d'Athanase de Lavra* (BHG, n. 187), § 19-37; cf P. Lemerle, *La vie ancienne de S. Athanase l'Athonite*, dans *Le Millénaire de l'Athos*, t. 1, Chevetogne, 1963, p. 70-71, 90-92. — R. Janin, art. *Michele M.*, BS, t. 9, 1967, col. 462-464; *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 115-118.

Un autre disciple de Michel, le moine Théophane, qui avait passé quarante ans dans l'intimité du saint, écrivit sa vie peu après 961 (il ne mentionne que les prodiges survenus du vivant de Michel). Il y est dit que celui-ci, « tel un autre Moïse », « proposa de saintes normes à ceux qui veulent se livrer à l'ascèse et donna des règles très strictes qui inculquent un idéal à qui désire s'adonner à la vie ascétique » (L. Petit, *Vie*, § 15, p. 18, lignes 8-11).

Ce *typikon* monastique ne nous est pas parvenu, mais l'essentiel se retrouve sans doute dans le Λόγος περὶ ἀσκητικῆς ὑποτυπώδεως du moine Basile, prêtre et higoumène de la laure de Maleinos, c'est-à-dire de la grande laure fondée par Michel. Ce document date au plus tard du 11e siècle. Après avoir affirmé que, face à l'idéal ascétique, chacun est différemment conditionné et que, dès lors, il est difficile d'établir une règle commune valable pour tous, Basile énonce les exercices d'ascèse corporelle et spirituelle constitutifs de la *politeia* monastique orientale. Il insiste ensuite sur le régime alimentaire, notamment dans ses rapports avec la chasteté, sur l'*agrypnia* et l'*hèsychia*, thèmes plusieurs fois évoqués dans la *Vie* de Michel le maléinote.

L. Petit, *Vie et office de Michel Maléinos suivis du traité ascétique de Basile le Maléinote*, Paris, 1903 (repris de la *Revue de l'Orient chrétien*, t. 7, 1902, p. 543-603). Le texte grec du traité est accompagné, dans la réimpression de 1903 (p. 43-57), de la traduction latine plusieurs fois éditée précédemment du jésuite Jacques Pontanus † 1626, grâce à qui ce curieux petit traité était connu depuis 1603. — Beck, p. 576, 643-644. — *Analecta Bollandiana*, t. 88, 1970, p. 29.

Daniel STIERNON.

13. MICHEL DE MASSA, ermite de Saint-Augustin, vers 1298-1337. — Né à Massa Marittima (Grosseto) vers 1298, Michel prit l'habit des augustins au couvent de sa ville natale, peut-être avant 1315. Dans les années 1325-1326, il explique les *Sentences* au *studium* de l'ordre à Paris qui était incorporé à l'université. En juin 1332 il prit part, comme définiteur de sa province de Sienne, au chapitre général tenu à Venise (*Analecta augustiniana*, t. 4, 1912, p. 108). Il mourut, dit-on, à Paris « à la fleur de l'âge », le 20 mai 1337, sans avoir obtenu le degré de maître en théologie.

On a dit qu'il appartenait à la famille Beccucci; en fait, ce nom ne se trouve chez aucun de ceux qui ont parlé de Michel au cours des cinq premiers siècles après sa mort. Quant au degré de maître en théologie, il est mentionné dans le manuscrit de ses commentaires *In Matthaeum* et *In Lucam*, mais l'écriture est du 15e siècle (cf H. Narducci, *Catalogus codicum mss... in Bibl. Angelica*, t. 1, Rome, 1892, p. 182); cet indice n'est pas décisif.

Michel de Massa est d'abord un théologien scolastique, exégète et prédicateur; aucun de ses ouvrages n'a été publié.

On garde de lui : 1) un commentaire sur les *Sentences* I-II (cf D. Trapp, *Notes on some Manuscripts of... M. de Massa*, dans *Augustinianum*, t. 5, 1965, p. 58-133); — 2) deux commentaires des évangiles de Matthieu et de Luc (cf Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 574-576); — 3) *De quatuor virtutibus cardinalibus* (Rome, Bibl. Angelica, ms 6, f. 1-46; Bordeaux, Bibl. munic., ms 267, f. 75-91); — 4) 62 sermons (Rome, Bibl. Angelica, ms 69, f. 1-125; cf

J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters*, t. 4, Münster, 1972, p. 183-187); — 5) *Tractatus de passione Domini* (cf Schneyer, *op. cit.*, p. 187-188; A. Zumkeller en répertorie 39 mss dans l'Europe centrale, cf ses *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens..*, Wurtzbourg, 1966, p. 331-334). — 6) Quant à sa *Vita Christi* (Leipzig, Université, ms 800, f. 1r-100r, 15e siècle, attribué à Michel; autres mss anonymes), on a dit qu'elle a été la source la plus importante et la plus immédiate de la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe, chartreux † 1378 (cf DS, t. 9, col. 1134-1135).

Un *De quadraginta duabus mansionibus* (Bordeaux, Bibl. munic., ms 267, f. 44-69) est attribué à Michel de Massa (cf E. Ypma, *Un traité des vices et des vertus..*, dans *Augustiniana*, t. 11, 1961, p. 470-477); il semble préférable de le restituer au franciscain Jean Michel † vers 1320 (cf *infra*, col. 1198-1199).

Michel de Massa, dans ses aspects spirituels, n'a pas été étudié. Son *De passione Domini* et surtout sa *Vita Christi* mériteraient de l'être. Dans ses commentaires de Matthieu et de Luc, on discerne certains points spirituels de sa doctrine. Après l'Écriture, son maître préféré est saint Augustin à la suite duquel il souligne l'œuvre du Christ au centre de la vie chrétienne : « Quapropter redemptionis fructum semper debemus memoriter retinere... Secundo, debemus retinere memoriter redemptionis modum, quia... fuit exinanitio » (*Commentaire des évangiles*, Rome, Bibl. Angelica, ms 369, f. 28r). Il met en relief la nécessité de la purification : « Vita contemplativa debet purgari quantum ad duo, scilicet quantum ad cogitationes et affectiones » (f. 51v), et la profondeur du mal de l'homme : « Magnus venit de caelo medicus, quia magnus ubique iacebat aegrotus » (f. 54r; cf Augustin, *Sermo* 175, 1, PL 38, 945b).

D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 191-192 (bibl. ancienne). — D. Trapp, *Augustinian Theology in the 14th Century*, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, p. 163-175. — Bibliographie récente, *ibidem*, t. 26, 1976, p. 165. — DS, t. 4, col. 1008; t. 5, col. 474; t. 9, col. 1134-1135.

David Gutiérrez.

14. MICHEL DE MEDINA, frère mineur, † 1578. Cf DS, t. 10, col. 904-905.

15. MICHEL D'OUDENBOSCH, capucin, vers 1635-1711. — Michel Otgens, fils d'Antoine et de Marie Thomas, naquit à Oudenbosch, vers l'an 1635. Le 27 juillet 1654, il entra chez les capucins à Louvain et garda en religion son nom de baptême. Il fut ordonné prêtre le 11 juin 1661. Après sa prêtrise il fut nommé prédicateur. Il remplit bientôt différentes charges dans l'ordre : lecteur, gardien, définiteur, maître des novices et provincial (1678-1681, 1684-1687 et 1690-1695). Pendant son provincialat, Michel fut témoin de disputes doctrinales et d'accusations entre partisans et adversaires du jansénisme. Lui-même fut plusieurs fois accusé faussement auprès de ses supérieurs majeurs à Rome d'être un adepte du jansénisme : il dut défendre avec acharnement vis-à-vis de Rome sa personne et la province flamande des capucins. Il mourut à Anvers le 15 septembre 1711.

L'année de sa mort, parut son petit ouvrage : *Corte maniere van oeffeninge voor de religieusen, en alle persoonen, van Godt tot het geestelijck leven geroepen, om hunne werken op 't aldervolmaeckste te volbrengen* (Anvers, 1711), destiné aux religieux, mais aussi, vu son contenu général, à tous ceux qui veulent mener une vie spirituelle.

Dans cinq chapitres, Michel traite de thèmes qui étaient alors d'actualité : ce qu'il faut faire pour mener pendant toute la journée une vie spirituelle, la nécessité de la mortification pour atteindre la paix intérieure et la pureté du cœur, l'oraison mentale par laquelle l'esprit s'ouvre à Dieu (pour y parvenir, on lit des livres de spiritualité et on médite sur son néant), le sacrement de pénitence et enfin le sacrement de l'eucharistie, c'est-à-dire surtout la communion fréquente. Le développement des différents thèmes suit la tradition spirituelle des capucins.

Adolphe de Denderwindeke adapta ce livre sous le titre *De vurige kloosterling* (Malines, 1898, 1919).

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum capuccinorum*, Venise, 1747, p. 193. — Symphorien de Mons, *Capucijner gebedsopvatting in de Nederlanden*, dans *Franciscaansch leven*, t. 11, 1928, p. 369-370. — Gerlachus, *Aanteekeningen over onze schrijvers, P. Michaël van Oudenbosch*, *ibidem*, t. 17, 1934, p. 324-325. — Hildebrand, *De Kapucijnen in de Nederlanden en het prinsbisdom Luik*, 10 vol., Anvers, 1945-1956, *passim*. — J. Nouwens, *De veelvuldige H. Communie in de geestelijke literatuur der Nederlanden..*, Anvers, 1952, *passim*.

Jean-Pierre Tytgat.

16. MICHEL DE PRAGUE, chartreux, † 1401. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Michel de Prague a été récemment redécouvert par les historiens, bien que sa production littéraire, assez importante, ait été déjà connue; certains de ses manuscrits le confondent avec Michel II Steger, prieur de la chartreuse d'Aggsbach en 1512. On ignore la date et le lieu de sa naissance; W. G. Storey pense qu'il était sans doute originaire de Pologne, parce qu'il fit choix de deux théologiens polonais pour corriger son *De quatuor virtutibus cardinalibus*, mais à cette époque l'université de Prague considérait souvent les allemands de l'est comme polonais.

Il est mentionné pour la première fois dans une charte de 1356 comme prieur de la chartreuse *Hortus beatae Mariae*, fondation royale près de Prague. En 1382, Michel, vicaire de la chartreuse de Prague, est nommé co-visiteur de la province d'Allemagne supérieure. En 1386, il est envoyé comme prieur à Aggsbach en remplacement de Jean Fleischesser qui a été relevé de sa charge en raison d'une infraction à la règle. La communauté résista sans doute à la désignation de Michel; celui-ci démissionna l'année suivante 1387, tout en recommandant au chapitre général qui devait se tenir à la chartreuse de Mauerbach de rétablir Fleischesser dans sa charge; ce qui fut fait. Durant ce court priorat à Aggsbach, Michel composa, pour consoler Fleischesser, un *Remediarium abjecti prioris*.

Michel de Prague retourna comme vicaire à la chartreuse de Prague; il y composa, la même année 1387, son principal ouvrage, *De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum*, pour un certain Rupert de Bavière; on hésite, parmi les quatre ducs portant ce prénom à cette époque, entre Rupert II, électeur palatin de 1390 à 1398, et Rupert III qui lui succéda. Entre 1387 et 1391, Michel composa un *Dialogus de custodia virginitatis* et une lettre sur la garde de la chasteté (Vienne, Bibl. nat., Cod. 4710, f. 188r-189v), qui parlent du *De quatuor virtutibus*. Devenu en 1391 prieur de Geirach, Michel est l'année suivante nommé visiteur de la province d'Allemagne supérieure; il garda ces deux offices jusqu'à sa mort le 27 septembre 1401, bien que le déclin de sa santé lui ait fait demander à diverses reprises d'en être déchargé.

Le chapitre général de 1391 avait aussi choisi Michel comme président d'une commission spéciale pour les affaires extraordinaires jusqu'au chapitre suivant; cette commission dut bientôt se réunir, car le 12 octobre 1391 mourait Jean de Bari,

prieur général de l'observance romaine. La commission et la communauté de la chartreuse de Seitz (la plus ancienne de l'observance romaine) lui donnèrent pour successeur Christophe de Florence, prieur de Maggiano (élection confirmée par le chapitre général de 1392, où Michel de Prague fut second définiteur). A la mort de Christophe (1398), la communauté de Seitz élut Étienne Maconi (DS, t. 10, col. 55-56) pour lui succéder; Michel et d'autres prieurs confirmèrent la légalité de cette élection. En tant que visiteur de sa province, Michel de Prague prit part à la fondation de la chartreuse de Pletriach et visita les chartreuses de Hongrie.

2. *Œuvres.* — 1° A en juger par les manuscrits qui subsistent, le *Remediarium abjecti prioris*, composé durant le court priorat d'Aggsbach, dut avoir une certaine célébrité. En quinze chapitres, l'auteur tente de consoler son prédécesseur qui estimait avoir été déposé injustement. Au-delà de ce cas particulier, le traité a une portée générale : un supérieur doit accepter avec joie plutôt qu'avec amertume d'être relevé de son office, étant donné les tentations et les soucis qu'il implique; même si la déposition semble injuste aux yeux humains, l'intéressé ne subit aucun dommage s'il l'accepte avec humilité. Libéré de sa charge, il peut s'adonner sans partage à la contemplation; on doit en effet préférer la vie simple de la cellule, l'obéissance et l'humilité aux dignités et aux offices. L'ouvrage est tissé de citations d'auteurs divers : Bible, Pères, médiévaux, classiques païens, — collection étonnamment large si l'on songe que la chartreuse d'Aggsbach était de fondation récente (1377).

Éd. par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 2, cité *infra*, p. 227-468. — Mss : Berlin, Bibl. d'état, Preuss. Kulturbesitz, Cod. lat. qu. 785 (de la chartreuse de Buxheim); Gratz, Université, 1644 (de la chartreuse de Gaming) et 1588, f. 89-97 (extraits; de la chartreuse de Seitz); Melk, abbaye, 1100 et 1688; Munich, Clm. 17477 (de l'abbaye de Scheyern) et 18412 (de celle de Tegernsee); Vienne, Bibl. nat., Cod. 1660 (Theol. 744) et 1668 (Nov. 213).

2° Le *De quatuor virtutibus cardinalibus pro eruditione principum* comporte quatre livres développant chacun une des vertus cardinales; son but est d'éclairer celui qui gouverne afin qu'il prenne conscience de sa responsabilité vis-à-vis de Dieu et des hommes, et de l'exhorter à la vertu dans sa vie personnelle; l'ouvrage n'aborde pas l'art de gouverner. Il apporte une contribution de valeur au genre des Miroirs des princes (cf *infra*, col. 1303-1312). Sa composition est plus soignée que celle des autres ouvrages de Michel de Prague. L'enseignement, donné d'un ton persuasif, jamais éloigné du spirituel, est appuyé par des exemples tirés surtout de la Bible, mais aussi de la vie de Charlemagne et de saint Wenceslas de Bohême. L'auteur se sert d'Aristote *(Éthique à Nicomaque, Politique)* et de Thomas d'Aquin *(Somme théologique* 2ª 2ae, *De regimine principum)*, de Gilles de Rome aussi, et de nombreux autres auteurs anciens, mais peu ou pas des auteurs du moyen âge ayant illustré le genre des Miroirs des princes (vg Jean de Limoges, Guibert de Tournai, Vincent de Beauvais). Sauf dans le 4e livre où le collage des citations est apparent, les sources sont utilisées librement.

Si l'ouvrage est de tendance conservatrice, Michel ne manque pas de réalisme dans son approche des problèmes qu'affronte le prince; il prêche cependant d'abord la vertu, en ces temps de rébellion et de chaos social, politique et religieux; pour lui, le rétablissement des valeurs morales permettrait un meilleur ordre du monde; en cela, il ne diffère pas de Marsile de Padoue, Michel de Césène ou John Wiclef; mais il n'envisage pas de modification dans les institutions ecclésiales. Le but de Michel est modeste : indiquer ce qu'un prince doit faire ou omettre, s'il veut éviter le péché. Son traité s'inspire davantage de la conduite des saints que de la sagesse des philosophes. Dieu gouverne l'univers par les quatre vertus cardinales, dont dépendent les autres; le prince doit imiter le divin exemplaire. En considérant ainsi les vertus cardinales comme le principe de coordination de la vie morale de l'individu et du monde, Michel de Prague est tributaire de la 2ª 2ae de la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin, lui-même tributaire sur ce point d'Albert le Grand et de l'*Éthique* d'Aristote, mais il connaît aussi le *De vita contemplativa* de Julien Pomère (DS, t. 8, col. 1594-1600) et la *Formula vitae honestae* de Martin de Braga (t. 10, col. 678-680) qui partagent la même conception.

Éd. du livre 1 par W. G. Storey (coll. Analecta cartusiana 6, Salzbourg, 1972); des livres 2-4 par W. G. Storey et J. Hogg (même coll., sous presse). — Mss : Berlin, Bibl. d'état, Preuss. Kulturbesitz, Cod. lat. qu. 30 (ms 943), f. 1r-183r; Munich, Clm. 11478 (de l'abbaye augustine de Polling) et 14347 (de l'abbaye bénédictine de Saint-Emmeran, Ratisbonne); Prague, Chapitre métropolitain, G XII; Vatican, Cod. Pal. lat. 725.

3° Le *Dialogus de custodia virginitatis* entre un maître et un laïc songeant à se marier expose les grandeurs et avantages de la virginité; le premier livre décrit l'état de virginité, ses aspects positifs, ses obligations, les dangers qui le menacent; le second montre sa supériorité sur l'état de mariage. L'ouvrage est une mosaïque de citations (Bible, surtout saint Paul; les Pères, surtout Cyprien, Ambroise, Augustin, Jérôme, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand, Isidore de Séville; mais encore Sénèque, Paschase Radbert, saint Bernard, le *De Assumptione Mariae* d'Ambroise Autpert, Walter Map, Thomas d'Aquin). Ce dialogue est un exemple assez typique de la littérature anti-féministe du 14e siècle.

Éd. par B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 2, cité *infra*, p. 95-170. — Mss : Marbourg, Université, 60 (D 23); Munich, Clm. 4687, 7567 (de l'abbaye augustine d'Inderdorf), 14243 (de Saint-Emmeran) et 18638 (de Tegernsee); Vienne, Bibl. nat., Cod. lat. 1352 et 3711 (fin défectueuse; de l'abbaye de Mondsee).

A. B. Balbinus, *Miscellanea historica regni Bohemiae..*, Decadis I, liber 7, Prague, 1668, p. 124; *Bohemia docta*, éd. Candide de Sainte-Thérèse, t. 2, Prague, 1777, tract. 2, sect. 1, p. 68; sect. 2, p. 20. — B. Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, t. 2, Ratisbonne, 1723, Préface; *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 6, Augsbourg-Gratz, 1729, pars 3, p. 114 (une lettre de Michel de Prague sur les limites de la chartreuse d'Olmütz).

Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 6, Montreuil, 1890, p. 377-378, 385-386. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 3, 1891, p. 436b. — G. Sommerfeldt, *Die Stellung Ruprechts* III. *von der Pfalz zur deutschen Publizistik..*, dans *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, nouv. série, t. 22, 1907, p. 291-319.

M. Grabmann, *Der Dialog « De custodia virginitatis » des Kartäusers Michael von Prag*, dans *Miscellanea Vermeersch*, t. 1 (coll. Analecta Gregoriana 9), Rome, 1935, p. 133-143. — W. Berges, *Der Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938, p. 109, 356. — R. Ohlbaum, *Johann Rode aus Hamburg. Von deutschen Geistesleben in Böhmen um 1400*, dans *Sudetendeutsches histor. Archiv*, t. 5, Prague, 1943, *passim* (surtout p. 18-23, 100-104).

E. Herrmann, *Der Fürstenspiegel des Michael von Prag*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 91, 1971, p. 22-45. — H. Rossmann, *Die Geschichte der Kartause Aggsbach..*, coll. Analecta cartusiana 29-30, Salzbourg, 1976, p. 139-140, 195-207, 370. —

L'introduction de l'éd. du *De 4 virtutibus cardinalibus* signalée *supra*.

James Hogg.

17. MICHEL DE SAINT-AUGUSTIN, carme, 1622-1684. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. Vie. — Jan van Ballaert (selon le catalogue de la province flandro-belge de 1680; la *Biographie nationale* de Belgique donne Ballaer) naquit à Bruxelles le 15 avril 1622. Il fit de brillantes études d'humanités au collège réputé que les augustins avaient ouvert à Bruxelles au début du siècle; il entra dans l'ordre des carmes chaussés et y fit ses vœux le 14 octobre 1640. La famille van Ballaert était aussi pieuse que nombreuse : ordonné prêtre le 10 juin 1645, Michel de Saint-Augustin eut l'assistance à sa première messe de ses trois frères prêtres séculiers et de ses trois frères franciscains, et durant ces prémices un autre de ses frères fit ses vœux au Carmel sous le nom de Marius de Saint-François (cf DS, t. 10, col. 615-616). Nommé professeur de philosophie à Gand, Michel accepta, à peine âgé de vingt-cinq ans, la direction spirituelle de Maria Petyt, plus jeune que lui d'un an, et qui y vivait alors au petit béguinage : leur relation spirituelle devait devenir une des amitiés mystiques les plus fécondes de ce siècle pourtant bien riche sous cet aspect. Si Michel conserva les comptes rendus de sa dirigée, on ignore ce qui advint de ses lettres, dont on peut reconstruire certains éléments grâce aux réponses de Maria Petyt; car ils ne purent, providentiellement, s'entretenir longtemps de vive voix, Michel ayant été rapidement appelé à des charges qui l'éloignèrent de Gand, de sorte que sa dirigée dut lui envoyer ses relations par écrit.

Michel devint successivement maître des novices, définiteur et assistant du provincial, et deux fois prieur à Malines. Élu en 1656 prieur à Bruxelles, il fut la même année nommé à l'unanimité des voix provincial de Belgique (« Nederlandt ») au chapitre de Bruges. Il fut encore provincial en 1666 et en 1677, et pendant quelque temps commissaire général de l'ordre. Continuant les efforts de Martin de Hooghe et de Liévin de la Trinité pour renouveler dans les couvents de Belgique la stricte observance et la spiritualité contemplative par l'adhésion à la réforme de Touraine (DS, t. 2, col. 169), Michel devint le meilleur collaborateur en cette tâche de Philippe Thibault. Directeur spirituel recherché aussi bien par les gens du monde que par les religieux, c'est au service de l'intériorisation de la vie de prière que furent écrits tous ses livres; il n'hésite pas à y reprendre les mêmes motifs fondamentaux, les mêmes conseils, mieux ou autrement exposés selon les besoins de cet apostolat. Il mourut à Bruxelles le 2 février 1684.

2. Œuvres. — 1° *Introductio in terram Carmeli et gustatio fructuum illius seu Introductio ad vitam vere carmeliticam seu mysticam et fruitiva praxis ejusdem*, Bruxelles, Fr. Vivien, 1659; bientôt suivi de la publication néerlandaise du même ouvrage : *Inleydinghe tot het Landt van Carmelus...* (mêmes lieu et date). — 2° *Het Godtvruchtigh Leven in Christo voor de Beghinnende, Voortgaende ende Volmaeckte, met een kort Begryp vande Bekoringhen ende Remedien der selve*, Bruxelles, J. Mommaert, 1661. — 3° Cet ouvrage fut repris et très amplifié en latin : *Pia vita in Christo pro incipientibus, proficientibus et perfectis cum compendio tentationum et remediorum earundem pro eisdem, ibidem*, 1663. — 4° *Onderwysinghe tot een grondighe verloogheninghe sijns selfs ende van alle creaturen, ende tot een Godtvormigh goddelijck Leven in Godt om Godt... Met een Byvoeghsel... van een Marie-vormigh Marielijck Leven in Maria om Maria*, Malines, G. Lints, 1669. — 5° Reprenant en partie la *Pia vita*, suivie de la rédaction en latin du 4° : *Institutionum mysticarum libri quatuor. Quibus anima ad apicem perfectionis, et ad praxim mysticae unionis per gradus deducitur*, Anvers, M. Parys, 1671 (4 t. en 2 vol.); c'est la somme de l'enseignement spirituel de Michel de Saint-Augustin.

6° *Eensaemheydt van thien daghen, oft* xxx *Meditatien voor d'exercitien van thien daghen*, Bruxelles, E.-H. Fricx, 1677. — 7° *Spieghel der Religieuse Volmaecktheyt, voorghestelt in 't leven ende deughden van den dienaer Godts Fr. Arnoldus a S. Carolo...*, Courtrai, J. van Gemmert, 1677. — 8° *Exercitien van thien daghen* (autre série), Ypres, 1681. — 9° *Het enghels Leven*, Ypres, 1681. — 10° *Collectio decretorum pro exactiori observantia constitutionum reformationis in provincia Flandro-Belgica conditarum a... J. A. Philippino et H. Ari, generalibus in suis visitationibus...*, Bruxelles, P. vande Velde, 1681.

11° *Kort Begryp van het Leven van de Weerdighe Moeder Sr. Maria a S. Teresia (alias) Petyt, Gheestelijcke Dochter...*, Bruxelles, P. vande Velde, 1681. Cette première *Vie* de Maria Petyt est dédiée à l'abbesse Barbara Petyt du couvent des sœurs urbanistes à Ypres, tante de Maria Petyt. Elle avait paru aussi la même année, sous le titre *Het Wonder Leven...*, dans la collection de saintes vies contemporaines illustrant la spiritualité carmélitaine, compilée par Jacques de la Passion, *De Stralen van de Sonne van den H. Vader en Propheet Elias*, Liège, H. Hoyoux, 1681.

La *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (La Haye, 1954) ignore l'édition du *Kort Begryp...* A. Staring en a conclu à son inexistence (*Carmel*, t. 1, 1948-49, p. 287-305). J. Merlier en découvrit un exemplaire au couvent des carmes à Courtrai (J. Merlier, *Het Leven van Maria Petyt (1623-1677). Het probleem van de eerste druk (1681)*, OGE, t. 49, 1975, p. 29-41). L'appellation « fille spirituelle » donnée dans le titre à Marie Petyt démontre que, quatre ans après sa mort, les carmes ne l'avaient pas encore incorporée à l'ordre comme carmélite.

12° *Het Leven vandē Weerdighe Moeder Maria a Sta Teresia, (alias) Petyt, vanden derden Reghel vande Orden der Broederen van Onse Lieve Vrouwe des berghs Carmeli, tot Mechelen overleden den 1 November 1677*, Gand, J. vanden Kerckhove, 4 t. en 2 vol., 1683-84. Sur cet ouvrage, voir la notice de Maria Petyt.

G. Wessels a réédité les principaux traités des *Institutiones mysticae* avec la *Vita* de Michel par Timothée de la Présentation sous le titre : *Introductio ad vitam internam et fruitiva praxis vitae mysticae*, Rome, 1926. On y trouve : De tribus votis essentialibus (= livre 3, traité 1), — De connexione vitae activae cum contemplativa (= tr. 2), — Brevis instructio ad vitam mysticam (= tr. 3), — Fruitiva praxis vitae mysticae (= tr. 4), — De vita Maria-formi et mariana in Maria propter Mariam (= livre 4, tr. 3).

3. Spiritualité. — Ce qui donne à la spiritualité de Michel de Saint-Augustin son caractère d'abondance vivante et spontanée, c'est l'union qu'elle réalise entre l'esprit fondamental du Carmel et la richesse de la tradition contemplative des Flandres. Si on ne s'en tenait qu'aux documents écrits, on aurait tendance à attribuer l'inspiration carmélitaine à Michel et l'apport de l'héritage mystique flamand à Maria Petyt. Mais la famille van Ballaert était elle-même imprégnée de cette tradition : Michel avait deux sœurs béguines à Bruxelles,

dont l'une devint même grande demoiselle du béguinage, et une troisième se fit « fille spirituelle » comme Maria Petyt, mais tertiaire franciscaine, restant dans le monde pour soigner ses parents.

Les relations entre Michel et ses sœurs semblent avoir été suivies et normales, comme nous l'apprend un détail de sa *Vie*, rédigée par son ancien novice, devenu son ami, Timothée de la Présentation † 1710 (éd. par G. Wessels, citée *supra*). Lorsque ses deux sœurs béguines lui apprirent combien la nouvelle de la prise de Valenciennes par Louis XIV, en 1677, les avait affectées, Michel leur répondit qu'il avait été averti dans sa prière de la chute de la ville au moment même de l'événement. Le biographe s'est donc renseigné sur Michel auprès de ses sœurs béguines; il relate évidemment le fait pour attirer l'attention du postulateur général sur certains traits merveilleux de l'oraison de son sujet.

Quoi qu'il en soit, le traité de Michel sur les trois vœux de religion (*Institutiones mysticae*, *liber* 3, tract. 1) se termine par un exposé sur la pauvreté spirituelle (ch. 52-72), achèvement véritable, pour lui, du vœu de pauvreté selon ses implications économico-sociales. On y retrouve le vocabulaire, admirable et intransigeant, du dénuement intérieur cher à la mystique du nord. Si le titre du chapitre 63 : *En quoi consiste la parfaite pauvreté de l'esprit propre à la vie mystique*, semble ne s'adresser qu'aux contemplatifs, le texte en fait la règle de tous les religieux « intérieurs » *(omnes interni religiosi)*. Elle exige « le dénuement de toute créature : de sorte qu'on reste en Dieu, sans vouloir, sans connaître, sans comprendre, sans sentir quoi que ce soit des choses créées, même des charismes divins.., ne désirant rien, ne possédant rien avec attachement.., ni grâces ni vertus, ni choses de la terre ni du ciel, ni naturelles ni surnaturelles ». Cette pauvreté spirituelle est vue comme condition de la *sequela Christi* et réponse à son appel.

Michel semble supposer que ceux qui sont appelés au Carmel le sont aussi à la contemplation, et dans sa *Brevis instructio ad vitam mysticam* (*Inst. myst.*, *liber* 3, tract. 3) les trois conditions nécessaires à tout développement de l'oraison intérieure sont « la solitude, le silence et la mortification » (ch. 3). Le fait qu'il y montre sainte Catherine de Sienne donnant des conseils à son confesseur laisse penser qu'il concevait la direction spirituelle comme un échange plus que comme un mouvement à sens unique.

La mortification est abnégation de soi dans le dénuement intérieur total : « L'âme véritablement extatique est celle qui ne s'appuie sur, ni n'est aidée par aucune expérience sensible ou illumination intérieure, mais tend à Dieu par foi nue et amour simple, abstrait et aliéné des sens » (ch. 13). Elle prépare à l'union essentielle, dans le sens que lui donne Michel : cette âme n'adhère à Dieu pour aucun de ses dons ou de ses attributs, mais simplement parce que c'est Lui, « en Soi et pour Soi » (= *nuda essentia Dei*). « Car aussi longtemps que l'âme n'est pas dénudée de tout, elle ne pourra pas être unie à Dieu essentiellement ou sans intermédiaire » (*De paupertate spirituali*, ch. 63). Aussi cette âme-là sera la mieux disposée à recevoir la transformation en Dieu (*Instit. myst.*, *liber* 3, tract. 3 *Brevis instructio*, ch. 13; mais il faut noter, par contre, que Michel emploie l'expression « vie déiforme » aussi bien pour l'ascèse que pour la mystique). Elle devra toujours pratiquer l'anéantissement de toutes choses en Dieu, et se vider en Lui de toute affection d'attachement *(annihilatio omnium in Deo; sui in ipso ab affectu adhaesivo exinanitiones)*; mais tout cela se fera *suaviter*, sans forcer l'esprit, sans se casser la tête (« *sine violentatione spiritus, sine fractione capitis* », dans *Instit. myst.*, *liber* 3, tract. 4 *Fruitiva praxis vitae mysticae*, ch. 8).

> Le contemplatif se rend compte « qu'il est contre la simplicité de réfléchir beaucoup à son état de désolation, ou de discerner et distinguer avec une sollicitude anxieuse entre une disposition et l'autre, entre aridité et douceur, entre lumière et ténèbres, car il lui suffit d'avoir la présence de son Bien-Aimé essentiellement... Il estime, en effet, avoir et posséder inamissiblement tout ce qu'il pourrait désirer, c'est-à-dire Dieu essentiellement ou selon son essence, que personne ne pourra lui enlever » (ch. 2).

Si, dans sa *Fruitiva praxis vitae mysticae* (*Instit. myst.*, *liber* 3, tract. 4), Michel traite aussi des touches, illuminations, irradiations, ravissements, extases, ligatures et lévitations qui peuvent accompagner la vie mystique, décrivant soigneusement leurs symptômes, l'expérience intérieure concomitante, les conséquences, et donnant le plus simplement et le plus posément du monde les conseils de comportement dans ces divers états comme s'ils constituaient le régime ordinaire du Carmel, jamais il n'oublie les fondements solides du renoncement et de l'union essentielle.

Mais la vocation au Carmel est vocation à la vie mixte. Si Dieu appelle quelqu'un par une certaine voie, il ne faut pas le chercher par d'autres voies spirituelles. Si on est appelé à suivre le prophète au désert intérieur, c'est aussi comme Élie et Élisée que le carme établira sa vie « sur la montagne à double cime de la vie religieuse » : « Le propos » des carmes « doit être double, la vie contemplative et la vie active. Et c'est pour cela qu'ils se glorifieront en Dieu » (*Instit. myst.*, *liber* 3, tract. 2 *De connexione vitae activae cum contemplativa*, ch. 7). Ils devront réunir en leur propre vie celle de Marie et de Marthe, sachant que Marie a choisi la meilleure part, et lui donnant par conséquent la priorité.

La spiritualité de Michel de Saint-Augustin peut paraître exigeante, mais la nécessité mystique des renoncements, dénuements et de l'union essentielle devient sous sa plume la doctrine du bon sens même présentée avec la bonhomie la plus équilibrée, — caractéristique d'écrivains ayant une expérience personnelle dont ils évitent de parler. Notre auteur a tendance à attribuer son penchant pour les vertus intérieures plutôt austères à un « naturel heureux » ou plus simplement encore à sa « complexion physique ». Ses développements mystiques s'appuient volontiers sur des images du monde naturel et de la vie courante; ainsi, parlant du « contemplatif dans l'action », de « l'homme commun » idéal mystique des anciens Pays-Bas, il ajoute : « Celui qui exécute quelque travail au soleil a conscience *actuellement* de travailler dans les rayons du soleil » (*Brevis instructio*, citée *supra*, ch. 9). Bon humaniste, il ne dédaigne pas une citation d'Horace ou les images des travaux des champs, mais il tire ses meilleures comparaisons des techniques des arts et métiers. Le seul traité de Michel qui soit encore traduit et publié est celui sur la vie « marie-forme » (*Instit. myst.*, *liber* 4, tract. 3); c'est aussi celui où il est le plus tributaire de Maria Petyt : il n'a, en effet, que copié ou traduit en latin les comptes rendus de sa dirigée, spécifiant qu'il s'agit de faveurs, accordées à « certaines âmes ».

Les attaques contre les mystiques du nord sont sans doute pour une grande part dans l'oubli où sont tombés ses autres ouvrages. Les théologiens qui s'attachèrent à faire triompher la réforme thérésienne du Carmel

lisaient ces écrits selon une grille de significations philosophico-théologiques qui en faussait le sens : l'abstraction dont parle Michel et qu'il faut entendre au sens littéral d'*abstrahere* (détourner l'attention des objets extérieurs vers l'intérieur) était comprise par eux au sens figuré de concepts intellectuels abstraits, et tendant donc à exclure l'humanité du Christ; de même l'union essentielle leur apparaît non comme un terme situant le lieu de l'expérience spirituelle, mais comme un concept panthéiste; et ainsi de suite.

Biographie nationale de Belgique, t. 1, Bruxelles, 1866, col. 670-673. — DTC, t. 10, 1929, col. 1707-1710 (bibl. ancienne). — St. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, p. 91-95; *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 190-197, 200-201. — A. Deblaere, *De Mystieke Schrijfster Maria Petyt*, Gand, 1962, surtout p. 19-22.

Cl. M. Catena, *La consacrazione a Maria in S. Luigi Maria Grignion... e nel V. P. Michele di S. Agostino*, dans *Analecta ordinis carmeliticae*, t. 16, 1951, p. 3-43. — J. Moynihan, *Two Carmelite lovers of the Blessed Virgin*, dans *Doctrine and Life*, t. 5, Cork, 1955, p. 147-152. — V. Houppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine... de Monte Carmelo*, Rome, 1960, table.

DS, t. 1, col. 1150; t. 2, col. 1462, 2044; t. 3, col. 925; t. 5, col. 661, 1371; t. 7, col. 74, 1917, 2104; t. 10, col. 461; Petyt (Maria).

Albert Deblaere.

18. MICHEL DE SAINTE-CATHERINE, augustin déchaussé, † 18e siècle. — Nous ne savons que très peu de choses de la vie de Michel de Sainte-Catherine. Il appartenait à la province de Germanie-Bohême des ermites déchaussés de Saint-Augustin et était le confrère, un peu plus jeune, d'Abraham de Sainte-Claire † 1709 (DS, t. 1, col. 111-112). Il exerça la fonction de théologien de sa province et la remplit vraisemblablement pendant assez longtemps au couvent de Taxa, près de Munich. Ses contemporains vantent sa science théologique et son érudition exégétique et patristique. On ignore la date de sa mort; il était vivant lorsqu'il dédia au prince-évêque de Freising, Jean-François Ecker, en 1711, sa somme de théologie morale et spirituelle : *Trinum perfectum, via, veritas et vita, seu semita salutis tripartita docens et ducens de via purgativa per veritatem illuminativam ad vitam unitivam.*

Ces trois volumes in-folio (498 + 504 + 494 p.) semblent avoir été édités en 1710, bien que la feuille du titre du t. 1 et la dédicace soient datées de 1711 (les feuilles de titre des tomes 2 et 3 le sont de 1710); on connaît trois rééditions, parues à Augsbourg comme la première, 1727, 1728, 1731. Une édition allemande semble avoir été publiée. — On doit encore à Michel un volume de méditations : *Bitter, doch süsses Myrhen-Büschlein* (Augsbourg, 1724).

Comme Thomas d'Aquin, Michel est convaincu que tout chrétien a le devoir de tendre « ad assequendum perfectionis statum » (t. 1, Prooemium). Il rédige donc sa somme non seulement pour les étudiants en théologie, mais avant tout pour les pasteurs et les prédicateurs; pour eux, en plus des index habituels, il offre un « Index concionatorius... per omnes anni dominicas » (fin du t. 3). Chaque volume est divisé en *Tractationes* et celles-ci en *Eruditiones*.

Le premier volume, *De via purgativa*, traite du péché en général, des vices principaux, de la vertu et du sacrement de pénitence, des fins dernières et s'achève par une *Tractatio de numero electorum*. Suivant en cela saint Augustin, Michel soutient la thèse que le nombre des réprouvés l'emporte de beaucoup sur celui des élus, même si l'on ne considère que les chrétiens. Le deuxième volume, *De via illuminativa*, présente d'abord sept *Tractationes* sur la patience dans les diverses circonstances de la vie chrétienne. La *Tractatio* 8 développe sous l'aspect ascétique l'enseignement sur la prédestination et la réprobation, points sur lesquels l'auteur suit Augustin et Thomas d'Aquin. Après quoi, il traite de la persévérance, de la crainte de Dieu, de l'humilité et du mépris du monde, puis, avec beaucoup de détails, de la vie religieuse et de ses trois vœux, enfin de la mortification, du jeûne et de l'abstinence, du silence, de la solitude et des exercices corporels.

Le troisième volume, *De via unitiva*, étudie successivement la perfection chrétienne en général, la pureté d'intention, la conformité à la volonté divine, la joie spirituelle, la lecture et l'écoute de la Parole de Dieu, les trois vertus théologales, la reconnaissance, l'amour du prochain, le zèle des âmes, l'amour des ennemis, la charité envers les défunts, la prière, le culte de Marie et des saints, le sacrifice de la Messe, la communion, la méditation de la Passion. L'ouvrage s'achève par une *Tractatio de meditatione et contemplatione.* Ici, son enseignement théorique doit beaucoup à Thomas d'Aquin (cf *Erud.* 4). Il propose enfin un cadre pratique, tant pour la méditation que pour la contemplation (*Erud.* 5), qui consiste à passer des pieds du Christ à sa tête, à ses côtés droit et gauche, puis à son Cœur et, là, à s'adresser au Père pour lui demander résignation, conformité et union (Michel en parle sans s'y arrêter).

Les principales autorités auxquelles Michel se réfère sont Augustin et Thomas d'Aquin, mais on trouve encore une foule de citations, parfois assez développées, de l'Écriture, des Pères et des théologiens; les spirituels modernes sont assez peu utilisés. Par surcroît, Michel ajoute des *exempla* pour illustrer sa doctrine, tels ceux qu'il emprunte aux *Vitaspatrum* et aux légendes du moyen âge. La massive érudition de cette somme, qui décourage quelque peu le lecteur d'aujourd'hui, laisse-t-elle apparaître une doctrine spirituelle originale, et dans quelle mesure? La question reste à étudier.

J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 223. — Th. Lopez Bardon, *Monastici Augustiniani N. Crusenii continuatio*, t. 3, Valladolid, 1916, p. 444. — J. J. Gavigan, *The Discalced Augustinians in Vienna..*, dans *Augustiniana*, t. 20, 1970, p. 554. — DS, t. 4, col. 1014.

Adolar Zumkeller.

19. MICHEL DE SAINTE-SABINE, prêtre-ermite (1570?-1650?). Cf DS, t. 4, col. 974-975; DHGE, t. 16, 1967, col. 758-759 (art. *Favier*, Pierre).

20. MICHEL DES SAINTS (saint), trinitaire, 1591-1625. — Miguel Argemir, originaire de Vich (Catalogne), naquit le 29 septembre 1591 et fut baptisé le 30. Il avait pour parents Enrique Argemir et Monserrate Mitja. On peut noter beaucoup de ressemblances entre l'enfance de sainte Thérèse d'Avila et celle de Miguel, avec cependant chez le second un attrait particulier vers la pénitence et un ferme dessein d'entrer en religion. Déjà alors il s'éveillait au Christ, d'une façon adaptée à son âge.

En août 1603 (?), il entra au couvent des trinitaires de Barcelone. En 1606 et 1607 il se trouvait à San Lamberto, à Saragosse. Bien qu'il eût fait profession chez les trinitaires chaussés, il passa aux déchaussés et revêtit leur habit à Oteiza (Pampelune) le 28 janvier 1608. Il poursuivit son noviciat à Madrid et, le 30 janvier (ou le 7 février) 1609, fit profession à Alcala de Henares. Il passa ensuite par divers couvents : La Solana (quelques mois en 1609), Séville (fin 1609-octobre 1611), Baeza (étude des arts, 1611-1614), Salamanque (1614-1615), de nouveau Baeza (1615-1617), où il achève sa théologie, puis

s'adonne à la prédication. Le 24 mai 1622, il fut élu ministre de la maison trinitaire de Valladolid et il y meurt le 10 avril 1625.

Le déroulement de sa vie, avant comme après son entrée en religion, est caractérisé par: 1) le primat donné à la vie avec Dieu, à travers l'Eucharistie et la prière contemplative; 2) le soin des fidèles par l'apostolat sacerdotal de la prédication, de la confession et de la direction; 3) un sens profond de sa vocation à l'au-delà qui se répercute dans toute sa vie ecclésiale; en sa façon de suivre le Christ, brilla toujours une manière surnaturelle de se renoncer inspirée et rendue possible par une vie divine intense qui lui rendait présent ce que sera la vie éternelle au ciel.

Les enquêtes en vue de sa canonisation commencèrent deux ans après sa mort. Michel fut béatifié par Pie VI en 1779 et canonisé par Pie IX le 8 juin 1862.

Il n'a laissé que quelques pages : un *Breve tratado de la tranquilidad del alma* (composé entre 1609 et 1611), et trois lettres, dont l'une résume le *Breve tratado*; on lui attribue avec vraisemblance un poème, *El alma en la vía unitiva* (19 couplets de 8 vers) et quelques courtes compositions. Le tout a été édité par Antonino de la Asuncion : *Opúsculos (inéditos) de S. Miguel de los Santos..*, Rome, 1915, p. 29-74 (cf Prologo, p. 3-22).

Le *Breve tratado* et le poème témoignent d'une vie mystique assez élevée, centrée sur la foi et l'amour intimement vécu de Dieu. Ils s'accordent bien avec le comportement du saint tel que le décrivent ses contemporains. Si l'on tient compte des écrits de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, il semble que la description par Michel des Saints de l'état de *tranquilidad del alma* n'apporte rien d'original, mais il l'expérimenta sans nul doute à sa manière.

Diego de la Madre de Dios, *Crónica de los Descalzos de la S. Trinidad*, t. 1, Madrid, 1652, p. 427-430. — José de Jesus Maria, *Vida del... Miguel de los Santos*, Salamanque, 1688. — Antonio de San Jeronimo, *Vida del B. Miguel..*, Barcelone, 1779. — Antonino de la Asuncion, *Diccionario de escritores trinitarios..*, t. 2, Rome, 1899, p. 361-371. — BS, t. 9, 1967, col. 449-450.

Jesus de la Virgen del Carmen, *A propósito de « El alma en la vía unitiva »..*, dans *El Santo Trisagio*, n. 124, juillet-août 1956, p. 173-178; *Interpretación de la vida de S. Miguel..*, dans *Estudios Trinitarios*, t. 2, 1964, p. 73-92. — G. Antignani, *Il trattatello di S. Michele dei Santi sulla tranquillità dell' anima*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 47, 1978, p. 264-272.

DS, t. 1, col. 1700; t. 2, col. 1047, 1049; t. 4, col. 1131, 1175.

Jesus A. López Casuso.

21. MICHEL DE SIDON, évêque, † 1561. Cf DS, t. 7, col. 138-140.

22. MICHEL LE SYNCELLE (saint), hagiographe byzantin, † 846. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Jérusalem vers 761, offert bientôt par ses parents au patriarche Théodose, qui tonsura et agrégea l'enfant au clergé de l'Anastasis, Michel embrassa l'état monastique à vingt-cinq ans, dans la grande laure de Saint-Sabas où il fut ordonné prêtre vers 798. Deux ans plus tard, il obtenait de s'isoler près d'une grotte pour se livrer à l'*hésychia* (*Vie*, p. 230). On lui confia deux postulants, Théodore et Théophane, les futurs frères *graptoi* (« tatoués », en raison des vers ïambiques qui furent gravés sur leur visage pour attester leur refus de l'iconoclasme, cf S. Vailhé, p. 619-623), auxquels il donna l'habit religieux.

Vers 811, le patriarche Thomas le nomma son syncelle (secrétaire particulier et vicaire général) et le ramena à l'Anastasis. En 813, il l'envoya au pape Léon III pour le prier d'intervenir dans la récente controverse du *Filioque* et de porter secours aux sanctuaires de Jérusalem saccagés par les arabes. Au cours d'une halte à Constantinople au monastère de Chôra, l'ambassade fut surprise et bloquée par l'offensive iconomaque de Léon l'arménien (début 815). Irréductible iconodoule, Michel fut incarcéré à la prison de Phialè, puis, à l'avènement de Michel II (25 décembre 820), exilé au monastère bythinien de Parousias (= Prousias, cf R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris, 1975, p. 176). Ramené dans la capitale (octobre 833-834) et de nouveau traduit en jugement par l'empereur Théophile, il passa huit années dans divers cachots de la prison du prétoire.

A la mort de Théophile (30 janvier 842), il réintégra sa cellule de Chôra. Il refusa le patriarcat au profit de son ami Méthode (cf *supra*, col. 1107-1109), qui le nomma higoumène de Chôra, et en fit son syncelle (*Vie*, p. 250). Il mourut le 4 janvier 846, à 85 ans. Les *typika* liturgiques mentionnent sa mémoire les 18, 19 ou plus souvent 20 décembre. L'insertion de son nom dans le *Synodikon* est le fait d'interpolateurs sans autorité.

Dans la seconde moitié du 9e siècle, un moine anonyme de Chôra (dont Michel avait assuré la renaissance) écrivit sa vie (BHG, n. 1296; éd. Th. I. Schmitt, dans « Bulletin de l'institut archéologique russe de Constantinople », t. 11, 1906, p. 227-259, éd. citée ici). Ce document, parfois défaillant au niveau du cadre historique, n'est pas sans intérêt sous l'angle de l'idéal ascétique byzantin et de la spiritualité du martyre.

S. Vailhé, *S. Michel le syncelle et les deux frères Grapti*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 6, 1901, p. 313-332, 610-642. — BS, t. 9, 1967, col. 452-457 (D. Stiernon); à la bibliographie, ajouter : P. A. Underwood, *The Kariye-Djami*, t. 1, New York, 1966, p. 1-34 (introd. historique à la description des fresques de Chôra); V. Peri, *Leone III e il « Filioque ». Echi del caso nell' agiografia greca*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 25, 1971, p. 3-58.

2. *Œuvres.* — 1° *Œuvres diverses.*

1) *Traité de grammaire* (cf D. Donnet, bibliographie). — 2) *Libellos peri orthodoxou pisteôs* (éd. B. de Montfaucon, *Bibliotheca coisliniana*, Paris, 1715, p. 90-93); cette profession de foi aurait été adaptée pour l'instruction du prince Vladimir de Kiev à l'occasion de son baptême (J. N. Ščapov, dans *Isbornik Sojatoslava 1073 g.*, Moscou, 1976, p. 332-341). — 3) Trad. d'arabe en grec, sans doute à Chôra, de la profession de foi chalcédonienne composée vers 813 par le sabaïte Théodore Abu Qurra, au nom du patriarche Thomas, sous forme de lettre adressée aux arméniens (PG 97, 1504d-1521c; cf I. Dick, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 13, 1963, p. 115-116, 122-126).

2° *Œuvres hagiographiques.* — Il est difficile de déterminer la production de notre Michel en ce domaine, en raison de l'existence d'un homonyme mort certainement après 877.

Pour résoudre la difficulté par une confrontation stylistique, il faudrait que soit édité l'ensemble du dossier. Le critère adopté par R. Loenertz (*Le panégyrique de S. Denys l'Aréopagite par Michel le syncelle*, dans *Analecta bollandiana*, t. 68, 1950, p. 103-104), à savoir les souscriptions des mss, pour attribuer la plupart des pièces à Michel syncelle de Constantinople, ne semble pas décisif puisque notre Michel, selon son biographe, fut aussi syncelle de « la Grande Église » (Constantinople), titulature qui figure dans un seul témoin assez

tardif. Nous donnons donc la liste des œuvres attribuées à un moine Michel du 9e siècle, auquel la tradition manuscrite postérieure attribue le titre de syncelle.

1) *Éloge des saints archanges et anges*, souvent reproduit (BHG, n. 127; pour les mss, voir R. Loenertz, *art. cité*, p. 103-104; A. Ehrhard, *Ueberlieferung..*, t. 1/3, p. 462, 24 et 494, 30). L'attribution à Michel syncelle ou moine et syncelle est constante et remonte au début du 10e siècle (*Vatic.* gr. 807; cf Ehrhard, t. 1/1, p. 478), bien que l'écrit soit aussi mis sous le nom de Nicétas rhéteur et de Jean Damascène (d'après BHG, n. 127, qui ne fournit aucun élément de contrôle).

S'inspirant du pseudo-Denys, l'auteur distingue les ordres angéliques et salue chacun des neuf chœurs (éd. F. Combefis, *Novum auctarium*, t. 1, Paris, 1648, 1529d-1540), évoque l'intervention des anges dans l'ancien et le nouveau Testament (1540-1561d), auprès des martyrs et des saints (1561e-1565) et termine par une prière à chacun des ordres, spécialement à Michel et Gabriel, aux anges en général (1565b-1577), enfin au Verbe incarné (1577-1580b). Cette prière se retrouve presque identique, mais sans attribution d'auteur, dans le ms en onciale *Cryptoferratensis* Bβ x (8e-9e s.) et dans quelques mss plus récents (Ehrhard, t. 1/1, p. 106 et 377, n. 28); elle est éditée en trad. latine sous le nom de Sophrone de Jérusalem (BHG, n. 129e).

2) Le panégyrique de saint *Denys l'Aréopagite* (PG 4, 617-668), très tôt transmis sous le nom de Michel le syncelle (*Paris.* gr. 933, 10e s.; cf F. Halkin, *Manuscrits grecs de Paris*, Bruxelles, 1968, p. 92), fut prononcé un 3 octobre pendant l'exil à Prousias (821-833); c'est la seule œuvre que F. Halkin (BHG, n. 556) et R. Loenertz *(art. cité)* attribuent à notre Michel. S'inspirant des écrits dionysiens et, pour le martyre, d'une *Passion* anonyme (BHG, n. 554), il exalte le génie théologique et le charisme contemplatif de Denys, tout en rappelant que celui-ci s'est « engagé dans les combats de l'*egkrateia* et de l'ascèse » (PG 4, 632a) et fut homme de prière (645c) et de gouvernement pastoral, ne séparant jamais les œuvres de la foi et de l'amour du Christ (648ab).

3) Le *Martyre des quarante-deux saints martyrs* d'Amorium (en 838), Kallistos, Constantin, Théodore et leurs compagnons, a été édité d'après un ms copié en 1023 où la pièce est attribuée à Michel, moine et syncelle (BHG, n. 1213; ms plus récent signalé par Ehrhard, t. 1/3, p. 43, n. 25). La difficulté qu'on pourrait soulever contre cette attribution (R. Loenertz ne mentionne pas cette pièce) est que cet éloge aurait été prononcé un 7 mars 843, 844 ou 845, c'est-à-dire par un orateur plus qu'octogénaire.

L'œuvre rend hommage au courage endurant *(karteria)* des martyrs, qui ont obtenu « la transformation surnaturelle en incorruptibilité et divinisation » (éd. M. Vasilievskij et P. Nikitin, dans *Mémoires de l'Académie... de Saint-Pétersbourg*, t. 7, 1905, p. 22); une prière finale leur demande, entre autres, d'affermir la foi orthodoxe, de « diriger le chemin du jeûne » et d'obtenir « la grâce de la connaissance et de l'*apatheia* » (p. 31).

4) L'encomion inédit des archanges *Michel et Gabriel* (BHG n. 1294a) est attribué par deux mss du 10e s. (*Vatic.* gr. 1669 et *Paris.* gr. 1180) à l'humble moine Michel (Ehrhard, t. 1/2, p. 241; Halkin, *Manuscrits*, p. 131, n. 37), par le *Coislin* gr. 146 (14e s.) à Michel « syncelle de la Grande Église » (Loenertz, p. 104, n. IV), libellé retenu par BHG, n. 1294a.

5) L'éloge inédit de *Zacharie* (BHG, n. 1881n), père de Jean-Baptiste, est attribué au moine Michel par un recueil hagiographique de la fin du 9e s. (Ehrhard, t. 1/1, p. 235) et transmis par le *Paris.* gr. 1454 (10e-11e s.; cf Halkin, p. 164, n. 4). Le titre de syncelle est ajouté par la tradition postérieure représentée, dans une recension divergente, par le *Paris.* gr. 1521 du 12e-13e s. (BHG, n. 1881nb).

6) L'éloge sur la déposition de la *Ceinture de la Théotokos* à Chalcoprateia (BHG, n. 1147) est transmis anonymement par les plus anciens mss (*Paris.* gr. 1177 et 1453, 11e s.; Halkin, p. 128 et 163). Un ms de 1278-1279, le *Marcian.* gr., l'inscrit au compte de Nicétas « serviteur du Christ », probablement Nicétas le paphlagonien (Ehrhard, t. 1/3, p. 485, n. 19). Des mss du 14e siècle l'attribuent soit à Germain de Constantinople (*Vatic.* gr. 1079; Ehrhard, t. 1/3, p. 487, n. 27; cf *Athos Lavra* 1079 du 15e s.; Ehrhard, p. 76, n. 16), auteur d'un éloge sur le même sujet (qui dans le *Paris.* gr. 1453 précède immédiatement notre pièce), soit à Théophane de Nicée (*Coislin* gr. 304; Halkin, p. 273), soit enfin à Michel « moine et syncelle » (*Athos Vatopédi* 451; Loenertz, p. 104, n. VII), attribution qui prévaut dans la suite (*Serrès Prodromos* I, 20 et *Lesbos Leimon* 123; Ehrhard, t. 1/3, p. 242, 454). Éd. F. Combefis, *Novum auctarium*, t. 2, 1648, p. 790-802, d'après le *Paris.* gr. 1177 mutilé à la fin.

Sur le ton épiclético-litanique cher à l'homilétique byzantine, l'auteur voit dans la ceinture et le vêtement de la Vierge le « lien de la perfection » et la « protection de notre faiblesse » (p. 795d). Un ms athonite du 18e siècle (*Vatopédi* 450) met sous le nom de Michel « moine et syncelle » un éloge *in sanctam Zonam* dont l'incipit diffère sensiblement (BHG, n. 1146 m); reste à voir si cette œuvre est réellement distincte de la précédente.

7) Michel serait « très probablement » l'auteur de l'homélie pseudodamascénienne « Sur ceux qui se sont endormis dans la foi : comment leur sont utiles les messes et les bonnes œuvres accomplies pour eux » (PG 95, 248-277; cf Hoeck, *Stand..*, p. 39). A partir de l'Écriture, des Pères (pseudo-Denys, cappadociens, Jean Chrysostome, Grégoire le Grand, Athanase, Éphrem), des vies de saints (*Actes de Paul et de Thècle*, Jean l'aumônier), des *Paterika* et de la tradition liturgique, l'auteur défend l'utilité des suffrages pour les défunts et répond aux objections. Cette œuvre célèbre n'est pas du tout dans le style de Jean Damascène et ne semble pas non plus imputable à Jean d'Eubée (cf M. Jugie, DTC, t. 8, col. 706); elle se distingue aussi nettement des autres écrits de Michel le syncelle; si celui-ci en était l'auteur, il serait aussi responsable de l'attribution à Jean Damascène (mort à Saint-Sabas), puisqu'elle remonte au 9e siècle (cf Hoeck, p. 39 et n. 3).

8) Deux *biographies* étroitement apparentées et transmises sans nom d'auteur appartiendraient aussi à l'époque et au milieu où vécut Michel, sinon à Michel lui-même (Hoeck, p. 10-11).

La première, « Vie et *politeia* et récit partiel des miracles de nos saints et théophores pères Cosmas et Jean Damascène, poètes » (BHG, n. 394), a été éditée par A. Papadopoulos-Kérameus (*Analekta..*, t. 4, Saint-Pétersbourg, 1897; cf DS, t. 8, col. 462) d'après un ms déficient de 1360 (*Halki*, École théol. 1, f. 108v-121; témoin plus complet, *Lesbos Leimon* 13, 12e s., f. 92v-116).

La seconde (BHG, n. 884a), encore inédite, figure en tête d'un recueil d'œuvres damascéniennes sous le titre général : « Vie de saint Jean Damascène. De celui-ci chapitres philosophiques et dogmatiques écrits pour le très saint père Cosmas.., évêque de Maïouma » (*Athen.* BN 321, f. 10-46; corriger Ehrhard, t. 1/3, p. 1024-1025, n. 6). Ce lemme du copiste (12e s.) n'est pas le titre original de la Vie, qui est en fait un récit merveilleux ayant pour héros Cosmas, hiéromoine crétois et maître de Jean Damascène. Il n'y est dit nulle part que ce Cosmas fut évêque de Maïouma, à la différence de la recension précédente (éd. citée, p. 287, 1) et d'une recension plus tardive (BHG, n. 394a; éd. T. E. Detorakès, *Vie inédite de Cosmas de Maïouma*, dans *Epétèris hétairéias buzantinôn spoudôn*, t. 41,

1974, p. 282, l. 591), transmise sous un titre correspondant au contenu. Seul le ms athénien, où le récit est plus développé, rend compte de cette tradition, qui est indépendante de la biographie attribuée à Jean de Jérusalem (BHG, n. 884; cf DS, t. 8, col. 462) et lui est sans doute antérieure.

Mais il est difficile de tenir Michel pour responsable de l'étonnante chronologie adoptée par ce *Bios*, qui identifie les deux Cosmas, prolonge jusqu'au règne de Constantin VI l'existence de cet unique personnage et lui fait annoncer, deux ans avant l'événement (donc en 804), la mort du patriarche *théophilos* ou *théophoros* (*Athen.* 321, f. 37v et 44) qui ne peut être que Taraise (Papadopoulos-Kérameus, p. 290, 28; 299, 9-10; cf p. 298, 31-33; Detorakès, p. 287, l. 764; t. 292, l. 943-946). En outre le monastère de Saint-Sabas y est peu mis en relief et seulement vers la fin (*Athen.* 321, f. 44; Papadopoulos-Kérameus, p. 299; Detorakès, p. 293).

L'essentiel est de souligner la leçon d'édification que donne le biographe, proclamant le rayonnement « œcuménique » de Jean Damascène (Syrie, Égypte, Ibérie, Perse) et plus encore celui de Cosmas (Égypte, Syrie-Palestine, Nicomédie, Constantinople, Rome). L'auteur dit aussi l'importance de la poésie et du chant religieux comme expression de la foi (*Athen.* 321, f. 23rv, 27-29). Il montre que la perfection monastique consiste à pratiquer « à l'extrême ces trois éléments de l'ascèse : l'humilité, l'obéissance et la fine fleur de l'*agapè* » (f. 31).

Selon Hoeck (*Stand..*, p. 44), Michel serait aussi responsable de l'insertion de « l'Histoire euthymiaque » dans la deuxième homélie du Damascène sur la Dormition de la Vierge (18, SC 80, 1961, p. 168-174).

3° *Œuvres poétiques et liturgiques.* — Des difficultés analogues surgissent dans la détermination des œuvres poétiques qui portent le nom de Michel dans le lemme ou l'acrostiche. On attribue communément au syncelle de Jérusalem, notamment en raison de leur transmission par des mss sabaïtes :

1) une *hymne* anacréontique « sur l'adoration des saintes images », composée après la restauration de l'orthodoxie (éd. L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, p. 1433-1435; reproduite plus récemment en divers recueils); 2) un *canon* liturgique pour la Transfiguration (*Athos Lavra* θ 32, f. 351); 3) un *canon* pénitentiel et paraclétique au Christ (*S. Sabas* 362, f. 124v; *Vindobon.* theol. gr. 78, f. 365v); 4) un *canon* en l'honneur de tous les saints (*S. Sabas* 313, f. 165v); 5) un *canon* pour les cas de sécheresse (*Athos Lavra* θ 91, f. 385; *Jérusalem*, Bibl. patr. 38, f. 235).

A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, t. 1/1-2-3 = TU 50-52, Leipzig, 1937-1952. — J. H. Hoeck, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, OCP, t. 17, 1951, p. 5-60. — Beck, p. 503-505. — D. Donnet, *Le traité de grammaire de M. le S. Inventaire préalable à l'histoire du texte*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. 40, 1969, p. 33-67; *La tradition imprimée du traité de grammaire..*, dans *Byzantion*, t. 42, 1972, p. 441-508; *M. le S. : un aspect de la science linguistique chez les Byzantins*, dans *Cahiers de l'Institut de linguistique*, t. 1, 1972, p. 587-596; *Les fragments du traité de grammaire..*, dans *Bullet. de l'Inst. hist..*, t. 45, 1975, p. 291-308; *Transmission directe et révision. A propos du « Traité de grammaire » de M.*, dans *Revue d'histoire des textes*, t. 5, 1975, p. 73-80. — P. Lemerle, *Le premier humaniste byzantin..*, Paris, 1972 (tables). — E. Follieri, *Initia hymnorum Ecclesiae graecae*, t. 5/1, Rome, 1966, p. 294.

DTC, t. 10, 1929, col. 1710-1711 (R. Janin). — EC, t. 8, 1952, col. 958-959 (E. Candal). — LTK, t. 7, 1962, col. 400-401 (P. Canart).

Daniel Stiernon.

MICHEL (Jean; Michaelis), frère mineur, † vers 1320/25. — Théologien et exégète, *Ioannes Michaelis* ou *Gallicus* est aussi un témoin du spiritualisme franciscain provençal. A la suite de Luc Wadding, les historiens et même F. Stegmüller le font vivre à la fin du 15e siècle. En fait, Jean Michel, que les manuscrits appellent toujours *frater* sans jamais lui donner les titres de *magister* ou de *doctor*, naquit à Sommières, au diocèse de Nîmes, après 1250. Il entra chez les frères mineurs de la province de Provence; l'*explicit* du manuscrit 465 (début 15e s.) de la bibliothèque Antoniana de Padoue le dit de la custodie d'Alès. On ignore où il fit ses études; ce fut probablement au *studium generale* de Montpellier; on ne connaît pas non plus le lieu de son enseignement. Sa carrière littéraire s'étendit sur les années 1280-1310; son commentaire du 3e livre des *Sentences* peut être daté de 1292.

Michel laisse une trentaine d'ouvrages, la plupart inédits, souvent anonymes, parfois attribués à d'autres auteurs, et dispersés en diverses bibliothèques d'Europe. Son *Expositio in Danielem* et son commentaire des deux premiers livres des *Maccabées* furent édités parmi les apocryphes de Thomas d'Aquin (vg éd. d'Anvers, 1612; éd. de Parme, t. 23, 1868; éd. Vivès, Paris, t. 31, 1876).

Au procès de canonisation de Delphine de Puymichel, le gardien des franciscains d'Apt déposa que Michel, qu'il qualifie de « grand clerc *in sacra pagina* et de bonne réputation dans l'ordre », vint consulter la servante de Dieu sur des points de théologie. Il mourut dans les années 1320/25.

Le commentaire sur le 3e livre des *Sentences* présente cinquante-six questions sur la vie et les privilèges de Marie, depuis sa première sanctification dans le sein maternel jusqu'à son assomption, son couronnement et sa maternité spirituelle au ciel; Michel insiste sur le don de contemplation qu'elle reçut de son Fils, sur son imitation du Christ et sa pauvreté évangélique (dist. 3-4 et 22). Dans la même tonalité spirituelle, il expose ensuite les vertus théologales (en particulier la charité, amour de Dieu pour les hommes, amour de l'homme envers Dieu et le prochain), puis les dons du Saint-Esprit, les vertus morales et la loi. Sa mariologie, intéressante pour l'époque, a trouvé des échos chez Pierre de Trabibus, Pierre Auriol et même saint Bernardin de Sienne.

Michel a commenté tous les livres de l'ancien Testament et quelques-uns du nouveau (vg Vatican, lat. 1312, 4300; Florence, Laurenziana, *conv. suppr.* 451; Bruges, Bibl. munic. 21; Paris, Bibl. nat., lat. 366; etc). Il suit le sens littéral, mais le présente selon un aspect spirituel; ainsi dans le livre de *Tobie* est donné le *remedium salutis*; dans celui de *Judith*, l'humilité combat l'orgueil, la vertu de chasteté est enseignée, ainsi que la supériorité de la virginité.

Le *Circa quadraginta duas mansiones, in quibus filii Israel ambulaverunt per desertum* (Padoue, Antoniana, XX, 465; Assise, Bibl. comunale, 555, incomplet; Bâle, Université, A. X. 73; Bordeaux, Bibl. munic., 267, sous le nom de Michel de Massa; Sienne, Bibl. comunale, G. VIII. 24; Vatican, Borghèse 54, fragment inséré dans les écrits de Pierre Jean-Olieu) est un véritable exposé d'ascèse chrétienne. Michel y décrit les principales vertus et défauts pour celui qui désire parvenir à la perfection de la vie morale sous la motion de l'amour de Dieu (cf E. Ypma, *Un traité des vices et des vertus attribué à Michel de Massa*, dans *Augustiniana*, t. 11, 1961, p. 470-477; cf *supra*, col. 1184). Les quatorze sections du traité sont rédigées selon le même schéma; chaque vice est étudié selon six aspects *(ortus, morbus, damnum, casus, gradus, modus)*; de même les vertus *(ortus, actus,*

fructus, status, gradus, modus). L'auteur se sert de nombreuses autorités : Bible, Pères, auteurs classiques.

Michel composa aussi des sermons, généralement dispersés dans des recueils; le ms 100 de la Bibliothèque Inguimbertine de Carpentras lui en attribue un et en contient peut-être d'autres anonymes. Sbaralea en signale un autre, pour la Nativité de la Vierge, à la Bibliothèque du *Sacro Convento* à Assise.

Contemporain de Pierre-Jean Olieu, appartenant à la même province religieuse, Jean Michel présente une affinité spirituelle avec le Maître de Sérignan; certains l'attribuent à une formation commune. Il peut être rangé dans le groupe des Spirituels du Languedoc, mais il est plus modéré et moins polémique que plusieurs de ses confrères. Il emprunte à Olieu, par exemple, sa doctrine de l'autodéterminisme de la volonté humaine, son estime mitigée pour les *philosophantes*, quelques-unes de ses idées eschatologiques et son attention pour l'Antéchrist. L'un et l'autre ont en commun les mêmes opinions sur la pauvreté de Marie et du Christ et une profonde vénération pour saint François et son ordre.

Mais Michel est surtout un disciple de saint Bonaventure, dont il copie les formules et les accents mystiques. Cela ne l'empêche pas d'être assez éclectique dans ses sources, citant Thomas d'Aquin et d'autres docteurs non franciscains. Il fait preuve d'une vaste culture et reste personnel dans ses appréciations. Théologien orthodoxe et équilibré, d'une inspiration élevée avec parfois un souffle mystique, Michel montre une haute estime de la contemplation et de la vie christiforme : « Sapientia est lignum vitae, id est ipse Christus » dans la pauvreté, la pureté et l'humilité. Michel est une figure intéressante de l'école franciscaine de son temps.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 256. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 3, Madrid, 1951, n. 4783-4810, p. 382-386. — A. Emmen, *Jean Michaelis O.F.M. et son commentaire du troisième livre des Sentences..*, AFH, t. 59, 1966, p. 38-84.

Pierre PÉANO.

MICHEL DE VESLY (JEAN), chartreux, † 1600. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Originaire de Coutances (Manche), de famille noble, Jean Michel (c'est toujours ainsi qu'il signe) fait profession à la chartreuse de Paris le 17 avril 1558. En 1571, le chapitre général l'institue prieur du Liget, près Loches (Indre-et-Loire). En 1576, il revint comme prieur à Paris. C'était déjà un des principaux personnages de l'ordre, et il fut un des commissaires chargés de la révision de l'*Ordinarium cartusiense*, qui parut en 1582. Mais bientôt les affaires politiques l'occupèrent.

Député du clergé aux États Généraux de Blois en 1588, il fut un fougueux ligueur et, entre autres, l'un des principaux organisateurs des fameuses processions monastiques (cf Pierre de l'Estoile, *Journal*, aux 14 mai et 3 juin 1590, dans *Nouvelle collection des Mémoires*, éd. Michaud-Poujoulat, t. 15, Paris, 1854 p. 16 et 19). De ce fait, il ne put se rendre à la Grande Chartreuse, où le chapitre général de 1590 l'avait élu assistant du prieur général, Jérôme Marchand. Il n'obtempéra qu'en août 1592, sur une troisième élection du chapitre, et fut déchargé du priorat de Paris l'année suivante. Dans les premiers jours d'octobre 1594, il fut élu prieur de la Grande Chartreuse et général de son ordre. Il maintint celui-ci dans son opposition à Henri IV, que seule une campagne diplomatique et un commandement pontifical purent briser. Il eut ensuite à mener les difficiles négociations pour la restauration de la chartreuse de Strasbourg à Molsheim et de nombreuses maisons allemandes, tandis qu'il faisait de la Grande Chartreuse le noviciat commun pour les trois provinces de Genève, Bourgogne et Provence. Il mourut en charge le 29 janvier 1600.

2. *Œuvres.* — 1) *Liber exercitiorum spiritualium triplicis viae, purgativae scilicet, illuminativae et unitivae*, Lyon, 1598, in-12°, 768 p.; rééd., Cologne, 1599 et 1603; — trad. franç. par Jacques Morice (Lyon, 1698) et anglaise (Londres, 1912). — 2) *Decacordum Psalterium, in quo traditur methodus utilissima tum ad stabiliendam sub psalmodia et oratione vocali attentionem, tum ad usum variorum Dei nominum et obsecrationum et petitionum salutarium... subnectitur Methodus serviendi Deo, R. P. Alphonsi Madridensis, in formam continuae orationis redacta et brevius collecta*, Lyon 1598, in-12°, 403 p. (Cologne, 1598, 1600; trad. italienne, Ferrare, 1652). L'adaptation d'Alphonse de Madrid a été éditée à part (Louvain, 1652), et traduite en italien par F. Zussi (Ferrare, 1652) et A. Bossio (Milan, 1657). — 3) *Enchiridion seu Manuale quotidianorum exercitiorum spiritualium*, Lyon, 1599, in-12°, 742 p. (Cologne, 1600).

Restent manuscrits : 4) Méditations, prières, réflexions théologiques, ms Grenoble 331 (342), 175 f. — 5) *Instruction sur la vie spirituelle*, ms Grenoble 742 (429), fol. 81-103. — 6) *Briève instruction et manière pour mener une vie spirituelle et agréable à Dieu*, ms Grenoble 682 (433), 199 f.

La présence parmi les ouvrages de Jean Michel d'une adaptation d'Alphonse de Madrid (DS, t. 1, col. 389-391) indique déjà qu'il fut espagnol en spiritualité comme en politique. Si elle figure seulement en appendice du *Decacordum Psalterium*, elle est déjà annoncée par la Préface générale du *Liber exercitiorum* (§ 12) comme donnant la méthode d'exercer l'intelligence et la volonté dans tous les exercices spirituels, objets propres, sous la forme unique de l'oraison mentale, des ouvrages de notre auteur. Quoique Garcia Jimenez de Cisneros (DS, t. 2, col. 910-921) n'y soit nommé nulle part, le *Liber exercitiorum* s'inspire étroitement du plan de son *Exercitatorio de la Vida spiritual*, traduit en 1595 par Jacques Morice, chartreux parisien et traducteur de Jean Michel. Celui-ci répartit comme Cisneros sa matière selon les trois voies dionysiennes et lui emprunte les conseils généraux. Toutefois, ce sont les *Exercices* de saint Ignace qui ont probablement inspiré le sujet des méditations de la voie illuminative, à savoir la Passion. Les relations de la chartreuse de Paris avec la spiritualité ignatienne remontaient aux origines de la compagnie de Jésus.

A cet apport, Michel mêle les traditions les plus anciennes de son ordre. L'unique méthode de méditation qu'il conseille (*Liber exercitiorum*, 1599, Préface générale, § 8) est la lecture méditée, comme son lointain prédécesseur, Guigues II (DS, t. 6, col. 1175-1176). Il tente bien d'y adapter la répartition de l'oraison en « actes » distincts (p. 246-247), avec oraison préparatoire, préface longue ou brève, offrande de la Passion, adoration sur les noms de Dieu, actes d'amour et d'abnégation, conclusion pratique sur les vertus : il aboutit à un exercice aussi complexe à l'usage qu'un bréviaire avec renvois continuels. Une autre source cartusienne est plus importante : s'il couronne son œuvre, comme Cisneros, par un traité de théologie mystique, il se contente d'adapter et de résumer le *De Contemplatione* de Denys le chartreux (*op. cit.*, p. 552-600; cf DS, t. 3, col. 439-440).

Mais Jean Michel avait trouvé dans son ordre, et plus spécialement à la chartreuse de Paris, une autre tradition que reflètent ses livres, celle de la *Devotio moderna*. Les chanoines de Windesheim avaient été liés aux chartreux au point d'en adopter partiellement les *Statuts*, et à leur filiale du collège parisien de Montaigu, Jean Standonck avait fait le prieur de la chartreuse de cette ville son successeur officiel. Le *Rosetum exercitiorum spiritualium* de son ami Jean Mombaer (cité et critiqué explicitement dans *Decacordum Psalterium*, éd. 1600, p. 5; cf DS, t. 10, *infra*) est la source directe de Michel pour les séries de « dizaines », dont l'essentiel se retrouve en un ordre variable dans ses trois ouvrages imprimés. Chacune est formée de dix triades de mots, noms ou adjectifs, moyen mnémotechnique d'oraisons jaculatoires rappelant la lecture méditée, en recension longue ou brève, qui a précédé. La majorité d'entre elles est consacrée aux attributs divins, mais toute la morale et la théologie mystique sont aussi réduites à cette forme. Le *Decacordum Psalterium* les range selon un ordre théologique, celui des catéchismes contemporains; l'*Enchiridion* selon la chronologie d'une journée monastique; le *Liber exercitiorum* rattache les séries des noms de Dieu à la voie unitive. Quelque dix ans plus tard, le chartreux Antoine de Molina (DS, t. 10, *infra*) allait s'élever avec force contre ce groupement artificiel d'un état mystique et de méditations discursives. En cette fin du 16e siècle, Jean Michel était un attardé : ses œuvres furent oubliées dans son ordre, au point que l'annaliste Léon Le Vasseur ne les mentionne même pas.

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 210-211. — C. G. Morozzo, *Theatrum chronologicum S. ordinis cartusiensis*, Turin, 1681, p. 31. — B. Destutt de Tracy, *Vie de S. Bruno*, Paris, 1785, p. 281. — F.-A. Lefebvre, *Saint Bruno et l'ordre des chartreux*, t. 2, Paris, 1883, p. 105-108. — M. de Monthuchon, *Les Michel de Vesly, l'un chanoine de Coutances, l'autre général des chartreux*, dans *Mémoires de la Société académique du Cotentin* (Coutances), t. 4, 1884, p. 249-253. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil-sur-Mer, 1890, p. 135-137; t. 3, p. 384-389; t. 5, 1893, table, p. 19. — DS, t. 1, col. 391; t. 2, col. 757, 766; t. 5, col. 912, 1352.

Augustin Devaux.

1. MICHEL-ANGE DE GUÉRET, capucin, † après 1650. — Fils de Nicolas Chorllon et d'Anthonie Laboreis, Antoine naquit à Guéret à une date inconnue, et prit l'habit des capucins à Rouen le 22 avril 1615 sous le nom de Michel-Ange. Tombé gravement malade vers 1619, il restera de santé fragile. Cela ne l'empêcha pas de se dévouer, notamment en 1636, lors de la peste d'Amiens, d'où il sortit indemne. En août 1636 il se rendit à Corbie, nouvellement reconquise par le roi Louis xiii. Passé à la province de Lyon, il mourut à Montluçon après 1650.

Homme d'oraison et doué d'un grand don de direction spirituelle, il publia *Le bon malade à la suite de Jésus-Christ au Cénacle, au jardin des olives, au prétoire, et au pied de la croix sur le Mont de Calvaire* (Amiens, 1639, 582 p., dédié aux échevins d'Amiens), où s'entremêlent des méditations et le narré de ses aventures parmi les pestiférés. L'ouvrage est suivi de *Septem pharetrae cordis agonizantis ad manus sacerdotis juvantis eum* (Amiens, 1639, 67 p., offert au clergé d'Amiens, appelé à assister les agonisants : actes, oraisons jaculatoires, courtes prières, puisés chez les Pères). — *Les démarches de l'âme chrétienne. La première la monte au-dessus du monde et de ses orages. La seconde l'élève au-dessus de son corps et de ses contradictions à souffrir. La troisième la fait entrer en la gloire du ciel, après avoir foulé aux pieds Sathan* (Paris, 1644). Ces trois ouvrages sont à la Bibl. nat. de Paris et à la Bibl. munic. d'Amiens.

Traumatisé par la peste de 1636 (voir sa description horrifiée dans l'avant-propos du *Bon malade*), notre auteur cherche à faire partager sa profonde émotion et à préparer les fidèles à accepter chrétiennement la maladie et la mort.

Ces livres sont écrits dans le style fleuri de l'époque salésienne. Une certaine verve n'en est pas absente. Moralisateur, chantre mélancolique et désenchanté de la destinée humaine, l'humaniste qu'est l'auteur brosse avec virtuosité des portraits hauts en couleur, tel celui de l'homme « houspillé d'opprobres » (*Démarches*, p. 2-3).

Bibliothèque provinciale des capucins de Paris, ms 91, p. 101. — Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 194 (on lit Guéren pour Guéret). — L. Goudallier, *La peste à Amiens en 1636*, dans *Bulletin de la Société des antiquaires de Picardie*, t. 21, 1901-1903, p. 83-97. — J. Mauzaize, *Histoire des frères mineurs capucins de la province de Paris*, 3e p., ch. 7, thèse inédite de doctorat, 1977.

Willibrord-Christian van Dijk.

2. MICHEL-ANGE DE RAGUSE, capucin, 1652-1729. — De la famille noble des Bosdari, Michelangelo naquit à Raguse le 22 juin 1652. En 1669 il revêtit l'habit des capucins dans la province des Marches, où il exerça les fonctions de lecteur, de définiteur et de ministre provincial. Il était fort réputé comme prédicateur et directeur de conscience. Définiteur général (1709-1712), il fut élu ministre général de l'ordre le 13 mai 1712, et le 15 octobre suivant, selon le vœu du chapitre général, il proclama Marie Immaculée patronne principale de l'ordre. Il fit la visite de trente-quatre provinces et, sur mandat de Clément xi, exerça diverses activités politiques et religieuses. En octobre 1718, à l'occasion de la visite de Città di Castello, il eut l'occasion de rencontrer sainte Véronique Giuliani † 1727 et tous deux se firent part de leurs expériences mystiques. Son généralat terminé (1719), il regagna sa province et mourut à Potenza Picena le 28 avril 1729.

Il écrivit un directoire pour les exercices spirituels des religieux capucins, le premier du genre en langue italienne : *Breve metodo per fare con profitto gli esercitii spirituali di dieci giorni...* (Milan, 1705; trad. allemande par Juvénal de Nonsberg ou de Brez : *Kurtzer Bericht: die geistliche Exercitia..*, Augsbourg, 1705; cf DS, t. 8, col. 1649-1651); l'original italien est inséré au début de la traduction du traité de Joseph de Dreux (DS, t. 8, col. 1339) par Cherubino da Correggio (*Solitudine serafica overo esercizi spirituali per un ritiramento di dieci giorni secondo il vero spirito di S. Francesco*, Plaisance, 1706); de nouveau publié, notablement remanié, par Francesco de Montereale : *Il religioso ritirato nella solitudine* (Milan, 1719).

Analecta ord. min. capuccinorum, t. 8, 1892, p. 12-15. — M. de Villermont, *Rencontre de saints. Sainte Véronique Giuliani et le P. Michel-Ange de Raguse*, dans *Études franciscaines*, t. 20, 1908, p. 170-176. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis OFM. capuccinorum*, t. 2/1, Rome, 1948, p. 232. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1118-1119. — Felice da Mareto, *Beata Maria, Virgo Immaculata, patrona principalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, dans *Regina Immaculata. Studia..*, édité par Melchior de Pobladura, Rome, 1955, p. 295-297. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 105.

Isidoro de Villapadierna.

3. MICHEL-ANGE DE SCHWYZ (Schorno), capucin, 1631-1712. — Michel-Ange descend de l'ancienne et noble famille des Schorno de Schwyz. Baptisé le 13 juin 1631 à Schwyz sous le nom de Diethelm (Thierry),

il entra en octobre 1647 au collège des jésuites de Lucerne et, le 29 juin 1650, au noviciat des capucins à Altdorf (canton d'Uri). Ayant fait sa profession religieuse, il poursuivit ses études de philosophie et de théologie à Brescia puis à Bergame dans la province de Milan. Rentré en Suisse alémanique (1661), il ne tarda pas à devenir un prédicateur recherché pour les grandes fêtes, les pèlerinages, etc.

Il prit aussi une part active à l'administration de sa province : secrétaire provincial (1668), conseiller du provincial (1698-1703), custode général (1677-1678), maître des novices (1668-1671) et neuf fois supérieur local. Le nonce Odoardo Cibo le choisit comme conseiller et confesseur (1670-1679). De 1673 à 1680, Michel-Ange fut visiteur apostolique de divers couvents de capucines en Suisse. De 1680 à 1682, il est à Rome au service du nonce Cibo et procureur général des capucins. Rentré en Suisse, il reprit ses prédications. A partir de 1708, il résida à Arth; il y mourut le 19 octobre 1712.

C'est à Arth qu'il mit au point l'édition de trois volumes de ses sermons et les fit imprimer à Einsiedeln : *Tuba Verbi Dei evangelica*, 1711, 372 p. in-4° : 39 sermons pour les fêtes de Marie, avec insistance sur l'Immaculée Conception et l'Assomption corporelle. Les sermons 3-5, prêchés à l'occasion de la dédicace des anges à Einsiedeln, étaient déjà publiés en 1709 par le bénédictin Wolfgang Sidler. — *Waldischer Zweig Garten-Sanctoriale*, 1711, 640 p. in-4° : 63 sermons, dont 58 pour les fêtes des saints. — *Geistlicher Wildfang-Dominicale*, 1712, 545 p. in-4° : 52 sermons pour les dimanches et 2 pour la Dédicace.

Michel-Ange fit aussi jouer un drame de sa composition à Appenzell sur le thème de la libération du joug de la tyrannie; le texte est aujourd'hui introuvable.

La structure, le contenu et le style de ces sermons font de leur auteur un orateur typique du style baroque; il suit les lois du genre enseignées par son confrère Félix Brandimarte (*De arte sacra concionandi*, Palerme, 1667) : après une citation biblique et une *captatio benevolentiae*, le thème principal est énoncé et développé avec preuves à l'appui; la conclusion est un appel aux bonnes dispositions des auditeurs. Le contenu offre de longs développements doctrinaux, pleins de vie et d'esprit, mais le côté pratique et moral est à peine amorcé. Les autorités sont citées à foison : Bible, Pères, auteurs de l'antiquité païenne, prédicateurs contemporains; de même anecdotes, exemples, proverbes. Il utilise aussi le genre des *concetti*, suite de sentences et de versets scripturaires savamment combinés. La langue est tout aussi baroque, agrémentée d'antithèses et de métaphores, etc. C'est ainsi qu'il parle de souffrance joyeuse, de pauvre richesse, de danse sans mouvement, de paix guerroyante, du bienheureux malheur, de faim qui rassasie. Au demeurant, l'enseignement de Michel-Ange de Schwyz, en particulier dans le domaine spirituel, apparaît sans originalité marquante.

Nombreux documents aux Archives provinciales des capucins à Lucerne.

F. J. Andermatt, *Leben und Wirken des Bruder Conrad Scheuber*, Lucerne, 1679, p. 165 et *passim*. — (Pius Meier), *Chronica provinciae helveticae OFMCap.*, Solothurn, 1884, p. 345, 382, 384, 420, 526. — *Franziskanische Studien*, t. 21, 1934, p. 197-199. — AFH, t. 29, 1936, p. 565-567. — *Collectanea franciscana*, t. 10, 1940, p. 534-535; t. 11, 1941, p. 401-407. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1121. — *Helvetia sacra*, t. 5/2, Berne, 1974, Index, p. 1208.

Leutfried Signer, *Die Predigtanlage bei P. M. A. von Schorno..*, Assise, 1933, 151 p. — G. Korte, *Zur Erforschung der katholischen Barockpredigt*, dans *Kirche und Kanzel*, t. 16, Paderborn, 1933, p. 174-178. — Seraphin Arnold, *Kapuzinerinnenkloster*, Altdorf, 1977, p. 45, 48, 58.

Beda MAYER.

4. MICHEL-ANGE DE VENISE, capucin, † 1611. — Michelangelo prit l'habit des capucins en 1584 dans la province de Venise et fut ordonné prêtre le 21 septembre 1585. Il fut supérieur en divers couvents, trois fois définiteur, ministre provincial (1610-1611). Prédicateur populaire renommé, il propagea la dévotion des quarante heures et l'habitude de couronner les images de la Madone. Attentif aux problèmes de la jeunesse, pour préserver la vertu des jeunes filles il fonda en 1604 à Vérone l'hospice « delle zitelle » et en 1610 à Rome, dans l'église de S. Lorenzo in Damaso, la confraternité de la pureté de la Madone. Il mourut à Venise le 19 janvier 1611.

Pour mieux promouvoir les dévotions qu'il prêchait, il écrivit des *Meditationi de la Passione di N. S. Giesù Christo accomodate per l'Oratione delle Quaranta Hore con dodici esercitii dell'anima intorno alle cinque piaghe del nostro Salvatore* (Venise, 1605; trad. allemande, Augsbourg, 1607). L'ouvrage parut de nouveau considérablement accru : *Fascetto di Mirra... Quaranta meditationi sopra la Passione di nostro Signore che possono servire anco per l'Oratione delle Quaranta Hore. Prima parte* (Venise, 1611; trad. allemande, Vienne, 1692). La seconde partie ne fut publiée qu'après la mort de l'auteur : *Fascetto di Mirra e di vari Fiori.., esercitii spirituali sopra le cinque piaghe e passione del S. N. Giesù Christo* (Venise, 1613, 1621).

Giovanni Crisostomo da Cittadella, *Bibliotheca dei F. M. Cappuccini della Provincia di Venezia*, Padoue, 1944, p. 207-209. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1122. — Metodio da Nembro, *Quattrocentro scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 43-44. — G. Saccardo, *Necrologio dei F. M. Cappuccini della Provincia Veneta*, Padoue, 1975, p. 27.

ISIDORO DE VILLAPADIERNA.

MICHELET (MAUR), bénédictin, † 1741. — Né à Dôle (Jura), Maur Michelet fit profession religieuse chez les bénédictins de Saint-Vanne, à Morey, le 15 janvier 1693. Il fut sous-prieur de Luxeuil (1713-1718 et 1723-1725), de Faverney (1725-1727) et de Jouhe (1727-1731). Il mourut à Luxeuil le 24 janvier 1741.

Personnage relativement effacé dans sa congrégation, Michelet joua cependant un rôle déterminant en demeurant fermement ultramontain lorsqu'il fut question que sa province monastique en appelle en corps de la bulle *Unigenitus*; il protesta aussi contre le chapitre général de 1719, trop favorable aux appelants. Auparavant, professeur de théologie à Luxeuil (1708-1710), il enseigna dans l'esprit de ses maîtres Benoît Dard (DS, t. 3, col. 39) et Claude Michaud (*supra*, col. 1171).

Michelet n'a rien publié. On garde manuscrits des conférences et des cours adressés aux jeunes religieux de sa congrégation : *Medulla theologicae doctrinae* (1708; Vesoul, Bibl. munic. 35, 132 p.), — *Principes d'éducation de l'âme qui aspire à sa perfection* (ms 93, 710 p.), — divers documents sur l'hostie miraculeuse de Faverney et *Bonheur inestimable et pratique d'une sainte communion* (ms 94, p. 7-102 et 103-162), — *Les démarches de l'épouse... pour avancer vers l'Époux céleste* (ms 95, 350 p.). — On signale aussi une vie de B. Dard, qui est perdue.

J. Louail et J.-B. Cadry, *Histoire du livre des « Réflexions morales »*, éd. in-4°, t. 2, Amsterdam, 1730, p. 336-337. — J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins... de Saint-Vanne..*, coll. Archives de la France monastique 29, Ligugé-Paris, 1925, p. 146-147.

Gilbert CHÉREST.

MICHELI DEL PADOVANO (François), frère mineur, † vers 1472. — Appelé aussi François de Florence, car il est né dans cette ville vers 1396, fils d'un Michel originaire de Padoue, François Micheli prit très jeune l'habit franciscain au couvent de Santa Croce; il fréquenta les couvents d'études de son ordre à Florence, Bologne et Toulouse. Ayant quitté ce dernier en 1418, il fut désigné comme lecteur de philosophie à Sienne et l'année suivante à Rimini. A Pérouse, le 29 juin 1423, il reçut les honneurs de la maîtrise en théologie. Il devint en 1439 inquisiteur à Florence et fut confirmé en cette charge en 1443. Vers la même époque, il enseigna à l'université, où il est incorporé comme maître le 10 octobre 1439 et doyen de la faculté en 1441. A la fin de sa vie, il résidera en diverses maisons de sa province des conventuels de Toscane et en particulier à San Gimignano. Il mourut vers 1472.

Professeur, prédicateur et confesseur de religieuses, François de Florence fut apprécié de ses contemporains. Il composa quelque onze traités sur la pratique de la vie chrétienne et la réforme à réaliser dans la famille franciscaine.

Selon les goûts de l'époque, il utilise aussi bien les auteurs de l'antiquité classique que les écrivains ecclésiastiques, mais sa prédilection va à saint Jérôme, dont les citations reviennent souvent sous sa plume. Ses œuvres ont été conservées par des manuscrits en Italie et à Munich; mais quelques-unes ont été publiées à Pérouse en 1660 sous le titre *Tractatus morales* par un confrère, Fabio Sirri, qui les a éditées sous son nom; d'autres ont été récemment insérées dans l'*Archivum franciscanum historicum* (= AFH).

Parmi les traités, on relève : 1) *Speculum christianae probitatis*, écrit en 1456-1457. Dans les 246 feuillets de ce ms, l'auteur entend d'une part faire apprécier aux chrétiens les vertus qu'ils doivent pratiquer, leur signalant aussi les défauts à éviter, et d'autre part fournir aux prédicateurs un recueil de thèmes théologico-pratiques. — 2) Le *Christianorum institutionum liber* (peut-être après 1460) se présente comme une élaboration nouvelle du traité précédent; en quarante chapitres sont décrites les voies pour parvenir à la vie bienheureuse de l'éternité. — 3) *Tractatus de S. Francisco ad plebem Veronensem*, autographe contenant une série de sermons, dont les deux premiers ont été adressés au peuple de Vérone; on y trouve un panégyrique de saint Louis de Toulouse, quatre de saint François, un sur la règle de l'ordre minorite et huit divers, dont le dernier sur la pauvreté. Cette compilation est intéressante pour les sources franciscaines. — 4) Les *Advisamenta pro reformatione facienda ordinis* (avant 1435; éd. R. Pratesi, AFH, t. 48, 1955, p. 109-130) exposent les idées de François de Florence sur ce point, alors fort controversé entre les deux courants du franciscanisme; il y dénonce les abus avec un certain pessimisme.

5) *Breviloquium de epidemia* (1456), composition à caractère médical avec un fond d'astronomie, mais contenant des considérations sur la Providence, des digressions théologiques et, en finale, les devoirs du médecin chrétien. — 6) *De insensata cura mortalium ad illusos vitae huius amatores libellus* (1466); en dix chapitres, l'auteur souligne les illusions de ceux qui se trouvent bien en ce monde. — 7) *De floccipendendo vulgo et contemnendis eius ineptiis et de quidditate fortunae*, courte exposition en six chapitres sur la fausseté de la richesse et la confiance en la Providence divine. — 8) *Ad amicum quendam vitae praesentis plus quam expedit amatorem* (avant 1469), renfermant des considérations sur la durée de la vie et insistant sur sa brièveté.

Les autres traités sont dirigés contre les astrologues et leurs opinions, et contre ceux qui négligent l'étude des lettres. Le dernier, *De ratione studendi sacrae Scripturae*, est douteux, car il a été manipulé par F. Sirri et n'est pas reporté par un ms.

De plus, François de Florence composa un recueil de discours *(Orationes)*, dont neuf furent prononcés devant la cour pontificale et cinq en des circonstances diverses. Ce travail, d'une facture élégante et assez recherchée, dénote l'humanisme de l'époque; il comprend des sermons sur l'Eucharistie, l'Incarnation, la Croix, la grandeur de la virginité, des panégyriques de saint Dominique et de saint François, des oraisons funèbres, etc.

Il reste encore du franciscain une quinzaine de lettres, adressées à des papes, à des ministres généraux de l'ordre et surtout à des membres de la famille Medici, dont il était l'intime. Aux premiers, il recommande un effort dans la réforme et l'union entre conventuels et observants; aux derniers, il prodigue des conseils de morale, des paroles de consolation à l'occasion de décès ou d'infortune.

Auteur fécond, François del Padovano se présente comme figure marquante de l'humanisme florentin au 15e siècle. Son influence se fit sentir dans tous les milieux de la capitale de la Toscane. Par ailleurs, bon théologien, il sut communiquer ses connaissances dans le style de l'époque.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, p. 269. — A. López-S. Tosti, *Descriptio codicum franciscanorum bibliothecae Riccardianae Florentinae*, AFH, t. 3, 1910, p. 337, 555; t. 14, 1921, p. 249. — U. Morini, *Fra Francesco da Firenze detto il Padovano*, dans *Miscellanea francescana*, t. 32, 1932, p. 175-176.

L. Thorndike, *Franciscus Florentinus or Paduanus, an Inquisitor of the fifteenth century, and his Treatise on astrology and divination, magic and popular superstition*, dans *Mélanges Mandonnet. Études d'histoire littéraire et doctrinale..*, t. 2, Paris, 1930, p. 353-369. — R. Pratesi, *Francesco Micheli del Padovano, di Firenze, teologo ed umanista francescano del secolo* XV, AFH, t. 47, 1954, p. 293-366; t. 48, 1955, p. 73-130; *Discorsi e nuove lettere di Francesco Micheli..*, t. 49, 1956, p. 83-105. — C. Piana, *La facoltà teologica dell'Università di Firenze nel Quattro e Cinquecento*, Grottaferrata, 1977, cf Indice, p. 519. — DS, t. 5, col. 1346.

Pierre Péano.

MICO (Jean), frère prêcheur, vers 1492-1555. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — On trouve le nom de Mico diversement écrit : Micho, Mycho, Micon.., mais la forme la plus usuelle et correcte est Mico. Sa vie est relatée en détail par Francisco Diago (*Historia de la Provincia de Aragón..*, 1599, cité *infra*); ce récit appelle des mises au point et des compléments. Bien plus que par ses quelques écrits de dévotion, Juan Mico intéresse l'histoire de la spiritualité par son rôle dans la réforme dominicaine en Espagne (cf DS, t. 4, col. 1137-1139; t. 5, col. 1485-1487).

Né vers 1492 à Palomar (royaume de Valence), d'une famille paysanne, Mico prit l'habit au couvent dominicain de Luchente, puis il alla faire son noviciat à Chinchilla (province dominicaine d'Espagne). Après sa profession, il fut assigné au couvent de Carboneras comme professeur de grammaire, et fit ses études au couvent San Esteban de Salamanque. Il s'y affermit dans l'esprit de la réforme suscitée par Juan Hurtado † 1525 et en sortit brillant théologien. Quand fut créée en 1514 la province dominicaine d'Andalousie, le couvent de Chinchilla y fut rattaché et avec lui Juan Mico, alors rappelé et appliqué à Séville; ordonné prêtre, il y demeura quelques années.

De là, Mico passa à des couvents de la province aragonaise, certainement parce qu'il était originaire du territoire de celle-ci; il y vécut le reste de sa vie, toujours en des couvents réformés

ou en cours de réforme. En ces années, les dominicains d'Aragon créaient une congrégation réformée destinée à s'étendre à toutes leurs communautés dominicaines. Mico fut nommé le premier prieur du couvent de Gotor fondé en 1520 avec des religieux réformés venant de Castille. Sous son priorat (1522-1525), l'observance prit racine selon les usages de Piedrahita, d'où provenaient les dominicains castillans. De là, le chapitre provincial de Collioure (1528) envoya Mico comme vicaire au couvent de Montalban, fondé en 1525 encore par des castillans de Piedrahita et qui traversait une période difficile; il y fut en butte à ceux qui s'opposaient à la réforme et à des rivalités entre castillans et aragonais.

En vue de fusionner les efforts isolés de réforme, le maître général Francesco Silvestre de Ferrare envoya le prieur de San Esteban de Salamanque, Domingo de Montemayor, visiter la province d'Aragon (1530). Plus tard le pape Clément VII, opposé au système des congrégations, supprima celle d'Aragon, la transformant en province réformée et y établissant Montemayor comme provincial. Ce dernier utilisa Mico et d'autres pour appuyer son œuvre réformatrice; il l'appela comme lecteur de théologie au couvent de Valence (décision confirmée par le chapitre général de Rome, 1532) : commença alors une des courtes périodes d'enseignement de Mico. Les résistances à la réforme atteignirent à Valence leur point culminant en juillet 1534, lorsque le provincial Montemayor et le prieur du couvent Amador Espi furent tués par les frères adversaires de la réforme. Par le bref du 4 septembre 1534, Clément VII prescrivit au nouveau maître général Jean du Feynier d'assister lui-même aux nouvelles élections nécessaires; bientôt Paul III y dépêcha aussi l'ancien maître général devenu cardinal Garcia de Loaysa, homme de confiance de Charles Quint. L'élection, en janvier 1535, chargea Mico de la province d'Aragon et de la poursuite de l'œuvre de Montemayor.

Mico était déjà provincial d'Aragon quand le chapitre général de Lyon (1536) confirma son magistère en théologie, le transféra de la province d'Andalousie à celle d'Aragon et le rattacha au couvent de Saragosse (d'où il fut transféré en 1548 à celui de Valence); il se trouvait ainsi intégré de plein droit à la province qu'il gouvernait et réformait. Bien soutenu, il poursuivit sa tâche avec douceur et énergie; il tint les chapitres provinciaux de Barcelone (1536) et de Saragosse (1538). A la mort de J. du Feynier, le chapitre de Saragosse demanda à Mico de poursuivre son office jusqu'à la nouvelle élection du général; il assista donc comme électeur au chapitre général de Rome (25 mai 1539) qui choisit Augustin Recuperato; le même chapitre lui notifia la fin de sa charge de provincial. Mico put encore travailler à la réforme en suggérant Tomas de Guzman pour lui succéder; celui-ci fut élu le 30 octobre 1539 et poursuivit l'œuvre de la réforme.

Par la suite, Mico fut élu prieur de San Onofre, puis de Valence, tout en gouvernant quelque temps la province comme vicaire. Il s'occupa aussi de l'instruction des musulmans convertis et de la formation de jeunes dominicains (il reçut dans l'ordre saint Luis Beltran en 1544). En 1548, sur les instances du duc de Gandie, le futur saint François de Borgia, Mico fut nommé prieur du couvent qu'on venait de fonder à Llombay et il y établit l'observance. En 1550, il fut encore élu prieur de Valence. Ce fut sa dernière charge. Il demeura à Valence jusqu'à sa mort, adonné à la prière, à l'étude et à la prédication; Diago mentionne aussi sa compassion pour les nécessiteux (*op. cit.*, f. 92v). Il mourut le 31 août 1555. En 1583, lors du transfert de ses restes auprès de la tombe de saint Luis Beltran, son souvenir était encore assez vivant pour que l'archevêque Juan de Ribera fasse ouvrir le procès en vue de sa béatification.

2. Les *écrits* de Mico sont tous de caractère pastoral et dévotionnel; certains sont restés inédits, d'autres, édités ou non, semblent perdus. — 1) *Officium de pretioso sanguine Christi*, imitation de l'office du *Corpus Christi* de Thomas d'Aquin; selon Diago, le maître général Francisco Romeo autorisa son emploi à l'office choral. — 2) *Rosarium sive Psalterium nominis Jesu*, Valence, vers 1550; puis uni au petit traité de Vicente Justiniano Antist sur les plaies de Catherine de Sienne (Valence, 1583), ou intégré à l'ouvrage de Gonzalo Ponce de Leon sur la confrérie du Nom de Jesus contre les serments et blasphèmes (Rome, 1590); autre édition, Valence, 1665. C'est l'exposé de la dévotion avec ses exercices : récitation d'une série de louanges et d'invocations, à l'imitation du rosaire marial.

3) *Divino, católico y saludable Psalterio de N. S. Crucificado*, qu'on dit publié à Valence; œuvre perdue. Selon Diago, on y trouve énumérés les mystères de la Passion du Christ pour qu'on les contemple tout en récitant des prières vocales déterminées. — 4) On attribue encore à Mico, des sermons, des lettres spirituelles et un traité *De spiritualibus exercitiis ad purgandam et perficiendam animam*, dont on ne sait rien. — 5) L. G. Alonso Getino attribue à Mico le poème intitulé *La Sagrada Pasión de N. Redemptor Jesuchristo* (Madrid, B. N., ms 3938, f. 70-129), Valence, 1582; inclus ensuite [dans le *Thesoro de divina poesia* d'Esteban de Villalobos, Tolède, 1587; Lisbonne, 1598; Madrid et Séville, 1604. Getino l'a édité (Vergara, 1925) à partir du ms. C'est une sorte de sermon de carême en harmonie avec les idées de Mico, composé en couplets d'octosyllabes; on y remarque l'abondante utilisation de l'Écriture.

Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum, éd. B. M. Reichert, t. 4, Rome, 1901. — Fr. Diago, *Historia de la provincia de Aragón de la orden de predicadores*, Barcelone, 1599, f. 86r-97v. — V. Beltran de Heredia, *Documentos pontificios inéditos acerca de la reforma dominicana en... Aragón*, AFP, t. 28, 1958, p. 263-279.

Quétif-Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 2, Paris, 1721, p. 154-155. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 742-743. — *Biografía eclesiástica completa*, t. 13, Madrid, 1862, p. 1002-1005. — C. Fuentes, *Escritores dominicos del Reino de Valencia*, Valence, 1930, p. 225-231. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, 2e éd., t. 9, Barcelone, 1956, p. 206-207. — I. Rodriguez, *Autores espirituales españoles (1500-1570)*, dans *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas de España*, t. 3, Salamanque, 1971, p. 528-529. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1482. — DS. t. 4, col. 1172.

Antonio GUTIÉRREZ.

MIECHOW (Justin de), frère prêcheur, † 1649. Voir DS, t. 8, col. 1647-1648.

MIGNANI (LAURE), augustine, vers 1475-1525. — Laura naquit à Brescia d'une famille noble, vers 1475. Elle fit profession au monastère des augustines de Santa Croce, en la même ville, le 4 mai 1492; à partir de 1501 elle fut plusieurs fois maîtresse des novices, puis abbesse de 1520 à 1524. Elle mourut le 10 janvier 1525. On est bien informé sur les austérités (jeûnes, cilices, flagellations) qu'elle pratiquait pour la conversion des pécheurs et le salut des âmes. Son corps enseveli en l'église de Santa Croce fut retrouvé sans corruption par les évêques de Brescia qui, au 17e et au 18e siècles, visitèrent le monastère; au témoignage de Cistellini, « il est encore intact » ; l'Église jusqu'à présent n'a pas reconnu le culte de Laura Mignani (cf BS, t. 9, 1967, col. 474-476).

Laura fut en rapports épistolaires avec la duchesse de Savoie, Bianca de Monferrato, qui lui fit don en 1502 d'une précieuse reproduction du saint Suaire de Turin. Elle fut aussi

en correspondance avec la duchesse de Ferrare, Lucrezia Borgia, et celle d'Urbino, Isabella Gonzaga, qui recouraient à ses conseils et se recommandaient à ses prières, avec les comtes Gambara di Verola auxquels, tout en les remerciant de leurs aumônes, elle rappelait leurs devoirs de chrétien. Il est aussi fait mention d'échanges de lettres entre elle et certains représentants de la réforme prétridentine, comme Bartolomeo Stella et saint Gaétan de Thiene (DS, t. 6, col. 34), qui la vénéraient comme leur « mère spirituelle ».

De toute cette correspondance on ne connaît que ses 14 lettres à la famille Gambara et 18 à elle adressées (éd. Cistellini, p. 218-254). Ces lettres permettent d'affirmer que Laura ne manquait pas de culture et qu'elle était animée d'un sens religieux vif et sûr : à ses destinataires prêtres et religieux elle rappelait le devoir de tendre à la perfection; aux autres elle inculquait l'observance des commandements de Dieu.

C. Doneda, *Notizie istoriche del monastero di Santa Croce di Brescia*, Brescia, 1774, p. 114-153 (vie), 186-205 (lettres). — A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948. — F. Andreu, *Le lettere di san Gaetano da Thiene* (coll. Studi e Testi 177), Cité du Vatican, 1954, p. 13-38 et 132-137.

David Gutiérrez.

MIGNE (Jacques-Paul), 1800-1875. L'œuvre d'éditeur entreprise par J.-P. Migne a été gigantesque : Patrologies, Commentaires scripturaires, Démonstrations évangéliques, Encyclopédies théologiques, Orateurs sacrés, Œuvres complètes d'apologistes ou d'auteurs chrétiens, nombre d'éditions hors collection, etc. Dans cette masse de textes la place des auteurs spirituels et de la doctrine spirituelle est considérable. Signalons ici pour mémoire le *Dictionnaire d'ascétisme* (2 vol., 1853-1854), le *Dictionnaire de mystique chrétienne* (1858) et le *Dictionnaire des ordres religieux* (4 vol., 1861), réédition aménagée et complétée de l'ouvrage de Pierre Hélyot † 1716 (DS, t. 7, col. 174-175). Les éditions de Migne ont rendu d'inappréciables services et sont encore utilisées.

Voir art. *Migne*, DTC, t. 10, 1928, col. 1722-1740; DACL, t. 11, 1933, col. 941-947; *Centenaire de J.-P. Migne* (Colloque de Chantilly), dans *Sacris Erudiri*, t. 22, 1974-1975, p. 1-112; A.-G. Hamman, *J.-P. Migne. Le retour aux Pères de l'Église*, Paris, 1975.

MILET (Arsène), prêtre, 1849-1934. — Arsène-Pierre Milet, né à Bierné (Mayenne) le 5 mai 1849, fut ordonné prêtre à Laval le 7 juin 1873. Après avoir été vicaire en diverses paroisses de son diocèse, il fut curé à partir de 1889 (à Vimarcé, à Bonchamp), en particulier à la Roë (1899-1917). Puis, nommé chanoine titulaire, il fut supérieur ecclésiastique des bénédictines de Craon et théologal du chapitre. Les infirmités l'obligèrent en 1933 à habiter la maison de retraite du clergé à Saint-Fraimbault-de-Lassay, où il mourut le 26 février 1934.

Cultivé, humble et vertueux, Milet a composé diverses brochures (*De la dévotion au pape*, Tours, 1904; *Le bonheur des élus*, Laval, 1908; *De la dévotion au Saint-Esprit*, La Chapelle-Montligeon, 1916; *Nos sécurités contre la mort*, 1917; *Le purgatoire*, 1929; *Étude sur la vie religieuse, pour les jeunes personnes qui aspirent à ce genre de vie*, 1930; etc) qui diffusent des connaissances dogmatiques et des pratiques de dévotion.

Son principal ouvrage, *La divine Eucharistie, théologie spéculative et ascétique* (Paris, 1924, 478 p.), est du même genre. L'Écriture ne fournit que la matière de notes préliminaires sur les noms, les prophéties et les figures de l'Eucharistie (p. 3-15).

L'ouvrage s'articule en trois livres : le mystère eucharistique, le sacrifice de la messe et la communion. Il vulgarise la théologie néoscolastique et intègre à l'exposé ce qui regarde le droit canon, la liturgie et ses rites; il y ajoute des méthodes pour « bien entendre la Messe », pour l'action de grâces, des notes sur le viatique, la communion pour les défunts, la visite au Saint-Sacrement, l'exposition du Saint-Sacrement, bref, tout ce qui peut être rattaché à la dévotion eucharistique; on y remarque un chapitre sur la réparation (p. 412-448). L'ouvrage s'achève par un appendice sur « Jésus-Hostie, modèle des trois vertus... de religion ». L'exposé est très didactique, suivant de près les articulations d'un traité théologique *De Eucharistia* de l'époque avec l'intention d'être compris par un large public. Il ne présente aucune originalité ni synthèse spirituelle.

Jean Piard.

« MILIEU ». Voir « Moyen ».

MILITAIRES (Ordres). Voir art. Militia Christi.

MILITIA CHRISTI. — 1. *Fonds humain primitif et préchrétien.* — 2. *Écriture.* — 3. *Temps des martyrs.* — 4. *Monachisme du 3e au 6e siècle.* — 5. *Moyen âge.* — 6. *Réforme et Contre-réforme.* — 7. *Temps modernes et actuels.*

Un des thèmes les plus anciens de la spiritualité chrétienne est celui de *militia Christi*; il est solidement ancré dans le message du Christ, mais surtout dans la théologie de saint Paul. Un aperçu historique de ce *topos* (cf *Toposforschung*, éd. M. L. Baeumer, Wege der Forschung 395, Darmstadt, 1973) doit partir du fonds humain profond et préchrétien pour mieux faire apparaître, en contraste, le caractère spécifique de la conception chrétienne.

A. Harnack, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1905; cité Harnack. — H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst*, dans *Heilige Ueberlieferung*, Festgabe Herwegen, Münster, 1938, p. 21-50; cité Emonds. — L. Hofmann, *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 63, 1954, p. 76-92; cité Hofmann. — J. Auer, *Militia Christi. Zur Geschichte eines christlichen Grundbildes*, GL, t. 32, 1959, p. 340-351. — Ch. Thouzellier, *Ecclesia militans*, dans *Études d'histoire du droit canonique* dédiées à G. Le Bras, t. 2, Paris, 1965, p. 1407-1423. — A. Wang, *Der « milēs christianus » im 16. und 17. Jh. und seine mittelalterliche Tradition*, Berne-Francfort-sur-Main, 1975; cité Wang.

Ἀγών, dans Kittel, t. 1, 1933, p. 134-140 (E. Stauffer); RAC, t. 1, 1950, col. 188-189 (J. Jüthner); *Der kleine Pauly*, t. 1, Stuttgart, 1964, col. 135-139. — Art. Combat spirituel, DS, t. 2, col. 1135-1142.

1. Fonds humain primitif et préchrétien. — Deux constatations s'imposent ici. D'abord, la conviction que la lutte pour la vie est la situation fondamentale de l'homme en ce monde est surtout une idée européenne; la conception du monde et de l'homme des asiatiques (taoïsme, hindouisme, bouddhisme) est par contre plutôt passive. Ensuite, il faut tenir compte que notre thème demeure ancré dans les profondeurs de l'homme universel, même lorsque, au cours de l'histoire, il a été mis au service d'une politique de puissance dans l'Église et la société (point de vue négligé par Harnack et Hofmann).

1° C'est dans la religion de Zarathoustra (7e s. av. J.-C.) que le thème apparaît sans doute pour la première fois. Face à la divinité conçue de façon plutôt monothéiste, le monde est, dès l'origine, divisé; un bon et un mauvais esprit s'y affrontent, et les hommes sont nécessairement impliqués dans ce combat. Au terme du combat cosmique cependant, le bon esprit sera seul

vainqueur, et les hommes qui auront lutté avec lui accéderont à la béatitude. La *militia* est ici un trait caractéristique de la vision du monde et de la conception métaphysique et religieuse de l'homme.

2° Chez les grecs au contraire, d'Homère aux temps hellénistiques, le combat est conçu comme un jeu, un entraînement, au service d'une divinité locale (Zeus à Olympie, Apollon à Delphes), d'un clan ou du peuple tout entier. L'*agôn*, compétition athlétique ou esthétique, vise la joie de l'adresse et de la performance, exige effort et ascèse pour obtenir le prix de la victoire. Ce qui, dans la religion iranienne, était devoir et nécessité, devient ici libre jeu du corps et de l'esprit, dont le but est la *paideia*, la culture, réalisation d'un idéal humain et social.

3° Le stoïcisme, à la suite de Platon et d'Aristote et surtout en sa forme romaine, avec l'idée d'une nature divinisée et de la solidarité entre les hommes, conduit à considérer de nouveau le combat comme une nécessité sociale et naturelle, mais aussi dans le but d'acquérir la liberté morale. La *virtus romana*, inséparable de l'*honos*, valeur et honneur de la personne, suscite de remarquables dissertations sur l'idée de combat chez Sénèque, Épictète, Marc Aurèle, etc.

« Vivere militare est » (Sénèque, *Ep.* 97); « La vie de chaque homme est comme un combat » (Épictète, *Entretiens* 3, 24; cf Marc Aurèle, *Pensées* II, 17; déjà Héraclite, fr. 53 : « Le conflit est père de toutes choses, de toutes choses le roi »). L'homme doit s'exercer et être toujours prêt, ne pas s'attacher aux biens terrestres mais s'en servir comme un soldat de ses armes, ne pas faire attention aux blessures, tenir jusqu'au bout son poste. Seule la victoire importe, et les blessures sont un honneur. Tout doit être enduré pour le chef de l'armée, le roi, ou la divinité, qui donnent la récompense finale. Ici, c'est l'accomplissement de soi-même et la gloire qui sont le but ultime du combat, même si celui-ci acquiert en outre une valeur métaphysique dans une perspective panthéistique.

H. Lommel, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen, 1930, p. 29, 230 svv. — O. G. von Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, Munich, 1933, p. 72-87. — W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart, 1961 (présente Zarathoustra comme un vrai prophète, dont la révélation annonce celle du Christ).

G. Schröder, *Der Sport im Altertum*, Berlin, 1927. — F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, t. 2, 1930, p. 1-40, 268-280; t. 3, 1932, p. 177-188. — J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, t. 4, 2, *Der agonale Mensch*; réimpr., Munich, 1977, p. 59-159.

2. **Écriture.** — 1° L'ancien Testament offre une perspective tout autre, même si on trouve une résonance stoïcienne dans les paroles de Job, qui date de l'époque hellénistique : « N'est-ce pas un temps de service que la vie de l'homme sur terre ? » « Tout le temps de mon service j'attendrai, jusqu'à ce que vienne pour moi la relève » (7, 1; 14, 14). Ici Dieu est au premier plan, et non pas l'homme; il est, surtout depuis le temps des prophètes, *Deus Zebaoth*, le Dieu des armées. Lui seul est bon; le mal dans le monde est l'œuvre de l'homme (*Gen.* 3) ou de Satan, devenu mauvais lui-même par sa faute (*Apoc.* 12, 7). Toutes les puissances de la terre ont à le servir.

Dans les temps anciens, la guerre est considérée comme une chose sacrée. Yahvé est le chef d'Israël dans le combat (*Ex.* 17, 15), son bouclier, son épée (*Deut.* 33, 29). Les guerres d'Israël sont les « guerres de Yahvé » et on les célèbre dans des cantiques (*Ex.* 17, 16; 18, 8-10) jusqu'à l'époque de David (1 *Sam.* 17, 26 et 47; 18, 17; 25, 28, etc). Dieu protège les hommes pieux et les sauve dans le combat (*Ps.* 35 et 44).

Durant les luttes des Maccabées pour la pureté de la foi d'Israël (175-135), la *militia* est comprise plutôt dans le sens d'une persévérance dans le combat pour la cause de Yahvé, jusqu'à la mort. Le 4e livre apocryphe des *Maccabées* (1er s. av. J.-C.) condense ainsi ces vues vétéro-testamentaires : « Ils ont sauvé le peuple en regardant vers Dieu, et ils ont résisté au milieu des supplices, jusqu'à la mort. Oui, la lutte qu'ils ont menée était vraiment divine. La vertu proposait le prix de la victoire et la résolution tenait à la persévérance; le prix de la victoire fut la pérennité, dans une longue vie » (17, 10-12).

Dans les discours apocalyptiques de l'ancien (*Is.* 24-27; *Dan.* 7-11) et même du nouveau Testament (*Mt.* 24; *Apoc.* 12-19), la lutte en ce monde entre le Royaume de Dieu et le pseudo-royaume du mal est présentée en de puissantes images de guerre, de souffrance et de victoire. Les « guerres de Dieu » (*Apoc.* 9, 14; 12, 7, etc) se décident par les armes, dans la lutte pour le « grand Jour du Dieu tout-puissant » (16, 14).

C'est surtout dans la secte de Qumrân que la vie des ascètes est présentée comme un « service ».

J. Carmignac, *La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils des ténèbres*, Paris, 1958. — H. W. Huppenbauer, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran..*, Zurich, 1959.

2° Dans les Évangiles, l'idée de *militia* reçoit une coloration nouvelle en raison de l'entrée de Dieu dans l'histoire par l'Incarnation. Les hommes pécheurs et sous l'emprise du Mauvais sont acculés à une décision ultime qui exige une lutte préalable. Le Christ, qui proclame bienheureux les pacifiques et prêche l'amour des ennemis (*Mt.* 5, 10; *Luc* 6, 27-35), affirme cependant : « Je ne suis pas venu apporter la paix... mais le glaive » (*Mt.* 10, 34-35; *Luc* 12, 51-53 : « la division »). « Qui n'est pas avec moi est contre moi, qui n'amasse pas avec moi dissipe » (*Luc* 11, 23) : « par là les hommes sont divisés en deux camps » (J. Schmid, *Regensburger Neues Testament*, t. 3, 1940, p. 168-169, 237-238). L'idée de combat apparaît de nouveau dans le discours d'adieu (cf *Luc* 22, 36). Il se peut que cette insistance de Luc sur le combat et la décision vienne de l'héritage paulinien, bien qu'il présente plutôt le Christ comme sauveur des pécheurs.

3° Chez saint Paul, le thème tient une place importante. Certaines formules paraissent stoïciennes, mais leur contenu est tout différent. Proclamant au cœur du monde le message du Christ crucifié, Paul éprouve d'abord les résistances de ce monde et lutte pour porter son témoignage sans l'altérer. Il désigne clairement les ennemis : non la chair et le sang, mais Satan et les princes de ce monde de ténèbres (*Éph.* 6, 11-13). S'il traite longuement de la lutte entre « chair » et « esprit » (*Rom.* 8, 3-16; *Gal.* 5, 16-26), ce n'est pas au sens du dualisme platonicien : la chair signifie l'homme adamique dans son opposition à Dieu, l'esprit l'homme christique dans sa filiation divine.

Paul décrit l'équipement nécessaire au combat : ceinture, cuirasse, chaussures, bouclier, casque et glaive qui sont vérité, justice, amour des ennemis, foi, espérance, parole de Dieu (*Éph.* 6, 14-17; cf 1 *Thess.* 5, 8; *Rom.* 13, 12). Il s'agit d'armes spirituelles et non charnelles (2 *Cor.* 10, 4). La tactique est présentée en détail (2 *Cor.* 10, 3-6); la lutte sportive, essentielle

pour le grec et le stoïcien, n'est plus qu'une image pour inviter à concentrer toutes les forces en vue de gagner les hommes au Christ (1 *Cor.* 9, 20-27); le prix à obtenir est une « couronne impérissable » (2 *Tim.* 4, 6-8); plus encore, c'est le Christ (*Phil.* 1, 17-30), auquel il s'agit de satisfaire pour régner avec lui (2 *Tim.* 2, 3-6). Paul insiste en outre sur la communion dans le combat, les uns avec les autres, et avec le Christ (2 *Tim.* 2, 8-13).

Le but du combat n'est pas la gloire humaine, mais la glorification en Jésus-Christ (1 *Cor.* 1, 28-31). Puisque le Christ est le modèle et le chef, le combat est spirituel : il s'agit d'accepter les difficultés et les souffrances, de porter la croix avec le Christ (*Gal.* 5, 24-26; 6, 14; cf *Mt.* 10, 38; 16, 24; *Marc* 8, 34). Aussi ce combat implique-t-il la mort, qui n'est pas terme de la vie humaine, mais « mort avec le Christ et glorification avec lui » (*Rom.* 8, 17; cf 1 *Pierre* 4, 13), et qui apparaît parfois comme une « relève » (*Phil.* 1, 23 : « J'ai le désir d'être relevé pour être avec le Christ »). Dans le Christ, toute la vie chrétienne est lutte et victoire (*Phil.* 4, 13; cf *Jean* 16, 33). Le combat est devenu une nécessité, non de la nature, mais de l'histoire du salut.

4° Dans l'Apocalypse, la description paulinienne de la vie chrétienne comme un combat devient un spectacle eschatologique : la lutte avec les puissances du mal s'achève par leur défaite (11, 15 à 14, 20; 17, 1-18; 19, 19-21); la lutte finale du Christ-Roi, Seigneur des Seigneurs, Agneau immolé et Logos Cavalier, conduit à sa victoire et inaugure la béatitude des siens dans la Jérusalem nouvelle (21, 1 à 22, 5; cf DS, t. 9, col. 946-947). Tels sont le but et la fin : non plus seulement la paix et la cessation du combat, mais l'accomplissement de toutes les possibilités humaines dans l'éternelle louange chantée par les enfants de Dieu : « Reste fidèle jusqu'à la mort, et je te donnerai la couronne de vie » (2, 10).

M. Meinertz, *Der Apostel Paulus und der Kampf*, dans *Internationale Monatsschrift*, t. 11, 1970, p. 1115-1150. — H. Schlier, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf, 1957, p. 288-300. — F.-X. Durrwell, *La Résurrection du Christ, mystère de salut*, Lyon-Paris, 1950; 10e éd. refondue, Paris, 1976 (trad. diverses). — V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon-motif*, Supplement to N. T. 16, Leyde, 1967.

A. Sand, *Der Begriff Fleisch in den paulinischen Hauptbriefen*, Ratisbonne, 1967. — E. Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen-Vluyn, 1968. — K. Baus, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn, 1940, p. 144 svv, 180 svv.

3. Au temps des martyrs. — 1° Clément de Rome, dans sa *Lettre aux Corinthiens* (vers 97), résume à sa manière l'enseignement de Paul : « Servons donc en soldats, frères, de tout notre zèle sous ses ordres irréprochables »; et il donne comme exemple la discipline des armées, insistant sur la hiérarchie nécessaire entre supérieurs et inférieurs (37, 1-3; SC 167, 1971, p. 160; cf A. Jaubert, *Les sources de la conception militaire en 1 Clément 37*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 74-84).

Même doctrine chez Ignace d'Antioche dans sa lettre *A Polycarpe* (vers 316) :

Peinez ensemble les uns avec les autres, ensemble combattez, luttez, souffrez... comme des intendants de Dieu, ses assesseurs, ses serviteurs. Cherchez à plaire à celui sous les ordres de qui vous faites campagne, de qui aussi vous recevrez votre solde; qu'on ne trouve parmi vous aucun déserteur. Que votre baptême demeure comme votre bouclier, la foi comme votre casque, la charité comme votre lance, la patience comme votre armure (6, SC 10, 4e éd., 1969, p. 150-152).

2° Rares au cours du 2e siècle, où on cite les évangiles plutôt que Paul, les allusions à la *militia* reviennent au 3e siècle, en relation avec les *persécutions*; nous retiendrons seulement quatre points.

1) *Le conflit avec la puissance impériale* conduit à voir l'image du Christ sous un jour nouveau. A l'intention du *bonus miles Christi* (2 *Tim.* 2, 3), Paul avait insisté sur le Christ comme Chef (2 *Cor.* 10, 3-6); maintenant, face à l'empereur hostile, le Christ est considéré comme roi des chrétiens, « roi des éons ». Patrocle, dans les *Acta Pauli* apocryphes (vers 170), souligne le fait que le Christ recrute ses soldats dans le monde entier (E. Hennecke et W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen*, t. 2, Tübingen, 1964, p. 265-268). L'idée royale de l'*Apocalypse* (19, 11-16) devient prépondérante. Mais le Christ est aussi celui qui souffre et qui est glorifié dans la personne du martyr (cf art. Martyre, *supra*, col. 727-728).

2) *Des termes du langage militaire* entrent alors dans le langage ecclésiastique pour désigner des réalités purement religieuses. Tertullien († après 220) est le premier à appeler le baptême *sacramentum*, sur le modèle du serment de fidélité au drapeau (cf A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum*, Münster, 1948; la question est cependant discutée, cf R. Braun, *Deus christianorum...*, 2e éd., Paris, 1977, p. 435-440, 714-715). Le jeûne est compris comme *statio* et la croix, symbole du Christ, comme *vexillum*. Tertullien exploite d'autres éléments du thème dans l'*Ad martyras* (1, 3 : « Vocati sumus ad militiam Dei vivi iam tunc, cum in sacramenti verba respondimus ») et dans le *De corona* (époque montaniste; cf introd. et éd. de J. Fontaine, coll. Érasme, Paris, 1966) où il interdit aux chrétiens le service militaire.

3) Le *miles christianus* est présenté à l'époque comme un *ascète*, dont les armes spirituelles sont la prière, la douceur, la chasteté, la virginité (cf A. Oepke, *Panoplia*, dans Kittel, t. 5, p. 295-302; autre systématisation de la panoplie chrétienne, à partir du combat de David contre Goliath, dans Évagre, *Protrepticos*, éd. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 555). C'est surtout saint Cyprien † 258 (cf J. Capmany, « *Miles Christi* » *en la espiritualidad de S.C.*, Barcelone, 1956) qui exploite ces thèmes dans le *De mortalitate* (2, 15) et le *De patientia* (12). « Suivons le Christ, prêtons-lui serment de fidélité, marchons sous sa bannière » (*Ad Demetrianum* 26). L'*Ad Fortunatum* est une exhortation au martyre, « pour enflammer les combattants du Christ à la lutte spirituelle en vue de la victoire » (préface). Il s'agit du combat eschatologique contre l'Anti-Christ et les démons (cf *Ep.* 10, 1; 31, 5; 57, 1-2; 58, 3, 8-11; 60, 2). Clément d'Alexandrie † 215 et Origène † 254 font ressortir avant tout, à la suite de 2 *Tim.* 2, 3, le renoncement au monde et le courage du guerrier du Christ (textes dans Harnack, p. 96-104).

4) Le fait le plus lourd de conséquences fut sans doute l'application concrète au cœur du monde de l'idée de *militia Christi*; par suite le soldat chrétien engagé dans l'armée romaine dut refuser le culte des divinités impériales, ce qui entraîna dès 250 des persécutions sanglantes dans l'armée, jusqu'au moment où Constantin, dont l'armée comptait beaucoup de chrétiens, remporta la victoire décisive en faveur du christianisme. De cette victoire, due à la *militia spiritualis* plus qu'à la force, date la reconnaissance officielle du christianisme comme puissance terrestre dans l'histoire.

Sur la victoire du Pont Milvius et le rôle de Constantin, voir H.-I. Marrou, dans *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1, Paris, 1963, p. 276-277. Le concile d'Arles en 314 (can. 3, C. Munier, *Concilia Galliae 314-506*, CCL 148, 1963, p. 5) punit désormais d'excommunication les déserteurs de l'armée romaine. Voir aussi Ch. Piétri, *Le serment du soldat chrétien. Les thèmes de la Militia Christi sur les sarcophages*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 74, 1962, p. 649-664.

Dans son ouvrage *Militia Christi* (cf *supra*), Harnack tente de résoudre, pour les trois premiers siècles, trois questions : la religion chrétienne a-t-elle adopté un caractère militaire? Une organisation militaire s'y est-elle introduite temporairement ou de façon durable? Quelle attitude a-t-elle prise par rapport au service militaire et à la guerre? Ses positions sont souvent unilatérales, dominées par une conception libérale et moralisatrice du christianisme. Mais le recueil de textes donnés en appendice, p. 93-121, est précieux.

4. Monachisme des 3e-6e siècles. — L'Église a beaucoup gagné de sa reconnaissance officielle dans l'empire, mais elle y a aussi perdu une part de sa force spirituelle et de sa pureté. L'idée chrétienne de *militia Christi* dut alors chercher refuge dans le monachisme (sur ses origines, cf art. MONACHISME, col. 1552, etc). Le désir du martyre, si puissant à l'époque antérieure, s'exprime maintenant dans la vie ascétique des Pères du désert (cf art. MARTYRE, col. 735). Les *Vies*, *Lettres* et *Règles* d'Antoine et Pachôme, Hilarion et Paul, bientôt d'Augustin et de Benoît, en fournissent un exemple éloquent; en outre, l'idée de *militia* apparaît presque à chaque page dans les grands recueils de Palladius et de Jean Cassien.

1° L'ENNEMI à combattre est clairement désigné : il s'agit de Satan et des *démons* (cf art. DÉMON, DS, t. 3, col. 189-212). Saint Paul l'avait déjà dit (*Éph.* 6, 12), mais on en avait peu parlé à l'époque des martyrs. Maintenant que l'homme se trouve confronté à lui-même, dans les déserts de Palestine et d'Égypte, les puissances plus secrètes contre lesquelles le combat est engagé se révèlent. Sans doute maints récits d'intervention démoniaque ne sont qu'un revêtement symbolique des angoisses obscures de l'homme; pourtant, des expériences vécues font prendre une nouvelle conscience des tactiques de l'ennemi et trouver de nouvelles armes pour le combattre. Qu'on songe à la *Vita Antonii* d'Athanase (ch. 22-43; 51, etc), à la *Vita Martini* de Sulpice Sévère (cf DS, *supra*, col. 689-690), au *Protrepticos* d'Évagre (éd. Frankenberg, p. 555; cf E. von Petersdorff, *Dämonologie*, 2 vol., Munich, 1956-1957). Mensonge, illusion, et intimidation sont les armes des démons, auxquelles le moine oppose la foi et la certitude d'être sauvé grâce à la victoire du Christ. Au 5e siècle, un événement étrange sur le Monte Gargano entraîne le développement du culte de saint Michel, déjà vénéré dans les monastères d'Égypte et de Syrie (cf A. Rosenberg, *Michael und der Drache*, Olsen, 1956), et qui sera dans la suite le symbole de la victoire des bons esprits sur les mauvais (cf art. ANGES, DS, t. 1, col. 610-613).

2° L'action des ennemis principaux de l'Église à cette époque, les HÉRÉTIQUES, est expliquée par l'influence de puissances démoniaques : la lutte contre eux devient une tâche spécifique du moine qui les combat non seulement à cause de la vérité mais encore comme ennemis de la cause du Christ. Quand Augustin écrit en 397 le *De agone christiano*, — première monographie dont le titre évoque la *militia*, bien qu'elle ne soit pas la plus importante —, sa préoccupation principale est le combat contre les hérésies; aussi, après une brève présentation du combat chrétien (ch. 1-13), expose-t-il en détail la doctrine du salut (ch. 14-43). Les grandes querelles christologiques, dans le même contexte, amènent aussi l'intervention des colonies de moines égyptiens.

3° LA DOCTRINE DES VICES ET DES VERTUS est un autre aspect du combat des moines, fortement marquée par le stoïcisme, mais développée dans le contexte de la révélation. Les données de la diatribe stoïcienne sont de plus en plus systématisées, par exemple dans le catalogue évagrien des huit « pensées » mauvaises (*Antirrhéticos*, éd. W. Frankenberg, p. 472-545; cf DS, t. 4, col. 1734, 1738), qui s'est transmis jusqu'à nos jours, quoique déformé et atténué, dans la doctrine des sept péchés capitaux (cf M. W. Bloomfield, *The seven deadly Sins*, Michigan, 1952). Cette lutte contre les vices par les vertus opposées trouva son expression classique dans la *Psychomachia* de Prudence († après 405), dont l'influence a nettement marqué les enluminures et les sculptures de l'art roman. De nombreux traités *De vitiis et virtutibus* furent publiés dans divers cercles savants, en majeure partie monastiques. C'est surtout Grégoire le Grand qui, dans ses *Moralia in Job* (XXXI, 28-46, PL 76, 603-623, commentant le « cheval de guerre » de *Job* 39, 19-25), servit d'autorité pour les fervents de cet idéal d'un christianisme à tendance éthique.

Prudence, *Psychomachia*, éd. P. Cunningham, CCL 126, 1966, p. 149-181; multiples éd. et trad.; R. Herzog, *Die allegorische Dichtung des Prudentius*, Munich, 1966; C. Gnilka, *Studien zur Psychomachie des Prudentius*, coll. Klassisch-philologische Studien 27, Wiesbaden, 1963. — Ambroise Autpert, *De conflictu vitiorum et virtutum*, PL 17, 1149-1168; cf DS, t. 7, col. 2170. — Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum* (1187). — Guillaume d'Auvergne, *Summa de virtutibus et vitiis* (vers 1240; cf DS, t. 6, col. 1183, 1188-1189). — Guillaume Peyraut, *Summa de vitiis et virtutibus* (1236-1248; *ibidem*, col. 1231-1232; etc). — Sur les *Formulae vitae honestae* de Martin de Braga † 579 et leur imitation, cf DS, *supra*, col. 679-680.

4° On doit cependant souligner au même degré, chez les grands esprits de l'époque (Basile de Césarée, *Praevia institutio monastica*, PG 31, 619-625; cf *Militärseelsorge*, t. 1, 1959, p. 118-123; Benoît de Nursie, *Règle*, prologue et ch. 61, 24; de même Césaire d'Arles et Jean Climaque), l'épanouissement de L'IDÉE DU CHRIST-ROI, le glorieux Seigneur de l'Apocalypse pour qui est mené le combat. Ce qui, dans les *Actes* des martyrs, était révolte contre le souverain persécuteur est maintenant intériorisé en vénération et fidélité pour le Christ de l'Apocalypse, dont l'image apparaît dans la culture bénédictine dès le 11e siècle, spécialement dans la sculpture romane, comme juge des derniers temps et vainqueur des puissances mauvaises. C'est durant cette période marquée par le monachisme que l'idée de *militia* a connu son plus riche développement. En outre, chez Ambroise comme chez Jean Chrysostome (cf S. Verosta, *Joannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz, 1960, p. 227-238), apparaît l'image d'une société chrétienne uniforme au sein de laquelle l'idéal du soldat du Christ vaut pour tous.

5° Aux 5e-6e siècles, la *militia* devient *un trait spécifique de l'existence chrétienne*, surtout chez Diadoque de Photicé (DS, t. 3, col. 831) et Marc le moine (t. 10, col. 280-281), qui s'opposent au dualisme des messaliens (col. 1074-1083). Le combat spirituel est situé au-delà des catégories morales de l'aristotélisme et du stoïcisme; il ne requiert pas seulement force et courage, mais aussi la grâce et la patience communiquées à l'homme par le baptême. La prière est en outre nécessaire,

car « lorsque nous combattons, c'est le Seigneur qui obtient la victoire » (Marc, *Opusc.* II, 192, PG 65, 960c; cf *Opusc.* I, 135; II, 22-23 et 54; 921c, 933b, 938c; Diadoque, *Centuries..*, ch. 93, SC 5 ter, 1966, p. 154-155).

5. **Moyen âge.** — A l'époque carolingienne, la conception monastique de la *militia Christi*, telle que l'avait développée Grégoire le Grand, marque les œuvres de Rhaban Maur (780-856) : « *Milites* Christi illi esse dicuntur qui contra diabolum pugnant et contra vitia fortiter dimicant » (*De universo* XVI, 3, PL 111, 451c; cf *In Ephesios*, PL 112, 471-472; *Institutio clericorum* III, 38, PL 107, 415d-418b). Cette idée est reprise par l'auteur saxon de l'*Heliand*, qui présente le Christ comme Roi de l'univers et ses apôtres comme ses fidèles soldats et vassaux (cf J. Rathofer, *Der Heliand. Theologischer Sinn als tektonische Form*, Cologne-Graz, 1962). Mais l'évolution du visage de l'Église provoquée par l'invasion des germains dans l'empire et la pénétration du christianisme dans le monde germanique a aussi entraîné des changements significatifs dans l'idée de *militia*.

1° Tout d'abord le phénomène nouveau de la distinction des ORDRES SOCIAUX (W. Schwer, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters*, 2e éd. par N. Monzel, Paderborn, 1952; Hofmann, p. 76-92). Rhaban Maur introduit son *Institutio* en désignant les trois ordres qui constituent l'Église : laïcs, moines et clercs (I, 2). Une centaine d'années plus tard, la réforme clunisienne, suscitée par la revendication de l'indépendance des monastères par rapport aux évêques et à l'État, et la recherche d'une communauté visible entre plusieurs monastères dans la « congrégation », furent à l'origine de l'apparition d'un « ordre de guerriers » distinct (Odon de Cluny † 942, *Vita S. Geraldi Aureliacensis comitis*, PL 133, 639-710). Celui-ci se développa au cours des deux siècles suivants, dans la ligne des légendes héroïques *(Walthari)* et du roman d'aventures *(Ruodlib)*, pour aboutir à l'*idéal chevaleresque*, donnant ainsi de nouvelles formes et impulsions à l'idée de *militia*. Cf R. Sprandel, *Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter*, Paderborn, 1975.

2° Cet ORDRE DE GUERRIERS, à côté de l'*ordre nourricier* (paysans) et de l'*ordre enseignant* (clercs et moines), prit une grande importance à l'occasion *des croisades*, dès 1095, à l'appel du pape Urbain II (synode de Clermont). Le combat se portait désormais contre un ennemi visible, l'infidèle et surtout le musulman; la puissance du mouvement des croisades rejeta dans l'ombre la conception spiritualisée de la *militia*. Même dans l'Église, s'imposa bientôt (13e siècle), à la place de l'idéal missionnaire et colonisateur des fondations bénédictines, celui de la pastorale citadine des ordres mendiants, où, malgré la mentalité de *conquistador* de saint Dominique et l'esprit de troubadour de saint François, l'idée de *militia* n'eut qu'une importance restreinte.

P. Alphandéry et A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vol., Paris, 1954, 1959. — F. Mayer, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart, 1965. — E. O. Blake, *The formation of the Crusade Idea*, dans *Journal of ecclesiastical History*, t. 21, 1970, p. 11-31. — M. Erbstösser, *Die Kreuzzüge. Eine Kulturgeschichte*, Leipzig-Berlin, 1977. — Sur les ordres mendiants, outre les art. FRÈRES MINEURS, FRÈRES PRÊCHEURS, voir FRANCE, DS, t. 5, col. 855-861; ITALIE, t. 7, col. 2206-2219. — H. U. von Balthasar, *Die grossen Ordensregeln*, Einsiedeln-Cologne, 1948.

3° Les croisades firent surgir un nouveau type d'ordre religieux : les MILITAIRES et HOSPITALIERS (templiers, chevaliers de Saint-Jean de Jérusalem), d'abord en Terre sainte, puis en Allemagne (Ordre teutonique), et ainsi s'introduisirent des traits nouveaux dans l'idée de *militia*. La règle monastique des templiers, élaborée en 1128 au concile de Troyes, rédigée par saint Bernard et complétée par le patriarche de Jérusalem, devait dans la suite servir de modèle aux règles des autres ordres; elle s'inspirait de la règle bénédictine et combinait son idéal de prière et de travail avec les exigences nouvelles du service; elle incluait par suite le droit au mariage et à la propriété, avec un rang social. Le point décisif fut l'intégration de la lutte à main armée dans l'idéal de la *militia* et l'accès ouvert au chevalier aristocrate, entouré de ses vassaux et sujets.

La Règle s'exprimait ainsi : « Religio per militiam armata procedat, hostem sine culpa feriat... Vos ipsos ob insigne meritum et speciale probitatis donum terram et homines habere et agricolas possidere et juste eos regere; et institutum debitum vobis specialiter debetur impendi » (c. 49, dans G. Schnürer, *Die ursprüngliche Templeregel*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, p. 147). Saint Bernard écrivait de même dans son *De laude militiae* : « Christi milites securi praeliantur praelia domini sui, nequaquam metuentes aut de hostium caede peccatum aut de sua nece periculum » (31, PL 182, 924).

Après la mort de saint Bernard, l'ordre des templiers obtint du pape l'exemption en 1163; ainsi se développa l'idéal chevaleresque du moyen âge qui s'exprima dans les littératures de l'époque; mais, à la fin du temps des croisades et au début de la grande crise du 14e siècle, cet idéal connut un premier déclin : le chevalier qui, à cette époque, est encore vassal de l'Église et soldat du Christ, et dont la profession doit correspondre à ses vertus, finit par perdre son idéal dans la mesure où la richesse et la puissance commandaient sa vie de seigneur en son château fort.

Bonizone de Sutri, *Liber de vita christiana*, écrit entre 1090 et 1095; éd. E. Perels, Berlin, 1930, p. 248-249; Bénédiction pour l'imposition de l'épée, dans W. Wackernagel, *Kleinere Schriften*, t. 1, Leipzig, 1872, p. 270 : « *Miles* = magnanimus, ingenuus, largifluus, egregius, strenuus »; cité par Wang, p. 26-27.

G. Schnürer, *op. cit.*, introd. — H. Prutz, *Die geistlichen Ritterorden, ihre Stellung zur kirchlichen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung des Mittelalters*, Berlin, 1908. — *Das Rittertum im Mittelalter*, éd. A. Borst, Darmstadt, 1976. — A. Oliver, *El « Llibre del orde de cavalleria » de Ramon Llull y el « De laude novae militiae » de san Bernardo*, dans *Estudios lulianos*, t. 2, 1958, p. 175-186; M. Sanchis Guarner, *L'ideal cavalleresc definit par Ramon Llull*, *ibidem*, p. 37-62. — J. Johrendt, « *Milites* » *und* « *Militia* » *im 11. Jahrhundert..*, Diss., Erlangen, 1971. — H. Delbrueck, *Geschichte der Kriegskunst*, t. 3, Berlin, 1920, p. 235-270. — F. W. Wetzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters..*, Berlin, 1960.

Sur la distinction des « ordres » au moyen âge et son incidence dans la spiritualité, voir l'art. HUMANISME ET SPIRITUALITÉ, DS, t. 7, col. 971-985.

4° Une fois encore, c'est UNE NOUVELLE RÉFORME BÉNÉDICTINE, encouragée par Eugène IV (1431-1447) et répandue au cours du 15e siècle en Italie (Sainte-Justine de Padoue) et en Allemagne (Kastl, Melk, Tegernsee, Bursfeld), ici surtout à la suite du concile de Constance et du concile bénédictin de Petershausen, qui donna un nouveau relief à la *militia Christi*. Après l'échec des tentatives de réforme dans le conflit entre la papauté et le conciliarisme (cf U. Berlière, *Mélanges d'histoire bénédictine*, t. 1, Maredsous, 1887, p. 27-56; Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 3, Maredsous, 1948,

p. 157-201; trad. all., Einsiedeln-Zürich, 1955, p. 151-190), Gebhard de Cologne rédigea durant le concile de Bâle, en 1437, son traité *De spirituali exercitione reparationis lapsus humani*, où il évoque l'armure du combattant chrétien, la lutte contre les vices capitaux, et propose quatre règles :

1) Quod tua exercitia divinis scripturis, dictis sanctorum et exemplis sint concordantia. 2) Ut tua exercitia exponas alicui homini illuminato et purgato et cum eo de his conferas. 3) Ut secundum dispositionem exteriorem et interiorem et statum eius sint ipsa expedientia et proficua; non enim omnibus conveniunt omnia. 4) Ut tua exercitia non sint temporanea.., sed usque ad finem tuum... te ducentia » (ms Munich, Clm 18590, f. 97r-150v; avant Gebhard, on peut mentionner Barthélemy Carusi, augustin † 1350, *De re bellica spirituali per comparationem temporalis*; cf *Enciclopedia cattolica*, t. 2, col. 930-931).

Autour de 1456, Martin de Leibitz, abbé du monastère écossais de Vienne, écrit dans le même esprit son *De militia christiana spirituali*, dont huit mss des trente années suivantes sont encore conservés (éd. J. Jellouscheck, *Trialogi ascetici*, Padoue, 1932, p. 1-104; les trois interlocuteurs sont : *tentatio*, *sensualitas*, *ratio*; cf DS, t. 10, col. 684). La marque moralisatrice de saint Grégoire y est dominante; les 31 chapitres de l'œuvre traitent des trois ennemis principaux de l'homme (la chair, le monde et Satan; (cf Wang, p. 105-137), des vices et des vertus et indiquent les armes du combat : méditation de la Passion, crainte de la mort et de l'enfer, amour de Dieu, lecture assidue de l'Écriture, prière (cf DS, t. 10, col. 683-684).

5° L'*Enchiridion militis christiani* d'Érasme (1501) doit être mentionné ici, bien que l'œuvre soit orientée vers l'avenir (cf art. Érasme, DS, t. 3, col. 926-927; aux éd. et trad. mentionnées col. 934, ajouter H. Schiel, Fribourg-en-Brisgau, 1952; voir aussi DS, t. 7, col. 1019-1021; A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion..*, Düsseldorf, 1954). L'idée de *militia* est désormais ancrée dans l'anthropologie humaniste et le christocentrisme franciscain (cf règles 4 et 6 : « Que le Christ soit ton idéal de vie.., l'idéal de ta spiritualité »). Cette nouvelle approche introduit dans la conception traditionnelle de la *militia* un trait nouveau qui ne sera plus dépassé dans la suite. Mais l'apport décisif d'Érasme est de ne plus réserver l'idéal du chevalier chrétien à un ordre déterminé : l'*animus* et la *mens*, la *ratio* et le *spiritus* de tout chrétien sont désormais sujets et protagonistes du combat. C'est le premier programme d'une spiritualité pour laïcs, basée sur le thème de la *militia* (cf art. Laïcat, t. 9, col. 93).

Sur l'*Enchiridion militiae christianae* de Jean Lansperge † 1539, cf DS, t. 9, col. 232, 234 (éd. et traductions).

6. Réforme et contre-réforme. — L'époque qui va de 1500 au début du 18e siècle est encore une époque de foi, même si le conflit entre l'attachement médiéval à l'autorité et l'aspiration moderne à la liberté prépare le temps des « Lumières ». A cette époque, l'idée de *militia* atteint son apogée, mais connaît en même temps crise et décadence. L'humanisme introduit une conception plus psychologique du vice et de la vertu; la Renaissance fait connaître les grandes idées de la philosophie gréco-romaine et les figures antiques du culte des héros. Le biblicisme italien et la remise en valeur des langues originelles de l'Écriture, l'invention de l'imprimerie et le nouveau symbolisme de la Renaissance et du premier baroque, font de la Bible une arme de combat pendant les guerres de religion et entraînent une extension insoupçonnée jusque-là de l'idée de *militia* et de son domaine d'application.

1° Ignace de Loyola et sa compagnie de Jésus. — Issu de l'ancienne noblesse basque, soldat et officier passionné, empli de l'idéal chevaleresque, saint Ignace de Loyola fonde un ordre dont l'esprit, à la suite des luttes intérieures qui marquèrent sa conversion et sa retraite de Manrèse (1521-1523), est nettement structuré par l'idée de *militia* (cf art. Ignace de Loyola, DS, t. 7, col. 1266-1318). A la différence de l'*Ejercitatorio* (1500) du bénédictin Cisneros (dont Ignace a sans doute eu connaissance à Montserrat; cf DS, t. 7, col. 1309) qui propose une école de contemplation pour toute la vie du moine, et des écrits de la *Devotio moderna* (t. 3, col. 727-747), spécialement l'*Imitatio Christi* (cf DS, t. 7, col. 2338-2367), qui veulent être des livres de chevet pour une spiritualité moderne de laïcs, Ignace dans le livret des *Exercices* offre un guide en vue d'une retraite qui doit déboucher sur une conversion définitive et inaugurer une nouvelle vie. La sanctification personnelle n'y est pas une fin en soi, elle est au service de l'Église au sein du monde; il ne s'agit pas d'abord d'un combat *contre* les ennemis du salut individuel, mais d'un combat *pour* le Règne du Christ qu'il faut instaurer sans cesse dans le monde et dans le cœur de chacun. C'est pourquoi les deux éléments premiers de l'idée monastique de la *militia*, la figure du démon ennemi et la visée des vertus, ne sont pas mis au premier plan : ce qui importe, c'est le Christ-Roi, la suite du Christ dans la lutte pour son règne (2e semaine, n. 91-98). Plus qu'Érasme, Ignace a le souci de l'Église, de sa liturgie qui mérite louange, de l'obéissance à l'autorité et de la rectitude de la foi au sein des controverses théologiques de la Réforme (18 règles sur l'attachement à l'Église, ajoutées en 1534 après la répression de la Réforme à Paris; cf H. Wolter, *Ignatius von Loyola und die reformatorische Bewegung des 16. Jahrhunderts*, dans *Strukturen christlicher Existenz*, Wurtzbourg, 1968, p. 97-105.

L'idéal d'Ignace survit dans les écrits postérieurs des jésuites, même si l'on y retrouve les idées plus anciennes sur la tentation, le tentateur et les moyens de lutte, ou encore les idées nouvelles venues de l'humanisme.

Cf Sommervogel, t. 10, Tables, p. 503-505 (manuels pour les soldats). — H. Marcellius SJ, *Enchiridion militiae christianae*, 1632. — J. Drexellius SJ, *Palaestra christiana*, 1643. — J. Ferrand SJ, *Agon christianus*, 1672. — A. Vermeersch SJ, *Miles Christi Jesu*, Turnhout, 1914, 1923 (méditations pour les novices sur les Règles de la compagnie de Jésus).

A mentionner encore : Denys le chartreux, *De vita militarium*. — Lorenzo Scupoli, *Il combattimento spirituale*, Venise, 1589 (nombreuses rééd. et trad.). — Ulrich de Friedberg, *Siegreiche Wehr und Waffen* (17e s.). — R. Firmanus, *Agon christianus*, 1766. — R. Bazire, *La guerre spirituelle*, 2 vol., Poitiers, 1862.

2° Humanisme et Réforme. — Les aspects nouveaux de la *militia* apparaissent surtout dans les transformations qu'elle subit dans l'humanisme puis dans la Réforme. La décadence de l'idéal chevaleresque du moyen âge amène une intériorisation dans le sens d'un idéal bourgeois de noblesse inspiré de figures bibliques. Désormais, surtout dans l'iconographie, le chrétien apparaît comme un « soldat sans armes », qui reçoit les traits de l'ennemi et devant qui s'affrontent les ennemis de Dieu et les défenseurs de l'Église. On utilise les types suivants : Job dénudé, Étienne mourant, Sébastien percé de flèches, David désarmé affrontant un Goliath encuirassé, et même le Christ en croix. Dans l'esprit de la Renaissance, les figures bibliques se

multiplient, mais les héros antiques prennent aussi fonction de modèle pour le combattant chrétien.

Cf Wang, p. 146-157. Fulgence de Ruspe † 533 proposait saint Étienne, et Alain de Lille † 1202 saint Sébastien comme types de combattant chrétien. Sur les sarcophages des premiers siècles, on représentait Samson combattant le lion (cf E. Kitzinger, *Studies on late Antique and early Byzantine Flourmosaics*, Cambridge, 1971). Jacques de Longuyon, dans *Les vœux du paon* (1312), présente neuf figures de héros (auxquelles on joindra plus tard neuf héroïnes) qui apparaîtront souvent dans l'art des 15e et 16e siècles comme types des vertus : Hector, Alexandre et Jules César; Josué, David et Judas Maccabée; le roi Arthur, Charlemagne et Godefroy de Bouillon; cf H. Schrötter, *Der Topos der nine Worthies*, Göttingen, 1971.

C'est surtout dans la pensée de la Réforme que le combat devient de plus en plus affaire de la grâce et œuvre de Dieu, non de performance humaine, comme on le perçoit dans les tracts de l'époque.

Les représentations de Prudence dans sa *Psychomachia*, reprises par Alain de Lille dans l'*Anticlaudianus* (PL 210, 487-574), sont aux 15e et 16e siècles réélaborées dans une littérature d'ordre allégorique (cf *La littérature didactique, allégorique et satirique*, dans *Grundriss der romanischen Literatur des M.A.*, t. 6, 1-2, éd. H. R. Jauss, Heidelberg, 1968). Sagesse et Bravoure, Théorie et Pratique ont une place de choix dans ces combats allégorisés. L'idée de *militia* y est combinée avec celle du « pèlerinage terrestre » de l'homme; le mourant, démuni de toute armure, se trouve particulièrement exposé aux trois ennemis : le monde, le diable, le vice (la mort). La sensibilité de la fin du moyen âge et celle de la Renaissance se rejoignent : il est significatif de voir John Bunyan, auteur du *The pilgrim progress*, rédiger aussi un *The holy war* en 1682 (éd. F. M. Harrison, 1954; J. F. Forest, 1967; cf Wang, p. 163-175).

A l'inverse, des personnalités historiques sont présentées comme réalisation concrète du *miles christianus* : Maximilien 1er 1493-1519) comme « héros et dernier chevalier » (*Weisskunig, Theuerdank*), ou comme *Hercules germanicus* (cf Wang, p. 201-207 et figures 24-29; on a aussi un portrait de Luther en *Hercules germanicus*, peut-être d'Holbein le jeune). La propagande du temps de la Réforme utilisa souvent, à des fins polémiques, de semblables représentations (cf Wang, p. 179-194).

3° Personnifications du « miles christianus ». — La transmission de l'idée du combattant chrétien jusqu'au siècle des Lumières est due surtout aux multiples personnifications en image qui servirent alors à l'exprimer. Au début, c'est le Christ qui est le plus souvent représenté comme champion des chrétiens et vainqueur des puissances mauvaises (figurées par des aspics et des basilics, des lions et des dragons, selon *Ps.* 91, 13) : ainsi dans les mosaïques de Ravenne, les miniatures des commentaires des *Psaumes* depuis le 9e siècle, et jusqu'à Ulrich Kraft en 1517 (Wang, fig. 6; *Lexicon der christlichen Ikonographie*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1968, col. 403c). Mais bientôt le soldat chrétien est présenté en chevalier, avec glaive et bouclier, affronté aux trois ennemis classiques (chair, péché, diable ou mort) ou terrassant les sept vices capitaux (Wang, fig. 1-4, 8-11, 31-32). Finalement, c'est le courage ou la sagesse qui le personnifient (Wang, p. 207-225; pour l'explication de ces représentations, cf César Ripa, *Iconologia*, Rome, 1603; trad. allem. de L. Strauss, Francfort-sur-Main, 1669). Propagées à partir du 15e siècle grâce à l'imprimerie, ces images atteignent toute la population, exposant à des troubles politiques, ce qui explique leur disparition au temps des Lumières.

Des métaphores comme « arsenal spirituel », « armes spirituelles », etc, apparaissent dans les recueils destinés aux prédicateurs. Nombreux ouvrages signalés aux mots *armatura*, *militia*, etc, dans *Bibliotheca Kielmans-Eggiana*, Hambourg, 1718; M. Lipenius, *Bibliotheca realis theologica*, Francfort-sur-Main, 1685; cf Wang, p. 228.

7. **Temps modernes et actuels.** — Après la Réforme, des orientations nouvelles viennent façonner la vision moderne du monde : la *philosophie des Lumières* et l'*essor des sciences naturelles*. Dès lors, l'idée primitive de *militia* tombe de plus en plus dans l'oubli, sauf dans l'école ignatienne. Elle n'a guère de place dans le jansénisme et le quiétisme, pas davantage dans l'École française ou la mystique espagnole : l'orientation vers la prière contemplative et une conception humaniste de la vertu sont désormais les centres d'intérêt majeurs (cf P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1951).

L'expansion de la philosophie des Lumières en Europe occidentale et les troubles politiques de la fin du 18e et du 19e siècles entraînent un recul notable de la foi. Plus récemment, d'autres tendances ont contribué à réduire la visée totalisatrice de la pensée chrétienne : une certaine conception de l'évolution, avec l'idée d'un progrès homogène et constant, la vision marxiste de l'économie et de l'histoire, les courants de démythisation et de sécularisation (avec des slogans comme : « Dieu est mort », « Adieu au diable », « Jésus pour les athées », etc). Sur un plan moins intellectuel mais plus généralisé, le désir « d'une vie confortable, libre, tranquille », un « hédonisme fondamental » qui « inspire la philosophie pratique de tout individu », font que l'idée de combat « plaît très peu à l'homme moderne ». « On ne veut combattre ni contre le démon dont on nie l'existence, ni contre le monde dont on vante les attraits, ni contre la chair, devenue l'idole du plaisir et de la libre expérience » (Paul vi, Audience du 5 avril 1967; *Documentation catholique*, t. 64, 1967, col. 783).

L. Kolakowski, *Jesus Christus Prophet und Reformator*, dans *Geist und Ungeist christlicher Tradition*, Stuttgart, 1971, p. 21-43. — M. Machoveč, *Jesus für Atheisten*, Berlin, 1972; *Marxisten und die Sache Jesu*, Mayence, 1974. — E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Francfort-sur-Main, 1968 (avec l'exergue : « Seul un athée peut être un bon chrétien, et seul un chrétien peut être un bon athée »).

H. N. Wildiers, *Trois réformes dans l'Église*, Paris, 1967; *Weltbild und Theologie*, Zurich-Einsiedeln, 1974. — M. Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, 1963; trad. allem., Fribourg-en-Brisgau, 1976. — J. Bishop, *Die Gott-ist-tot-Theologie*, Düsseldorf, 1968. — J. Auer et J. Ratzinger, *Kleine katholische Dogmatik*, t. 2, Ratisbonne, 1978, p. 75-94. — L. Scheffczyk, *Gottloser Gottesglaube?*, Ratisbonne, 1974.

Si le thème du combat spirituel tend à s'estomper dans la littérature spirituelle, sa réalité continue sous des formes renouvelées : résistance chrétienne en période de crise ou de persécution (pour l'époque de la révolution française par exemple, cf art. France, t. 5, col. 955-957); lutte contre les erreurs philosophiques ou sociopolitiques (du *Syllabus*, sans doute excessif, à *Mit brennender Sorge*); constitution de sociétés diverses qui prennent parfois le nom de « milice » (par exemple la Milice de l'Immaculée du bienheureux Maximilien Kolbe, cf DS t. 10, col. 860); expansion de l'Action catholique, dont les membres les plus actifs se disent « militants », etc. La spiritualité du martyre reste vivante dans l'Église (cf art. Martyre, t. 10, col. 735-737; ajouter à la bibliographie : A. Kubis, *La théologie du martyre au 20e siècle*, Rome, 1968). Notons enfin que

les éditions et traductions du *Combattimento spirituale* de L. Scupoli se multiplient jusqu'à nos jours : la dernière trad. franç. est de 1966.

Les perspectives, il est vrai, ont peu à peu changé. Le combat intérieur contre le démon, le monde et la chair (cf les paroles de Paul VI citées *supra*), c'est-à-dire contre tout ce qui incite l'homme au péché, s'impose avec la même impérieuse exigence, et les traités sur la vie spirituelle et la morale en maintiennent la nécessité, même si les auteurs modernes tiennent davantage compte des conditionnements psychologiques ou sociologiques (voir dans le DS les articles *Ascèse*, *Chair*, *Concupiscence*, *Défauts*, *Démon*, *Discernement des esprits*, *Garde du cœur*, *Fuite du monde*, *Katharsis*, *Morale et vie spirituelle*, etc). Mais la forme du combat *à l'extérieur* est marquée par une prise de conscience nouvelle de la distinction nécessaire entre les *idées*, *tendances* et *comportements* qu'il faut combattre et les *hommes* qui les transmettent (ou en sont les victimes) et qu'il faut chercher à sauver. Déjà Augustin mettait ses auditeurs en garde contre la confusion entre *l'homme* et *le pécheur* (cf art. *Liberté*, DS, t. 9, col. 821-822). En outre, la réfutation d'une doctrine erronée n'apparaît plus suffisante si l'on ne tente en même temps un effort pour la comprendre et la redresser.

La Constitution *Gaudium et spes* de Vatican II exprime fort bien, à propos de l'athéisme contemporain, cette nouvelle perspective :

L'Église, fidèle à la fois à Dieu et à l'homme, ne peut cesser de réprouver avec douleur et avec la plus grande fermeté... ces doctrines et ces conduites pernicieuses qui contredisent la raison et l'expérience communes et font déchoir l'homme de sa noblesse native. Elle s'efforce cependant de saisir dans l'esprit des athées les causes cachées de la négation de Dieu et, bien consciente de la gravité des problèmes que l'athéisme soulève, poussée par son amour pour tous les hommes, elle estime qu'il faut les soumettre à un examen sérieux et approfondi (n. 21).

Dans le combat intérieur comme dans le combat extérieur, il s'agit toujours de fidélité au Christ et d'imitation du Christ; il est sans doute « signe de contradiction » (*Luc* 2, 34), mais il est venu « non pour condamner mais pour sauver » (*Jean* 3, 17). Le combat chrétien est, aujourd'hui comme autrefois, un combat pour le Christ, avec le Christ, dans le Christ, au nom de son amour qui « nous presse » (2 *Cor.* 5, 14). « C'est le devoir et la nécessité, certes, qui pressent le chrétien de combattre le mal à travers de multiples épreuves et jusqu'à souffrir la mort. Mais, associé au mystère pascal et configuré à la mort du Christ, fortifié par l'espérance, il ira au-devant de la résurrection » (*Gaudium et spes*, n. 22).

Johann AUER.

MILLE (FRANÇOIS-MARIA), servite, vers 1631-1705. — 1. *Vie et activités apostoliques.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. *Vie.* — François-Maria Mille est né à Aix vers 1631. Il compte parmi les « fils » du couvent servite de cette ville et représente aux yeux de ses contemporains un des religieux les plus respectables de son ordre. Docteur en théologie en 1660, agrégé à l'université d'Aix, il remplit les plus hautes charges : plusieurs fois prieur de son couvent, provincial en 1675, il devient en 1689 « vicaire général permanent », c'est-à-dire la plus haute autorité morale. L'unanimité des témoignages rend hommage à son esprit et à ses mœurs, à une époque où les servites provençaux étaient déchirés par des rivalités de « clans ». Il semble célèbre surtout, dans la Provence, par « les prédications qu'il a faites en plusieurs et divers diocèses... pendant l'advent et le caresme et durant l'espace de trente ans ». Il renonce à prêcher, apparemment, au moment même où il copie son manuscrit (1687), sans doute à cause d'une « faiblesse de vision ». Il meurt à Aix le 18 août 1705.

2. *Doctrine spirituelle.* — Les dix-sept sermons laissés par Mille ont été prononcés en des occasions solennelles : fêtes liturgiques, prise d'habit, etc. Ils n'offrent pas une grande originalité de composition, de style, d'images ou de contenu théologique. On peut y relever, grâce aux références qu'il signale, en général complaisamment, ses sources d'inspiration : bibliques (livres poétiques et sapientiaux, évangiles, surtout selon saint Luc et saint Jean, et les épîtres pauliniennes, particulièrement celles aux Romains, aux Corinthiens et aux Philippiens, enfin celle aux Hébreux); patristiques (Augustin et Bernard); ou théologiques, souvent implicites (Denys l'Aréopagite et Pierre Lombard). A travers les « morales » de tout le discours, on peut pénétrer sa spiritualité, qui ne s'appuie jamais nommément sur les grands auteurs du temps, mais révèle bien des traits bérulliens, eudistes ou encore ignatiens, telle sa doctrine de la grâce qui respecte vigoureusement la liberté de l'homme.

Il conçoit la vie spirituelle comme un échange confiant, une « réciprocation » *(sic)* entre un Dieu humble et tendre et l'homme pécheur, certes, mais confondu de reconnaissance et surtout racheté par Jésus-Christ. La pénitence reste indispensable, cependant elle peut s'accomplir, non parmi de grands tourments recherchés avec quelque morbidité, mais dans un simple « abandonnement volontaire de toutes les choses de la terre », une patiente acceptation des petites épreuves de la vie quotidienne.

L'abnégation prêchée par Mille autorise un rapprochement avec les tendances de « l'école provençale » qui, de François Malaval † 1719 (contemporain de Mille et assurément connu de lui par son œuvre et comme tertiaire servite) à Joseph Arnaud † 1723, curé du Tholonet, et Claude-François Milley † 1720, l'héroïque jésuite de Marseille, etc, rassemble ces « âmes perdues » qu'a étudiées Jean Bremond. Il constitue à ce titre un jalon intéressant.

Sermons panégyriques composés et prêchés en divers temps par le P. François-Maria Mille, religieux servite du couvent de Nostre-Dame l'Annonciate de ceste ville d'Aix, bibliothèque municipale d'Aix : Méjanes ms 1666 (1531), 454 p., datés de 1656 à 1684.

M. Bernos, *Recherches sur l'ordre des servites en Provence (1483-1720)*, coll. Studi storici 25, Rome, 1975, p. 142-248. — J. Bremond. *L'ascension mystique d'un curé provençal. Mémoires de J. Arnaud..*, 2 vol., Saint-Wandrille, 1951; résumé dans RAM, t. 23, 1947, p. 274-306. — DS, t. 10, art. *Malaval*, col. 152-158; art. *Milley*, col. 1226-1229.

Marcel BERNOS.

MILLER (ou MÜLLER; JEAN), jésuite, 1650-1723. — Né le 17 septembre 1650 à Wilnsdorf (comté de Glatz), Johann Miller fut reçu au noviciat de la compagnie de Jésus de la province de Bohême le 18 octobre 1669. Il fut recteur des collèges de Glatz, Eger, Iglau et Olmütz, et durant quatre ans provincial. Il mourut le 21 septembre 1723 à Liebeschitz.

Miller a laissé manuscrite une *Historia provinciae Bohemiae Societatis Jesu* que J. Schmidl signale dans la préface de sa monumentale *Historia Societatis Jesu provinciae Bohemiae*

(t. 1, Prague, 1747). Une partie est conservée à la Fideikommissbibliothek des princes Lobkowitz à Prague avec quelques volumes de *Litterae annuae* dues à Miller (d'après A. Kroess, *Geschichte der Böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu*, t. 2, 1, Vienne, 1927, p. x); l'autre est à la Bibl. nat. de Vienne (mss lat. 11999-12002; d'après Sommervogel, t. 5, col. 1097). Miller a aussi écrit une *Historia* du collège jésuite d'Olmütz (Vienne, B.N., ms lat. 13739).

Pour encourager la dévotion aux pèlerinages marials de Glatz et de Mariaschein, Miller écrivit une *Historia B. Virginis Glacencis...* (Glatz, 1690) et une *Historia Mariascheinensis* (Brück, 1709; cf Kroess, cité *supra*, p. 813-823). Il publia encore divers petits livres destinés à soutenir la générosité au service de Dieu à la suite du Christ : *Brevis institutio animi nobilis et ad magna nati* (Glatz, 1690), — *De fide, spe et charitate tractatus* (Prague, 1711), — *Triginta devotiones ad Christum et sanctos ejus* (Prague, 1712), — *Colloquia spiritualia Pauli et Timothei... De via digne ambulandi vocatione sua...* (Prague, 1714), — *Spiritus excelsus... sive excellentiae appetitus colloquiis spiritualibus recte ordinatus* (Brünn, 1716), — *Parabola de servis et talentis...* (Brünn, 1718), — *Principia sanae et sanctae longaevitatis* (Brünn, 1718). Ces écrits furent inspirés à Miller par sa direction de jeunes jésuites et aussi de congrégations mariales.

Les *Meditationes ad mentem, et meditandi methodum S.P.N. Ignatii... in Exercitiis spiritualibus expressam, pro singulis anni diebus adaptatae* (Prague, 1708; Bois-le-Duc, 1873; Paris, 1874) offrent un certain intérêt. Se recommandant d'Ignace Diertins qui souhaitait voir les *Exercices spirituels* de saint Ignace utilisés par les jésuites toute l'année (cf *Praxis meditationum S.P. Ignatii*, Rome, 1698; DS, t. 3, col. 880), Miller propose des méditations quotidiennes qui suivent le cycle de l'année liturgique et en même temps la progression des *Exercices spirituels*. Une relative cohérence est obtenue jusqu'au dimanche de la Trinité. Par la suite, Miller propose des méditations sur les paraboles évangéliques, les dons du Saint-Esprit, l'Eucharistie, etc, selon un ordre qui n'a plus rien à voir avec le livret ignatien. La tentative de Miller est intéressante, mais elle énerve la vigueur et la progression des *Exercices*. Telle qu'elle est, elle offre cependant un cycle annuel de méditations inspiré nettement par la spiritualité ignatienne. On apprécie la brièveté de l'auteur qui a adopté sagement la présentation ignatienne des contemplations évangéliques. Dans ses *Praenotanda*, il rappelle fidèlement l'oraison préparatoire, les préludes, le colloque, etc.

Constantin Becker.

MILLERET (Eugénie), 1817-1898. Voir Marie-Eugénie de Jésus (bienheureuse), DS, t. 10, col. 555-557.

MILLET (Jacques), jésuite, 1797-1873. — Né à Brienne-le-Château (Aube) le 21 décembre 1797, Jacques Millet est prêtre et chanoine honoraire de Troyes lorsqu'il quitte son enseignement théologique au grand séminaire de cette ville pour entrer dans la compagnie de Jésus. Reçu au noviciat d'Avignon le 18 novembre 1829, il enseigna d'abord la philosophie à Fribourg (Suisse), puis fut appliqué à la prédication à Vals-près-Le Puy, Nantes, Strasbourg, Rouen, Paris et Metz. Orateur apprécié, il donna beaucoup de retraites sacerdotales. Retiré à la maison du troisième an de Laon en 1866, il y mourut le 7 avril 1873.

Outre quelques traités d'apologétique, Millet a laissé des ouvrages de formation spirituelle. S'il n'est peut-être pas l'auteur des conférences de *Jésus vivant dans le prêtre..*, « par un ancien professeur... de séminaire » (Paris, 1854), il l'est des très importants remaniements et compléments apportés aux éditions de 1858 et 1870 qui n'ont plus grand-chose à voir avec la première (cf avant-propos de la 4e éd., 1914; 7e éd., 1929). A côté de ces considérations, utilisables pour douze journées de retraite mensuelle selon le projet de la première édition, mais qui deviennent un livre complet de formation spirituelle pour les prêtres, d'inspiration sulpicienne et jésuite à la fois, Millet a composé, probablement après 1870 et toujours pour les prêtres, *Les trois états du prêtre, tiède, infidèle ou fervent* (Bibl. des jésuites de Chantilly, ms 4°-184), séries de considérations pouvant servir de canevas à une retraite. Y sont jointes *Les erreurs du temps en matière de religion et la manière de les combattre. Entretiens d'un curé avec ses vicaires* (inachevé).

Mentionnons encore l'*Économie de la Providence divine* (Paris, 1860), *La science du salut enseigné par Jésus-Christ souffrant* (1864), avec une neuvaine de méditations sur la Passion et des notes explicatives, et *L'homme surnaturel* (1867), ouvrages où l'intention formatrice est évidente.

Litterae annuae provinciae Campaniae, 1873, p. 34-36. — Sommervogel, t. 5, col. 1098-1099. — *Les établissements des jésuites en France*, t. 4, Enghien, 1956, col. 1494.

Hugues Beylard.

MILLEY (François-Claude), jésuite, 1668-1720. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. Vie. — Né le 20 janvier 1668 à Montigny-les-Charlieu en Franche-Comté, Claude Milley est entré au noviciat des jésuites d'Avignon le 16 septembre 1685. Ordonné prêtre en 1697 à la fin de sa troisième année de théologie, il achève sa formation au noviciat d'Avignon et fait ses premières armes apostoliques dans l'équipe de la « mission des Cévennes » en pays à majorité protestante. En 1702-1703, il est supérieur de cette équipe et réside à Alès. Profès le 2 février 1702, il prend pour modèle saint François de Sales qu'il découvre à travers Jean-Pierre Camus et *L'esprit de saint François de Sales* (cf DS, t. 2, col. 70). Il quitte Alès, séjourne à Lyon et à Marseille pour se fixer à Apt en 1706-1707. Il y prend contact avec les ursulines, mais s'occupe surtout des visitandines et c'est là qu'il rencontre Madeleine de Siry, supérieure du monastère et disciple des saints fondateurs de l'ordre. Sa vie spirituelle de jésuite doit à cette religieuse son orientation définitive : Milley sera le messager de la « voie d'abandon ». Sa prédication et sa direction, surtout auprès des communautés de Provence, contribuent pour une part importante à créer un « courant mystique au 18e siècle » qui oppose un obstacle efficace aux infiltrations anti-mystiques du jansénisme dans les communautés religieuses.

Vers la fin de l'automne 1708, Milley arrive à Aix. Il s'y fait apprécier par ses dons oratoires et par le zèle qu'il déploie auprès des couvents de la ville (cf E. Méchin, *Annales du collège royal Bourbon d'Aix..*, t. 2, Marseille-Aix, 1892, p. 188). La Visitation y possède deux monastères qui, à l'arrivée de Milley, avaient fermé leurs portes aux jésuites. Il réussit à s'y faire admettre et à poursuivre auprès des moniales sa mission d'apôtre de l'abandon. Il y conquiert également la confiance de la sœur de J. de Galliffet (DS, t. 6, col. 80), dont les sympathies n'allaient guère jusqu'alors du côté de la compagnie de Jésus.

L'état de sa santé compromis par les fatigues d'un ministère intense semble avoir motivé son départ pour Nîmes, où il résida jusqu'à la fin de 1709. Son biographe J. Bremond, à défaut de renseignements sur ses activités, signale quelques-

unes de ses lectures favorites que révèle sa correspondance : *L'Éminence de la perfection* d'un certain P. Le Grand (Lyon, 1695) qu'il recommande souvent, les *Lettres* de J. de Bernières (DS, t. 1, col. 1522), Louis Le Valois (t. 9, col. 733), J.-J. Surin, un carme et un capucin non identifiés et surtout *L'Esprit de S. François de Sales*.

Milley est à Marseille dès le début de 1710. Il y prêche le carême de 1711; ses prédications le mènent ensuite jusqu'à Lyon où il participe à la grande mission de cette année. En 1712, sa signature apparaît dans le livre des comptes de la congrégation des messieurs de Marseille. Il prêche à Avignon, Aix, Fréjus, etc. Les retraites qu'il donne sont pour lui l'occasion de propager sa doctrine de l'abandon. Il poursuit son action par sa correspondance. Il se comporte comme l'animateur d'une sorte de confrérie groupant des religieuses et des laïques. A la demande de Belzunce, évêque de Marseille, il organise l'adoration perpétuelle dans la paroisse Saint-Martin. Son nom est étroitement lié à celui d'Anne-Madeleine de Rémusat dans la diffusion du culte du Sacré-Cœur en cette région. Quant à l'amitié spirituelle qui unit Milley à Madeleine de Siry, on peut la rapprocher de celle dont François de Sales et Jeanne de Chantal ont donné l'exemple; elle transparaît dans leur correspondance, comme aussi dans la doctrine qui leur est commune et qui caractérise un courant mystique au lendemain de la condamnation du quiétisme.

Le souvenir de Milley se perpétue à Marseille jusqu'à nos jours par le monument élevé « à l'éternelle mémoire des hommes courageux » qui sacrifièrent leur vie au service des pestiférés en 1720. Leur liste se termine par le nom de « Milley, jésuite, commissaire pour la rue de l'Escale, principal foyer de la contagion ». Milley mourut le 2 septembre 1720 (cf *Journal* du trinitaire Giraud, Marseille, Bibl. munic. ms 1411, à cette date).

2. Œuvres. — Milley n'est pas un théoricien; son enseignement est connu par son abondante correspondance.

Nous devons la partie qui s'en est conservée à ses disciples visitandines et ursulines qui ont constitué des recueils : on en garde à Marseille, Montélimar, Paray-le-Monial, Dijon, Thonon, Nancy, Nice; à quoi il faut ajouter les deux recueils de la bibliothèque des jésuites à Chantilly et celui de la bibliothèque nationale de Paris (ms fr. 13251). Voir J. Bremond, cité *infra*, p. 150-153.

Un choix de ces lettres a été imprimé en 1791 : *Fragmens de quelques lettres choisies du R. P. Claude-François Milley...* (Maestricht, 121 p.; réimprimé à Poissy, 1840, 1845; Lille, 1834, 1840, 1856, 1865, 1876, 1888, 1898; Paris, 1893; dans la Petite bibliothèque chrétienne, Bruxelles, 1910; trad. ital., Gênes, 1878). — Les 99 lettres que J. Bremond a publiées dans *Le courant mystique au 18e siècle. L'abandon dans les lettres du P. Milley* (Paris, 1943) sont empruntées aux deux manuscrits de la Visitation de Marseille, mais ont fait l'objet de comparaison avec d'autres recueils. C'est d'après cette édition partielle et sa présentation (p. 5-160) que nous résumons la doctrine de Milley.

3. Doctrine. — Missionnaire, l'apostolat de Milley lui fait rencontrer des chrétiens de toutes conditions, cultures et ferveurs. Sa correspondance, par contre, nous révèle les relations qui l'ont lié à une catégorie de chrétiens, religieuses ou non, qui vivent d'une foi intense dans la pratique de l'abnégation généreuse et assidus à la prière quotidienne. Ces lettres nous font connaître la doctrine qu'il adaptait au niveau d'une expérience religieuse qualifiée à juste titre par Bremond de « privilégiée ».

Milley distingue cette expérience de la voie commune des simples fidèles en la spécifiant par l'expression de *voie d'abandon*. Il sait que cette voie n'est pas destinée au grand nombre, et même qu'elle relève d'un appel de Dieu. Introduit par cette grâce spéciale (un « charisme » au sens de Vatican II), l' « abandonné » se voit fixé dans un « état », c'est-à-dire dans une attitude d'âme qui le maintient en permanence attentif au « bon plaisir de Dieu ». Sa conduite n'est plus seulement affaire de conscience morale ou de prudence chrétienne, mais elle est soumise aux motions de l'Esprit Saint, dont le discernement demeure à tout moment l'objet de sa foi et le signe de sa charité : « Je vous trouve toujours instruite par ce mouvement secret et cette divine force qui vous entraîne. C'est là le seul maître que vous devez écouter, parce que c'est l'Esprit de Dieu qui ne trompe pas » (p. 112). Cet « instinct secret » qui commande les décisions de l'âme abandonnée est partout supposé par Milley, bien qu'il ne saisisse pas l'occasion d'en définir la réalité et d'en analyser les démarches.

Rien dans ses lettres ne laisse soupçonner quelque tendance à l'illuminisme, ni aucune concession à l'inactivité molinosiste. Ses directives sont sans équivoque, ne visant qu'à dénoncer les initiatives de l'amour-propre : « Laissez-vous gouverner intérieurement par l'Esprit de Dieu et par la main de vos supérieures... N'est-on pas bien partout puisque partout on est en Dieu? » (p. 193). De tels conseils, échos de la spiritualité ignatienne, mettent au cœur de l'abandon l'abnégation, en quoi les « saintes voies » de l'amour de Dieu se rejoignent : « Le plus grand avantage de l'état d'abandon, c'est de vous élever comme nécessairement au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu, et par conséquent de ne craindre ni changement, ni sécheresse, ni désolation » (p. 197).

Le langage de Milley est ici celui que tiennent, à la suite de saint Ignace et de saint François de Sales, les maîtres de l'abandon : ils dénoncent dans les retours sur soi le jeu subtil de l'amour-propre. L'abnégation qu'ils préconisent est sans limites parce qu'elle répond à un amour de Dieu qui est lui-même sans réserve et sans faille. Cet amour préférentiel ne se refuse nullement à la libéralité divine, mais il se plaît à discerner dans le don moins l'avantage du bienfait reçu ou la morsure de l'épreuve purificatrice que la personne du Donateur. L' « amour pur » salésien n'implique pas le « rien » quiétiste, mais la plénitude d'une foi qui ne s'attache qu'à Dieu seul » : « Soyez d'une indifférence qui aille jusqu'à vous oublier et à ne pas jeter un regard sur vous, si ce n'est pour y voir Dieu que vous portez en vous » (p. 104).

Cette vue de foi saisit l'âme par le sentiment de l'immensité divine. Milley note au cours de sa retraite de 1708 : « Si je pouvais vous faire connaître mon cœur, vous le verriez plein, rassasié, assouvi de cet Être immense, mais hors d'état d'en pouvoir dire un seul mot. Quand j'ai pensé un océan, un abîme, un fonds inépuisable de perfection, mon cœur sent que c'est encore tout autre chose sans pouvoir dire ce que c'est : il se sent porté comme par un poids immense en cet abîme » (p. 194-195).

La contre-partie de cette admiration sans parole, c'est le sentiment intense du néant de la créature. Milley n'ignore certes pas les ruses de l'amour-propre qui s'attache à ce « rien » : « Nous disons cent fois que nous ne sommes rien, et cependant ce rien est si cher que nous quittons sans peine la vue de la présence de Dieu pour le considérer, pour l'écouter, pour le plaindre... » (p. 205).

La voie d'abandon est inséparable d'une voie d'oraison qui progresse vers la simplicité de l'union divine. Le vocabulaire salésien l'appelle « oraison de simple regard », de « remise de soi en Dieu » : il s'agit de l'oraison de quiétude qui est une forme élémentaire de la contemplation passive proprement mystique :

« Cela n'est pas fort sensible, mais les effets le sont; cela dégoûte de soi-même, du monde, de ses propres opérations, quelque bonnes qu'elles paraissent; à moins que cet attrait de Dieu et les devoirs de l'état ne les exigent, il faut peu s'en mettre en peine. Faites les prières d'obligation, l'office, le chapelet; après quoi, tenez-vous humblement perdue dans votre rien, et regardez ce rien perdu dans l'immensité de Dieu d'où vous ne sauriez sortir que par les fautes volontaires et considérables » (p. 206).

Cette oraison contemplative, dont le propre est de ne se limiter à aucun temps ni aucun lieu, cette intime union à Dieu n'est, à vrai dire, que l'effet de la grâce dont nul ne peut présumer l'infusion sans en reconnaître les signes : « Cette attention intérieure qu'on appelle aussi *simple regard* s'appelle repos, inaction, parce qu'elle bannit cette multiplicité d'actes, de retours, de réflexions, d'efforts que l'esprit de l'homme a coutume de produire pour s'élever à Dieu » (p. 94).

C'est dans la simplicité de ce regard sur Dieu que réside l'abandon : « Recoulez-vous doucement dans votre centre qui est Dieu et ne pensez à rien autre » (p. 197). Voilà le difficile pour le contemplatif; comment se comporter? « Que vous importe que vos oraisons soient sèches ou non, pourvu que vous soyez toujours déterminée à ne vouloir que Dieu. Quand on ne cherche que Lui, on se soucie peu que le reste nous manque » (p. 200).

Ces textes montrent que le directeur des visitandines s'était profondément assimilé la doctrine salésienne de l'indifférence et l'enseignement des *Exercices spirituels* de saint Ignace. Mais leur intérêt réside surtout dans le caractère personnel de l'expérience mystique de Milley. Les lettres à Madeleine de Siry en particulier révèlent une âme imprégnée de charité. On ne peut manquer de les rapprocher de celles, diffusant la même doctrine auprès, là encore, des visitandines, de J.-P. de Caussade († 1751; DS, t. 2, col. 354-370). Contemporains, ces deux jésuites, disciples de François de Sales, ne se sont jamais rencontrés autrement que par leur spiritualité unissant contemplation et action : elle fait surgir en plein siècle des Lumières un courant qui a résisté à l'antimysticisme de l'époque.

Sommervogel, t. 5, col. 1099-1100. — P. Autran, *Éloge historique du P. Milley*, Marseille, 1868. — Th. Bérengier, *Vie de Mgr Henry de Belzunce..*, 2 vol., Lyon-Paris, 1886-1887. — E. Soullier, *Les jésuites à Marseille aux 17e et 18e siècles*, Marseille, 1899. — P. Gaffarel et M. de Duranty, *La peste de 1720 à Marseille..*, Paris, 1911, p. 156 svv. — Marie Gasquet, *La V. Anne-Madeleine Rémusat*, Paris, 1935. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 279, 302, 427. — *Les établissements des jésuites en France*, voir Table, t. 5, Enghien, 1957, col. 509.

DS, t. 1, col. 2-49 (Abandon); — t. 2, col. 360; — t. 3, col. 1133-1134; — t. 5, col. 932, 951-952; — t. 8, col. 1009.

Michel Olphe-Galliard.

MILLION (Ferdinand), missionnaire de Saint-François de Sales, 1849-1921. — Né en 1849 à Combloux (Haute-Savoie), Ferdinand Million fait ses études au collège d'Évian puis au grand séminaire d'Annecy. Entré dans la congrégation des missionnaires de Saint-François de Sales en 1872, il est ordonné prêtre en 1874 et enseigne la philosophie au petit séminaire de Mélan; il obtient à Rome les doctorats de philosophie et de théologie. En 1895, il devient pour dix ans maître des novices. Il mourut le 25 février 1921.

A part une thèse de philosophie néo-scolastique (*La clef de la philosophie scolastique*, Paris, 1896), Million a publié toute une série de livres spirituels « extraits de » ou « d'après » François de Sales : *Les oiseaux et le vol de l'âme...* (Lyon, 1882), — *L'étudiant chrétien...* (Paris, 1882), — *Le secret du salut ou la présence de Dieu* (1882, 1914), — *La piété chrétienne et l'enfance...* (Lyon, 1889), — *Écrin salésien de la jeune mère...* (1894), — *Vademecum salésien de la jeune chrétienne...* (Paris, 1895), — *Paroles d'encouragement* (1914, 1922).

On retiendra surtout le *Manrèse salésien* (Paris, 1894; augmenté, 1898, 1906, 854 p.) réalisé par Million à l'image du *Manrèse* du jésuite Ch. Deplace (DS, t. 3, col. 454). L'ouvrage présente 378 méditations, que des tables organisent pour la méditation quotidienne, les retraites de trois, quatre, cinq ou six jours, etc, et qui sont formées à partir d'extraits des œuvres de François de Sales. Ces méditations sont groupées en six parties : les fins dernières, les moyens de sanctification, la pratique des vertus chrétiennes, le Christ dans ses mystères et le Saint-Esprit, la Vierge Marie, enfin les anges et les saints. Les trois éditions de cet ouvrage ont contribué à répandre la spiritualité salésienne.

Million a encore traduit et édité l'ouvrage de L. Zerbi sur *Les anges. Leçons... tirées des œuvres de S. Thomas d'Aquin* (Annecy, 1897) et celui du jésuite G. Bucceroni, *La B. V. Marie, considérations sur les mystères de sa vie* (Paris, 1911). On lui doit enfin l'édition des *Discours choisis et entretiens* (4 vol., Paris, 1902-1909) de Joseph Tissot, supérieur général des missionnaires de Saint-François de Sales.

Articles nécrologiques dans la *Semaine catholique* du diocèse de Lausanne et Genève (mars 1921) et dans le journal *La Croix de Haute-Savoie* (20 mars 1921).

Jean-Marie Rime.

MILLOT (Jules), prêtre, 1867-1946. — Né le 19 février 1867 à Joinville (Haute-Marne), Jules Millot fit ses études secondaires puis ecclésiastiques à Orléans, où il fut ordonné prêtre le 31 mai 1890. D'abord vicaire à Saint-Paterne d'Orléans, dont Charles Gibier était alors curé, Millot devint vicaire général d'Oran (1904-1909), puis de Versailles (1909-1945) sous les évêques Ch. Gibier † 1931 et B. Roland-Gosselin. Il mourut à Versailles le 9 avril 1946.

Loin de s'enfermer dans ses fonctions administratives, Millot prêcha beaucoup par la parole et par l'écrit. Il a traité dans ses publications (une cinquantaine de livres publiés à Paris, sauf exceptions mentionnées ci-après) les thèmes essentiels de la pastorale de son temps, les grandes vérités, les moyens du salut, la pratique des sacrements, la messe. Il lie morale et piété comme les deux voies inséparables qui mènent vers un amour authentique de Dieu. La dévotion à la Vierge Marie lui fit écrire une douzaine d'ouvrages, surtout des mois de Marie. Comme Ch. Gibier, il fut un précurseur de l'apostolat des laïques et enfin il est un des promoteurs de l'Œuvre des vocations. La masse de ses publications plus que leur originalité fait une place à Millot dans l'histoire spirituelle.

Voici quelques titres. Dans le domaine des missions étrangères : biographies de Mgr Puginier, vicaire apostolique du Tonkin occidental (Tours, 1902) et du cardinal Lavigerie (Lille, 1914); — *Fleurs du martyre au 19e siècle en Annam et en*

Afrique (1912); — *Les grands missionnaires français du 19e siècle* (1912). — *Que faut-il faire pour le peuple? Esquisse d'un programme d'études sociales* (1901). — *Suis-je appelé à la vie religieuse?* (1909). — *Serai-je prêtre?* (1910, 1917). — *La confirmation* (1913). — *Manuel des catéchistes* (1914). — *Explication littérale du Catéchisme... des diocèses de France* (5e éd., 1939). — *Plans de sermons pour les fêtes* (1921), ... *de retraite* (1927), ... *de circonstance* (1934). — *Retraite de jeunes filles* (1917), ... *de dames et de mères chrétiennes* (1918), ... *sur les grandes vérités* (1918), ... *eucharistique* (1922). — *Grandeurs et vertus de la T. S. Vierge* (1919); *La Mère de la divine grâce* (1919); *Comment il faut aimer la sainte Vierge* (1920); *L'Ave Maria* (1922). — *Mgr Gibier, évêque de Versailles* (1932; repris en 1939 pour souligner en Gibier le pionnier de l'Action catholique).

Lettre de Mgr Roland-Gosselin, dans *Semaine religieuse de Versailles* (n. 16, 21 avril 1946).

Paul VIARD.

MILTON (JOHN), poète, 1608-1674. — Dans *An Apology for Smectymnuus* publié en 1642, John Milton écrit que « celui qui ne veut pas être frustré dans son espérance de chanter dignement des choses louables doit être lui-même un véritable poème, c'est-à-dire un ensemble et un modèle des choses les plus honorables et les meilleures ». La vie du grand écrivain puritain est, en tous points, conforme à cet idéal. Né à Londres le 9 décembre 1608, dans une famille bourgeoise cultivée et profondément religieuse, il manifeste très tôt un goût intense pour le savoir. Dès l'âge de douze ans, il fréquente l'École de Saint-Paul, que dirige le Dr Gill, successeur du célèbre pédagogue Mulcaster. En 1625, il entre à Christ's College, Cambridge, où il séjournera sept ans. Il se distingue dans les exercices académiques et manie le latin avec aisance, mais se rebelle contre un système d'éducation qu'il juge inhumain et stérile. C'est là qu'il écrit des poèmes latins et son premier poème anglais, l'*Hymne de la Nativité* (1629), suivi de *L'Allegro* et du *Penseroso* (1631).

Ses études terminées, il se retire à Horton où, six années durant, il mène une vie de labeur et de méditation, consacrant son énergie à la recherche du bon et du beau. Il est persuadé qu'une grande tâche l'attend et il s'y prépare. De cette période datent deux masques, *Arcades* (1633), *Comus* (1634) et une élégie pastorale, *Lycidas* (1637). En 1638, il se rend en Italie, lit Dante, Pétrarque, le Tasse, mais la lutte qui oppose le roi au parlement l'oblige à regagner l'Angleterre. Pendant près de vingt ans, il n'écrit que quelques sonnets et se voue entièrement à la polémique politique et religieuse. Toutes ses brochures revendiquent la liberté. La première de celles-ci, toute à la gloire de l'idéal puritain (*Of Reformation touching Church Discipline in England*, 1641), prône la liberté religieuse. La seconde (*The Reason of Church Government*), qui date de la même année, condamne la prélature. Milton rédige *Of Education* (1642), défend la liberté de la presse (*Areopagitica*, 1644) et, de 1643 à 1645, consacre plusieurs traités au divorce, sujet brûlant pour lui : il s'entend mal avec la très jeune Mary Powell qu'il a épousée en 1642.

Après l'exécution de Charles 1er (1649), il publie *The Tenure of Kings and Magistrates*, où il s'efforce de prouver, en s'appuyant sur les anciens, les Pères de l'Église et la Bible, la supériorité de la liberté personnelle sur le despotisme du roi. Dans *Eikonoklastes* (1649), il justifie le régicide. Cromwell le nomme « secrétaire latin au Conseil d'État ».

A la *Defensio Regia* de l'érudit Claude Saumaise, il répond par le *Pro Populo Anglicano Defensio* (1651). Il devient aveugle et perd sa femme. Une nouvelle attaque d'un autre français, Pierre du Moulin, provoque une double riposte, *Pro Populo Anglicano Defensio Secunda* (1654) et *Joannis Miltoni pro se Defensio* (1655). En 1656, il épouse Katharine Woodcock, qui mourra quinze mois plus tard. Trois autres brochures politiques voient le jour : *A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes* (1659), *Considerations Touching the Likeliest Means to Remove Hirelings out of the Church* (1659), *The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth* (1660).

Il vient d'exalter la République lorsqu'en mai 1660 le fils de Charles 1er monte sur le trône : la cause si chère à son cœur subit une cuisante défaite. Alors, le poète de la Renaissance devenu pamphlétaire puritain se transforme en prophète biblique, qui veut proclamer « l'éternelle Providence et justifier les voies de Dieu envers les hommes » (*Paradis perdu* I, 25-26). Puisque tout espoir d'établir un paradis terrestre sur le sol anglais semble à jamais perdu, il va composer le grand ouvrage auquel il songe depuis sa jeunesse.

C'est pour dépeindre la désobéissance et la chute de l'homme tenté par Satan, puis sa rédemption par le Christ, que Milton écrit le *Paradis perdu* (1667), majestueux poème épique dont le thème est emprunté à la Bible, ce livre dans lequel l'artiste n'a cessé de puiser les textes qui alimentent sa foi. En accordant sa volonté avec celle de son Créateur, l'homme racheté trouvera en lui-même « un paradis bien plus heureux » (XII, 587). La théologie de Milton se fonde sur la miséricorde de Dieu, les vertus du Christ et le libre arbitre de l'homme. Ce sont ces idées que l'on retrouve dans son œuvre en prose inachevée, *De Doctrina Christiana*.

L'éternel débat entre le bien et le mal reparaît dans *Paradise Regained* (1671). Ici, Milton s'inspire des deux récits bibliques de la tentation du Seigneur au désert, pour prouver que la victoire est possible au lutteur solitaire. L'imitation de Jésus-Christ mène au salut.

Comme celui des deux grands poèmes épiques qui le précèdent, le thème de *Samson Agonistes* (1671) est biblique : l'histoire de Samson, le héros israélite « trahi, captif et les deux yeux crevés » se situe au livre des Juges. Là encore, nous avons un drame de la tentation, la tentation de l'incrédulité. Samson, qui rappelle Job à bien des égards, surmonte peu à peu ses doutes. Le conflit est tout intérieur. Par ses souffrances, son repentir et sa mort finale, Samson se purifie et se réconcilie avec Dieu. En se confiant à la direction divine, Samson retrouve son propre « paradis perdu ». Dans ce dernier poème s'exprime pleinement la pensée religieuse de Milton, où se mêlent esthétique et puritanisme, où se réconcilient l'humain et l'éternel. J. Milton mourut à Londres le 8 novembre 1674.

Œuvres. — Poésie : *The Cambridge Milton*, éd. J. B. Broadbent, etc, Cambridge, 1972; — Prose : éd. J. M. Patrick, New York, 1967.

Éditions bilingues : *L'Allegro, Il Penseroso, Samson Agonistes*, éd. F. Delattre, Paris, 1937; *Paradise Lost*, 2 vol., éd. P. Messiaen, 1963; *Paradise Regained*, éd. J. Blondel, 1955; *Areopagitica*, éd. O. Lutaud, 1969.

Ouvrages critiques. — D. Saurat, *La pensée de Milton*, Paris, 1920. — H. F. Fletcher, *The use of the Bible in Milton's prose*, Urbana, 1929. — A. E. Barker, *Milton and the Puritan Dilemma*, Toronto, 1942. — M. I. Corcoran, *Milton's Paradise with reference to the hexameral background*, Washington, 1945. — G. N. Conklin, *Biblical criticism and heresy in Milton*, New York,

1949. — F. M. Krouse, *Milton's Samson and the Christian tradition*, Princeton, 1949. — P. Messiaen, *Satan dans le Paradis perdu*, dans Bruno de Jésus-Marie, éd. *Satan*, Paris, 1948, p. 532-537; trad. anglaise, Londres, 1951. — E. G. Rupp, *Six makers of English religion*, Londres, 1957. — J. Blondel, *Milton, poète de la Bible dans le Paradis Perdu*, dans *Archives des Lettres modernes, études de critique et d'histoire littéraire*, t. 3, mars 1959, n. 21; avril 1959, n. 22. — B. O. Kurth, *Milton and Christian heroism: biblical epic themes and forms in 17th century England*, Berkeley, 1959. — E. Saillens, *Milton: poète combattant*, Paris, 1959.

R. M. Frye, *God, man and Satan: patterns of Christian thought and life in Paradise Lost, Pilgrim's Progress and the great theologians*, Princeton, 1960. — C. Ricks, *Milton's Grand Style*, Oxford, 1963. — M. Fixler, *Milton and the Kingdoms of God*, Evanston, 1964. — J. M. Evans, *Paradise Lost and the Genesis tradition*, Oxford, 1968. — F. Plotkin, *Milton's inward Jerusalem: Paradise Lost and the ways of knowing*, La Haye, 1970. — W. B. Hunter et C. A. Patrides, *Bright essence: studies in Milton's theology*, Salt Lake City, 1971. — J. A. Wittreich éd., *Calm of Mind: tercentenary essays on Paradise Regained and Samson Agonistes*, Cleveland, 1971. — L. V. Sadler, *Regeneration and typology: Samson Agonistes in its relation to De Doctrina Christiana, Paradise Lost and Paradise Regained*, dans *Studies in English Literature 1500-1900*, t. 7, 1972. — Austin C. Dobbins, *Milton and the Book of Revelation. The Heavenly Cycle*, Univ. of Alabama Press, 1976. — A. Himy, *John Milton. Pensée, mythe et structure*, thèse, Univ. Paris III (Lille, 1977).

Élisabeth Bourcier.

MINAYA (Pierre Ventura de), frère mineur, 17e siècle. — Né dans la première moitié du 17e siècle, Pedro Ventura de Minaya appartenait à la province franciscaine de Burgos; il y exerça les fonctions de prédicateur et de président du tiers ordre de saint François, à Pampelune. En 1673, il publie à Pampelune un mémoire *Por el capítulo eclesiástico de la villa de Sos*, contre les carmes qui voulaient établir un couvent en cette localité. Par contre, il devait être mort en 1705 lorsque parut la troisième édition de son *Arancel*, préparée par le tiers ordre de Pampelune.

Son unique ouvrage est l'*Arancel espiritual y disciplina de penitentes* (Pampelune, 1654, 1667, 1705; Séville, 1679, 1708, 1751). Dans la préface, l'auteur dit qu'à son avis les membres du tiers ordre sont des religieux et il déclare expressément s'être inspiré en la composition de son livre de celui du franciscain Gabriel de Guillésteguí, *Apología en defensa de la Orden de Penitencia de san Francisco* (Bilbao, 1645).

Le livre de Minaya comprend trois parties : 1) l'origine du tiers ordre, comment les papes l'ont favorisé, ses privilèges ecclésiastiques et royaux, ses constitutions et ses offices; 2) la règle des frères du tiers ordre de la Pénitence; 3) ses exercices : chemin de croix à douze stations, chapelet, discipline, dévotions particulières, exercices sur les trois vertus théologales et sur la Passion, méditations et autres pratiques de dévotion; le tout s'achève par un catalogue des saints et des serviteurs de Dieu qui ont appartenu au tiers ordre. C'est un ouvrage intéressant et curieux, dont on aura à tenir compte pour connaître la spiritualité du tiers ordre franciscain et pour écrire son histoire.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 461. — Antonio Pérez Goyena, *Ensayo de bibliografía navarra*, t. 2, Burgos, 1949, p. 384, 434, 464; t. 3, 1951, p. 39.

Manuel de Castro.

MINDEN (Jean de), frère mineur, † 1413. — Le nom de Jean de Minden, frère mineur de la province de Saxe, apparaît pour la première fois en 1395. Il est alors maître régent du *studium* franciscain d'Erfurt qui venait d'être incorporé à la toute récente université de la ville. De 1396 à 1405 il fut ministre provincial. Il mourut à Lunebourg le 20 juin 1413.

Les attributions qui lui ont été faites de plusieurs questions sur le 4e livre des *Sentences* et de quelques autres écrits universitaires restent dans le domaine des hypothèses (L. Meier, *Die Barfüsserschule*, p. 45). Prédicateur apprécié, il a laissé des Postilles sur les épîtres des dimanches et des fêtes du sanctoral, ainsi qu'un recueil de sermons de carême. Son style est celui de l'homélie, commentaire bref et dense des textes scripturaires. Même ses sermons sur les saints laissent peu de place aux développements biographiques ou aux *exempla*.

La liste des manuscrits dans lesquels son œuvre a été conservée en totalité ou partiellement (*ibidem*, p. 46) montre qu'il a été assez lu durant le 15e siècle. Le recueil du manuscrit theol. lat. quart. 108 de la Staatsbibliothek de Berlin (soigneusement copié et muni d'un index des matières) se termine par trois sermons : *de Christo et sole, de contemplatione divine faciei, de dedicacione et contemplacione divine essencie*. Ces morceaux sont cités en exemple de l'élévation des sujets traités (Landmann, p. 9; Delaruelle, p. 634-635), mais une étude approfondie de l'ensemble reste à faire.

Fl. Landmann, *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters*, Münster, 1900. — L. Meier, *De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi OFM saeculi* XIV, dans *Antonianum*, t. 8, 1933, p. 84-120; *Die Lehre vom Primat in der deutschen Franziskanertheologie des ausgehenden Mittelalters*, dans *Franziskanische Studien*, t. 19, 1932, p. 269-291; *Die Barfüsserschule zu Erfurt*, Münster, 1958. — É. Delaruelle, *L'Église au temps du grand schisme et de la crise conciliaire*, Tournai, 1964. — J. B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt*, Fribourg-en-Brisgau, 1969, p. 196.

Jérôme Poulenc.

MINDERER (Sebald), frère mineur, 1710-1784. — Sebald Minderer est né à Augsbourg le 20 mai 1710. Entré en 1729 chez les franciscains de la province de Strasbourg (et non de Bavière), il fut ordonné prêtre en 1735. Il enseigna la philosophie au couvent d'Augsbourg, puis la théologie à Salzbourg. A partir de 1745 il résida presque continuellement au couvent de Passau. Il y enseigna le droit canonique, fut plusieurs fois gardien et exerça la charge de théologal et de visiteur diocésain au service des évêques Joseph-M. de Thun-Holstein (1761-1763) et Léopold-Ernest de Firmian (1763-1783). Il mourut à Passau le 30 novembre 1784.

Très semblables à celles de ses confrères Benjamin Elbel, Patrice Sporer, Kilian Kazenberger (DS, t. 8, col. 1690-1691) et à celles de nombre d'autres moins connus (cf *Analecta franciscana*, t. 8, 1946, p. 490-586), les publications de Minderer (*ibidem*, p. 540-543) témoignent avant tout de l'effort massif et minutieusement structuré de la province de Strasbourg au 18e siècle pour la formation théologique, pastorale et spirituelle de ses religieux, ainsi que pour une solide illustration de la doctrine catholique face au protestantisme.

Selon l'usage établi de cette province, il fit paraître plusieurs des disputes théologiques qu'il avait proposées à ses étudiants. Il s'attacha à compléter le traité de morale de B. Elbel en dissertant des indulgences et du jubilé, *Supplementum Theologiae moralis B. Elbel*, 3 parties, 4 vol., Augsbourg, 1763 (la 2e partie, *De indulgentiis in specie*, fut rééditée, *ibidem*, 1773).

On lui doit aussi quelques œuvres de spiritualité pastorale : *Umsturtz der Stadt Jericho..*, Munich, 1750, qui est une méditation sur les antiennes O de la semaine avant Noël. — *Prac-*

tica explanatio extensionis universalis Iubilaei in Urbe celebrati anno 1750.., Passau, 1751. — *Meditationes per triduum ante inchoatum Iubilaei tempus..*, Passau, 1751. — *Sacerdos servans semitas iusticiae et vias sanctorum custodiens*, Kempten, 1758 : série de méditations destinées aux prêtres; ces huit jours d'exercices spirituels sont organisés selon les trois voies.

A la demande de l'évêque de Passau, Joseph de Lamberg (1723-1761), Minderer rédigea un exposé de la doctrine et de la morale catholiques destiné à soutenir la foi des fidèles : *Gut Katholischer Christ oder gründtliche Auslegung der Christ-Katholischen Glaubens- und Sitten Wahrheiten*, Passau, 1752 (augmenté, Augsbourg, 1762).

Les manuscrits latins 11208-11216 de la bibl. d'État de Munich rassemblent en 9 gros volumes un nombre imposant de dissertations et de consultations canoniques ou morales de Minderer, restées inédites.

P. Minges, *Geschichte der Franziskaner in Bayern*, Munich, 1896. — Hurter, *Nomenclator*, t. 5, 1911, col. 544. — DTC, t. 14, 1941, col. 1753. — B. Lins et M. Bihl, *Tabulae capitulares provinciae argentinae OFM., 1587-1805*, dans *Analecta franciscana*, t. 8, 1946, p. 392, 633.

Jérôme Poulenc.

MINETTI (Hermann), prémontré, 1707-1770. — Né à Prague en 1707, Hermann Minetti prit en 1725 l'habit des prémontrés à l'abbaye de Tepl (Bohême). Il fut ordonné prêtre en 1730 et curé de Landek de 1756 à 1765. Rentré ensuite à Tepl, il y mourut en 1770. Auteur fécond (Goovaerts relève vingt-huit titres dont quinze ouvrages édités), Minetti a publié des sermonnaires (vg *Fons inexhaustus divinae misericordiae*, Eger, 1738), une explication des psaumes de la pénitence et divers écrits apologétiques. Dans le domaine spirituel, signalons sa *Grammatica spiritualis, oder Geistliches Sprach-Buch, gerichtet zur Welt ausser der Welt... Das ist : Geistlichen- und Weltlichen Stand*, 4 vol., Waldsassen, 1736-1737.

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 592-594. — Hurter, *Nomenclator..*, t. 5, 1911, col. 43. — A. Huber, *Stift Tepl in der Aufklärungszeit*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 26, 1950, p. 57.

Jean-Baptiste Valvekens.

MINGUELLA (Toribio), augustin récollet, évêque, 1836-1920. — 1. *Vie.* — 2. *Physionomie spirituelle.* — 3. *Écrits.*

1. *Vie.* — Né à Igea de Cornago (Logroño, Espagne) le 16 avril 1836, Toribio Minguella fit ses premières études dans son pays natal et au séminaire diocésain de Tarazona; le 3 avril 1853, il prit l'habit d'augustin récollet à Monteagudo (Navarre). D'avril 1854 à juin 1859 il fit ses études ecclésiastiques d'abord à Monteagudo (1854-1857), puis à Manille où il débarqua le 24 mai 1858. Le 19 juin 1859, il fut ordonné prêtre.

De 1859 à 1876 il exerça le ministère pastoral en diverses paroisses des Philippines; de 1876 à 1894 il est à Madrid procureur général des missions de son ordre, sauf trois années (1879-1882) à la tête du monastère de San Millan de la Cogolla. En 1894, il fut nommé évêque de Porto-Rico, puis trois années plus tard transféré à Siguënza, dont il gouverna l'Église juqu'en 1916, date de sa démission pour raison de santé. Il passa les dernières années de sa vie dans les couvents augustiniens de Madrid et de Marcilla (Navarre), et mourut à Cintruénigo (Navarre) le 14 juillet 1920.

2. *Physionomie spirituelle.* — Minguella avait une riche personnalité qu'il n'est pas facile de cerner. Aimant la mesure et la discrétion, il éprouvait de la répugnance pour l'exagéré, l'excessif. Durant toute sa vie, il s'appliqua à concilier ses devoirs de religieux adonné à son travail, puis d'évêque soucieux du bien de son troupeau, avec l'étude, les rapports sociaux et amicaux. Ardent au travail, charitable pour les malheureux, il eut aussi grande dévotion envers l'Eucharistie et la Vierge Marie. En 1908, il s'inscrivit à la « Liga de víctimas del Sagrado Corazón », fondée à Pasto (Colombie) par un jésuite belge et qui comptait parmi ses membres le bienheureux Ézéchiel Moreno † 1906, évêque de Pasto (cf DS, t. 10, *infra*) et le moraliste Pablo Villada. Dès lors, il fit plus grande place à la pénitence et à l'oraison. A Siguënza, il aida généreusement les religieuses cloîtrées, soutint les distributions de repas gratuits et aida lui-même chaque jour des dizaines de mendiants. De son activité laborieuse témoignent les nombreuses affaires qu'il régla comme procureur des missions, son souci de la prédication et des visites pastorales dans les villages les plus retirés, à Porto-Rico comme en Espagne, et enfin ses nombreux écrits.

3. *Écrits.* — Minguella aima écrire ; il a publié des grammaires, des études philologiques et historiques, des sermons, des lettres pastorales, etc. A partir de la mort d'É. Moreno (1906), il se consacra à des publications plus spirituelles. Sa spiritualité n'est pas originale; elle vise à un enseignement intimement lié à la pratique et à la piété.

Retenons 1) dans le domaine historique, ses études sur saint Millan (Madrid, 1883), sainte Librade (1910), son *Historia de la diócesis de Siguënza* (3 vol., 1910-1913) et son *Compendio* de la vie de Mariana de San José † 1638, augustine récollette (1916; cf *supra*, col. 542); — 2) concernant Moreno, Minguella composa la vie du bienheureux (Barcelone, 1909), publia ses lettres pastorales (Madrid, 1908) et donna l'introduction à l'édition des lettres de direction spirituelle (Madrid, 1914, 1917); — 3) à propos de la Vierge Marie, à côté d'une étude plus historique sur le sanctuaire marial de Valvanera, l'*Historia de la S. V. María con explicaciones...* (les deux ouvrages, Madrid, 1919) offre une lecture spirituelle aux familles et aux communautés religieuses avec des réflexions et des prières.

Sont restées manuscrites des *Meditaciones eucaristicas* (52 méditations avant la communion) et les *Meditaciones de la Pasión de Cristo*, adaptation de *Os Trabalhos de Jesús* du célèbre augustin portugais Tomé de Jesus † 1582 (aux archives générales des augustins récollets, Rome, boîte 143).

F. Sadaba, *Catálogo de los... agustinos recoletos de Filipinas*, Madrid, 1906, p. 488-492. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la orden de S. Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 497-506. — P. Fabo, *Vida del E.P. T. Minguella*, Barcelone, 1927. — A. De Federico, *Historia de la diócesis de Siguënza*, t. 4, Siguënza, 1967, p. 1-74. — R. Garcia, *En torno al P. Minguella*, série d'articles dans *Boletín de la provincia de S. Nicolás* des récollets, t. 63-66, 1973-1976. — DS, t. 1, col. 1701, 1704. — T. Alesanco, *El P. M., agostino recoleto..*, dans *Boletín de la provincia de S. José*, t. 29, 1978, p. 309-339.

Angel Martinez Cuesta.

MINIATIS (Élie), évêque orthodoxe, 1669-1714. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né en 1669 à Louxourion, dans l'île de Céphalonie alors vénitienne, où son père François fut son premier maître, Élias Miniatis (Μηνιάτης, Mignati) fit ses études secondaires au collège Flangini de Venise (1681-1687). Ordonné diacre en 1688, il fut à la fois secrétaire de l'archevêque de Philadelphie (chef de la communauté grecque de Venise), prédicateur en l'église Saint-Georges des grecs et vice-recteur (en fait directeur) du collège Flangini.

Sa candidature comme professeur stipendié n'ayant pas été retenue, il rentra dans son île natale (1690) où il enseigna et prêcha; de même à Corfou à partir de 1696.

Revenu à Venise, il ne réussit pas à obtenir une charge de professeur, bien qu'il eût signé une profession de foi catholique (cf Karanthanasès, *Flangini*, p. 107-108). En 1699, il accompagna l'ambassadeur Lorenzo Soranzo à Constantinople (Karanthanasès, *Syllogè*, p. 327).

Le 12 janvier 1704, le patriarche Gabriel III le nomma prédicateur de la Grande-Église. Après un passage à Céphalonie, il s'établit à Corfou, mais les autorités vénitiennes le firent venir à Nauplie.

Après avoir refusé l'évêché de Christianoupolis, il accepta celui de Kernikè ou Kernitza, avec résidence à Kalabryta, dans le Péloponnèse; le gouverneur de Morée, Marco Loredano, l'avait recommandé au doge (30 novembre 1710) comme « un soggetto dotato di singolare virtù e di apostolica esemplarità ». Le jour de Pâques 1714, il prêchait à la cathédrale de Nauplie (*Didachai*, éd. 1720, p. 103-106); il mourut à Patras le 1er août de la même année.

2. *Œuvres.* — 1° De son vivant, Élias a seulement édité le *Logos historikos* de Gerasimos Karabelas (Venise, 1689), vie du patriarche de Constantinople Denys I Comnène, en y ajoutant une épître dédicatoire et un éloge (É. Legrand, *Bibliographie hellénique... au 17e siècle*, t. 2, Paris, 1894, p. 455).

2° La partie de son *œuvre oratoire* qui a été conservée fut éditée par son père François † 1721 : *Didachai*, « Instructions pour le saint et grand carême et les autres fêtes solennelles avec quelques panégyriques » (Venise, 1716, éd. princeps; cf G. Ladas, dans Ὁ Συλλέκτης, t. 1, 1947, p. 12-19).

L'année suivante, François complétait cette édition par « Due prediche sacre e quattro orazioni ritrovate sole... » (Legrand-Petit-Pernot, *Bibl. hellénique... au 18e s.*, t. 1, Paris, 1918, p. 141), qui furent intégrées dans plusieurs des 26 rééditions (dernière éd., Thessalonique, 1963). Trad. roumaine en 1742 (corriger la date de Legrand, *Bibl... au 17e s.*, t. 3, 1895, p. 79) et 1863-1864; arabe en 1765; russe en 1775; turque en 1900.

Cette cinquantaine de sermons, dont la première moitié couvre le cycle dominical du carême et le mystère de la Passion, traite de la mort et des fins dernières, du péché, de la pénitence et de la communion, de la prière, de la souffrance, etc. Les rééditions, depuis celle de Mazarakès (Venise, 1849), ayant été expurgées des textes favorables à la doctrine occidentale de l'Immaculée Conception, S. Salaville a rétabli le texte original (Θεομητερικαὶ διδαχαί, Athènes, 1954).

On a beaucoup vanté la langue et le style de Miniatis : grec populaire, discours alerte et percutant, parole savoureuse qui vise avant tout l'édification. Certains passages sur la cupidité, la charité, l'Annonciation méritent de figurer dans une anthologie (G. Valetas, *Anthologie de la prose démotique*, t. 1, Athènes, 1947, p. 213-233). L'éloquence s'inspire de la « Technè rhètorikè » du gréco-catholique François Skouphos, de l'italien Segneri, et même de Bossuet et de Bourdaloue. En accordant le *Nihil obstat*, l'inquisiteur T. M. Gennari attestait (13 octobre 1716) que rien n'y était contraire à la foi catholique.

3° Miniatis a dénoncé le scandale de la désunion chrétienne dans un ouvrage historico-dogmatique : Πέτρα σκανδάλου (Leipzig, 1718 ; cf Legrand-Petit-Pernot, *op. cit.*, p. 449; plusieurs rééd.), qui brosse l'histoire du schisme gréco-latin et des essais de réconciliation et dresse l'inventaire des « innovations » latines (la vraie pierre d'achoppement) sur un ton très révélateur des convictions orthodoxes de cet homme de confiance des vénitiens.

Trad. allemande, 1743, 1787; arabe, 1721; latine avec la rééd. de 1752 (Legrand-Petit-Pernot, p. 413-414); russe, 1783, 1854. Une version italienne (*Vatican. Borgian.* lat. 188, f. 2-159) due à un certain Papadopoulos (Nicolas Comnène Papadopoli?) est suivie d'une réfutation anonyme par un lettré vénitien du 18e siècle, semble-t-il (A. Alecci, *Una traduzione italiana della « Petra scandalou »... e un' anonima confutazione*, dans *Annali della Facoltà di lettere... di Bari*, t. 11, 1966, p. 5-18); réfutation italo-dalmate antérieure : M. A. Gregorina, *Panoplia per i Greci in cui si dà un saggio del libro mss. intitolato Pietra dello scandalo*, Naples, 1764; cf H. Pernot, *Bibliographie ionienne*, t. 1, Paris, 1910, p. 117, n. 377.

4° Quelques *lettres* nous sont parvenues : aux instances universitaires de Padoue, probablement en septembre 1690 (Karanthanasès, *Flangini*, p. 335-337); à la confrérie grecque de Venise (*Syllogè*, p. 327); au doge Grimani (*ibidem*, p. 323-325); au patriarche de Jérusalem Chrysanthe Notaras, 12 mars 1713 (K. Sathas, *Messaiônikè Bibliothèkè*, t. 3, Athènes, 1868, p. 519).

DTC, t. 10, 1929, col. 1769-1773 (S. Salaville). — « Encyclopédie religieuse et morale » (en grec), t. 6, Athènes, 1965, col. 32-37 (Ch. G. Patrinelès).

A. Papadopoulos, « Influences de l'Art rhétorique de Fr. Skouphos sur les Instructions d'Élias Miniatis » (en grec), Athènes, 1965 (extrait de la revue *Parnassos*). — E. Th. Couloumbis, *Le grand prélat et prédicateur Élias Miniatis*, dans *Theologia*, t. 40, 1969, p. 430-436. — G. Pentagolos, *Neôtera Stoicheia, dia ton E. M.*, dans *Parnassos*, t. 12, 1970, p. 453-457. — M. Vitti, *Storia della letteratura neogreca*, Turin, 1971, p. 69-72, 444. — Ath. E. Karanthanasès, *Syllogè benetikôn eggraphôn dia ton E. M.*, dans *Hellènika*, t. 25, 1972, p. 314-334; *Flangini* = « Le collège Flangini de Venise » (en grec), Thessalonique, 1975, p. 104-108 et table. — K. Th. Dèmaras, « Histoire de la littérature néohellénique », 5e éd., Athènes, 1972, p. 106-108. — A. E. Bakalopoulos, « Histoire du néo-hellénisme », t. 4, Thessalonique, 1973, p. 303-305.

Daniel Stiernon.

MINIME DE SAINT-PHILIPPE NÉRI (Strozzi), carmélite, 1615-1672. — Camilla Strozzi naquit à Florence, le 9 mai 1615. Elle perdit sa mère quelques jours après sa naissance et son père lorsqu'elle avait neuf ans. Ses oncles maternels l'accueillirent et leur mère, Ginevra Martellini, prit soin de sa formation. Dès ses quinze ans, elle était très adonnée aux pratiques de piété, et lorsque son oncle, Pietro Bini, fondateur de l'Oratoire de Florence, arriva en cette ville, il devint son guide spirituel. C'est de lui, manifestement, que lui vint la dévotion qu'elle eut, sa vie durant, pour Philippe Néri. Habillée de vêtements sombres, elle vivait retirée. Elle demanda un an pour faire choix d'un genre de vie. Sa famille protesta avec raison contre les pénitences publiques extravagantes que lui imposait son guide spirituel et en appela à l'archevêque de Florence Pietro Niccolini. Camilla fut confiée au carme Alberto Leoni, bien connu comme directeur. Le 15 avril 1634, Camilla entra au carmel de Santa Maria degli Angeli, sanctifié par le souvenir de Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 (DS, t. 10, col. 576-588); elle prit l'habit le 2 février 1635, sous le nom de Minime de Saint-Philippe Néri.

En 1638, avec deux nièces d'Urbain VIII, Innocenza et Maria Grazia Barberini, elle fut l'une des fondatrices du carmel romain de l'Incarnation.

A son retour à Florence, en 1640, elle servira alternativement comme maîtresse des novices et comme prieure durant le reste de sa vie. A sa mort, le 19 novem-

bre 1672, elle était chargée des jeunes professes. Elle était prieure au moment de la canonisation de Marie-Madeleine de Pazzi (1669).

Ses biographes font état de ses visions et de ses extases; mais elle vivait dans l'aridité spirituelle. A son confesseur, Emilio Savignani, elle disait son regret de ne pouvoir manifester son état d'âme à ses directeurs. Elle avait des dons manifestes de gouvernement; par ailleurs, elle se distinguait par l'humilité, le souci des autres, l'obéissance et le support patient de la souffrance, spirituelle et physique.

Ses écrits, destinés aux membres de sa communauté, traitent de la pratique de la vertu et des voies ordinaires de la prière. Ses *Istruttioni spirituali, pratiche da condurre l'anima a perfettione* (Pérouse, 1671) parurent sans nom d'auteur. Ses biographies contiennent des maximes, des conférences et des lettres tirées des manuscrits (archives du monastère).

Sa vie fut écrite par un parent, Luigi Strozzi, archidiacre de Florence : *Vita di Suor Maria Minima Strozzi, detta di S. Filippo* (Florence, 1701). Elle fut considérablement remaniée et augmentée par Maria Serafica Orlandini (Florence, 1737), qui avait déjà publié un *Breve ristretto della vita...* (Lucques, 1717), avec un appendice de maximes spirituelles.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 464. — Mariano Luti, *Il Ven. Padre Alberto Leoni da Revere, carmelitano della Congregazione Mantovana*, Florence, 1960.

Teresa M. Maddalena di S. Giuseppe, *Compendio della vita della Madre M. Serafica di S. Teresa Orlandini*, Codex IV, 46, f. 318r-325r (Postulation des Carmes, Rome).

Joachim SMET.

MINIMES. — 1. *Origine.* — 2. *Histoire.* — 3. *Auteurs spirituels.*

1. **ORIGINE.** — Les trois familles de minimes (premier, deuxième et tiers ordres) ont été fondées par saint François de Paule (1416-1507). On se reportera d'abord à l'article qui lui a été consacré (DS, t. 5, col. 1040-1051).

Au début, les disciples groupés autour de François menaient la vie érémitique dans la campagne, ainsi que l'attestent nombre de dépositions au procès de canonisation du saint. Ils étaient venus se grouper autour de François aux environs de 1450 et vivaient comme lui d'un style de vie ascétique et pénitentiel qui restera tel, même quand le mouvement aura franchi les confins du royaume de Naples et ouvert des ermitages en France.

Ce mouvement (cf A. M. Galuzzi, *Origini dell' ordine dei Minimi*, Rome, 1967) est à présent mieux connu grâce aux documents fournis par l'*Archivio segreto* du Vatican; diverses lettres de Pirro Caracciolo, archevêque de Cosenza, éclairent les premières origines de l'institution : elles informent Rome de la manière dont vivaient ces ermites et de la place qu'ils tenaient dans le diocèse; elles font savoir qu'un grand nombre de fidèles se rendaient à l'ermitage de Paola et qu'ils en revenaient contents, parfois exaucés ou témoins d'un « miracle ».

La note caractéristique de cette vie érémitique est bien dégagée par Caracciolo : « Là (à Paola), François a mené une vie religieuse érémitique et très austère; allant avec persévérance de progrès en progrès, il admit en sa compagnie certains qui voulaient mener la même vie; il en revêtit douze et quelques autres d'une tunique d'ermite avec capuchon et d'une corde en bande de tissu, à sa propre manière; tous vivent saintement en religieux et en ermites, ne prenant jamais de viande, d'œufs, ni d'aliments lactés, mais observant continuellement un régime de carême; déchaussés, ils utilisent en cas de nécessité des chaussures, avec une seule tunique et une tunicelle; ainsi vêtus, ils dorment sur la paille avec un tapis » (cité dans A. M. Galuzzi, *La « Societas pauperum heremitarum » di Paola dalla « Decet nos » alla conferma pontificia* (11 mai 1474), dans *Bollettino ufficiale dell' ordine dei Minimi* = BUOM, t. 22, 1976, p. 41).

A partir de la visite apostolique faite au cours de l'hiver 1467 par le « cubicularius » de Paul II, Baldassarre de Gutrossis, qui abandonna ensuite la Curie pour se faire ermite avec François sous le nom de Baldassarre da Spigno, le groupement érémitique prendra progressivement forme canonique; des démarches seront faites en vue d'une confirmation pontificale par l'entremise des anciennes connaissances de Baldassarre. Le premier pas fut la reconnaissance par l'archevêque Caracciolo, dans le document *Decet nos* du 23 novembre 1471. Le groupe d'ermites qui s'est constitué autour de François à Paola l'élit comme supérieur; des *ordinationes* sont établies pour régler l'existence et des privilèges sont accordés (ceux dont jouissent les franciscains). Le deuxième pas est le décret *Sedes apostolica* de Sixte IV (17 mai 1474) qui donne au mouvement de Paola les privilèges des ermites de Pietro Gambacorta de Pise († 1435; DS, t. 7, col. 452-453), l'introduisant ainsi dans le cadre de l'érémitisme institutionnel, avec vie et règle propres. C'est là, à notre sens, l'acte fondamental par rapport aux développements ultérieurs : il marque le passage de l'anachorétisme, fort répandu en Calabre dans la première moitié du 15e siècle, à une forme de vie régulière érémitique, comparable aux autres congrégations religieuses. Désormais tous les développements à venir sont orientés dans cette ligne; le Saint-Siège a reconnu un ermitage, Paola, le plaçant sous sa dépendance directe; ceci laisse en quelque sorte entrevoir les événements qui marqueront la suite de la vie du fondateur et de celle de l'institution.

La règle primitive, postérieure à 1474 et certainement rédigée avant le départ de François pour la France (2 février 1483), est peut-être celle qu'a récemment découverte R. Fiot et qui n'est pas encore publiée; avec toujours un fort accent érémitique et des précisions minutieuses sur la vie quotidienne, il est hors de doute qu'elle ne peut différer beaucoup de celle qui fut envoyée de France à Rome pour être approuvée par Innocent VIII. Ce pape néanmoins, malgré la recommandation du roi Charles VIII, ne jugea pas opportun de l'approuver; dans l'esprit du 4e concile du Latran, il invite François à en adopter une déjà en vigueur dans l'Église (4 juillet 1485). C'est dans cette ligne qu'il faut lire la première règle, approuvée par Alexandre VI (Bulle *Meritis religiosae vitae*, 26 février 1493) qui marque le passage de l'érémitisme au cénobitisme, appelle l'institution de François « Ordre des Minimes » et la dégage de liens institutionnels avec d'autres ordres ou mouvements.

Le texte de cette première règle, dont l'ossature est constituée par des emprunts aux règles franciscaine, augustinienne, bénédictine et à celle des Ermites de Pietro Gambacorta de Pise, contient nombre de passages concernant le style de vie des ermites (vg « cibi nostri durante vita nostra sint... », etc); ce sont, à notre avis, des vestiges de la « protoregula » rédigée après la confirmation de 1474. Il est en tout cas certain que l'on trouve en cette règle beaucoup d'éléments érémitiques (concernant la nourriture, le non-usage de l'argent, la simplicité de la liturgie, l'habit, la pauvreté, etc); c'est d'ailleurs ce qui attira des religieux comme les bénédictins François Binet et Bernard Boyl, le franciscain Pierre Gibert, et d'autres encore; c'étaient là, aussi, des nouveautés pour les milieux ecclésiastiques opposés à la réforme de la vie religieuse.

D'autre part, François rédige cette règle, — et celles qui suivirent — en France; s'il conserve la note érémitique, c'est qu'il veut garder ce lien entre le premier style anachorétique de Calabre (où se sont ouverts d'autres ermitages : Paterno, Spezzano, Corigliano, etc), et l'érémitisme qu'avec ses nouveaux disciples il mène en France, fort près de la cour. L'identité de vie, bien qu'en des cadres très divers, sera à partir de 1493 la préoccupation du fondateur.

On peut noter que les trois rédactions ultérieures de la règle (*Ad ea quae*, 1er mai 1501, et *Ad fructus uberes*, 20 mai 1502, d'Alexandre VI; *Inter ceteros*, 28 juillet 1506, de Jules II) se ressentent et de l'ambiance particulière de la France, où sous tous les rapports les ermites sont favorisés par le souverain et viennent pour une bonne part d'autres ordres religieux, et de l'âge du fondateur : il laisse faire les siens, au point que, dans les bulles accompagnant l'approbation dès textes de la règle, il est dit que François les a écrits « una cum nonnullis confratribus suis... experientia edocti » (3e règle; dans A.M. Galuzzi, *Origini..*, p. 157).

On y relève une plus importante présence du droit dans la présentation de la vie minime; c'est ainsi que les normes qui caractérisaient l'existence érémitique des débuts sont ramenées au « voto di vita quaresimale » dans la troisième règle, qui modifie la deuxième dans le sens d'une moindre rigueur. La pureté et l'austérité des premiers temps, dans le cadre d'une vie rurale, ne pouvaient évidemment être maintenues telles quelles dans le cadre urbain, voire dans la proximité de la cour de France. C'est bien pourquoi François de Paule se préoccupait de rattacher solidement la nouvelle génération des minimes à celle des origines. En sens contraire, il avait à faire comprendre à ceux qui venaient à lui d'autres horizons religieux son désir de donner à l'Église une petite famille qui réalise effectivement le « poenitentiam agite » de l'Évangile. C'est dans cette intention que nous interprétons deux faits qui se situent à la veille de la mort de François, le 2 avril 1507, et que rapporte Léonard Barbier, 38e témoin au procès de Tours.

François « fit appeler à sa cellule tous ses frères; il leur recommanda avec douceur l'observance de la religion et de l'ordre ainsi que la charité mutuelle, les exhortant à l'observance de cette même religion approuvée par le très saint Père »; il leur recommanda ensuite « d'obéir à frère Bernardino d'Otrante, là présent, comme à leur supérieur jusqu'au chapitre général qui doit se tenir à Rome au cours de l'an prochain, le constituant — ce qu'il fit — son successeur » (*I codici autografi dei processi cosentino e turonense per la canonizzazione di S. Francesco.., 1512-1513*, Rome, 1964, p. 365). En choisissant Bernardino, calabrais, compagnon de la première heure, François a consolidé l'unité de l'ordre fondé sur la base de l'érémitisme; il a aussi évité, — autre indication à remarquer —, de choisir son successeur parmi les plus cultivés : Bernardino voulait refuser, « se disant indigne, déclarant que d'autres dans l'ordre étaient plus savants que lui »; à quoi François répliqua « qu'il devait accepter volontiers, que la sagesse de ce monde est sottise au regard de Dieu » (*ibidem*, p. 366).

Dans son approbation de la 4e rédaction de la règle, l'actuelle, Jules II souligne le rôle pénitent de l'ordre des minimes, lequel accueille comme nouveaux membres des hommes animés « quadragesimalis vitae zelo et majoris poenitentiae intuitu » et dont la fin dans l'Église est « ad illuminationem poenitentium ». La caractéristique et la fonction des minimes sont la pénitence pour les propres péchés de chaque membre et pour ceux des autres hommes en intime union avec le Christ rédempteur. Lorenzo De Peyrinis † 1638 remarque que la vie du religieux minime peut être considérée « tanquam professio perpetuo lugentium et deplorantium peccata propria et aliena; studium mortificandi sensus et frangendi desideria mala; propositum castigandi et affligendi carnem ieiuniis et vigiliis » (cité dans BUOM, t. 17, 1971, p. 171). Le sens de la faute et du repentir, de l'humilité, du jeûne qui les exprime (au sens biblique du « in diebus humilitatis », cf 3e règle, ch. 8) est profondément inscrit dans la spiritualité pénitente du minime. L'*aggiornamento* des constitutions qui a suivi le concile Vatican II l'a amplement repris, d'autant qu'entre-temps on a acquis une connaissance plus approfondie des origines et du charisme de l'ordre (*Regola e costituzioni dell'Ordine dei Minimi*, Rome, 1975).

Alessandro M. Galuzzi.

2. HISTOIRE. — 1° **A la mort du fondateur** (2 avril 1507), l'ordre comprenait déjà trente-deux couvents : douze en Italie et en Sicile, treize dans la France d'alors, quatre en Espagne du sud et trois en Allemagne et en Bohême, fondés à partir de 1497 à la requête de l'empereur Maximilien, mais mal connus du fait de la destruction de leurs archives au 16e siècle. Cet ensemble était divisé en quatre nations (Italie, France, Espagne, Allemagne) et six provinces (Calabre, Tours, France, Aquitaine, Espagne, Allemagne).

Dans le gouvernement, qu'en vertu des dispositions d'Alexandre VI François de Paule devait exercer jusqu'à sa mort, le fondateur avait accordé pleine confiance à des hommes d'expérience comme Pierre Gibert et François Binet † 1524. Le jour de son trépas, il nomma Bernardin d'Otrante (ou de Cropalati, † 1520) son vicaire jusqu'au prochain chapitre convoqué à Rome et lui désigna comme collaborateurs Jacques Lespervier, Matthieu Michel († v. 1540) et Réginald Clerici. Jules II, informé, donna son approbation.

Le chapitre général s'ouvrit le 28 décembre 1507 au couvent romain de la Trinité des Monts; 61 capitulants représentaient les 32 couvents. Il fallut non seulement élire le nouveau correcteur général, — ainsi était nommé le supérieur général —, mais faire accepter e vœu de carême perpétuel inséré dans le dernier texte de la règle approuvé par Jules II. Bernardin d'Otrante réussit à convaincre l'assemblée qui fit une profession collective de la quatrième règle. Les actes du chapitre disent : « In nomine Domini, ad laudem Dei et ipsius religionis augmentum, acceptata fuit ab omnibus in pace et charitate quarta Regula cum voto quadragesimali ». Élu le 1er janvier 1508, le successeur de François fut François Binet, correcteur de la Trinité des Monts; le choix était bon, à cause de la qualité du personnage; il assurait la continuité du gouvernement. Binet prit comme collaborateurs Jacques de Morano, Matthieu Michel, François Cordonier et Jacques Lespervier.

2° **16e–18e siècles.** — Les chapitres généraux se réunirent régulièrement, tous les trois ans, jusqu'à celui tenu à Barcelone en 1788. Les bouleversements qui advinrent alors perturbèrent la vie de l'ordre et rendirent difficile la tenue de ces chapitres. Les *Actes*, que nous possédons intégralement, permettent de suivre quelques-uns des courants qui ont traversé l'histoire des minimes.

Cette histoire est très lacunaire. La seule *Chronique* générale de l'ordre est celle de François de La Noue (Paris, 1635, cité La Noue); la seule histoire d'ensemble est celle de Louis Dony d'Attichy (2 vol., Paris, 1624). Aucune suite ne leur a été don-

née, en dépit des désignations, que font régulièrement les chapitres généraux pour poursuivre la Chronique, de Joseph Roma en 1716, François Bertrand en 1728, François Jacquier en 1734, Michel-Ange Boccardo en 1752, Clément Vignanego en 1758, et François Pico en 1776. Ce n'est qu'au 20e siècle que G. M. Roberti a repris l'histoire de l'ordre (*Disegno storico dell'ordine de' minimi*, 3 vol., Rome, 1902-1922, cité Roberti).

1) *Au 16e siècle*, le premier événement d'importance fut l'ouverture du procès de canonisation du fondateur et son aboutissement exceptionnellement rapide. Jules II confia l'instruction des procès à Jean Sersale, évêque de Ceriati, pour la Calabre et aux évêques de Paris, Auxerre et Grenoble pour la France (13 mai 1512). Léon X procéda à la béatification le 7 juillet 1513 et à la canonisation le 1er mai 1519. Les textes des procès qui nous sont parvenus permettent de connaître le milieu dans lequel avait vécu François, et aussi l'histoire d'une canonisation avant le concile de Trente. Mais cette canonisation a revêtu une importance spirituelle, doctrinale et pastorale de vaste portée : elle indiquait dans quelle voie la papauté entendait orienter la réforme intérieure de l'Église, dont François de Paule avait été un bon artisan; elle affermissait le rayonnement du saint.

Dans l'état actuel de la recherche, il est difficile de saisir avec précision comment la pastorale et la spiritualité des minimes s'inscrivent dans l'action apostolique générale de l'époque. On peut retenir cependant quelques points. A la suite du fondateur, les minimes contribuèrent à la rénovation des ordres religieux. L'expansion de l'ordre est considérable : de 1507 à 1600, 161 couvents sont fondés et 20 provinces constituées. Ensuite, l'ordre s'est engagé dans la lutte contre le protestantisme; on peut relever ici les noms de Jean Ropitel, François Humblot, Jean Dehem, Simon Guichard, Thomas Felton qui fut martyrisé au temps d'Élisabeth d'Angleterre et béatifié par Pie XI (1929). Quatrième point à souligner, le rôle joué par les minimes Simon Guichard † 1574 et Gaspard del Fosso † 1592 au concile de Trente. Ce dernier fut archevêque de Reggio de Calabre et se signala par ses activités réformatrices. On peut enfin relever les auteurs spirituels et les religieux qui jouirent d'une large réputation de vertu. Le plus connu de ces derniers est le bienheureux Gaspard de Bono, espagnol (1530-1604), parfait observant de la règle et prédicateur itinérant.

Sur Gaspard del Fosso : P. Sposato, *Note sull' attività pretridentina, tridentina e posttridentina del P. G. del Fosso*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 1955, p. 405-431, reproduit dans *Atti del 1° congresso storico calabrese*, Rome, 1956, p. 239-265; *La riforma della Chiesa di Reggio Calabria e l'opera dell' arcivescovo del Fosso*, dans *Archivio storico per le provincie napoletane*, 1956, p. 211-254. — Fr. Russo, *Storia dell' arcidiocesi di Reggio Calabria*, Naples, 1965, p. 170-180.

2) *Au 17e siècle*, l'ordre atteint son plus grand développement. Trente-deux provinces regroupent 457 couvents, dont 190 en Italie, 156 en France, 81 en Espagne, 8 en Belgique, 13 en Allemagne et en Bohême, 5 en Suisse et 4 dépendant directement du supérieur général.

La vitalité est confirmée par le fait que les mesures prises par Innocent X en 1652 contre les petits couvents italiens ne touchent pratiquement pas les minimes. En dépit de l'enquête de M. Campanelli (*L'ordine dei minimi e la riforma innocenziana del 1649*, dans *Annali della Facoltà di lettere... di Napoli*, t. 15, 1972-1973, p. 109-143), la documentation chiffrée conservée aux Archives du Vatican permet d'avoir une idée exacte de la situation des minimes en cette affaire.

En France, l'ordre jouit d'une grande prospérité dont l'ouvrage de P.J.S. Whitmore (*The Order of Minims in seventeenth-Century France*, La Haye, 1967) rend compte. Il est présent aussi dans tous les secteurs de la vie intellectuelle : histoire, arts, sciences exactes, sciences naturelles, médecine, etc. Mais cette orientation ne doit pas dissimuler l'essentiel : l'ordre est avant tout préoccupé de la lutte contre le libertinage. Il est engagé dans la grande question du siècle, qui est la question du rapport entre le naturel et le surnaturel, entre la foi et l'explication scientifique du monde. L'œuvre de Mersenne, de Maignan, et d'autres, est incompréhensible sans cela.

Mersenne fut lié avec tout ce qui comptait dans le monde scientifique du règne de Louis XIII, avec le père de Blaise Pascal et Pascal lui-même, dont il présenta à Descartes l'*Essai sur les coniques*. Pascal devait à son tour lui témoigner son estime en déclarant plus tard que, sans lui, bien des découvertes n'auraient pu être faites. Mais il fut aussi un auteur spirituel et un apologiste. Un de ses mérites fut de dénoncer le péril rationaliste et athée qui menaçait la société du 17e siècle (Charles Chesneau, *Le Père Yves de Paris et son temps*, 2 vol., Paris, 1946, *tables*; *Correspondance de Mersenne*, en cours depuis 1932, 13 vol. parus).

Parallèlement à cet effort de dialogue avec le monde intellectuel, effort poursuivi jusqu'à la Révolution, les minimes eurent nombre d'auteurs spirituels. Ils furent aussi des initiateurs dans la pastorale. Ainsi Nicolas Barré a un rôle important dans la naissance d'un enseignement primaire féminin. La place des évêques issus de l'ordre est aussi à prendre en considération : ils furent en France parmi les très rares religieux admis à l'épiscopat.

L'Italie et l'Espagne ont alors moins d'écrivains spirituels, mais elles peuvent avancer des religieux de premier plan, tel Nicolas de Longobardi (1649-1709), un des apôtres de la Rome du 17e siècle. Durant sa vie, le couvent de Saint-François de Paule aux Monts devint un véritable lieu de pèlerinage. Il exerça une influence profonde sur le collège cardinalice, la prélature et le peuple de Rome.

L'ordre établit des couvents au Portugal, aux Açores, en Angleterre, en Belgique, en Hollande. Parallèlement à cette extension européenne, il dirigea ses efforts vers les missions étrangères. La tradition en remontait au fondateur même. Un de ses disciples, Bernard Boyl, premier vicaire apostolique des Indes, avait accompagné Christophe Colomb. Au 17e siècle, l'ordre s'implante au Pérou et au Mexique. Il envisage d'organiser une mission au Canada et au Mont-Athos. Mais c'est un chapitre de son histoire qui reste encore peu connu.

Au cours du 17e siècle, comme aussi au 18e, les chapitres généraux de l'ordre veillèrent à l'observance, se préoccupèrent de renforcer l'unité de l'ordre et rappelèrent l'obligation de l'oraison mentale. Ils suivirent aussi de près l'organisation des études dans l'ordre.

Celles-ci avaient été, dès l'origine, prévues par le fondateur. Il voulut autour de lui des hommes instruits car, à ses yeux, l'étude, jointe à la recherche de la perfection, était agréable à Dieu. Ses successeurs orientèrent l'ordre dans le même sens. L'influence de Gaspard del Fosso fut, à ce point de vue, décisive; aux chapitres de 1535 et 1538, il fit adopter un règlement organisant les études. Un siècle plus tard, Nicolas Lesguillier et Laurent De Peyrinis donnèrent, en 1638 et 1639, des directoires d'études qui firent autorité. Les chapitres généraux de 1643, 1661, 1703 et 1710 insistèrent sur la formation intellectuelle, renouvelèrent leurs instances

en faveur du thomisme, et rappelèrent que l'ordre, basé sur la pénitence, l'humilité et la charité, devait aussi évangéliser.

Significative à ce propos, la lettre qu'écrivit, le 16 avril 1703, au nom de Clément XI, le cardinal Paolucci aux Pères du chapitre général de Marseille : « Vobis insuper enixe commendat, uti per universum Ordinem studia praesertim theologica foveri atque florere quam maxime elaboretis, memores sancti consilii... fundatoris qui vestrum Ordinem voluit esse seminarium vere apostolicum, cujus alumni solidae doctrinae praesidio, haereses impugnare, Verbum Dei cum fructu annuntiare animasque fidelium per viam salutis caute deducere possent » (Roberti, t. 3, p. 13).

Mais, ce gouvernement par les chapitres généraux, s'il eut des avantages considérables, eut aussi des inconvénients. Il se heurta aux mêmes problèmes que les autres ordres mendiants De plus, il fut gêné par la mauvaise entente entre les religieux des diverses nationalités composant le chapitre général, — phénomène qui n'est pas propre aux minimes.

3) La première partie du *18e siècle* n'entraîna pas de modifications nouvelles dans l'ordre. Le nombre des couvents continua à croître : il était de 477 vers 1750. L'ordre, très lié au pontificat romain, manifesta sa désapprobation du jansénisme, surtout lors de la bulle *Unigenitus*, et du quiétisme. Il eut des auteurs spirituels de valeur, tel J.-B. Avrillon. Il eut des théologiens thomistes, tel A. Boucat, ou Fr. Palanco, évêque de Jaca.

Quand les grandes crises du siècle commencèrent, l'ordre avait encore des ressources intérieures très vivantes. Certes, comme les autres familles religieuses, les minimes avaient leurs problèmes, notamment celui du recrutement. Alors qu'en 1768 l'ordre comptait en France 975 membres, il n'en avait plus, en 1790, que 577, dont 318 avaient plus de cinquante ans. Nous savons mal comment les minimes se comportèrent devant la Commission des Réguliers qui, depuis 1768, avait été chargée de réorganiser les ordres religieux. Lorsque ses papiers auront été inventoriés régions par régions, il sera possible de se faire une idée claire de la situation dans laquelle se trouvaient les 150 couvents français. La Révolution devait les emporter, mais l'écroulement est dû, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, moins aux réactions personnelles des religieux qu'au système juridique mis en place par les autorités pour les empêcher de se reconstituer. Bon nombre de minimes demeurèrent fidèles; certains même subirent le martyre.

Dans l'Empire, les mesures prises par Joseph II contre les religieux avaient également atteint profondément les minimes.

En Espagne, l'ordre était encore nombreux en 1770. La province de Grenade possédait 450 religieux; celle de Castille, 200; de Séville, 350; de Valence, 250; de Barcelone, 160; d'Aragon, 110; de Majorque, 130. Toutes les maisons durent disparaître soixante-cinq ans plus tard.

3° **Le 19e siècle** fut, pour l'ordre, une période très difficile. En France, en dépit de plusieurs tentatives, il ne put être rétabli. Bruno Monteinard (1752-1838), dernier minime de la Trinité des Monts, ne réussit pas dans ses tractations; les projets de l'abbé Bœuf en 1853 et de N.-J. Dabert, évêque de Périgueux (1863-1901), qui souhaitait voir les minimes s'installer dans son diocèse, échouèrent. Il faudra attendre les années 1970 pour voir les minimes reprendre pied à Amiens.

En Espagne, les événements de 1835 entraînèrent la fermeture de tous les couvents. Ce n'est qu'en 1897 que l'ordre put véritablement être rétabli. Aujourd'hui, il poursuit son mouvement de reprise dans la péninsule.

En Italie, la situation n'était guère plus brillante. Au chapitre général de 1835, il n'y avait plus que trois provinces : Romano-Lauretane, Palerme et Messine, avec 61 couvents, dont quelques-uns dépendant du correcteur général.

Les années suivantes virent une aggravation du sort fait aux ordres religieux, dont les biens furent mis sous séquestre et les sujets dispersés. Mais la vie intérieure de l'ordre ne disparut pas pour autant. L'un de ses représentants les plus authentiques fut Bernardin Clausi (1798-1849), apôtre de Rome qui bénéficia de la confiance des papes Grégoire XVI et Pie IX et s'acquit une grande influence auprès du peuple. A cause de ses manières d'être et d'agir, on l'avait surnommé le nouveau Philippe Néri et, à cause de ses miracles, le thaumaturge du 19e siècle. Sa cause fut ouverte dès 1853. Ce courant très profond sauva l'ordre de la dissolution et favorisa le renouveau.

Un mouvement de reprise se manifesta à partir de 1884, dû à quelques religieux qui vivaient en paroisse ou dans leur famille. Parmi eux Agostino Donadio réunit des jeunes gens et, avec eux, procéda à la réouverture des sanctuaires de Paola et de Paterno Calabro, signifiant ainsi que l'ordre des minimes reprenait vie (A. Galuzzi, *P. Agostino Donadio (1832-1907)*, BUOM, t. 23, 1977, n. 4). Le mouvement était lancé. L'ordre, en 1907, comptait 17 couvents; il eut des supérieurs généraux de haute valeur : Gaspard Dellepiane, Vincent Rossi, Bernard Maiolo, Alphonse Porpora. Aujourd'hui, l'ordre compte 34 couvents et 250 religieux groupés en trois provinces (Paule, Gênes et Naples) et 3 délégations générales. Il est établi en Italie, en Espagne, en France, au Brésil et aux États-Unis.

4° **Le second ordre et le tiers ordre.** — L'ordre des Minimes eut rapidement des moniales et des tertiaires.

1) Le premier groupe de *moniales* apparut à Andujar, en Espagne, où un groupe de filles dévotes était dès 1489 en contact avec François de Paule. Celui-ci prépara à leur usage une règle en dix chapitres, semblable en ses grandes lignes à celle des frères. Comme eux, les religieuses minimes étaient invitées à faire les quatre vœux, à se conformer aux jeûnes et pénitences de l'ordre, à réciter l'Office de jour et de nuit et, conformément à la tradition des moniales, à conserver une stricte clôture.

Par la suite le second ordre eut des maisons en France et en Italie. Son expansion fut moindre que celle du premier ordre : neuf couvents pour le 16e siècle, cinq pour le 17e, trois pour le 18e.

Parmi les moniales espagnoles, on peut relever les noms de Marie de Montenegro (16e s.), Agnès de Quesada † 1593, Marie de la Sainte-Trinité † 1642. La cause de béatification de Philomène de Sainte-Colombe (1841-1868) et de Consuelo Utrilla Lozano † 1956 a été introduite. Neuf moniales espagnoles ont été victimes de la guerre civile (1936).

En France, le monastère d'Abbeville, fondé par Anne d'Autriche, jouit d'une réputation étendue. Plusieurs de ses religieuses ont laissé un nom : Marie de Vis, Catherine de Vis † 1634 et Gabrielle Fouquet (ou Foucart) † 1639. Il y eut un autre monastère à Soissons. Les deux disparurent à la Révolution et ne furent pas reconstitués.

En Italie, relevons les noms de Oliva Incorberi, Ninfo Solero † 1542, Dorothée Lagolutta † 1574, Madeleine du Crucifix † 1735, Diomira de Saint-Joseph † 1791, fondatrice du monastère romain, Agnès du Verbe-Incarné † 1810 et Virginie de Saint-Louis † 1907, toutes les deux du monastère romain.

En 1956 les neuf monastères d'Espagne se sont confédérés et ont tenu leur premier chapitre général; deux monastères italiens sont entrés par la suite dans cette confédération qui a fait approuver en 1971 ses constitutions remises à jour à la suite de Vatican II. Aujourd'hui les onze couvents comprennent cent cinquante moniales. Cf *Origini del secondo Ordine dei Minimi*, BUOM, t. 17, 1971, p. 67-87; DIP, t. 5, 1978, col. 1346-1348.

2) Les origines du *tiers ordre* remontent aux premiers temps de l'apostolat de François de Paule; sa règle fut approuvée en 1501 et confirmée en 1506 avec celle du premier ordre. Les trois ordres formaient une unité, événement peut-être unique dans l'histoire des ordres religieux. Quand le fondateur vint en France, il admit dans le tiers ordre des personnages connus; l'un des premiers fut Jean Standonck, fondateur du collège parisien de Montaigu, un des chefs du mouvement de rénovation de l'Église à la fin du 15e siècle.

Parmi les tertiaires, sainte Jeanne de Valois, reine de France et fondatrice de l'Annonciade (DS, t. 8, col. 854; cf t. 6, col. 17-25), J.-J. Olier, saint Vincent de Paul, saint François de Sales dont l'influence sur les auteurs spirituels minimes fut certaine, Mgr Lambert de La Motte (DS, t. 9, col. 140-142), saint Vincent Pallotti. Il compta dans ses rangs de nombreux princes et princesses, notamment Henriette de France, reine d'Angleterre. Le tiers ordre semble avoir eu une large pénétration dans tous les milieux. Les diverses éditions du *Manuel* de François Giry peuvent être considérées comme une indication à ce sujet.

Dès l'origine de l'ordre, quelques groupes de tertiaires ont adopté la communauté de vie. Ainsi, avant que le fondateur ne quitte l'Italie, il y avait à Altilia une communauté de ce type autour du prêtre Ange Serva. On en trouve une autre à Tolède, en 1589, qui forme ensuite un monastère du second ordre. La plus importante de ces communautés fut celle des Missionnaires de Notre-Dame de la Sainte-Garde, fondée en 1700 à Carpentras par l'abbé Alexandre Martin † 1703 avec l'aide de l'abbé Dominique Bertet † 1739, qui en devint le premier supérieur, et du minime Jérôme d'Étienne † 1712, qui rédigea les premiers règlements. Son dernier membre est décédé en 1915 (DIP, t. 5, 1978, col. 1456).

Parmi ces groupes de tertiaires évoluant en communautés régulières, relevons celui qui fut animé par Bernardino de Obregon (1540-1599) et qui prit en 1568 forme d'une *minima congregación de los Siervos de los Pobres*; sa règle, approuvée en 1609, est calquée sur celle des tertiaires minimes; cette congrégation dura jusqu'au début du 19e siècle (*Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1799-1800). — Les tertiaires animées par Nicolas Barré († 1686; DIP, t. 1, 1974, col. 1058-1059) donnèrent naissance aux sœurs du Saint-Enfant-Jésus dites de Saint-Maur et à leurs homonymes dites de la Providence de Rouen. — En Italie, la communauté fondée à Todi en 1742 par Ersilia Foschi Bolognini, en religion Marie-Madeleine du Crucifix (1690-1760; DIP, t. 4, 1977, col. 158-159), sous le nom de *Minime Eremite Paolane* (DIP, t. 5, 1978, col. 1350) s'est agrégée au second ordre en 1867.

En 1881, à Turin, l'abbé François Faà di Bruno (1825-1888; DIP, t. 3, col. 1375-1376) donne l'habit aux premières Minimes de Notre-Dame du Suffrage (DIP, t. 5, col. 1352) dont la congrégation s'est aussi implantée en Argentine. Au 20e siècle ont été fondées les Tertiaires minimes infirmières de Saint-François de Paule (DIP, t. 5, col. 1351-1352) établies à Gênes en 1902 par Maria (en religion Raffaella) de Giovanna (1870-1933; DIP, t. 3, col. 409-410; E. F. Fualdi, *La massima fra le minime, madre M. Raffaella de Giovanna*, Gênes, 1975).

A Cosenza ont été fondées en 1928 les Tertiaires minimes de la Passion (DIP, t. 5, col. 1352-1353) par Elena Aiello (1895-1961; DIP, t. 1, col. 455) et Luigina Mazza (1892-1967); elles consacrent leur dévouement à l'enfance abandonnée. Bien qu'elles ne soient pas rattachées à l'ordre, on peut aussi signaler les Minimes de l'Addolorata (DIP, t. 5, col. 1348-1349) fondées en 1868 à Bologne par la bienheureuse Clelia Barbieri † 1870 et trois compagnes (DIP, t. 1, col. 1043), qui se sont mises sous la protection de François de Paule.

5° **Règle et spiritualité.** — La vie spirituelle de l'ordre des minimes découle de sa règle. Nous connaissons bien aujourd'hui le cheminement qui la conduisit de la première approbation donnée par Sixte IV le 30 novembre 1471 jusqu'à l'approbation définitive par Jules II le 28 juillet 1506 (cf *supra*, 1). Cette règle est composée de quatre parties : celle des religieux, avec un *Correctoire*, ou code des peines; celle des moniales; celles des tertiaires séculiers de l'un et l'autre sexe. Le tout constitue un code unique de vie religieuse, semblable à celui que possèdent les ordres mendiants; le 9 novembre 1567 en effet, Pie V, par la constitution apostolique *Apostolicae Sedis benignitas*, rangeait les minimes dans la catégorie des ordres mendiants et les rendait participants de tous leurs privilèges.

Les supérieurs de l'ordre sont appelés correcteurs. Ils doivent, en effet, se corriger d'abord eux-mêmes de leurs manquements, puis corriger leurs frères (*Règle*, ch. 10). Le chapitre général est appelé à jouer un rôle important. Réuni tous les trois ans pour élire le correcteur général, il détient le pouvoir législatif. Le pouvoir exécutif est confié aux correcteurs : général pour l'ensemble de l'ordre, provincial pour chaque province, et local pour chaque couvent. Tout correcteur est aidé par trois assistants : les collègues. A la demande du fondateur, le pape donna à l'ordre un cardinal protecteur. L'ordre comprend des prêtres, à qui le gouvernement est réservé, des frères lais à qui furent confiées des missions importantes (le fondateur était l'un des leurs), enfin des oblats, chargés d'assurer les services courants des communautés.

L'esprit de cette règle vise, comme pour tous les religieux, à faire vivre les minimes dans l'amour de Jésus-Christ : « Tous ceux qui veulent embrasser l'ordre des minimes, écrivait Pierre de Rians dans son commentaire de la règle (Aix, 1739), doivent se proposer pour modèle Notre-Seigneur Jésus-Christ, imiter son humilité, sa pénitence, sa douceur, sa pauvreté, son recueillement, et toutes les autres vertus mises en valeur dans l'Évangile, dont cette règle est un résumé et enferme toute la perfection ». Cependant, François de Paule et son ordre utilisent des moyens qui leur sont propres pour réaliser leur fin prochaine et immédiate : la vie contemplative et la vie active (voir L. De Peyrinis, *Commentaria in vitam et regulam fratrum minimorum S. Francisci de Paola*, Gênes, 1645, p. 7-26). Les moyens envisagés par le fondateur pour réaliser cette fin sont avant tout une spéciale humilité (voir toute la *Règle*, et en particulier le ch. 10), et une pénitence plus grande « quam ceterae aliae Religiones » (voir De Peyrinis, *op. cit.*, p. 158; *Règle*, ch. 2, 2 et ch. 6 en particulier).

L'exercice de cette humilité et de cette pénitence se traduit par la pratique du vœu de vie quadragésimale quotidienne et parfaite, laquelle exige du minime l'abstinence quotidienne de la viande et de ses dérivés (lait, beurre, fromage, œufs). Ce vœu est considéré comme essentiel. Si par hypothèse il venait à disparaître, l'ordre cesserait d'exister. Le fondateur l'a voulu ainsi, pour sauver l'esprit primitif de l'ordre qui était celui de l'anachorèse et de l'érémitisme, lors de son passage à la vie cénobitique. A l'abstinence quotidienne, la règle ajoute des jeûnes nombreux : deux carêmes, que l'ordre est invité aussi à pratiquer les mercredis et les vendredis; des veilles, des mortifications sont prévues. Le

silence est strict, les vêtements doivent être de laine grossière. L'office divin est réglé par un *Cérémonial* venu de François de Paule. Il prévoit les Matines à minuit et la récitation quotidienne des psaumes de la pénitence.

Mais cet esprit de pénitence n'est qu'une conséquence de la charité. Le blason de l'ordre (le mot *caritas* environné de flammes) montre bien la pensée du fondateur. Les recherches effectuées à la suite de Vatican II n'ont fait que confirmer le sens de ce genre de vie humble et pénitentielle, en vue de la charité.

6° **Saints et bienheureux minimes.** — L'ordre a peu de saints dont les vertus aient été reconnues par l'Église. Le premier d'entre eux est évidemment le fondateur qui, à sa mort, jouissait d'une *fama sanctitatis* très étendue. A côté du fondateur, on compte quatre bienheureux : l'espagnol Gaspard de Bono (1530-1604; BS, t. 3, 1963, col. 343-344) et l'italien Nicolas Saggio de Longobardi (1642-1709; t. 9, 1967, col. 921-923), béatifiés par Pie VI en 1786, Louis Hurtrel, l'un des martyrs de septembre 1792 (BS, t. 7, 1966, col. 610), béatifié par Pie XI en 1926, et Thomas Felton, martyrisé en 1588 (t. 5, 1964, col. 615-616), béatifié par Pie XI en 1929.

Actuellement, trois causes sont introduites : celles de Nicolas Barré († 1686; DS, t. 1, col. 1252; *Positio*, Vatican, 1970; G. Papasogli, *N. Barré, educatore di anime*, Rome, 1975), de Bernardin Clausi (1798-1849; BS, t. 3, col. 22-23), et de l'espagnole Philomène de Sainte-Colombe (1841-1868; BS, t. 5, col. 800-801).

Les chroniques et les annales rappellent les noms des minimes qui se sont signalés par le bon renom de leur vie. Roberti a consacré une grande partie de son étude à les rassembler (t. 1, p. 257-336; t. 2, p. 224-470; t. 3, p. 386-593). Nous relevons seulement ici les minimes contemporains du fondateur et ceux dont la cause de béatification a été envisagée sans cependant aboutir.

Contemporains du fondateur : en Italie, Jean de San Lucido † 1502, Balthasar de Spino † 1507, Paul Randacio † 1511, Jean Cadurio † 1524; Jean Genovesi (de Naples), François Maiorano, Antoine Bon, Nicolas d'Alessio, André de Pietrafitta, Laurent Clavense. En France : Jean Abondance † 1510, Germain Lionnet † 1513, François Cerdonis † 1518, François Binet † 1524, Nicolas Béthune, Léonard et Denis Barbier. Trois d'entre eux furent proposés pour la béatification, Randacio, Binet et Jean de Naples. Furent dans le même cas par la suite : Gaspard del Fosso † 1592, André Pepoli † 1607, François Preste † 1643, Bonaventure Guona † 1643, Dominique d'Alessio † 1655, Diego Perez † 1705, et Nicolas de Longobardi qui fut béatifié. En France, la cause de Pierre Moreau † 1626 n'a jamais été amorcée en dépit du vœu du chapitre de 1629, non plus qu'en Espagne celle du frère Jean de Sainte-Marie † 1605.

Voir, outre Roberti, S. Mortola, *Martiri minimi*, Gênes, 1926. — *L'ordine dei minimi nella luce dei santi*, Rome, 1927.

3. **AUTEURS SPIRITUELS.** — L'ordre des minimes ne possède pas une bibliothèque d'auteurs. Il faut recourir aux ouvrages les plus divers pour les découvrir. La base de la recherche demeure, à côté de La Noue (p. 589-600), le travail de Roberti, qui est faible pour le 16e siècle; le 17e y figure en bonne place; le 18e exige des recherches plus approfondies. Nous n'avons rien pour les 19e et 20e siècles. Bibliothèques et archives renferment beaucoup de pièces manuscrites et imprimées.

Dans la liste qui suit, les auteurs sont classés par siècle, d'abord selon l'ordre chronologique de leur date de mort; on a classé ensuite par ordre alphabétique ceux dont on l'ignore. Les auteurs ayant eu une notice dans le DS sont simplement mentionnés. Nous ne citons qu'une ou deux œuvres pour chaque auteur.

16e siècle. — François Bellemere † 1547, correcteur général en 1532, *Directoire de la vie humaine*, Troyes, sd; Paris, 1538. — Jean Ropitel † 1585, *Oraisons et prières*, Lyon, 1572. — Gaspard del Fosso † 1592, divers traités non retrouvés (cf DHGE, t. 17, col. 1227-1228). — Pierre Nodé † 1598 édite la Règle (Paris, 1596); *Déclaration contre l'erreur exécrable des maléfices, sorciers..*, Paris, 1578. — Pierre de Mena, correcteur général en 1596, *Chrónica del nacimiento, vida...* de François de Paule (Madrid, 1596), trad. de l'ouvrage italien de Paolo Regio (Naples, 1577) destiné à la lecture spirituelle; *Interrogationes clericorum*, Madrid, 1596. — Jérôme de Bitonto, 16e s., *Institutiones novitiorum* (cf Roberti, t. 1, p. 348, n. 19). — Nicolas des Voisins, 16e s., *Thesaurus animae*, Paris, 1516 (manuel de confession).

17e siècle. — Étienne d'Alvin (d'Alluin) † 1610, *Tractatus de potestate episcoporum, abbatum, aliorumque praelatorum*, Paris, 1607, 1614. — Antoine Estienne † 1610, *Le dialogue de consolation entre l'âme et raison..*, Paris, 1582; *Collationes sacrae... de SS. Eucharistiae sacramento*, Paris, 1609; *Modus pie atque christiane studendi*, Paris, 1612. — Georges Méot (Mey) † 1612, *De incomprehensibili omnipotentia Dei in mysterio Eucharistiae*, Paris, 1607. — François Humblot † 1612, DS, t. 7, col. 1118-1119; ajouter : Toulouse, BM, ms 278. — François Tamayo † 1614, *Discursos teológicos de las grandezas... de N.S.J.C.*, Madrid, 1610. — Nicolas Jannot † 1621, *Traité de l'admirable Providence de Dieu en l'Eucharistie*, Lyon, 1620. — Jacques-Bonaventure Hepburn † 1623, *Virgo* LXXII *encomiis coelata*, Rome, 1616 (fac-simile, Paris, 1922); *Commentarium in Cantica..*, Rome, 1617. — Gilles Camart † 1624, *Sermons*, Toulouse, 1608; *Elias Thesbytes..*, Paris, 1631.

Claude Rangueil † 1625, Commentaire sur les livres des *Rois*, 2 vol., Paris, 1621-1623. — André Le Baird † 1632, *L'entretien de l'âme dévote sur les excellences... de Dieu*, Lyon, 1625. — François Victon † 1632, vies de Gaspar de Bono (Paris, 1621), de la tertiaire « Grâce Valentinoise » (1622), de François de Paule (1623; trad. latine, Rome, 1625); *Histoire ou bref traité du Saint Suaire..*, Paris, 1634; *Traité de la canonisation des saints*, 1634; *Argumenta brevium ac piarum meditationum...* (Paris, Mazarine, mss A 15235 et 1747). — Nicolas Rouillart † 1635, *Trésor évangélique du B. François de Sales*, Paris, 1635; *Banquet mystique*, 1635 (?). — Pierre Blanchot † 1637, *Règles générales et particulières pour... la vraie dévotion*, Paris, 1633, 1634; *Le vrai accomplissement des désirs de l'homme en la vie présente*, 1635; *Bibliotheca sanctorum et antiquorum Patrum concionatoria*, Paris, 1631; 3e éd. par P. Pijart, 1654. — Laurent De Peyrinis († vers 1638), spécialiste du droit de l'ordre, *Commentaria ascetica in Regulam... minimorum*, Gênes, 1645. — Claude Le Juge † 1642, nombreux ouvrages de piété (cf Roberti, t. 2, p. 635-636, n. 196). — Jean Brunot † 1645, *De benedictionibus duodecim patriarcharum*, Venise, 1605. — Gabriel Lopez Navarro († après 1645), DS, t. 9, col. 1003-1004. — Marin Mersenne † 1648, *Analyse de la vie spirituelle*, Paris, 1623. — André Honoré † 1649, *L'entrée au ciel*, Paris, 1630.

Jean-Jacques Courvoisier † 1652, DS, t. 2, col. 2453-2454. — Jacques Lacombe († avant 1653), sermons et

traités (Toulouse, BM, mss 354-358). — Nicolas Dupont † 1653, DS, t. 3, col. 1833. — S. Martin † 1653, DS, t. 10, col. 707-708. — Louis de La Rivière († après 1653), DS, t. 9, col. 284-286. — Pierre Pijart † 1656, *La journée spirituelle de l'âme chrétienne et pieuse*, Douai, 1627; *Les triomphes et grandeurs de J.-C.*, Troyes, 1653; etc. — Antoine Ruteau † 1657, *De vita quadragesimali*, Louvain, 1642. — Louis Chenet † 1659, *La pratique spirituelle*, Paris, 1633. — Antoine de Boyenval † 1660, *Amaritudo dulcissima sive de bono mortis*, Paris, 1638; *Civis sanctorum et domesticus Dei*, Rome, 1667. — Abel Libault † 1660, *Petits exercices de religion*, Paris, 1613; *Le parfait religieux*, 1617. — Robert Mopinot † 1661, *Réflexions morales en forme de méditation sur la Règle...* (Reims, BM, ms 797; cf ms 1981). — Hilarion de Coste † 1661, *Histoire catholique..*, Paris, 1625; *Éloges des... dames illustres en piété*, 1630. — Nicolas Lesguillier † 1662, *Militia regularis*, commentaire de la Règle (Paris, Arsenal, ms 1074); *De peculiari spiritu religionis minimorum*, Paris, 1639; etc. — Vincent Machon † 1662, DS, t. 10, col. 51-52. — Joseph-Victor Thibaud † 1662, *La nouvelle création du monde dans... l'Eucharistie*, Lyon, 1624; divers ouvrages sur la messe et la communion; *Les pratiques de la conduite spirituelle*, Aix, 1649. — Louis Dony d'Attichy † 1664, *Vie de... Jeanne de Valois*, Paris, 1625; *De vita et rebus gestis... Petri Berulli..*, 1649; etc. — Matthieu Martin † 1668, *Appanages d'un cavalier chrétien*, Mons, 1628. — François-Ant. Dondé † 1670, *Les figures et l'abrégé de la vie... de S. François de Paule*, en appendice : *Portraits de quelques personnes... de l'ordre des minimes*, Paris, 1671.

Charles-François Amounet († v. 1670), *La prêtrise héréditaire de Jésus-Christ conservée dans l'Oratoire de S. Philippe Néri*, Douai, 1661. — Joseph Abbate † 1671, DS, t. 1, col. 40. — Henri Comans † 1671, DS, t. 2, col. 438. — François Battinelli † 1674, *Prediche e sermoni diversi*, 2 vol., Naples, 1664-1665. — Charles Le Roy † 1674, *Le roi des enfants* (catéchisme; cf Thuillier, t. 1, p. 265; Roberti, t. 2, p. 587, n. 132), Paris, 1667. — Louis Desfresnes † 1676, *De divina voluntate semper fideliter adimplenda*, Paris, 1668. — José Mendez de San Juan † 1680, DS, t. 10, col. 1010. — Gaspard Timothée de Briançon de Régnier † 1681, *La dévotion des treize vendredis..*, Paris, 1635, etc; *Le combat spirituel réduit en exercices*, Avignon, 1654; *L'homme intérieur ou l'idée du parfait chrétien*, Aix, 1662; *L'amour aspiratif ou unitif..*, Paris, 1678. — Claude Dupuis † 1681, DS, t. 3, col. 1835-1836. — Jean Ronquillo † 1682, *Duelo espiritual y combate entre la carne y el espíritu..*, Séville, 1678. — Nicolas Barré † 1686, DS, t. 1, col. 1252; t. 3, col. 1129; lettre inédite, RAM, t. 36, 1960, p. 350-356. — François Giry † 1688, DS, t. 6, col. 408-410. — Matthieu Bourdin † 1692, vie de la tertiaire Madeleine Vigneron, Paris, 1689. — Jean de Villers † 1693 (cf Thuillier, t. 1, p. 97). — Joseph Laguna † 1696, recueils de sermons (cf Roberti, t. 3, p. 905-906).

Morts au 17e siècle (ordre alphabétique) : Pierre de Amoraga, *De la instrucción del pecador*, Madrid, 1602; Tolède, 1616. — Étienne Arzelier, *Lutte spirituelle*, trad. de l'espagnol, Paris, 1621 (cf DS, t. 2, col. 278). — Jean Augier, sermons (Toulouse, BM, mss 350-353). — Jean Breton, DS, t. 1, col. 1938-1939; cf M. Andrés, *Los Recogidos*, Madrid, 1975, p. 569-575. — Ferdinand Caldiera, DS, t. 2, col. 19-20. — Pierre Camus, *Expositio moralis septem verborum quae Christus... in cruce pendens protulit*, Reims, 1650. — Pierre Castiglione, *Vita del B. Gaspare de Bono*, Gênes, 1612. — André Chavineau, *Les sept stations de Jésus..*, Paris, 1611; *La parfaite Philothée*, 1634. — Jean-Baptiste Coccioli, *Mariale*, Aquila, 1646; *L'Avento*, Lecce, 1648. — Augustin De Benedictis, *Lettioni spirituali sopra il cantico della B. Vergine*, Gênes, 1609; Florence, 1612. — Claude Dorchamps, *Les perfections royales d'un jeune prince..*, Lyon, 1655. — J.-B. Giuliano, *Prediche straordinarie*, Milan, 1629; *Prediche quaresimali*, Naples, 1643; *L'arsenale predicabile*, Venise, 1650. — Étienne Isnard, *Sermons pour l'Advent*, Lyon, 1628; etc. — Jacques Ladore, auteur avec Fr. Preste du *Digestum sapientiae minimitanae*, Rome, 1664, etc. — Antoine de La Grange, *Le Temple mystique de Salomon*, Paris, 1619; *L'octave du S.-Sacrement*, 1628. — V. La Via, *Crux omnium religionum, asperiorque minimorum*, Bologne, 1645. — Jean Le Boucher, *L'Arche de Noé... le consolateur des affligéz*, Paris, 1622. — Jean Lejeune, *Les pierreries spirituelles du vase eucharistique*, Paris, 1619. — Barthélemy Maggiolo, *Storia della vita di Maria Vergine*, Gênes, 1693; importante *Vita... di S. Francesco di Paola con la vita dei suoi primi compagni*, Gênes, 1678; éd. corrigée par A. Porpora, 1899.

Antoine Morel, théologien thomiste; biographies des minimes Paul Trouchet (Avignon, 1656) et Jacques Martinot (Toulon, 1659). — Simon Niclot, *Le petit cabinet des vierges*, Reims, 1649; réédite l'adaptation par Guillaume Gazet de l'*Idiota sapientissimus* de Raymond Jourdan, Reims, 1647. — Nicolas Lefebvre d'Ormesson, *Le mystère de la pureté accompli en la Mère de Dieu*, Paris, 1652. — Alphonse de Padilla, *Exegesis in Habacuc..*, Madrid, 1657. — Simon Pourré, *L'entrée asseurée du Paradis par un saint souvenir des souffrances de Jésus*, Lille, 1650. — François Preste junior, *Breve modo di fare orazione mentale*, Rome, 1649; édite les *Lettere* de François de Paule, Rome, 1655. — Jean de Reyroles, *Commentaria seu quaestiones... in Zachariam*, Paris, 1631. — Jean du Rozier, *La consolation des honnestes gens... en faveur de l'amour des ennemis..*, Lyon, 1640. — Adrien Roussel, *Optica christiana, sive Verbi incarnati oculus..*, Munich, 1646; *La Théologie mystique de S. François de Sales, à faire le retour de l'âme à Dieu..*, Munich, 1653. — Sauvat, correcteur provincial, *Explication mystique des Lamentations de Jérémie* (Marseille, BM, ms 45). — Th. Solaro, *Defensio doctrinae Peyrinis de paupertate*, Gênes, 1645. — Antoine Ximenes, *Dulzura de oración para recreación del alma*, Séville, 1619; *Erudición evangelica... de todas las cosas eternas... tocantes a la santa oración del Pater Noster*, Séville, 1619, 1627.

Traductions : *Les Institutions divines... du R.P. Jean Thaulère...* par les Pères minimes de l'Oratoire Notre-Dame, Lyon, 1605, 1614; Paris, 1614. — Pierre d'Aguts, *Christi crucifixi triumphus*, trad. d'après J. Savonarole (Toulouse, BM, ms 254). — Robert de Saint-Gilles, éd. des œuvres de J. de Bernières, Paris, 1671.

18e siècle. — Antoine Masson † 1700, *Questions curieuses sur la Genèse*, Paris, 1685; *Histoire de Noé et du déluge*, 1687; *Histoire du patriarche Abraham*, 1688; *Les secrets du Paradis*, 1693. — Jacques Pavès † 1701, *Le triomphe du tiers-ordre de S. François de Paule et la pratique... des treize vendredis*, Marseille, 1690. — Vincent Pastor † 1703, 6 vol. de sermons entre 1675 et 1699. — Jacques Salier † 1707, *Pensées sur le Paradis et sur l'âme raisonnable*, Dijon, s d. — Paul Meyran d'Ubaye † 1714, *L'âme souffrante sous*

la rigueur des grandeurs de Dieu, Lyon, 1671. — Louis-Marie Benetelli † 1725, *Ottavario santificante... per ricevere... la S. Comunione*, Venise, 1703; une neuvaine à S. François de Sales, 1703. — Joseph Bernard † 1727, DS, t. 1, col. 1513. — Jean Boillot † 1728, *Lettres sur le secret de la confession*, Cologne, 1703; *La vraie pénitence, ses motifs... avec des réflexions*, Dijon, 1707. — J.-B. Avrillon † 1729, DS, t. 1, col. 1185-1186. — Paul Stabile † 1729, *Le desolazioni delle anime purganti*, Pérouse, 1703; *Le prediche quaresimale e i panegirici*, Rome, 1718. — Claude Raffron † 1734, *La vie du RP. Pierre Giry*, Paris, 1691; rééd. des *Vies des saints* du même Giry. — Joseph-Marie Perrimezzi † 1740, *La scuola del buon governo aperta nel chiostro*, Venise, 1697; édite une *Vita S. Francisci de Paula* (Rome, 1707) écrite par un compagnon du saint (cf Roberti, t. 3, p. 622-623); *Vita di F. Niccoló di Longobardi*, Rome, 1713; etc. — Pierre de Rians † 1750, *Les saintes croix des dames illustres..*, Aix, 1707; *La vie du P. Jérôme d'Étienne... minime*, 1716. — Isidore Pitellia † 1752, *Panegirici ad honore dei santi*, Rome, 1728. — Michel-Ange Marin † 1767, DS, t. 10, col. 601-602. — Pascal Blanc † 1779, *Apologie de l'état religieux..*, 2 vol., Avignon, 1768, 1772. — Francisco Javier Gonzales † 1784, confesseur du Bx Diego de Cadix, *El director perfecto y el dirigido santo*, Séville, 1908.

Morts au 18e siècle (ordre alphabétique) : François-Marie Battaglini, *Novena in onore di S. Francesco di Paola*, Vérone, 1738; divers panégyriques. — Antoine Boucat, DS, t. 1, col. 1884. — Bruno de Franchi, *Discorsi panegirici ad onore dei santi*, Naples, 1712. — Michel-Ange Grissi, *La quaresima perpetua de' religiosi minimi*, Venise, 1707. — Constant Rignoni (Riguoni), *Orazioni sacre*, Florence, 1757; *Esposizione affetuosa del Salmo Miserere..*, 1765. — Louis Salati, nombreux volumes de sermons dans le dernier tiers du siècle (cf Roberti, t. 3, p. 689-693).

19e siècle. — Bruno Monteinard (Montnard) † 1838, *Le chrétien uni au cœur de Jésus*, Rome, 1819; Paris, 1820.

La BM de Marseille, mss 1259-1268 (17e-18e s.) provenant du couvent des minimes de la ville, offre une intéressante collection sur divers sujets, y compris spirituels.

Sauf exception, les ouvrages cités en cours de texte et dans la bibliographie de l'art. François de Paule (t. 5, 1963, col. 1048-1051) ne sont pas repris ici.

1. Sources. — Sur François de Paule : *I codici autografi dei processi Consentino e Turonense per la canonizzatione (1512-1513)* .., Rome, 1964. — Giacomo Simonetta, *Relatio* de 1518 à Léon x, dernière impression par L. Patrizi Accursi, Rome, 1917. — Bulles et biographies, cf Fr. Russo, *Bibliografia di S. Francesco..*, 2 vol., Rome, 1957-1967.

Sur l'histoire de l'ordre : A. Galuzzi, *Origini dell'ordine..*, cité *supra*, p. IX-XVII; *Pergamene, codici e registri dell' archivio generale dei minimi*, Rome, 1970. — Pour les couvents français, Whitmore cité *supra*, p. 303-339 (liste de documents; noter l'importance du fonds des Archives départementales de Tours, mss H 680-681, 690, 693, 695).

2. Dictionnaires. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 45, Venise, 1847, p. 167-180. — *Dictionnaire des ordres religieux* de Migne, t. 2, Paris, 1849, col. 981-1002. — DTC, t. 10, 1929, col. 1173-1176. — G. Moretti, dans M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 1, Turin, 1951, p. 547-564; EC, t. 8, 1952, col. 1036-1040. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1491. — A. M. Galuzzi, dans DIP, t. 5, 1978, col. 1346-1348, 1356-1361.

3. Études. — 1° *Origines.* — Fr. Russo, *Il santuario-basilica di Paola*, Paola, 1966. — Dans BUOM : A. Galuzzi, *Il primo capitolo generale... dei minimi* (t. 13, 1967, n. 3); *Prima indulgenza all' eremo paolano* (1467), (*ibidem*, n. 1, p. 44-52); *La canonizzazione dell'eremita di Paola...* (t. 15, 1969, p. 17-54); *L'eremita Baldassarre da Spigno e il diploma « Decet nos »...* (t. 16, 1970, p. 230-242); *La figura dell' eremita Pierre Gebert* (t. 17, 1971, p. 274-285); *Un elenco di documenti relativi ai minimi...* (t. 18, 1972, p. 58-69); *La « Societas pauperum heremitarum »...* (t. 22, 1976, p. 28-45); *Il « Propositum » dell' eremita Fr. di Paola...* (t. 24, 1978, p. 193-215). — R. Fiot, *La chronique tourangelle et S. Fr. de Paule*, dans *Bulletin de la Soc. archéol. de la Touraine*, t. 37, 1975, p. 595-629. — Y. Labande-Maillefert, *Charles* VIII *et son temps..*, Paris, 1976. — B. Chevalier, *Tours, ville royale (1356-1520)*, Paris, 1976.

2° *Espagne.* — Tr. Burges, *Enchiridion o breve crónica de varones ilustres... minimos*, Barcelone, 1618. — L. Montoia, *Crónica general de la orden de los minimos..*, Madrid, 1619. — Juan de Morales, *Epitome de la fundación de la provincia de Andalucia..*, Malaga, 1619.

3° *France.* — R. Thuillier, *Diarium patrum... minimorum provinciae Franciae (1506-1700)*, Paris, 1709. — Annales des minimes de la province de France, Paris, Bibl. Mazarine, ms 2429. — Whitmore, cité *supra*.

Sur les couvents : Plessis-lez-Tours : Abbé Rolland, dans *Mémoires de la Soc. archéol. de Touraine*, t. 23, 1873; — Orléans : Th. Cochard, *Les minimes d'Orléans*, Orléans, 1879; — Lyon : J.-B. Vanel, *Histoire du couvent des minimes de..*, Lyon, 1879; — Toulouse : H. de Crazannes, dans *Mémoires de la Soc. archéol. du midi de la France*, t. 11, 1880, p. 272-285; — Agen : J. G. P. Lauzun, *Les couvents de la ville d'Agen..*, t. 1, Agen, 1889, p. 371-390; — Brienne : A. Prévost, dans *Mémoires de la Soc. académique de l'Aube*, t. 79, 1915, p. 163-283; — Perpignan : J. Capeille, dans *Revue historique du diocèse de Perpignan*, 1929, p. 414-417, 498-502; — Vincennes : G. Naudet, dans *Bulletin de la Soc. hist. et archéol. de Nogent-sur-Marne*, 1953, p. 103-109; R. Pinta, dans *Bulletin de la Soc. des Amis de Vincennes*, n. 18, 1967, p. 10-27; n. 19, 1968, p. 12-22; — Touraine : R. Ransard, dans *Bulletin de la Soc. archéol. de Touraine*, t. 31, 1955, p. 101-102; — Avignon : J.-P. Grillot, dans *Mémoires de l'Académie du Vaucluse*, t. 7, 1959/60, p. 121-141; — Bort : E. Passien, dans *Lemouzi* (Tulle), n. 21, 1967, p. 43-45; — Tonnerre : E. Thiri, dans *Bulletin de la Soc. archéol. et hist. du Tonnerois*, n. 21, 1968, p. 18-21; — La Rochelle : B. Coutant, *Les minimes, pages d'histoire rochelaise*, La Rochelle, 1968; — Sillé-Le-Guillaume : M. Terneau, dans *Revue hist. et archéol. du Maine*, t. 53, 1973, p. 67-82; — Amboise : R. Fiot, *S. François de Paule à Amboise*, Tours, 1975; — Blaye : R. Darricau, dans *La citadelle de Blaye*, n. spécial des *Cahiers du Vitrezais*, 1978, p. 57-66. — O. Dresch, *Les couvents des M. à Paris*, thèse, École des Chartres, 1966.

4° *Italie.* — A. Mongitore, *Istoria del V. Monasterio de' Sette Angioli... di Palermo*, Palerme, 1726. — P. Villani, *La soppressione dei monasteri... durante il « decennio francese »*, dans *Atti del 2° congresso storico calabrese*, Naples, 1961, p. 109-121. — A. Galuzzi, *Consultori, teologi minimi alla S. Congregazione dei Riti*, BUOM, t. 14, 1968, p. 237-249; *P. Agostino Donadio* † 1907, *ibidem*, t. 23, 1977, n. 4; *P. Fr. Jacquier... del' 700, ibidem*, t. 24, 1978, p. 29-65. — G. Cuomo, *Le leggi eversive del secolo* XIX *e le vicende degli ordini religiosi della provincia di Principato Citeriore*, 2 vol., Mercato S. Severino (Salerne), 1971.

4° Documents législatifs. — 1° *Règles, Correctoire, Cérémonial.* — En latin : *Regula et vita fr. minimorum..*, Rome, 1507; — Marc Viger, *Vita et regula S. Fr. Paulani*, Brescia, 1518; — *Regula fr. ordinis minimorum*, Rome (avant 1520); Nigeon, 1525, 1528; — *Regulae fratrum et sororum..*, Lyon, 1533; — *Liber vite fr. ordinis..*, Paris, 1533, 1535; — *Statuta fr. minimorum...* (G. Passarelli), Naples, 1570; — *Sacri ordinis minimorum... Regulae.., Correctorium et Caeremoniale* (Passarelli), Venise, 1596; — *Vita et regula fr..*, Toulouse, 1594; — *Manuale ordinis...* (Pierre de Mena), Madrid, 1595.

Fr. Stellarius, *Fundamenta et Regulae omnium ordinum..*, Douai, 1626; — *Regulae..*, Paris, 1631; — *Caeremoniale...* (T. Solaro), Gênes, 1653; Florence-Milan, 1695; — M. Brokie et L. Holstenius, *Codex regularum..*, t. 3, Augsbourg, 1759; — *Regulae..*, Milan, s d; Gênes, s d; Naples, 1772. — *Sacri ordinis*

minimorum... Regulae.., Correctorium et Caeremoniae (J. M. Roberti), Rome, 1906, 1932.

En français : *Les Règles, le correctoire et le cérémonial..*, Paris, 1603; — *Troisième Règle de S. Fr. de Paule* (Cl. Le Juge), Paris, 1623, 1643; — *La Règle du Tiers-Ordre...* (P. Pijart), Douai, 1629; (H. de Coste) Paris, 1630; Reims, 1649; — *Les Règles... avec le Correctoire..*, Paris, 1632; — *La Règle du Tiers-Ordre...* (Fr. Giry), Paris, 1672, 1675, 1683, 1697; — *Traduction nouvelle des Règles, du Correctoire et du Cérémonial...* (R. Thuillier), Paris, 1703.

En italien : *Regola del Terz' Ordine..*, dans *La divozione de' 13 Venerdi di S. Francesco..*, Rome, 1717, 1727, 1728, 1739, 1773; Naples, 1790 (titres divers); — *Regola volgare... per li fratelli e sorelle terziare..*, Bologne, 1734; — *Regola per le sorelle dell' ordine dei minimi*, Rome, 1819; — *Manuale ad uso dei Terziari..* (G. Moretti), Rome, 1933; trad. espagnole, Barcelone, 1950. — *Regola e costituzioni..*, Rome, 1970.

2° *Bulles et privilèges.* — G. Passarelli, *Bullae..*, Naples, 1570; — *Privilegia S. ordinis minimorum*, Naples, 1573; — L. De Peyrinis, *Privilegia..*, Gênes, 1624, 1643, 1649; *Opera omnia*, Lyon, 1668; — J. Ladore et Fr. Preste de Longobardi, *Digestum Sapientiae minimitanae..*, Rome, 1664, 1674, 1697.

3° *Chapitres généraux.* — J. Pichonneau, *Collectio actuum capitulorum...*, Tours, 1578; — *Acta capitulorum...*, Venise, 1596 (G. Passarelli); — E. Isnard, *Codex minimus... Statuta... Capitulorum...*, Lyon, 1631-1632; — B. d'Avila, *Manipulus minimorum canonum...*, Gênes, 1677; — les ouvrages de Ladore-Preste et de De Peyrinis cités *supra*; — G. Moretti, *Acta capitulorum generalium...*, 2 vol., Rome, 1916.

Voir aussi : N. Lesguillier, *De ratione studiorum in minimorum ordine*, Paris, 1638; — R. Thuillier, *Dissertatio de potestate Correctorum localium...*, Paris, 1697.

5. **Spiritualité.** — E. Sanz y Portegas, *El espiritu de S. Francisco de Paula y de su orden*, Barcelone, 1935. — C. Mandarino, *Maria SS. nella spiritualità e nell' apostolato di S. Francesco... e dell' ordine dei minimi* (thèse inédite, Univ. du Latran, 1966). — A. Galuzzi, *Note sulla spiritualità dei minimi*, BUOM, t. 17, 1971, p. 171-175. — G. Fiorini Morosini, *L'aspetto penitente della spiritualità dei minimi*, Rome, 1976.

Raymond DARRICAU.

MINISTÈRES. — 1. *Situation des ministères dans l'Église.* — 2. *Ministères et spiritualité.*

1. SITUATION DES MINISTÈRES DANS L'ÉGLISE.

Le thème des ministères est un des plus étudiés par les théologiens des diverses confessions chrétiennes depuis plusieurs décennies; pour la seule année 1969, la *Bibliographie internationale sur le sacerdoce et le ministère* (éd. A. Guitard et M.-G. Bulteau, Montréal, 1971) signale près de 7000 titres. On se contentera donc ici de donner un aperçu des conclusions habituellement admises.

1° Dans le nouveau Testament. — Le mot latin *minister* et ses apparentés *ministerium, ministrare, ministratio*, traduisent les mots grecs : 1) λειτουργός, λειτουργεῖν; 2) ὑπηρέτης, ὑπηρετεῖν; et surtout 3) διάκονος, διακονία, διακονεῖν.

1) La première famille de mots s'emploie pour désigner soit le service cultuel des prêtres de l'ancien Testament (*Luc* 1, 23; *Hébr.* 2, 21; 10, 11), celui du Christ dans le sanctuaire céleste (*Hébr.* 8, 2 et 6), soit le service des autorités civiles (*Rom.* 13, 6). Il s'agit aussi de l'aide matérielle des églises fondées par Paul à l'Église-mère de Jérusalem (*Rom.* 15, 27; 2 *Cor.* 9, 12) ou des chrétiens à l'apôtre emprisonné (*Phil.* 2, 25 et 30). Paul emploie ces mêmes expressions pour désigner sa tâche d'envoyé auprès des païens (*Rom.* 15, 16; *Phil.* 2, 17) pour leur porter l'Évangile. Enfin, le livre des *Actes* mentionne une « liturgie » de la première communauté d'Antioche (13, 2). Cf H. Strathmann, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 232-238.

2) *Hupèretès* désigne habituellement les serviteurs des autorités civiles et religieuses (*Mt.* 5, 25; 26, 58; *Marc* 14, 54 et 65; *Jean* 7, 32.45-46; 18, 3.12.18.22; 19, 6; *Actes* 5, 22 et 26), une fois un fonctionnaire de la synagogue (*Luc* 4, 20). Luc emploie le mot pour désigner les « serviteurs de la parole » de Dieu (*Luc* 1, 2), c'est-à-dire les apôtres, spécialement Paul (*Actes* 26, 16) mais aussi ses collaborateurs (13, 5). Paul lui-même définit les apôtres comme « serviteurs du Christ et intendants des mystères de Dieu » (1 *Cor.* 4, 5). Le verbe correspondant, en dehors d'une application à David (*Actes* 13, 36), désigne une activité manuelle ou une assistance matérielle (20, 34; 24, 23). Cf H. Rengstorf, dans Kittel, t. 8, 1969, p. 539-544.

3) *Diakonia, diakonos, diakonein* sont les correspondants les plus fréquents de *ministerium, minister, ministrare* (cf DS, art. DIACONAT, t. 3, col. 803-804).

Comme dans le grec classique, le sens fondamental est celui de *service* (serviteur), spécialement à la maison, à table, etc (*Mt.* 4, 11; 8, 15; 27, 35 par.; *Luc* 10, 40; *Jean* 12, 2, etc). Quiconque détient une autorité doit se comporter en serviteur, et Jésus rappelle l'exemple qu'il a lui-même donné (*Mt.* 20, 26; 23, 11; *Marc* 10, 43-45; *Luc* 22, 26-27); il souligne aussi le rapport entre *le suivre* et *le servir* (*Jean* 12, 26), et la scène du jugement dernier montre que le service du Christ enveloppe celui du prochain (*Mt.* 25, 41-43); ainsi, l'activité de Paul en faveur des chrétiens de Jérusalem est une *diaconie* (*Rom.* 15, 25-27; *Actes* 11, 29; cf *Hébr.* 6, 10).

Dans la communauté chrétienne, tous les services mutuels peuvent être appelés *ministères* (1 *Cor.* 12, 5) : chacun doit être au *service* de tous « selon le don qu'il a reçu » (1 *Pierre* 4, 10). Cependant, le mot prend habituellement un sens spécifique et désigne une activité stable et officiellement reconnue : les *Actes* appellent ministère la fonction des Douze (1, 17 et 25; 6, 4) et le service spécial confié à Paul (20, 24). Celui-ci désigne constamment sa tâche comme un ministère (*Rom.* 11, 13; 1 *Cor.* 3, 5; 2 *Cor.* 3, 3.6.7-9; 5, 18; 6, 3; 11, 23; *Éph.* 3, 7; 1 *Tim.* 1, 12) et il étend ce sens au travail de ses collaborateurs, Apollos (1 *Cor.* 3, 5), Tychique (*Éph.* 6, 21), Épaphras (*Col.* 1, 7), Archippe (*Col.* 4, 17) et Timothée (1 *Tim.* 4, 6; 2 *Tim.* 4, 5).

D'autre part, alors que le ministère des apôtres et de Paul comprend de manière privilégiée le service de la Parole de Dieu, on voit apparaître dans les communautés un autre ministère : déjà en *Rom.* 12, 7, mais surtout en *Actes* 6, 2-4; dans les Lettres pastorales, ces ministres portent le nom de *diacres* (1 *Tim.* 3, 8-13) et sont distingués des *épiscopes* (3, 1-7); les deux termes semblent encore désigner les mêmes personnages en *Phil.* 1, 1 (A. Lemaire, *Les ministères aux origines..*, p. 96-102, citant Jean Chrysostome, *In Phil.* hom. 1, 1, PG 62, 183). Cf H. W. Beyer, dans Kittel, t. 2, 1935, col. 81-93.

Ainsi, en restant au niveau du vocabulaire, on est amené à conclure que les textes du nouveau Testament tendent à réserver le nom de ministères moins à des services occasionnels entre chrétiens qu'à des *charges* stables, confiées à des fidèles déterminés, au profit de la communauté et de sa mission. Il y a en premier lieu les douze apôtres, puis les autres « serviteurs de la parole », en particulier Paul, mais aussi les collaborateurs de la mission de Paul, compagnons de ses voyages ou établis dans une communauté locale. Ensuite apparaît un ministère dont les détenteurs portent le nom

de *diacres*. Toutefois, ce nom a été employé aussi pour les autres ministères, même pour celui des *épiscopes*; mieux, dès l'élection de Mathias, le discours de Pierre établit une correspondance entre *diaconie, apostolat, episcopè* (*Actes* 1, 17.20.25; cf J. Dupont, *Les ministères de l'Église naissante d'après les Actes des Apôtres*, dans *Ministères et célébration de l'Eucharistie*, coll. Studia anselmiana 61, Rome, 1973, p. 100-104). Ce ministère de l'*épiscopè* est décrit par *Actes* 20, 17.28-32 et 1 *Pierre* 5, 1-4 comme une fonction de « pasteur »; il comporte une véritable autorité, mais qui doit être exercée en esprit de service, selon des expressions très proches de celles des évangiles. Ces deux passages appliquent aux mêmes personnages le titre de *presbytres*. En outre, dans les *Actes*, Luc met en lumière la continuité des ministères désignés par ces noms avec celui des apôtres et de Paul, au point que ceux qui les exercent apparaissent comme leurs successeurs (cf J. Dupont, *loc. cit.*, p. 98, 124-125, 142-146).

Nous n'avons aucune indication précise sur le mode de cette succession; cependant, Paul rappelle aux *presbytres* d'Éphèse que c'est l'Esprit Saint qui les a établis épiscopes du troupeau (*Actes* 20, 28), et à Timothée qu'il a reçu un *charisme* particulier par l'imposition des mains de sa part et de la part des presbytres (1 *Tim.* 4, 14; 2 *Tim.* 1, 6).

G. Dix, *The Ministry in the Early Church*, dans *The Apostolic Ministry*, éd. K. Kirk, Londres, 1946; trad. franç., *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel, 1955. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956. — E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zurich, 1959. — K. H. Schelkle, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Fribourg-en-Brisgau, 1961; trad. franç., *Disciple et Apôtre*, Lyon, 1965. — C. Romaniuk, *Le sacerdoce dans le Nouveau Testament*, Lyon, 1966. — J. L. McKenzie, *Authority in the Church*, New York, 1966; trad. franç., *L'Évangile et le pouvoir dans l'Église*, Paris, 1970.

P. Grelot, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, 1967; *Réflexions générales autour du thème du Symposium..*, dans *Ministères et célébration de l'Eucharistie*, cité *supra*, p. 17-93. — R. E. Brown, *Priest and Bishop, Biblical Reflexions*, New York, 1970. — M. Thurian, *Sacerdoce et Ministère*, Taizé, 1970. — J. A. Mohler, *The Origin and Evolution of the Priesthood*, New York, 1970. — A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, 1971; *Les ministères dans la recherche néotestamentaire. État de la question*, dans *La Maison-Dieu*, n. 115, 1973, p. 30-60; *Ministères et Eucharistie aux origines de l'Église*, dans *Spiritus*, n. 69, 1977, p. 386-398. — K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament*, Munich, 1972.

A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres d'après la prière sacerdotale..*, Paris, 1972; cf J. Delorme, *Sacerdoce du Christ et ministères*, RSR, t. 62, 1974, p. 199-219; H. Cazelles, *Note sur le ministère apostolique de consécration*, dans *Bulletin Saint-Sulpice*, n. 1, 1975, p. 302-307. — *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, éd. J. Delorme, Paris, 1974. — P. Rogers, « *The Few in Charge of the Many* ». *The Model of Ministerial Authority in the Pastoral Epistles..*, Thèse, Rome, 1977.

2° Évolution historique. — La *Didachè* (15, 1-2) mentionne des « épiscopes et diacres », choisis par la communauté, qui y exercent un ministère *(leitourgia)* distingué de celui des « prophètes et docteurs ». Ce texte obscur et discuté pourrait être éclairé par *Actes* 13, 1-3, où un groupe de « prophètes et docteurs », exerçant à Antioche une *leitourgia*, envoient en mission Paul et Barnabé, sur l'ordre du Saint-Esprit et après leur avoir imposé les mains.

La *Lettre de Clément* de Rome (SC 167, 1971), très importante pour notre sujet, montre comment on comprenait la *Première aux Corinthiens* vers l'an 96 (et peut-être bien plus tôt, si l'on admet les conclusions de J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, Londres, 1976, p. 327-335). Selon la volonté de Dieu, et conformément aux préfigurations de l'ancien Testament, dit Clément (40, 2-5; 41, 1-2; 43), il y a dans la communauté chrétienne des ministères *(leitourgiai)* qui succèdent au ministère des apôtres selon les règles établies par eux (44); les ministres sont nommés *épiscopes, presbytres*, indifféremment semble-t-il (44, 4-5), mais aussi *diacres* (42, 4-5). Cf A. Lemaire, *Les ministères aux origines..*, p. 145-149; A. Jaubert, SC 167, introd., p. 78-86. Si le mot *leitourgia* s'applique, au moins une fois, au service que tout chrétien rend « à sa place » dans la communauté (41, 1), toute la lettre rappelle avec force que les successeurs des apôtres ont une autorité à laquelle les autres doivent se soumettre.

Le Pasteur d'Hermas (SC 53 bis, 1968) considère comme une *diakonia* confiée à tous le souci d'aider les pauvres par l'aumône (*Mandatum* 2, 6; *Similitudo* 2, 7 et 10) et l'observation des commandements (*Mand.* 12, 3, 3). Cependant, même dans ce ministère de bienfaisance, il souligne la responsabilité spéciale des diacres (*Sim.* 9, 26, 2) et des épiscopes (9, 27, 2-3); il énumère les ministères des apôtres, évêques, docteurs et diacres (*Visio* 3, 5, 1) et considère comme une *leitourgia* le service de Dieu en général, l'observation des commandements, spécialement du jeûne et de l'aumône (*Sim.* 5, 3, 3-8).

Avec les *Lettres* d'Ignace d'Antioche et de Polycarpe (vers 110-117) on constate une véritable évolution du vocabulaire. Le mot *diakonos* y désigne un ministre inférieur à l'évêque et aux presbytres (*Ad Eph.* 2, 1; *Ad Magn.* 2, 1; 6, 1; 13, 1; *Ad Trall.* 2, 3; 3, 1; 7, 2; *Ad Philad.* titre; 4, 1; 7, 1; 10, 1-2; *Ad Smyrn.* 8, 1; 10, 1; 12, 1-2; *Ad Polyc.* 6, 1; Polycarpe, *Ad Phil.* 5, 2-3). L'abstrait *diakonia* garde cependant son sens plus général et s'applique au ministère de l'évêque (*Ad Philad.* 1, 1). En revanche, *leitourgia* et les mots apparentés ont disparu du vocabulaire pour désigner les ministères. Nous sommes ici à un tournant décisif : désormais on trouvera partout cette hiérarchie à trois degrés, évêque, presbytres, diacres, qui constitue fondamentalement le ministère ecclésiastique.

La *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome (fin 2e-début 3e s.; SC 11 bis, 1968), dont l'influence sera considérable sur la législation canonique et la liturgie, rend officielle la place spéciale de cette triade, en réservant à l'évêque, au presbytre et au diacre la *leitourgia* et l'*ordination* par imposition des mains *(cheirotonie)*; ces trois degrés composent le *clergé* (*klèros*, 10); cf A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie..*, p. 49-50. Il est précisé cependant que le *diacre*, qui reçoit l'imposition des mains de l'évêque seul, n'est pas ordonné « dans le sacerdoce » (*in sacerdocio*, 8). En outre, ce document très ancien fait apparaître d'autres *ministères* reconnus et « institués », mais sans imposition des mains : veuves, vierges, lecteurs, sous-diacres (10-13). Cette diversification des ministères et du vocabulaire s'affirme dans les siècles postérieurs, mais d'une manière qui est loin d'être uniforme, en Orient comme en Occident. On donnera seulement quelques indications sur cette évolution.

En Orient, *leitourgia* et *hupèresia* sont conservés pour désigner les ministres, mais avec des fortunes diverses. *Leitourgia* et *leitourgeîn* s'appliquent encore à tout le clergé au concile d'Antioche de 341 (can. 3), mais dans

les *Lettres* canoniques de Basile de Césarée, vers 375, le mot semble réservé aux évêques, presbytres et diacres (*Ep.* 217, à Amphiloque, can. 70, éd. Y. Courtonne, t. 2, Paris, 1961, p. 212-213); le concile *in Trullo* en 691 ajoute les sous-diacres à ces trois degrés des *leitourgoi* (can. 3 et 13).

Hupèretès est employé par Épiphane pour le diacre (*Panarion* 30, 11, 4; éd. K. Holl, GCS, p. 346); il en est de même dans les *Constitutions apostoliques* (II, 28, 6; III, 19, 1), bien que le mot y soit habituellement appliqué au sous-diacre (III, 11, 1-3; VI, 17, 2; VIII, 28, 8); l'abstrait *hupèresia* peut désigner tous les ministères (II, 34, 3; VIII, 10, 9; 13, 4; 46, 6), y compris celui des diaconesses (III, 16, 1; 19, 1).

En Occident, *ministerium* peut s'appliquer à tous les *ordines* (ce mot est employé dès le 3e siècle par Tertullien, vg *De monogamia* 12, 2); ainsi chez Cyprien (*Ep.* 29; éd. L. Bayard, t. 1, Paris, 1925, p. 70). De même, *minister* est appliqué au diacre (concile de Vaison en 442, can. 3), mais aussi aux ministres inférieurs (concile d'Agde en 506, can. 18), qui sont nommés *insacrati ministri* (can. 19). En revanche, à Rome au temps de saint Grégoire, le mot *ministerium* semble réservé aux trois ordres sacrés (cf B. Fischer, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Grossen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 62, 1938, p. 37-75). L'histoire des différents ordres est d'ailleurs compliquée. A Rome, le pape Corneille (251-253) énumère les sept ministères qui deviendront classiques (*Ep. ad Fabium*, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 43, 11); mais dès la fin du 4e siècle l'ostiariat tombe en défaveur et, au 7e siècle, il n'en est plus question dans les livres liturgiques (M. Andrieu, *Les ordres mineurs dans l'ancien rite romain*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 5, 1925, p. 253-254).

En dehors de Rome, les *Statuta Ecclesiae antiqua* (en Gaule, fin du 5e s.) décrivent la série complète des quatre ordres mineurs; de là ils passeront dans la liturgie gallicane, puis dans le Pontifical romano-germanique (B. Botte, *Le rituel d'ordination des Statuta..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 11, 1939, p. 223-241; Ch. Munier, *Les Statuta..*, Paris, 1961, p. 170-185); ils reviendront ainsi vers l'Italie et s'y maintiendront jusqu'à un passé récent.

Le concile de Trente confirme l'usage devenu général; en plus du sacerdoce (épiscopat et presbytérat) et du diaconat, il mentionne le sous-diaconat et les quatre ordres mineurs en disant qu'ils remontent à une haute antiquité (session 23, c. 2; Denzinger, n. 1765). *Ministerium* est appliqué à toutes les activités du clergé, mais *ministri* tend à être réservé à ceux qui n'ont pas le sacerdoce (can. 6; Denzinger, n. 1776), et ces ministères inférieurs sont compris comme des degrés vers le presbytérat (can. 2, Denzinger, n. 1772). La distinction entre les ministères s'établit au niveau du caractère *sacerdotal*, et non au niveau de leur caractère *sacramentel*; en Occident en effet, un fort courant considère que tous ces degrés appartiennent au sacrement de l'ordre, suivant l'enseignement de saint Thomas, qui voit d'ailleurs le rite essentiel du sacrement dans la tradition des instruments et non dans l'imposition des mains.

J. Colson, *La fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, 1960. — J. Colson, I. Doens, etc, *Diaconia in Christo*, coll. Quaestiones disputatae 15-16, Fribourg-en-Brisgau, 1962. — W. Croce, *Histoire du diaconat*, dans *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, coll. Unam Sanctam 59, Paris, 1966, p. 27-62. — J. Forget, art. *Diacre*, DTC, t. 4. 1911, col. 703-731. — J. Lécuyer, *Renseignements techniques*, dans S. Thomas, *Somme Théologique*, *L'Ordre*, *Suppl.* qu. 34-40, Paris, 1960, p. 199-233.

J. Blokscha, *Die Altersvorschriften für die höheren Weihen im ersten Jahrtausend*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 3, 1931, p. 31-84. — K. Braun, articles sur tous les ordres inférieurs, dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, 1938, p. 593-606; 1939, p. 204-218; 1940, p. 20-32; 1941, p. 1-12; 1947, p. 8-27, 89-105 et p. 269-283. — B. Fischer, *Esquisse historique sur les ordres mineurs*, dans *La Maison-Dieu*, n. 61, 1960, p. 58-69. — Dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, coll. Lex orandi 22, Paris, 1957 : P.-M. Gy, *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien*, p. 125-145; J. Gaudemet, *L'ordre dans la législation conciliaire de l'antiquité*, p. 233-256; A. Duval, *L'ordre au concile de Trente*, p. 277-324.

R. Gryson, *Les degrés du clergé et leurs dénominations chez saint Ambroise de Milan*, dans *Revue bénédictine*, t. 76, 1966, p. 119-127. — J. Martin, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, coll. Quaestiones disputatae 48, Fribourg-en-Brisgau, 1972. — A. Faivre, *Naissance d'une hiérarchie. Les premières étapes du cursus clérical*, Paris, 1977. — É. Griffe, *De l'Église des apôtres à l'Église des presbytres*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 78, 1977, p. 81-102.

3° **Depuis Vatican II.** — L'enseignement de Vatican II sur les ministères a été précédé par la Constitution *Sacramentum ordinis* du 30 novembre 1947 (AAS, t. 40, 1948, p. 5-7; *Documentation catholique* = DC, t. 45, 1948, col. 515-520), où Pie XII a prescrit le retour à la doctrine ancienne, toujours conservée en Orient, qui fait de l'imposition des mains, avec la formule qui l'accompagne, le rite essentiel du sacrement de l'ordre. Ce rite étant réservé à l'ordination de l'évêque, du presbytre et du diacre, le document invitait implicitement à considérer les autres ministères comme non sacramentels.

Le concile parle fréquemment de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat et affirme qu'une grâce sacramentelle y est liée (*Lumen Gentium*, n. 21, 24, 26, 28, 29); il ne mentionne qu'en passant les ordres inférieurs (*Lumen Gent.* 41; *Orientalium Ecclesiarum* 17) et n'applique qu'une fois le titre de *ministres* à qui les reçoit (*Lumen Gent.* 41). Le mot *ministerium*, au contraire, est fréquemment employé pour des *services* qui ne sont pas accomplis par des clercs : activité apostolique des religieux (*Perfectae caritatis* 8), participation des laïcs à la mission de l'Église (*Lumen Gent.* 30; *Ad Gentes* 28), spécialement des catéchistes et des membres de l'Action catholique (*Ad Gentes* 15) et, dans la liturgie, des chantres, servants de messe, commentateurs des cérémonies (*Sacrosanctum concilium* 29).

D'autre part, le concile a décrété le rétablissement du *diaconat* « en tant que degré propre et permanent de la hiérarchie » (*Lumen Gent.* 29). La mise en œuvre de cette décision a fait l'objet du Motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* du 16 juin 1967 (AAS, t. 59, 1967, p. 697-704; DC, t. 64, 1967, col. 1279-1286), qui fixe les règles du choix des candidats (peuvent être admis même des hommes mariés âgés de trente-cinq ans), de leur formation intellectuelle et spirituelle.

Le document final du synode des évêques en 1971, *De sacerdotio ministeriali* (trad. franç., DC, t. 69, 1972, p. 2-11), distingue nettement le *sacerdoce ministériel* (« ministère sacerdotal », « ministère hiérarchique »), des autres charismes et *services (ministrationes)* qui ne comportent pas l'imposition des mains et la consécration sacramentelle (1e partie, n. 4-5). Le *ministère pastoral* est exercé, en esprit de service et de communion, par évêques, presbytres et diacres; le synode mentionne

en outre les fonctions des ministres inférieurs (2e partie, I, n. 1).

Le 15 août 1972, Paul VI a publié deux Lettres apostoliques qui concernent notre sujet. *Ministeria quaedam* (AAS, t. 64, 1972, p. 529-534; DC, t. 69, 1972, p. 852-854) supprime le sous-diaconat et réduit le nombre des ordres mineurs pour l'Église latine : il n'y aura plus que deux ministères, lectorat et acolytat, conférés par un rite liturgique qui n'est plus appelé ordination, mais *institution*; en outre, celle-ci peut être conférée à des laïcs qui n'ont pas l'intention d'entrer dans la cléricature. De plus, les conférences épiscopales peuvent demander l'institution d'autres ministères selon les besoins de leurs églises respectives.

La seconde lettre, *Ad pascendum* (AAS, p. 534-540; DC, p. 854-856), complète *Sacrum diaconatus ordinem* : elle rappelle l'importance du diaconat et précise que les candidats promus à cet ordre devront avoir reçu et exercé précédemment les ministères de lecteur et d'acolyte. Le 3 décembre 1972, la congrégation pour le Culte divin promulguait les normes liturgiques pour l'institution de ces ministres.

A. Faivre (*La naissance d'une hiérarchie..*, p. 421-422) a critiqué cette obligation de passer par les ministères inférieurs avant d'accéder au diaconat : elle maintient l'idée, qui fut souvent néfaste, d'un *cursus* ou carrière ecclésiastique. Il critique aussi le mot *institution* dont le sens lui paraît ambigu : simple reconnaissance des dons d'un individu? nomination par l'autorité (donc d'ordre juridique) accompagnée des prières de l'assemblée? rite sacramentel? Cette dernière critique semble exagérée : une institution dans une assemblée liturgique, sans être un sacrement au sens classique du mot, n'est pas un acte purement juridique; d'ailleurs on ne saurait supprimer tout acte de ce genre dans l'Église, puisque les pasteurs doivent « éprouver les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu » (1 *Jean* 4, 1).

Avec l'Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* (AAS, t. 68, 1976, p. 5-76; DC, t. 73, 1976, p. 1-22), publiée par Paul VI le 8 décembre 1975 après le synode des évêques, un pas de plus a été accompli dans l'usage officiel du mot *ministère*. Ce terme est appliqué ici à toute tâche d'évangélisation (n. 5 et 15). Il y a sans doute, en ce domaine, des ministères divers : celui des Douze, du pape et des évêques, des presbytres et des diacres qui leur sont associés, est mis en relief (66-68); mais en outre les laïcs, en plus de leurs activités temporelles, « peuvent se sentir ou être appelés à collaborer avec leurs pasteurs au service de la communauté ecclésiale, en exerçant les *ministères* les plus divers, selon la grâce et les charismes qu'ils ont reçus » (73). Pour déterminer ces ministères, il faut regarder à la fois les origines de l'Église et les besoins actuels de sa mission : on voit alors que des ministères qui paraissent nouveaux ont déjà existé sous une forme équivalente dans l'histoire. Le pape donne comme exemples « les catéchistes, les animateurs de la prière et du chant, les chrétiens voués au service de la parole de Dieu et à l'aide des besogneux, les chefs de petites communautés, les responsables des mouvements apostoliques.., spécialement ceux qui consacrent tout ou partie de leur vie au service des missions » (73).

Il s'agit ici d'un élargissement singulier de la notion de ministère. En tenant compte de *Ministeria quaedam*, on en vient à distinguer trois catégories : a) les ministères *ordonnés*, qui ont part au sacrement de l'ordre; b) les ministères *institués* liturgiquement : lectorat et acolytat; c) les ministères sans ordination ni institution.

Cet élargissement a pu provoquer quelque inquiétude.

Ainsi, la conférence épiscopale d'Allemagne, au terme de sa réunion des 28 février-3 mars 1977, a publié une déclaration sur « Le prêtre, le diacre et le laïc dans la pastorale » (*Wiener Diözesan Blatt*, avril 1977; trad. franç., DC, t. 74, 1977, p. 517-522). Les évêques soulignent la différence (et la complémentarité) entre les ministères ordonnés et les services, même permanents, assurés par les laïcs. Ce service des laïcs « ne fonde pas un ministère au sens théologique »; le document manifeste une certaine crainte de voir se développer un « ministère sans ordination », au risque d'entraîner une dévalorisation du presbytérat et du diaconat.

Sans doute convient-il de dépasser la question du vocabulaire. En fait, on nomme actuellement *ministère* toute charge stable au service de la mission de l'Église. Si l'on maintient, avec *Evangelii nuntiandi*, que les *ministères* doivent respecter l'unité de l'Église et être soumis aux directives des pasteurs hiérarchiques, il n'y a pas lieu de s'inquiéter de l'extension du terme.

Cependant de nombreux problèmes se posent dans le concret, spécialement dans les Églises nouvelles où presbytres et diacres sont trop peu nombreux. On y voit se multiplier des ministères non ordonnés, mais reconnus et institués par les pasteurs responsables; il arrive ainsi que des chrétiens aient la responsabilité entière de chefs de communauté, sans le pouvoir de célébrer l'Eucharistie et le sacrement de pénitence. Ce fait n'est pas sans susciter de graves questions sur les limites imposées par la législation actuelle de l'ordination presbytérale, car l'instauration de diacres permanents ne semble pas répondre suffisamment aux besoins. On trouvera un écho de ces problèmes dans de nombreux écrits récents; voir en particulier : *La question des ministères en Afrique*, et J. Dupuis, *Ministères dans l'Église. Colloque d'Asie*, dans *Spiritus*, n. 69, 1977, p. 339-364 et p. 365-384.

D'autres problèmes se posent au niveau du dialogue œcuménique. On s'interroge sur la possibilité de reconnaître la valeur des ministères chez les non-catholiques, même à défaut d'ordination valide (au sens que l'Église romaine donne à ce mot), en recourant à la doctrine de l'*économie*, telle qu'elle est comprise et pratiquée par les Églises orientales. La recherche œcuménique s'est d'ailleurs concentrée sur la question des ministères, surtout depuis 1970.

C. H. Turner, Χειροτονία.., dans *Journal of theological Studies*, t. 24, 1922-1923, p. 496-504. — K. Duchatelez, *De geldigheid der weidingen in het licht der « ekonomie »*, dans *Tijdschrift voor theologie*, t. 8, 1968, p. 377-401; *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, NRT, t. 92, 1970, p. 267-293. — J. Kotsonis, *Problèmes de l'économie ecclésiastique*, Gembloux, 1971. — Y. Congar, *Propos en vue d'une théologie de l' « Économie » dans la tradition latine*, dans *Irénikon*, t. 45, 1972, p. 155-206. — C. Vogel, *Chirotonie et chirothésie*, *ibidem*, p. 7-21, 207-238; *Le ministre charismatique de l'Eucharistie*, dans *Ministères et célébration de l'Eucharistie*, cité *supra*, p. 181-209. — H. Schütte, *Erwägungen zur Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession als Hilfe zur Verständigung in der Aemtefrage*, *ibidem*, p. 210-249. — C. Vagaggini, *Possibilità e limiti del riconoscimento dei ministeri non cattolici*, *ibidem*, p. 250-320.

Groupe des Dombes. *Pour une réconciliation des ministères. Éléments d'accord entre catholiques et protestants*, Taizé-Paris, 1972, et DC, t. 70, 1973, p. 132-137; *Le ministère épiscopal*, Taizé-Paris, 1976, et DC, t. 74, 1977, p. 10-18; cf C.-J. Dumont, *Eucharistie et ministères*, dans *Istina*, t. 18, 1973, p. 155-207.

Commission anglicane-catholique romaine, *Déclaration commune sur la doctrine des ministères*, trad. franç., DC, t. 70, 1973, p. 1063-1069. — *Foi et Constitution*, *La réconciliation des Églises : Baptême, Eucharistie, Ministères*, Taizé, 1974; cf *Studia anselmiana*, t. 74, Rome, 1977 (texte du document

et études de théologiens catholiques). — *Réflexions de théologiens orthodoxes et catholiques sur les ministères*, DC, t. 75, 1978, p. 261-265.

4° **Ministères et charismes.** — L'attention a été reportée sur les charismes par la description qu'en donne Vatican II (*Lumen Gent.* 12) et qu'on peut développer ainsi :

1) Ce sont des dons gratuits, des grâces spéciales que l'Esprit Saint distribue à chacun « comme il veut » (1 *Cor.* 12, 11); — 2) des dons diversifiés en eux-mêmes et selon les personnes (1 *Cor.* 12, 4-12.29-30; cf *Rom.* 12, 6; 1 *Pierre* 4, 10); — 3) aucun chrétien n'en est totalement démuni (*Apostolicam actuositatem* 3; cf *Rom.* 12, 3-6; 1 *Cor.* 12, 11; 1 *Pierre* 4, 10); — 4) ils rendent les chrétiens « aptes et disponibles » pour assumer des charges et offices utiles à l'Église; — 5) « De la réception de ces charismes, même les plus simples, résulte pour chacun des croyants le droit et le devoir de les exercer... dans l'Église et dans le monde, dans la liberté du Saint-Esprit qui souffle où il veut » (*Apost. act.* 3); aussi est-il demandé aux prêtres de discerner dans la foi les charismes des laïcs, de les développer avec ardeur, de leur laisser « la liberté et la marge d'action, bien plus, en les invitant, quand l'occasion se présente, à prendre d'eux-mêmes des initiatives » (*Presbyterorum ordinis* 3; cf *Lumen Gent.* 36); — 6) chacun cependant doit les exercer « en communion avec ses frères dans le Christ, et particulièrement avec les pasteurs » (*Apost. act.* 3).

Ce principe rejoint un certain nombre de directives du nouveau Testament : unité dans la foi (1 *Cor.* 12, 3; *Éph.* 4, 2-6.13-16), avec discernement des esprits (1 *Jean* 4, 1-6); unité dans la charité, car Paul conclut l'exposé sur les charismes par l'hymne à la charité et des règles pratiques (1 *Cor.* 12-14); ces textes, complétés par 1 *Thess.* 5, 19-22, supposent que l'activité charismatique demeure sous le contrôle du ministère apostolique : « C'est à ceux qui ont charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu » (*Lumen Gent.* 12; cf 7).

Y a-t-il lieu d'opposer ministères et charismes? On l'a fait souvent, surtout depuis quelques années, en opposant la souveraine liberté de l'Esprit à la rigidité et au fixisme des structures et institutions. En fait, nous avons ici deux aspects essentiels de l'Église.

Celle-ci dérive historiquement des apôtres choisis par le Christ; mais l'institution ainsi établie est vivifiée au cours des siècles par la présence de l'Esprit, communiqué à tous par le baptême, et d'une façon spéciale à ceux qui ont reçu le sacrement de l'ordre. C'est le même Esprit, envoyé par le Christ ressuscité, qui donne à tous les différents charismes pour la mission de l'Église, et aux ministres ordonnés la lumière et la force pour paître le troupeau du Christ. Ce ministère est lui-même charismatique en un double sens : parce qu'il est conféré comme un don de l'Esprit à travers l'imposition des mains et parce que son action signifie et garantit dans l'Église la présence active du Seigneur, Prêtre souverain, chef de son Corps et donateur des grâces de l'Esprit (cf *Lumen Gent.* 21).

Des tensions peuvent cependant survenir. En effet, le ministère hiérarchique, comme réalité institutionnelle, appartient à la sphère du monde visible; il est toujours exposé au risque d'abuser des moyens propres à ce monde et d'absolutiser ces moyens. Le charisme ne garantit pas qu'évêques et prêtres seront toujours dociles à l'Esprit, car ils demeurent libres et pécheurs, tentés de « faire les seigneurs » (*Mt.* 20, 25; 1 *Pierre* 5, 3), de se faire servir au lieu de servir. Au nom du charisme, les fidèles pourront, et parfois devront, se mettre en conflit salutaire avec l'institution, ou plutôt avec son représentant : on songe à saint Bernard et sainte Catherine de Sienne, aux fondations d'ordres religieux, venues rappeler périodiquement les exigences de l'Évangile. Sans aller jusqu'au conflit, les charismes ont à coopérer à la découverte et à l'approfondissement des exigences concrètes de la mission de l'Église en chaque moment de son histoire : beaucoup d'initiatives importantes, en divers domaines, sont venues des charismatiques avant d'être acceptées par la hiérarchie (cf art. MAGISTÈRE, DS, t. 10, col. 89-90).

Parallèlement, dès les origines de l'Église, les pasteurs ont eu charge de contrôler les charismes, de discerner s'ils venaient vraiment de Dieu, de les faire servir au bien de la communauté (1 *Cor.* 1, 10-17; 14, 37-40). Ce serait un grand mal si la hiérarchie se mettait dans une attitude de défiance envers les charismes; mais ceux-ci, s'ils sont authentiques, conduisent à concilier la juste liberté des enfants de Dieu avec le dialogue confiant et l'obéissance.

M.-A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon saint Paul*, Genève, 1966. — H. Schürmann, *Les charismes spirituels*, dans *L'Église de Vatican* II, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, 1967, p. 541-573. — H. Küng, *Die Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1967; trad. franç., Paris, 1968, t. 1, p. 210-281; *L'Église selon l'Évangile*, RSPT, t. 55, 1971, p. 193-230, surtout p. 220-223. — L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris, 1970, p. 23-27, 348-351, 519-529.

P. Grelot, *La structure ministérielle de l'Église d'après saint Paul. A propos de « L'Église » de H. Küng*, dans *Istina*, t. 15, 1970, p. 389-424; *Sur l'origine des ministères dans les églises pauliniennes*, *ibidem*, t. 16, 1971, p. 453-469; R. Pesch, *Structures du ministère dans le Nouveau Testament*, *ibidem*, p. 437-451; J. Budillon, *La première épître aux Corinthiens et la controverse sur les ministères*, *ibidem*, p. 471-488. — Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris, 1971; art. LAÏCAT, DS, t. 9, col. 79-108 (à part, coll. D.S. 6, Paris, 1976). — U. Brockhaus, *Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen*, Wuppertal, 1972.

O. Semmelroth, E. Bettencourt, K. Mörsdorf, art. *Amt und Charisma, Charismen, Kirchenamt*, dans *Sacramentum mundi*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1967, col. 119-123, 713-716; t. 2, 1968, col. 1157-1164 (trad. diverses; bibliographie).

2. MINISTÈRES ET SPIRITUALITÉ

Nous ne traiterons pas ici de la responsabilité des divers « ministres » (y compris ceux qui deviennent tels par une simple nomination, vg les maîtres des novices) par rapport à la vie spirituelle des fidèles. Voir à ce sujet les art. DIRECTION SPIRITUELLE, DISCERNEMENT DES ESPRITS, ÉDUCATION CHRÉTIENNE, FAMILLE, MAGISTÈRE, MARIAGE, etc. Nous essaierons par contre de discerner quels sont les traits essentiels d'une spiritualité des ministères, en parlant successivement des ministères en général, des ministères institués, des ministères ordonnés.

1° **Ministères en général.** — 1) *Esprit de service.* — « Mettez-vous, chacun selon le charisme qu'il a reçu, au service les uns des autres, comme de bons administrateurs de la grâce multiforme de Dieu » (1 *Pierre* 4, 10). La tradition a toujours insisté sur cet esprit de service, spécialement en ce qui concerne le ministère hiérarchique (cf Y. Congar, *La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la Tra-*

dition, dans *L'Episcopat et l'Église universelle*, coll. Unam Sanctam 39, Paris, 1962, p. 67-99; *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien*, *ibidem*, p. 101-132). Cela vaut évidemment pour toute forme de ministère.

Vatican II a repris les principaux textes du nouveau Testament qui évoquent l'exemple du Christ et son enseignement à quiconque détient une autorité (*Mt.* 18, 1-5 paral. ; 20, 20-28 paral.; *Luc* 22, 24-37; *Jean* 13, 12-17, etc; cf *Lumen Gent.* 27-32; *Christus Dominus* 16; *Presbyterorum ord.* 9; *Optatam totius* 4). Dans la même ligne, Paul et les autres apôtres envisagent leur mission comme un service (emploi fréquent des mots *doulos*, *diakonos*, *hupèretès*), et l'on peut aussi évoquer la vie entière de Marie « servante du Seigneur », même si sa mission n'est pas à proprement parler un ministère (cf J. Lécuyer, *La « serva del Signore » e i diversi ministeri nella Chiesa*, dans *Liturgia*, t. 11, 1977, p. 200-216).

2) *Mission du Christ et de l'Église.* — Tout ministère trouve sa pleine signification dans la mission de l'Église, qui « tire son origine de la mission même du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père » (*Ad Gentes* 2). Cette mission est commune à tous les chrétiens, et chacun doit y prendre part (*Ad Gentes* 35; *Evangelii nuntiandi* 59), spécialement quiconque a reçu une responsabilité particulière, reconnue par la hiérarchie et exercée de façon stable (*Evang. nunt.* 73); ici encore, le modèle est le Christ lui-même (*Ad Gentes* 5). Le ministre doit donc cultiver et approfondir le sens de sa foi chrétienne, le souci de l'unité et de sa responsabilité envers l'ensemble du corps dont il fait partie, et au sein duquel sa propre action trouve sa vraie signification.

Tels apparaissent déjà les fruits d'une évolution inaugurée bien avant le concile, et que celui-ci a consacrée : la part de plus en plus grande prise par les laïcs dans l'Église (cf art. LAÏCAT, col. 101-108). Selon qu'ils se rattachent à la mission du Peuple de Dieu comme continuation de la mission prophétique, sacerdotale et royale du Christ (cf *Lumen gentium*, ch. 2 et 4), on peut distinguer :

— *les ministères de la Parole* de Dieu (catéchèse, enseignement, moyens de communication, etc), qui entraînent la méditation personnelle ou en équipe de l'Écriture, la réflexion sur la doctrine chrétienne, le témoignage en paroles et en actes;

— *les ministères de la prière et du culte* (animation de la liturgie, des groupes de prière, etc), avec un appel particulier à l'adoration, la louange et l'action de grâces, à l'approfondissement de la vie liturgique et sacramentaire;

— *les ministères caritatifs et sociaux* (visite des vieillards et malades, aide aux handicapés, services prolongés dans les pays en développement, etc), qui demandent la connaissance des cultures et des conditions de vie, le respect des personnes avec le souci de les faire accéder à leur autonomie propre, le sens des valeurs terrestres, selon les enseignements du nouveau Testament et les directives de l'Église.

Tous responsables dans l'Église. Le ministère presbytéral dans une Église tout entière ministérielle (Assemblée de l'Épiscopat français, Lourdes, 1973), Paris, 1974. — *L'avenir des ministères. Diversifier et unir*, numéro spécial de *Vocations*, avril 1977.

2° Ministères institués. — 1) Ces ministères sont conférés au cours d'une célébration liturgique, qui n'est pas cependant une ordination. Cet aspect vaut d'être souligné; il s'agit d'un *sacramental* qui confère une grâce spirituelle (cf *Sacrosanctum Concilium* 60; art. LITURGIE, DS, t. 9, col. 932-939). Les rites d'institution du lectorat et de l'acolytat sont tout à la fois une action du Christ dans son Église, et une action de l'Église qui appelle l'Esprit pour qu'il distribue les charismes et vivifie les ministères (cf *Sacrosanctum..*, 7). De plus, les monitions, prières et lectures en décrivent les fonctions et font apparaître la spiritualité qui doit les animer.

2) Le ministère du *lecteur* est centré sur la Parole de Dieu qu'il proclame dans l'assemblée liturgique; par extension, il doit préparer les fidèles à recevoir les sacrements, « annoncer la bonne nouvelle à ceux qui ne la connaissent pas encore ». La monition l'invite à écouter lui-même cette Parole, à la méditer pour acquérir « le goût savoureux et vivant de la Sainte Écriture » (cf *Dei Verbum* 24-25; *Ministeria quaedam* v). La liturgie lui rappelle que toute sa vie, et pas seulement sa parole, doit manifester Jésus-Christ. Le choix des lectures proposées est significatif : proclamation de la loi par Moïse (*Deut.* 6, 3-9; 30, 10-14), efficacité de la Parole (*Is.* 55, 10-11), lecture de la loi par Esdras (*Néh.* 8, 1-10); les textes du nouveau Testament évoquent l'exemple des grands « lecteurs » de la Parole, Jean (1 *Jean* 1, 1-4) et Paul (1 *Cor.* 2, 1-5), les consignes de Paul à Timothée (2 *Tim.* 3, 14-17; 4, 1-5), les enseignements et les exemples de Jésus (*Mt.* 5, 14-19; *Marc* 1, 35-39; *Luc* 4, 16-21; 24, 44-48; *Jean* 7, 14-18).

3) Le ministère de l'*acolyte* est centré sur le service de l'Eucharistie et sur le culte public de l'Église, comme auxiliaire du prêtre et du diacre. *Ministeria quaedam* (VI) l'exhorte donc à « pénétrer le sens intime et spirituel » de ce culte, à « s'offrir tout entier à Dieu », à être « un exemple de dignité et de respect », à « porter un amour sincère au Corps mystique du Christ.., particulièrement aux faibles et aux malades ». Ces recommandations sont reprises dans la monition et les oraisons du rite d'institution. Les lectures de l'ancien Testament rappellent les figures de l'Eucharistie (sacrifice de Melchisédech, manne, sacrifice de l'Alliance, nourriture d'Élie pendant son voyage vers la montagne de Dieu, banquet de la Sagesse); celles du nouveau Testament évoquent l'unité de la communauté primitive (*Actes* 2, 42-47), les « témoins qui ont mangé et bu » avec Jésus ressuscité (10, 34-43), l'unité exigée par la participation au même pain (1 *Cor.* 10, 16-17), l'institution de l'Eucharistie (11, 23-26), la force purifiante du sang du Christ (*Hébr.* 9, 11-15); les textes de l'Évangile, avec le récit de la Cène, évoquent la multiplication des pains, le discours sur le Pain de vie, les repas de Jésus ressuscité avec ses disciples.

3° Ministères ordonnés. — 1) *Aspects communs.* — a) Diaconat, presbytérat, épiscopat, constituent trois degrés de participation à l'unique *sacrement de l'ordre*, quels que soient les problèmes théologiques qui se posent à ce sujet. Or, ce sacrement comporte communication par l'Esprit Saint d'un don spirituel, en vue d'une mission dans l'Église. Comme les apôtres ont reçu du Christ une effusion spéciale de l'Esprit pour les habiliter à leur mission (*Jean* 20, 22-23; *Actes* 1, 8 et 4), ils ont aussi, par le rite de l'imposition des mains, transmis à leurs collaborateurs et successeurs une communication semblable du même Esprit. *Lumen Gentium* (21) cite à ce sujet 1 *Tim.* 4, 14 et 2 *Tim.* 1, 6-7; ce der-

nier texte mérite attention car il identifie, pour ainsi dire, le don reçu par Paul avec celui qu'a reçu Timothée; en outre, l'apôtre invite son disciple à « raviver » ce don, qui est « un esprit de force, d'amour et de maîtrise de soi »; ce don n'agit donc pas comme une force magique: un certain effort spirituel est requis pour demeurer attentif et disponible à l'action de l'Esprit. En dépit des tendances actuelles à la désacralisation, et de la remise en question du *caractère* sacramentel de l'ordre, il y a là une donnée importante qu'aucun ministre ordonné ne saurait « négliger » (1 *Tim.* 4, 14).

b) C'est *en continuité avec le ministère des apôtres* qu'il faut comprendre la mission des ministres ordonnés, consacrés comme eux par l'Esprit Saint au service du Christ et de l'Église. C'est des apôtres que « les évêques ont reçu, pour l'exercer avec l'aide des prêtres et des diacres, le ministère de la communauté » (*Lumen Gent.* 20). Les continuateurs de la mission apostolique se doivent de continuer aussi, selon leurs possibilités, *la vie apostolique*. Or, les Douze ont tout quitté pour suivre Jésus, qui leur a donné un nom distinctif et les a établis « pour être avec lui » (*Marc* 3, 14). Jésus fait de la pauvreté et de l'abandon à la Providence une condition de la vie apostolique (*Marc* 6, 7-9 paral.) et il demande le même détachement aux soixante-dix (ou soixante-douze) disciples (*Luc* 10, 1-4). Eux-mêmes se savent engagés envers lui d'une façon personnelle et définitive, jusqu'au don total de la vie et jusqu'à la mort (*Marc* 10, 28-33 paral.; *Jean* 6, 68-69; 21, 19). S'ils ont laissé « maison, femme, frères, parents ou enfants » pour suivre Jésus (*Luc* 18, 28-29), ce n'est pas pour revenir à eux après un service de quelques années.

Les lettres de saint Paul montrent aussi, sous de multiples aspects, comment un des premiers collaborateurs des Douze a compris et vécu son propre ministère.

2) *Aspects spécifiques à chaque ordre.* — Il suffira ici de donner quelques orientations, surtout bibliographiques, en fonction des articles déjà parus ou à paraître dans le Dictionnaire.

L'art. Épiscopat (DS, t. 4, col. 879-907), paru en 1959-1960, doit être complété surtout d'après l'enseignement de Vatican II et le nouveau rite d'ordination. Voir *L'Épiscopat et l'Église universelle*, coll. Unam Sanctam 39, Paris, 1962, et *L'Église de Vatican* II, t. 3, Unam Sanctam 51c, p. 723-914 (abondante bibliographie). Pour les sources liturgiques d'Occident et la bibliographie sur ce sujet, A. Santantoni, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti... nelle antiche liturgie dell'Occidente*, coll. Studia anselmiana 69, Rome, 1976.

En attendant l'article sur le presbytérat, consulter : *Les Prêtres. Formation, ministère et vie*, coll. Unam Sanctam 68, Paris, 1968. — *Le ministère sacerdotal.* Rapport de la commission internationale de théologie, coll. Cogitatio fidei 60, Paris, 1971. — *Los presbiteros a los diez años de « Presbyterorum Ordinis »*, coll. Teología del Sacerdocio 7, Burgos, 1975 (bibliographie). — *Il prete per gli uomini d'oggi*, Rome, 1975. — J. Esquerda Bifet, *Teología de la espiritualidad sacerdotal*, Madrid, 1976 (bibliographie).

Depuis l'art. Diaconat (t. 3, col. 799-817), daté de 1957, de très nombreuses études ont paru, surtout après la restauration du diaconat permanent; on y glanera assez peu de chose sur les problèmes spirituels. Retenir surtout : *Diaconia in Christo*, éd. K. Rahner et H. Vorgrimler, coll. Quaestiones disputatae 15-16, Fribourg-en-Brisgau, 1962. — *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, éd. P. Winninger et Y. Congar, coll. Unam Sanctam 59, Paris, 1966. On trouvera aussi un grand nombre de renseignements dans la revue *Effort diaconal*, publiée à Lyon depuis 1965.

Joseph Lécuyer.

MINUCIUS FÉLIX, apologète romain, fin 2e ou début 3e siècle. — 1. *Auteur et œuvre.* — 2. *Doctrine.*

1. **Auteur et œuvre.** — Selon Lactance (*Institutions divines* v, 1, 22; SC 204, 1973, p. 132; cf introd. de P. Monat, p. 46-47), Minucius Félix fut un avocat assez connu (« non ignobilis inter causidicos »), selon Jérôme (*De viris illustribus* 58, éd. E. C. Richardson, TU 14, 2, 1896, p. 34) un *insignis causidicus* de Rome. L'un et l'autre semblent tirer ces renseignements du livre même qu'ils lui attribuent, l'*Octavius*, dialogue entre le païen Caecilius Natalis et le chrétien Octavius Januarius, arbitré par l'auteur, chrétien lui aussi, Marcus Minucius Félix. Le prologue dit en effet que l'ouvrage a été rédigé peu après la mort d'Octavius et relate un entretien tenu à Ostie, où les trois interlocuteurs s'étaient rendus alors que « les vacances des vendanges avaient relâché l'activité judiciaire » (2, 3). Octavius était venu pour affaires (à Rome sûrement), « laissant sa maison, sa femme et ses enfants » en bas âge (2, 1). Il venait très probablement d'Afrique, d'où étaient sans doute originaires Caecilius et Minucius : des personnages de même famille apparaissent en effet dans plusieurs inscriptions de Carthage, Cirta (Constantine), Bulla Regia, Tébessa, etc (cf J. Beaujeu, introd. à l'éd. de l'*Octavius*, p. xxxvi; cité Beaujeu); en outre, le dialogue fait deux fois allusion à un discours contre les chrétiens du rhéteur Fronton, maître et ami de Marc Aurèle (cf DS, t. 10, col. 256), que Caecilius appelle *Cirtensis noster* (9, 6) et Octavius *Fronto tuus* (31, 2).

Jérôme nomme plusieurs fois Minucius dans ses œuvres, à côté de Tertullien, Cyprien, Victorin (de Pettau), Lactance, Arnobe et Hilaire (cf Beaujeu, p. cxi); il nous apprend encore que circulait sous son nom un *De fato vel contra mathematicos*, dont le style ne lui paraît pas cependant correspondre à celui de l'*Octavius* (*De viris ill.* 58; cf J. Préaux, *A propos du De fato de Minucius Félix*, dans *Latomus*, t. 9, 1950, p. 395-413).

L'*Octavius* n'est conservé qu'en deux mss : *Parisinus lat. 1661* (Bibl. Nat.) du 9e s., et *Bruxellensis lat. 10.847* (Bibl. royale), 11e s., « copie passablement amendée du premier » (Beaujeu, p. xciv); l'un et l'autre présentent l'ouvrage comme huitième livre de l'*Adversus nationes* d'Arnobe (confusion entre *octavus* et *octavius*). L'éd. princeps de Fausto Sabeo (Rome, 1543), basée sur le Parisinus, ne distinguait pas l'œuvre de Minucius; c'est seulement en 1560 que le juriste François Baudouin publiait à Heidelberg le dialogue sous son nom. Depuis lors, les éditions et les études se sont multipliées. L'*Octavius* en effet apporte une des premières confrontations entre paganisme et christianisme en pays latin; il pose en outre maintes questions aux commentateurs.

Où a-t-il été composé? L'origine africaine des interlocuteurs, et les rapports avec l'œuvre de Tertullien, ont poussé plusieurs historiens à situer la rédaction en Afrique. Cependant, le contenu du livre et le témoignage de Jérôme suggèrent que le lieu de composition est Rome.

S'agit-il d'un dialogue *fictif* ou d'un dialogue *réel*? L'auteur, on l'a vu, le présente comme la reproduction d'un entretien qui aurait eu lieu au temps de la jeunesse de Minucius et d'Octavius. On a pensé que la localisation à Ostie pourrait s'expliquer par l'imitation d'un chapitre d'Aulu-Gelle (*Noctes atticae* 18, 1), qui place dans cette ville une discussion analogue arbitrée par Favorinus; en outre, l'auteur ne paraît pas bien connaître la topographie d'Ostie (cf W. Speyer). Ces difficultés ne sont pas décisives (cf H. von Geisau, art. cité *infra*, col. 954-958). En tout cas, si le dialogue est fictif, ou tout simplement retravaillé, on admet généralement que les personnages ont réellement existé.

Question plus importante : *Minucius dépend-il de Tertullien, ou Tertullien de Minucius?* Il existe en effet desressemblances surprenantes entre de nombreux passages de l'*Octavius* d'un

côté, de l'*Ad nationes* et de l'*Apologeticum* de l'autre (relevé dans M. Pellegrino, éd. commentée, Turin, 1947, p. 9-10; repris par Beaujeu, p. LIV-LV). Les partisans de l'originalité de Minucius s'opposent à ceux qui donnent la priorité à Tertullien (cf bibliographie). Même si ces derniers semblent aujourd'hui plus nombreux, la question reste ouverte. La comparaison des textes en effet ne donne pas de résultats décisifs; comme le remarquait finement A. von Harnack, le commentateur se trouve devant ces textes comme devant un sablier *(Stundenglas)* : « un léger coup, et l'instrument se retourne en sens inverse » (*Die Chronologie der altchristlichen Literatur..*, t. 2, Leipzig, 1904; rééd. 1958, p. 326).

Malgré le nombre et l'ampleur des concordances, il n'est pas exclu que les deux auteurs aient emprunté à des sources communes, celles qu'ont utilisées avant eux les apologistes grecs, et plus tard Arnobe et Augustin. Cf J. Geffcken, *Zwei griechischen Apologeten*, Berlin-Leipzig, 1907 (réimpr., Hildesheim, 1970), p. 277-286; H. von Geisau, col. 994.

La *date de composition* dépend de la solution qu'on donne au problème précédent. L'*Ad nationes* et l'*Apologeticum* étant datés de 197, l'*Octavius* est postérieur ou antérieur suivant que Minucius dépend de Tertullien ou inversement. D'après certains détails (allusion au culte de Sérapis, présentation de la religion romaine, etc), quelques auteurs (G. Liebner, J.-M. Vermander) inclinent à situer l'ouvrage autour du règne de Caracalla (212-217). On doit tenir compte cependant, croyons-nous, de la date *littéraire* du dialogue : celui-ci semble se placer peu après la publication de l'*oratio* de Fronton dont Caecilius et Octavius parlent comme s'il vivait encore; or Fronton est sans doute mort vers 167 (cf E. Champlin, *The Chronology of Fronto*, dans *Journal of Roman Studies*, t. 64, 1974, p. 136-139). Le dialogue, dans ces conditions, aurait eu lieu vers 150-165; la rédaction de l'*Octavius* devrait alors se situer une trentaine d'années plus tard, soit vers 180-195, ce qui appuierait l'hypothèse de l'antériorité de Minucius. De toute façon, l'*Octavius* est antérieur à l'*Ad Donatum* de saint Cyprien (vers 246), qui s'en inspire.

Les *sources* de Minucius ont été très étudiées (cf Beaujeu, p. XXXI-XLIV; H. von Geisau, col. 983-988, 1376). Jérôme disait déjà à son sujet : « Quid gentilium scripturarum dimisit intactum? » (*Epist.* 70, 5). Indépendamment de Tertullien, qui serait une des sources principales si Minucius en dépend, le nombre d'auteurs cités ou utilisés est surprenant. Il emprunte au *De natura deorum* de Cicéron « la matière, et dans une large mesure la forme même » de plusieurs chapitres (Beaujeu, p. XXXIII), et l'on relève encore de multiples réminiscences cicéroniennes. Il doit beaucoup à Sénèque (*De providentia*; *De superstitione*, connu par Augustin, *De civitate Dei* VI, 10; *Lettres*); il utilise Salluste, Valère Maxime, Florus, Suétone, Virgile (cf *infra*) et d'autres poètes. Platon est explicitement nommé *(Phédon, Banquet, République, Timée)*, sans qu'on puisse décider s'il a été lu dans le texte ou seulement dans des florilèges. Ici ou là, quelques allusions à l'ancien et au nouveau Testament (cf Beaujeu, p. XXXVII).

2. Doctrine. — 1° *L'intention* de Minucius est malaisée à saisir; aussi les interprétations de l'*Octavius* sont-elles fort diverses, voire opposées. Un des aspects les plus surprenants de l'ouvrage est qu'il parle du christianisme sans faire mention du Christ, sinon par allusions.

Un passage est ambigu : « C'est vous égarer loin des parages de la vérité, de penser qu'un criminel a mérité, ou un être terrestre obtenu, d'être cru dieu » (29, 2). Mais Octavius répond ici au grief fait par Caecilius aux chrétiens d'adorer « un homme puni pour un forfait du dernier des supplices » (9, 4). Ce qu'il rejette, ce n'est pas l'existence historique du Christ, ni sa divinité, mais bien le crime qui lui aurait mérité la croix, D'ailleurs, si le Christ était seulement un « homme terrestre », il serait périlleux « de mettre en lui tout espoir » (29, 3).

Ce silence sur la personne du Christ s'explique en partie par la discipline de l'arcane : « numquam publice nisi interrogati praedicamus » (19, 5). Mais on peut aussi penser que Minucius n'a pas voulu tout dire; la fin du dialogue prévoit pour le lendemain un entretien sur « ce qui est nécessaire à une parfaite instruction », et touchant des points qui ne constituent plus d'obstacle à l'accueil de la vérité (« non obstrepentia veritati », 40, 2).

On entrevoit ainsi, et par l'ensemble de l'ouvrage, quel est le but poursuivi. L'*Octavius* n'est pas destiné au public des païens, comme l'*Ad nationes* de Tertullien, pas davantage aux gouverneurs de province, comme l'*Apologeticum*. Il vise un public cultivé, celui des juristes comme les interlocuteurs du dialogue, celui des rhéteurs comme Fronton, dont le discours (malheureusement perdu) est la source où Caecilius puise la plupart de ses accusations contre les chrétiens (9-12). Minucius n'entend pas exposer la doctrine chrétienne en elle-même; il veut seulement réduire les préjugés de ce public contre les chrétiens, en montrant que « la philosophie » du christianisme s'accorde dans ses grandes lignes avec la philosophie païenne et en lui présentant les principes qui commandent le style de la vie chrétienne (cf P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd., Paris, 1947, t. 1, p. 186-188).

2° *Philosophies païennes et christianisme.* — Au terme du dialogue, Minucius loue Octavius d'avoir repoussé les adversaires malveillants « avec les traits mêmes des philosophes, dont ils s'arment » (39). Contre les arguments de Caecilius qui, dans la ligne du scepticisme antique, visaient à montrer l'incertitude des philosophes sur la providence, la nature et l'origine des dieux (5-6), Octavius établit l'existence d'un Dieu créateur, Dieu unique dont la providence s'étend à la totalité de l'univers comme à chacune de ses parties (18, 3). L'homme, en premier lieu, par sa stature droite qui lui permet de regarder vers le ciel, par la raison et le sens qui le rendent capable de « connaître, sentir et imiter Dieu » (17, 2), proclame que Dieu est son auteur (17, 11). L'ordre et la beauté du monde, ensuite, attestent à qui sait les discerner « l'existence d'une divinité d'intelligence éminente qui anime, meut, nourrit et gouverne toutes choses » (17, 4). Dieu pourtant déborde la connaissance humaine : « Notre cœur est trop étroit pour le comprendre, et nous le connaissons comme il convient lorsque nous le disons inconnaissable » (« eum digne aestimamus dum inaestimabilem dicimus », 18, 8). Il y a même chez Minucius l'ébauche d'une *théologie négative* : aucun « nom » ne convient à Dieu au sens propre, sinon celui même de Dieu : « Écarte la somme des noms, et tu percevras son éclat » (18, 10).

Quelques vers de Virgile, *Mantuanus Maro* (*Ennéide* VI, 724-729; *Géorgiques* IV, 221; cf P. Courcelle, *Virgile et l'immanence divine chez M. F.*, dans *Mullus*, Festschrift Th. Klauser, Münster, 1964, p. 34-42), servent à passer de la transcendance de Dieu à son immanence au monde, comme *infusa mens, spiritus intus*. On notera la conclusion où, malgré l'avis de la plupart des commentateurs, on peut voir une allusion voilée à la Trinité : « Quid aliud et a nobis deus quam *mens* et *ratio* et *spiritus* praedicatur » (19, 2).

Minucius examine ensuite l'enseignement des philosophes (19, 3-15); cette doxographie relève du *De natura deorum* (I, 10, 25 à 15, 41).

Mais alors que l'épicurien Velléius de Cicéron insistait sur les contradictions des philosophes, « Minucius, au contraire, s'efforce de dégager de tous les systèmes comme un dénominateur commun, un monothéisme spiritualiste qui s'accorde avec la vérité chrétienne, et de montrer qu'en somme le christianisme a réalisé ce que cherchait et préparait la pensée

païenne » (Beaujeu, note *ad locum*, p. 108). Il conclut en effet : « Dans l'opinion de presque tous les philosophes qui jouissent d'une gloire particulière, des noms multiples désignaient cependant un dieu unique, en sorte que tout le monde peut croire ou bien que, de nos jours, les chrétiens sont philosophes, ou bien que les philosophes étaient chrétiens dès ce temps-là » (20, 1).

3° *Principes de vie chrétienne.* — Nous ne retiendrons pas ici l'explication de Minucius sur les succès militaires des romains, qu'ils doivent à « la terreur de leur cruauté » et non à l'accueil des divinités étrangères (25, 2-7), pas davantage les critiques des divinités, des cultes et des mystères (22-27), ou la réfutation des calomnies contre les chrétiens (28, 1 à 36, 9 : adoration d'un dieu à tête d'âne, d'un criminel crucifié, initiation avec le sang d'un enfant, repas incestueux, etc). Par contre, il est intéressant de noter les principes directeurs de la vie chrétienne, tels que les esquisse le discours d'Octavius.

L'idée générale, qu'on ne trouve pas au même degré chez les autres apologistes, est que la valeur du chrétien est d'abord toute intérieure, qu'elle ne vise pas l'apparence mais l'authenticité sous le regard de Dieu. Ainsi à propos du mariage, de la chasteté conjugale et de la virginité : « Nous montrons la pudeur non par notre visage, mais par notre intérieur *(mente)*; nous nous attachons volontairement au lien d'un seul mariage..; plusieurs jouissent de la perpétuelle virginité d'un corps intact, plutôt qu'ils ne s'en glorifient » (31, 5).

De même pour le culte. La représentation de Dieu, c'est l'homme lui-même; son temple, c'est le monde, œuvre de sa main, et mieux encore notre esprit et notre cœur; la victime qui lui est agréable, c'est « un esprit pur et un jugement sincère » : « Tels sont nos sacrifices, tel est notre culte; chez nous, le plus religieux est celui qui est le plus juste » (32, 2-3). Dieu ne nous est pas seulement proche, « il nous est infus » (32, 7; cf *supra*, les références à Virgile). « Auteur de toutes choses et observateur de toutes.., il est présent à nos pensées comme aux autres ténèbres. Non seulement nous agissons sous son regard *(sub illo)*, mais aussi, pour tout dire, nous vivons *avec lui* » (32, 9).

Dans cette communion avec Dieu, l'homme surmonte les coups du destin, car « l'esprit est libre »; d'ailleurs, « qu'est-ce que le destin *(fatum)*, sinon ce que Dieu a destiné *(fatus est)* pour chacun de nous? » (36, 1-2). La pauvreté n'est pas une honte, mais une gloire (36, 3); bien plus, « nous possédons tout, si nous ne le convoitons pas » (36, 5). Finalement, le chrétien n'a nul besoin du manteau des philosophes : « Nous ne manifestons pas la sagesse par notre habit, mais par notre esprit; nous ne disons pas de grandes choses, mais nous les vivons : *non eloquimur magna, sed vivimus* » (38, 6).

La bibliographie de Minucius est très abondante : voir H. Leclercq, DACL, t. 11, 1934, col. 1409-1412. — J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Anvers, 1953, p. 159-163; trad. franç., Paris, 1957, p. 188-193. — H. von Geisau, dans Pauly-Wissowa, *Supplementband* 11, 1968, col. 1000-1002, 1377-1378. Nous retiendrons ici les éditions et les études plus importantes, sans reprendre celles qui ont déjà été mentionnées dans le texte.

1. *Éditions.* — Sur l'éd. princeps de F. Sabeo, et celle de F. Baudouin, cf *supra*. — PL 3, 251-360, texte défectueux, mais notes érudites importantes; l'éd. est précédée ou suivie de dissertations savantes, en particulier de F. Baudouin et N. Le Nourry. — J. P. Waltzing, Bruges, 1909, avec trad. franç. et commentaire; *Lexicon minucianum*, Liège, 1909, avec texte latin. — M. Pellegrino, éd. commentée, Turin, 1947; éd. critique, coll. Corpus scriptorum latinorum Paravianum, Turin, 1950, 1963. — G. Quispel, Leyde, 1949. — J. Beaujeu, coll. des Universités de France, Paris, 1964, introd., éd. critique, trad., commentaire. — B. Kytzler, Munich, 1965, introd., texte et trad. allem. — E. Paratore, Bari, 1971, introd. et trad. italienne.

2. *Études d'ensemble.* — P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. 1, Paris, 1901, p. 463-508. — K. J. Baylis, *M. F. and his place among the early Fathers of the Latin Church*, Londres, 1928. — C. Becker, *Der « Octavius » des M. F. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie.*, Munich, 1967. — H. von Geisau, dans Pauly-Wissowa, cf *supra*, col. 952-1002, 1365-1378 (fait le point sur l'ensemble des questions).

3. *Critique textuelle. Valeur littéraire. Sources. Influence.* — B. Kytzler, *Notae minucianae*, dans *Traditio*, t. 22, 1966, p. 419-435. — J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au 3e siècle*, Turin, 1968, p. 98-121. — D.S. Wiesen, *Virgil, M. F. and the Bible*, dans *Hermes*, t. 99, 1971, p. 70-91. — G. L. Carver, *M. F. Octavius and the Serapis Cult*, dans *Classical Bulletin St. Louis*, t. 49, 1972, p. 25-27 ; *Tacitus' Dialogue as a Source of M. F.'s Octavius*, dans *Classical Philology*, t. 69, 1974, p. 100-106. — Y.-M. Duval, *La lecture de l'Octavius de M. F. à la fin du 4e siècle*, dans *Revue des études augustiniennes* = REAug, t. 19, 1975, p.56-68. — R. Giordani, *Reflessi dell'arte figurativa nell' Octavius di M. F.*, dans *Vetera christianorum*, t. 14, 1977, p. 21-39. — J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, 1978, p. 161-176 (favorable à l'antériorité de M. F.).

4. *Minucius et Tertullien. Date.* — Cf CPL, p. 7. Pour l'antériorité de Tertullien, après Harnack, Monceaux, de Labriolle, etc, voir surtout : B. Axelson, *Das Prioritätsproblem Tertullian Minucius Felix*, Lund, 1941 (critiques de ses arguments dans C. Becker, H. von Geisau, cf *supra*). — P. Frassinetti, *Minucio Felice e le redazioni dell'Apologeticum*, dans *In memoriam A. Beltrami*, Gênes, 1954, p. 83-96. — C. Becker, *Tertullians Apologeticum*, Munich, 1954, p. 307-332; *Der Octavius..*, cité *supra*. — J. Beaujeu, éd. citée, p. LIV-LXVII, etc.

Pour l'antériorité de Minucius : G. Hinnisdaels, *L'Octavius de M. F. et l'Apologeticum de Tertullien*, coll. Mémoires de l'Académie Royale de Belgique, t. 19, 2, 1924. — K. J. Baylis, cité *supra*. — E. Paratore, *La questione Tertulliano-Minucio*, dans *Ricerche religiose*, t. 18, 1947, p. 132-159; *Il c. 17 dell' Apologeticum e il c. 18 dell' Octavius*, dans *Forma Futuri*, Studi... M. Pellegrino, Turin, 1974, p. 361-394. — G. Quispel, *A Jewish Source of M. F.*, dans *Vigiliae christianae*, t. 3, 1954, p. 173-182; *African Christianity before Tertullian*, dans *Romanitas et Christianitas*, Studia J. H. Waszink, Amsterdam-Londres, 1973, p. 275-279. — M. Sordi, *L'apologia del martire romano Apollonio... e i rapporti fra Tertulliano e Minucio*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 18, 1964, p. 169-188.

G. W. Clarke, *The literary Setting of the « Octavius »..*; *The historical Setting of..*, dans *Journal of Religious History* (Sydney), t. 3, 1965, p. 195-211; t. 4, 1967, p. 267-286. — J. Beaujeu, *Remarques sur la datation de l'Octavius..*, dans *Revue de philologie..*, t. 41, 1967, p. 121-134. — J.-M. Vermander, *Celse, source et adversaire de M. F.*, REAug, t. 17, 1971, p. 13-25; *La parution de l'ouvrage de Celse et la datation de quelques apologies*, t. 18, 1972, p. 27-42; *L'Octavius.., le règne de Caracalla et le pontificat du pape Calixte*, t. 20, 1974, p. 225-233.

5. *Questions diverses.* — G. Lieberg, *Die römische Religion bei M. F.*, dans *Rheinisches Museum*, t. 6, 1953, p. 62-69. — W. Speyer, *Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 6, 1963, p. 129-135; *Octavius.., Fiktion oder historische Wirklichkeit?*, t. 7, 1964, p. 28-39. — M. Hoffmann, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte*, TU 96, Berlin, 1966, p. 28-39. — M. Mühl, *Zum Problem der Christologie im Octavius*, dans *Rheinisches Museum*, t. 111, 1968, p. 69-78. — S. Pezella, *Cristianesimo e paganesimo antico, Tertulliano e M. F.*, Bari, 1972.

Aimé SOLIGNAC.

MIR Y NOGUERA (Michel), prêtre, 1841-1912. — Miguel Mir y Noguera naquit à Palma de Majorque le 11 décembre 1841. Entré dans la compagnie de Jésus (1857) et celle-ci ayant été bannie d'Espagne, il fit sa théologie à St. Beuno's College (Angleterre) de 1868 à 1871 et acheva ses études à Banyoles (Catalogne); puis il accomplit son troisième an (1875-1876) à Auzielle (Haute-Garonne). Le 9 mai 1886, il fut élu membre de la *Real Academia Española*; il consacra son discours d'entrée aux *Causas de la perfección de la lengua castellana*, insistant sur les auteurs spirituels des 16e et 17e siècles. Des conflits avec ses collaborateurs jésuites et son opposition à l'intransigeance religieuse et politique d'un certain nombre de jésuites de Madrid, où il résidait habituellement et où il édita la plupart de ses ouvrages, l'amenèrent à quitter la compagnie (1891).

Ses rancœurs s'exprimèrent dans ses ouvrages, *Los jesuitas de puertas adentro ó un barrido hacia afuera de la Compañia de Jesús* (1896; à l'index le 17 avril 1896) et *Historia interna documentada de la Compañia...* (2 vol., 1913; trad. franç. remaniée du tome 1 par I. de Récalde, pseudonyme de l'abbé P. Boulin, Paris, 1922; à l'index le 2 mai 1923). Le dernier ouvrage, manquant d'une solide base historique, fut jugé sévèrement par l'Académie royale d'histoire. Mais Mir était déjà mort à Madrid le 29 décembre 1912.

Parmi ses ouvrages, relevons la vie de *La condesa de Bornos* (Madrid, 1880, 1898), puis son grand livre apologétique, *Harmonia entre la ciencia y la fe* (Madrid, 1881, 1885; trad. française, Paris, 1883; allemande, Ratisbonne, 1883; etc) qui réfute l'anglais J. W. Draper. Moins sérieux en exégèse qu'en apologétique, son *Historia de la Pasión de Jesuscristo* (Madrid, 1893) s'inscrit plutôt dans la ligne spirituelle du maniérisme espagnol. L'année de sa mort, Mir publia sa *Santa Teresa de Jesús* (2 vol., Madrid); ce qu'il y dit des rapports entre la sainte et les jésuites a dû être réajusté par divers critiques.

Le plus grand mérite de Mir dans l'histoire de la spiritualité est d'avoir donné de bonnes éditions, généralement accompagnées de préfaces érudites, d'un bon nombre d'ouvrages classiques.

En 1874, avec J. J. de La Torre et A. Cabré, il commença la publication des lettres d'Ignace de Loyola (6 vol., Madrid, 1874-1889), prélude de celle des *Monumenta historica* de la compagnie de Jésus.

Il édita encore : de Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la tribulación* (Madrid, 1877, 1885), *Vida y misterios de Cristo nuestro Señor* (1878), *Vida de Dona Estefanía Manrique de Castilla* (1885), — de Luis de la Palma, *Vida del señor Gonzalo de la Palma* (1879), — de J. E. Nieremberg, *De la hermosura de Dios y su amabilidad* (1879), — de José de Valdivielso, *Romancero espiritual* (1880); — quatre recueils : *Curiosidades de mistica parda* (anonyme, 1897), textes rares et curieux, *Espíritu de Sta Teresa de Jesús*, anthologie de textes thérésiens (1898), *Al pie del altar : devocionario clásico-poético* (1902) et *Manual del cristiano* (Paris, 1909). — Il faut surtout signaler les deux volumes de la coll. *Nueva biblioteca de autores españoles*, le 3e (1906) contenant les *Sermones* du dominicain Alonso de Cabrera, et le 16e (1911) offrant un choix de textes d'Hernando de Talavera, Alejo Venegas, Francisco de Osuna, Alonso de Madrid, et enfin l'édition (critiquée) des *Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios* du franciscain Juan de los Angeles (1885).

Sommervogel, t. 5, col. 1118-1120. — A. Palau y Dulcet, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 9, Barcelone, 1956, p. 343-345.

M. Menéndez y Pelayo, *Discurso* lu à l'Académie royale le 9 mai 1886 (dans *Obras completas*, t. 10, Madrid-Santander, 1942, p. 17-26). — Fr. de Estepa (pseudonyme), *Los jesuitas y el P. Mir* (Madrid, 1896). — S. Pey Ordeix, *El P. Mir y S. Ignacio...* (Madrid-Paris, s d). — *Informe de la R. Academia de la Historia sobre la obra « Historia interna documentada... »* (Barcelone, 1914). — R. Ruiz Amado, *Don M. Mir y su « Historia interna... »* (Barcelone, 1914). — P. M. Baumgarten, *Ordenszucht und Ordensstrafrecht...* (Traunstein, 1932). — M. Batllori, *A través de la història i la cultura*, Montserrat, 1979, ch. 17.

Miquel Batllori.

MIRACLE. — 1. *Contexte de salut.* — 2. *Valeurs significatives.* — 3. *Fonctions.* — 4. *Notion catholique de miracle.* — 5. *Miracle, conversion et foi.* — 6. *Miracle et vie théologale.* — 7. *Miracle et sainteté.*

Pour ne pas faire double emploi avec d'autres publications, notamment les dictionnaires de théologie, cet exposé omet délibérément certains aspects du miracle, par exemple ceux qui relèvent de sa fonction apologétique. Nous soulignons avant tout les aspects qui manifestent l'impact du miracle évangélique dans la vie spirituelle, ecclésiale et personnelle du chrétien.

1. Contexte de salut et de révélation. — Le miracle n'a de sens que dans l'économie toute gratuite du salut en Jésus-Christ. Que Dieu ait décrété de se révéler à l'homme et de le sauver par les voies de l'Incarnation et de la Croix, et qu'il ait décrété de prolonger cette économie d'Incarnation par une économie de signes qui attestent la présence efficace du salut parmi nous, cela relève de son imprévisible amour. Le Christ et le miracle appartiennent au même Événement : ils manifestent la gloire de celui qui se tient parmi nous comme le Fils du Père, partageant sa puissance, sa sagesse, sa sainteté.

De même, le miracle ne peut être compris que dans le contexte d'une révélation qui s'effectue par *gestes* et *paroles*. La révélation biblique est inséparablement événement et commentaire, acte et langage, parole efficace. Aussi existe-t-il, dans l'ancien Testament, deux lignes complémentaires : la ligne des événements et la ligne des prophètes qui proclament, au nom de Dieu, les événements et leur sens ultime. Dans le nouveau Testament, le Christ apparaît comme le Prophète eschatologique, puissant en *œuvres* et en *paroles* : il est à la fois l'Événement et l'exégète de l'Événement. La révélation n'est jamais pure doctrine, gnose. Le Christ annonce l'avènement du Royaume de Dieu, mais en même temps il accomplit les œuvres du Royaume : prédication, exorcismes, guérisons, résurrections. Il est essentiel de reconnaître cette unité indissoluble de la parole et de l'œuvre, dans la révélation du salut, pour comprendre le miracle.

2. Valeurs significatives du miracle. — Le miracle est un signe polyvalent : il agit sur plusieurs plans à la fois, il pointe dans différentes directions. C'est dans le nouveau Testament, notamment dans les évangiles, qu'apparaît le mieux cette pluralité et diversité des valeurs significatives du miracle, car les miracles du Christ sont les archétypes de tout vrai miracle : ceux de l'ancien Testament, comme ceux de la vie des saints, de l'Église universelle.

1° Signes de la puissance de Dieu. — Ce sens est déjà inscrit dans les vocables. Les miracles sont des actes de puissance *(ἀδύνατα)*, c'est-à-dire des œuvres propres à Dieu et impossibles à l'homme, des manifestations et des effets de la puissance divine *(δυνάμεις)*, des œuvres *(ἔργα)* de Dieu et du Christ, en tant que Fils du Père. Les miracles, vus dans leur source, comme

œuvres et actes de puissance, appartiennent à cette grande œuvre que Dieu a commencée avec la création et achevée avec la rédemption. Pour les synoptiques comme pour saint Jean, les miracles du Christ sont des épiphanies du Dieu sauveur et des expressions de l'efficacité de sa parole de salut.

Ce thème de fond, identique chez les quatre évangélistes, est cependant traité avec des nuances propres à chacun. Chez Matthieu, l'attention se porte d'emblée sur la *personne* de Jésus dont l'intervention est souveraine, instantanée, universelle. Le Christ (*Mt.* 8-9) commande à la maladie, à la mort, au vent, à la mer, à Satan lui-même. Chez Marc, le miracle exprime l'efficacité de la parole de Jésus. Le Christ guérit d'un seul mot (*Marc* 1, 41). Il chasse les démons d'une parole (1, 25; 5, 8). Il calme la tempête d'un mot (5, 39). Il ressuscite les morts d'un mot (5, 41). Cette puissance, toutefois, est tempérée par l'abaissement du Fils de l'homme. L'impuissance de Jésus devant la révolte, le refus, la haine des hommes et sa faiblesse durant la passion, révèlent la profondeur de son amour humble et humilié. La vraie limite de sa puissance est dans son amour qui se livre (6, 1-6a) pour le salut de tous. Luc, dans les miracles, souligne l'action de Dieu : œuvres et bienfaits de Dieu, ils sont à la louange de Dieu (*Luc* 5, 25; 7, 16; 9, 43; 13, 13; 17, 15; 18, 43). Dans l'évangile de Jean, les miracles sont les œuvres communes du Père et du Fils; ils manifestent que la puissance est dans le Christ comme dans le Père. Le Christ est Dieu lui-même, présent parmi nous, avec la puissance du Dieu vivant.

2° Signes de l'Agapè de Dieu. — Le miracle n'est pas un simple déploiement de puissance : cette puissance elle-même est au service de l'amour. Les miracles du Christ sont des manifestations de sa charité, active et compatissante, qui s'incline sur toute misère. Parfois, l'initiative vient du Christ lui-même qui devance la supplication humaine (multiplication des pains, résurrection du fils de la veuve de Naïm, guérison de l'homme à la main desséchée, de la femme courbée). Dans d'autres cas, les miracles se présentent comme la réponse du Christ à une prière, parfois clairement exprimée, parfois silencieuse, enveloppée dans un geste, une démarche (les aveugles de Jéricho, la cananéenne, le lépreux, le centurion, le père de l'enfant épileptique, Jaïre, Marthe et Marie). Dieu visite l'homme au cœur de ses infirmités : il a compassion, il a pitié, il est ému. Dieu est Amour, et cet amour, dans le Christ, prend forme humaine, cœur humain, langage humain, pour saisir l'homme au niveau de sa misère et lui rendre perceptible l'intensité de l'amour divin.

3° Signes de l'avènement du Règne messianique. — Le Christ, avant tout, a guéri des malades et chassé les démons (*Marc* 1, 35-39). Mais il n'a pas voulu passer pour un simple guérisseur, ni se laisser enfermer dans cette image. Il a indiqué lui-même le sens de ses actes de puissance. Ses miracles se rattachent au thème du Royaume : ils prolongent, sous forme d'action, la prédication du Christ sur l'avènement du Royaume. En Jésus de Nazareth, les promesses sont accomplies, le Messie est présent. Les hommes, en effet, sont guéris de leurs infirmités, libérés du péché, et la bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres (*Luc* 7, 22; *Is.* 35, 5-6; 26, 19). Le changement de situation prophétisé par Isaïe (*Is.* 49, 25) se produit. Parole et action du Christ sont chargées d'une puissance qui détrône Satan et instaure le Royaume de Dieu : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, c'est qu'alors le Royaume de Dieu est arrivé pour vous » (*Mt.* 12, 28).

Aux yeux de Jésus, la délivrance des possédés n'est pas moins importante que la guérison des malades, car si le salut advient, c'est parce que Dieu, par son Envoyé, triomphe de la puissance obscure du mal et du Malin. Le Royaume de Dieu n'est pas une utopie, ni une présence lointaine : il est déjà présent. Guérisons et exorcismes sont deux formes de libération qui montrent et démontrent que le règne de Satan est mis en pièces et que le Règne de Dieu est arrivé : « Je voyais Satan tomber du ciel comme l'éclair » (*Luc* 10, 17-18). En expulsant les démons et en guérissant les malades, le Christ non seulement signifie qu'il brise la puissance de Satan, mais il la brise effectivement, il établit effectivement le Royaume de Dieu. Là où est le Christ, la puissance de salut et de vie annoncée par les prophètes est à l'œuvre : elle triomphe de la maladie et de la mort, comme du péché et de Satan.

Dans le Christ, la puissance de Dieu agit, irrépressible, capable de transformer tout l'homme, corps et âme, à l'image du Christ. Mais pour que les hommes comprennent que les oracles des prophètes sont accomplis, que Satan est vaincu et que le monde nouveau est au cœur du monde ancien, le Christ *visibilise* le salut total qu'il annonce. D'un homme asservi à Satan, il fait un homme saint et justifié. Sa victoire sur le péché, sur la maladie, sur la mort, est en même temps un gage du monde nouveau qu'il inaugure par sa résurrection.

4° Signes de mission divine. — Il y a dans les miracles une fonction juridique ou de légitimation, qu'on ne saurait évacuer. Dans toute la tradition biblique, le miracle a pour fonction principale de garantir une mission comme divine : c'est la lettre de créance de l'envoyé de Dieu. Ainsi, Moïse est « accrédité » par les prodiges que Dieu accomplit par lui à la vue de tout le peuple (*Ex.* 4, 1-9; 14, 31). Lorsque le Christ se présente, il doit faire face à cette exigence traditionnelle. Par deux fois, il est sommé de fournir des signes qui justifient ses actions et ses prétentions d'envoyé de Dieu (*Jean* 2, 18; 6, 30). Aussi, dans la guérison du paralytique (*Marc* 2, 10), dans la résurrection de Lazare (*Jean* 11, 41-42) et dans ses apostrophes contre Bethsaïde et Corozaïn (*Mt.* 11, 21), en appelle-t-il explicitement à ses miracles comme garantie de sa mission et de ses pouvoirs. Cette fonction juridique est particulièrement mise en relief dans l'évangile de Jean : « A la vue des signes de Jésus, beaucoup de juifs crurent en lui » (*Jean* 2, 23). Nicodème reconnaît que le Christ « vient de Dieu », car nul ne saurait accomplir les signes qu'il accomplit « si Dieu n'est pas avec lui » (3, 2). L'aveugle-né invoque contre les pharisiens qui le harcèlent, l'argument traditionnel : « Si cet homme-là ne venait pas de Dieu, il ne pourrait rien faire » (9, 33). Pierre, au lendemain de la Pentecôte, dira du Christ, en parlant aux juifs : « Cet homme que Dieu a accrédité auprès de vous par les miracles, prodiges et signes qu'il a opérés » (*Actes* 2, 22). Si le Christ a opéré des guérisons et chassé des démons, c'est que « Dieu était avec lui » (10, 38).

Il en va des miracles accomplis par les apôtres comme des miracles accomplis par le Christ : ce sont des signes attestant l'authenticité de leur mission de prédicateurs de l'Évangile (*Marc* 16, 20). « Le Seigneur rendait témoignage à la prédication de sa grâce en opérant signes et prodiges par leurs mains » (*Actes* 14, 3). Dans les

Lettres de Paul, le miracle accrédite l'apôtre et sa parole. « Les traits de l'apôtre, vous les avez vus se réaliser parmi vous : parfaite constance, signes, prodiges et miracles » (2 *Cor.* 12, 12). Dans le même sens, l'Épître aux Hébreux parle du salut qui nous fut « annoncé d'abord par le Seigneur », et qui « nous a été confirmé par ceux qui l'ont entendu, Dieu y joignant son témoignage par des signes et des prodiges, et par des miracles divers et des répartitions de l'Esprit Saint selon sa volonté » (*Héb.* 2, 3-4). Le miracle accrédite la parole des apôtres comme authentiques ambassadeurs du Christ.

5° Signes de la gloire du Christ. — Du point de vue du Christ, les miracles sont les œuvres (ἔργα) du Fils et se rattachent à la conscience que le Christ a du mystère de sa filiation et à la révélation de ce mystère. Les miracles, comme œuvres du Christ, représentent son activité de Fils parmi les hommes. Ils ont encore pour fonction de garantir sa mission d'Envoyé de Dieu, mais au titre cette fois, non de simple prophète ou de Messie humain, mais de Fils du Père, partageant avec le Père la connaissance (*Mt.* 11, 27) et la puissance (*Mt.* 28, 18; *Jean* 3, 35). Les miracles, qui sont les hauts faits de Dieu, sont identiquement les hauts faits du Christ, les œuvres communes du Père et du Fils, et désignent le Christ dans sa gloire de Fils unique : aussi le Christ ne cesse-t-il de renvoyer ses auditeurs à ses miracles comme au témoignage du Père en sa faveur. « Les œuvres que le Père m'a données pour que je les mène à bonne fin, ces œuvres précisément que je fais, témoignent à mon sujet que c'est le Père qui m'a envoyé » (*Jean* 5, 36-37; 10, 25). Cette révélation des œuvres du Fils, comme celle de sa personne, s'est soldée par un échec (10, 31-34). Elle était destinée pourtant à faire reconnaître, dans les œuvres du Christ, sa gloire de Fils unique (1, 14; 2, 11; 11, 40), le miracle étant le geste du Verbe fait chair, le signe expressif de sa gloire. Tandis que les synoptiques voient dans les miracles du Christ des signes de la venue du Royaume, Jean les rattache directement à la personne de Jésus. Les *œuvres* émanent de sa personne de Fils et sont le rayonnement de son être divin. Comme signes, les miracles invitent à reconnaître le Christ comme foyer de ce rayonnement et à croire en lui (21, 30-31).

6° Révélation du mystère trinitaire. — Œuvres communes du Père et du Fils, les miracles nous donnent accès au mystère même de la vie trinitaire. Si les œuvres du Christ sont à la fois *ses* œuvres (*Jean* 5, 36; 7, 21; 10, 25) et les œuvres *du Père* (9, 3-4; 10, 32. 37; 14, 10), qui en toutes choses a l'initiative (5, 19.20. 30; 14, 10), et si, d'autre part, elles appartiennent en même temps au Fils, car le Père a remis au Fils toute sa puissance pour que le Fils accomplisse les miracles comme ses œuvres propres, cela révèle entre le Père et le Fils une alliance unique, un mystère d'amour. Les miracles révèlent que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, unis dans un même Esprit (14, 10-11; 10, 37-38). Dans les miracles du Christ, le Fils est à l'œuvre, avec la puissance du Père. Évidemment, cette lumière projetée par les miracles sur les profondeurs de la vie trinitaire, n'est perceptible qu'à la lumière du discours du Christ qui les accompagne et de la réflexion johannique qui en déploie le sens. Miracle et parole ne font qu'un dans l'économie révélatrice.

7° Symboles de l'économie sacramentaire. — Les miracles de Jésus, non seulement l'accréditent comme envoyé de Dieu, comme Fils du Père, mais ils sont eux-mêmes révélation, lumière, évangile, message, parole. Ils déchiffrent et en même temps figurent la vérité du mystère. La venue du Christ apporte un monde nouveau : le monde de la grâce. Elle opère une révolution : celle du salut par la croix. Le miracle laisse voir, par transparence, la transformation opérée. Il est l'image expressive, le symbole des dons spirituels offerts aux hommes en la personne du Christ.

Dans les synoptiques, le symbolisme des miracles s'esquisse déjà. Ainsi, le paralytique guéri (*Marc* 2, 1-12) atteste l'activité salvifique du Christ qui réalise à la fois le salut corporel et spirituel. La guérison du lépreux (1, 10-45) symbolise le retour du pécheur à la société du Royaume de Dieu. La guérison de la femme courbée (*Luc* 13, 16), celle de l'enfant épileptique (*Marc*, 9, 14-29), la guérison des infirmes par l'imposition des mains (*Mt.* 9, 18; *Luc* 13, 13), sont des gestes sauveurs du Christ qui délivre une humanité asservie, mais ces gestes annoncent et préfigurent en même temps les gestes de l'économie sacramentaire.

C'est dans l'évangile de Jean qu'éclate le symbolisme des gestes du Christ. Ses miracles révèlent l'économie de grâce qu'il inaugure par les sacrements. Le miracle de Cana (*Jean* 2) est le signe de la nouvelle alliance dans le Christ, le signe de notre entrée dans l'Église par l'eau et le sang, c'est-à-dire par le baptême et l'Eucharistie. La guérison du paralytique (5) par la parole du Christ qui remet les péchés (5, 14), et par l'eau de la piscine, est le symbole de la régénération de l'homme par les paroles et par l'eau du baptême. La guérison de l'aveugle de naissance, dans la piscine de Siloé (9), est signe du baptême comme illumination. Dans la multiplication des pains (6) et la surabondance des restes, le Christ invite à voir le signe du vrai pain qui descend du ciel et donne la vie en surabondance : symbole évident de l'Eucharistie. Enfin, la résurrection de Lazare (11, 1-44) représente le Christ comme la résurrection et la vie, une vie telle qu'elle vivifie ce qui est mort. Elle symbolise la victoire totale du Christ sur la mort et préfigure sa résurrection aussi bien que la nôtre.

8° Signes des transformations du monde terminal. — Le miracle, enfin, est le signe préfiguratif des transformations qui doivent s'opérer à la fin des temps, dans le corps humain et dans l'univers physique lui-même. Car la rédemption doit renouveler tout ce qui a été atteint par le péché. Le miracle est d'abord signe de la libération et de la glorification des corps. Le corps ressuscité et glorifié du Christ, le corps de Marie associé à sa gloire, signifient que Dieu « transfigurera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire » (*Phil.* 3, 21). Quand tout sera accompli, la chair sera transfigurée en gloire. Les miracles du Christ annoncent et anticipent cette action de l'Esprit sur toute chair. Les corps délivrés, assainis, assouplis, vivifiés, ressuscités, dévoilent déjà le triomphe final de l'Esprit qui vivifie nos corps mortels pour les revêtir d'immortalité. Le futur envahit le présent et la transformation actuelle anticipe la transformation définitive.

L'univers matériel aussi est dans l'attente de cette transformation. Entraîné dans le sillage de l'homme, l'univers doit participer à sa glorification comme à son péché. L'alliance rompue par le péché entre l'homme et son milieu, a été rétablie par le Christ, le nouvel Adam, en qui la nature redevient souple et obéissante. Les miracles cosmiques accomplis par le Christ (*Marc* 6, 30-45; 4, 39; 6, 49) et par les apôtres (16, 17-18), sont

les signes annonciateurs des transformations du monde eschatologique. Saint Paul (*Rom.* 8, 19-21) voit l'homme et l'univers emportés par le mouvement de la rédemption vers la glorification dernière. Pour Paul, l'univers n'est pas destiné à disparaître, mais à être transformé et glorifié. Le miracle annonce et amorce cette transformation définitive, alors que la puissance de Dieu, ayant détruit la mort et le péché, établira toutes choses dans une indéfectible nouveauté.

3. **Fonctions du miracle.** — Toutes ces valeurs significatives du miracle ne sont pas indépendantes les unes des autres. Au contraire, l'une implique l'autre, éclaire l'autre, et l'on passe de l'une à l'autre par une transition insensible. Nous pouvons toutefois ramener à deux les fonctions essentielles du miracle : une fonction de révélation et une fonction d'attestation, toutes deux soulignées par la Constitution *Dei Verbum* (n. 4) de Vatican II.

1° Fonction de révélation. — On parle équivalemment de la fonction prophétique, figurative, expressive, symbolique, révélatrice du miracle. Le miracle se présente alors comme élément constitutif d'une révélation qui s'accomplit par « gestes et paroles » (*Dei Verbum*, n. 2), par « signes et miracles » (n. 4). Le Christ exerce sa fonction révélatrice par toutes les voies de l'Incarnation : par ses paroles et par ses œuvres, notamment ses miracles et sa résurrection. L'Évangile annonce que le Christ est venu libérer, purifier, vivifier et sauver l'homme. Or le miracle montre en exercice cette parole de salut. Il opère sur deux registres. A sa manière il est, lui aussi, évangile, proclamation, message. Sans le miracle qui vivifie et sauve les corps, nous n'aurions sans doute pas compris que le Christ apportait le salut de l'homme tout entier. Le miracle est donc un élément du Royaume. Celui-ci, en effet, n'est pas quelque chose de statique, mais une réalité dynamique qui change la condition humaine, qui établit la seigneurie du Christ sur toute chose, y compris les corps et le cosmos.

2° Fonction d'attestation. — On parle aussi du miracle-légitimation, ou du miracle comme signe confirmatif, attestatif, apologétique, juridique. Le miracle se présente alors comme la lettre de créance de l'authentique messager de Dieu, comme le sceau de la toute-puissance de Dieu sur une mission ou une parole qui se réclame de lui. Dans le cas du Christ, toutefois, cette attestation a pour objet l'affirmation centrale du Christ sur sa condition d'Envoyé du Père, mais en qualité de Fils. Dans les termes encore de *Dei Verbum* (n. 4), les miracles et la résurrection du Christ, l'excès de charité manifesté par sa passion et sa mort, constituent un « témoignage divin » qui « confirme la révélation ». Ce rayonnement de l'agir du Christ atteste que le Christ, *en vérité*, se tient parmi nous comme l'Emmanuel, « Dieu-avec-nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle ». Du même coup, le miracle confirme que l'Évangile du Christ est vraiment « parole de Dieu ».

4. **Notion catholique de miracle.** — On ne définit pas le miracle *a priori* comme une brèche dans les lois de la nature, ou comme le produit d'une mentalité primitive, ou comme un genre littéraire commun à toutes les religions. Il arrive souvent que la résistance ou l'allergie au miracle provienne d'une présentation caricaturale de celui-ci. Le miracle n'a de sens que dans le contexte du salut en Jésus-Christ. Toute tentative pour l'extraire de ce contexte en pervertit la nature. Une définition du miracle, pour être valable, doit donc intégrer les données essentielles de l'Écriture, de la Tradition et du Magistère. C'est à partir de ces données que nous proposons du miracle la définition suivante : « Le miracle est un prodige religieux, exprimant dans l'ordre cosmique (l'homme et l'univers) une intervention spéciale et gratuite du Dieu de puissance et d'amour, qui adresse aux hommes un signe de la venue dans le monde de sa Parole de salut ». Expliquons les termes essentiels de cette définition.

1° Le miracle est un prodige, c'est-à-dire un phénomène insolite qui tranche sur le cours habituel des choses, tel qu'il a été observé au cours des âges. C'est du « jamais vu » (*Marc* 2, 12; *Jean* 9, 32). Par suite, il produit un effet de surprise, de choc. Il survient dans l'ordre *cosmique*, c'est-à-dire dans le monde des réalités sensibles et spatio-temporelles qui affectent nos sens. Le miracle se distingue ainsi de la prophétie, de la sainteté et des mystères (par exemple union hypostatique, transsubstantiation).

2° Le miracle est un prodige religieux ou *sacré*. Par suite, dès le départ, il exclut comme candidat possible au titre de miracle, tout prodige survenant en contexte profane, comme aussi tout ce qui appartient à la catégorie du merveilleux, du féerique, du fabuleux, du légendaire, du mythique. Par *contexte religieux*, nous entendons un ensemble de circonstances qui confèrent au prodige une structure, tout au moins apparente, de *signe divin*. Par exemple, un miracle se produit à la suite d'une prière humble et confiante; un miracle accompagne une vie toute sainte et unie à Dieu (par exemple celle du curé d'Ars), comme signe de la bienveillance spéciale de Dieu; un miracle vient authentifier une mission qui se prétend de Dieu (c'est le cas du Christ, des prophètes et des apôtres). Ce contexte immédiat se détache lui-même sur un contexte encore plus vaste, qui est celui du christianisme tout entier comme histoire et révélation du salut en Jésus-Christ. Le miracle, en effet, n'est pas une réalité isolée; il s'intègre, avec tout un ensemble de signes de même niveau (message, sainteté héroïque, martyre, résurrection, etc), dans cette économie totale par laquelle Dieu sauve l'homme par le Christ. Le miracle n'a de sens que par sa relation au Christ, Messie et Fils du Père, et en référence avec son œuvre, l'Église, qui perpétue sa présence à travers les siècles. En dehors de ce contexte, le miracle est un pur non-sens.

3° Le miracle est une intervention spéciale et gratuite de Dieu. Il s'agit ici de l'aspect factuel ou ontologique du miracle. En soulignant cet aspect constamment affirmé par l'Écriture, la Tradition et le Magistère, nous n'entendons pas privilégier le langage scientifique (exception aux lois de la nature) ou le langage philosophique (un prodige dépassant la vertu propre des essences corporelles). La terminologie ici est variable. Les uns parlent d'un dépassement des déterminismes habituels, du franchissement radical et subit d'une limite jugée insurpassable, dans le sens d'une augmentation ou d'une restauration de la vie; d'autres, d'une accélération ultra-rapide ou même d'une transcendance des processus habituels de vitalisation; d'autres, enfin, d'une instantanéité qui contraste avec la temporalité et la continuité, traits spécifiques du phénoménal. Chose certaine, le miracle, comme signe et anticipation d'un salut surnaturel, relève d'une initiative non moins spéciale et gratuite que le salut lui-même, différente par conséquent de la conservation

et du gouvernement habituels de l'univers. C'est une œuvre de la δύναμις ou toute-puissance de Dieu, « contraire à la nature » dans son aspect le plus frappant de prodige, mais « supérieure à la nature », la transcendant, comme signe de la transformation gratuite de l'homme et de l'univers par l'Agapè de Dieu, qui sauve et renouvelle tout : non seulement en apparence, mais en vérité, non seulement pour les hommes d'hier, mais pour ceux d'aujourd'hui et de tous les temps. En toute hypothèse, cet élément de gratuité et de transcendance de l'intervention divine appartient à la notion de miracle.

4° Enfin, le miracle est SIGNE de la venue dans le monde de la Parole de salut. Le mot capital, ici, est signe. Car le miracle, comme totalité, est un prodige-signifiant, une action-signe. Il s'agit d'un signe interpersonnel et interpellant, porteur d'une intention divine, et adressé à l'homme comme un langage divin, comme une parole concrète et pressante de Dieu pour lui faire entendre que le salut est arrivé. Le miracle, en effet, est toujours en relation avec l'événement de la Parole du salut ou révélation : qu'il s'agisse de la parole prophétique de l'ancien Testament qui annonce et promet le salut, ou de la Parole de Dieu faite chair et devenue Évangile en Jésus-Christ, ou de la parole de l'Église, qui présentialise et actualise jusqu'à la fin des temps la parole de salut donnée une fois pour toutes. Le miracle est toujours au service de la Parole, soit comme élément de la révélation, soit comme attestation de son authenticité et de son efficacité.

5. **Miracle, conversion et foi.** — Dans le cheminement de l'homme vers la foi, le miracle n'est sans doute pas le signe le plus profond, ni le plus pur, ni le plus décisif, surtout aux yeux de l'homme contemporain. Et pourtant, dans les évangiles, il joue un rôle important, la transformation physique se prolongeant en accueil de la miséricorde et en don de la foi.

1° DISPOSITIONS INTÉRIEURES. — Bien que le plus simple et, en apparence, le plus communicable de tous les signes, le miracle ne saurait être perçu sans un certain nombre de dispositions. En effet, étant un signe, il ne s'impose pas brutalement. Sa reconnaissance suppose toujours un pouvoir d'interprétation. Car entre le signe et le sens, il y a toujours une marge de mystère. Une guérison peut s'imposer comme un fait, mais elle n'est pas saisie nécessairement comme un signe divin. Discerner le miracle n'est pas simplement un problème d'acuité mentale, de technique, mais d'attitude morale et religieuse. Discerner le miracle, c'est s'ouvrir au mystère de Dieu qui nous interpelle en Jésus-Christ, et c'est reconnaître que l'homme est indigent et ne saurait se suffire. Une telle attitude demande que l'homme entre en lui jusqu'à ce niveau de profondeur où se pose la question même du sens de sa vie. Suivant cette disponibilité, présente ou absente, le miracle sera interprété diversement : comme un signe de Dieu, ou comme un fait déconcertant, ou comme un scandale.

2° MIRACLE ET CONVERSION. — Les miracles et la venue du salut en Jésus-Christ étant inséparables, les miracles sont en même temps un appel à la conversion et une invitation à reconnaître le *Royaume* et la *personne* qui vient instaurer ce Royaume. C'est pourquoi le Christ, lorsqu'il opère un miracle, invite en même temps à la conversion et à la foi en sa mission, ou bien il récompense l'attitude d'accueil qu'il reconnaît. Qu'un prodige soit ainsi lié à la conversion intérieure et qu'il établisse ainsi une relation nouvelle, personnelle et transformante entre le Christ et le miraculé, ce sont là des traits spécifiques du miracle chrétien.

Le rapport du miracle à la conversion est souligné dans la guérison du paralytique (*Marc* 2, 1-12) et dans celle de l'infirme de Bézatha (*Jean* 5, 14). Il ne s'agit pas seulement de maîtriser les ennemis de l'homme : c'est l'homme lui-même qu'il faut changer et guérir. Ce rapport s'exprime également dans un texte de la source *Q* (*Mt.* 11, 20-24; *Luc* 10, 13-15) rapportant les reproches de Jésus contre les villes impénitentes de Galilée : Corozaïn, Capharnaüm, Bethsaïda. Dans ce texte archaïque, de saveur prépascale, Jésus prend acte du refus des trois villes qui n'ont pas voulu reconnaître, dans ses guérisons et exorcismes, la présence du Royaume de Dieu. Ces miracles étaient des signes, des avances de Dieu, des appels à la pénitence et à la conversion devant la venue imminente du Royaume de Dieu. Les habitants de ces trois cités de Galilée, tout comme la nation juive dans son ensemble, n'ont pas su discerner les *signes* du Royaume et sont demeurés insensibles à la prédication de Jésus. Les miracles, pourtant, étaient le Royaume lui-même, le salut en visibilité.

Il en va de même des miracles contemporains, ceux de Lourdes par exemple. Dans l'encyclique *Le pèlerinage de Lourdes*, Pie XII observe : « Comme pour les foules qui se pressaient autour de Jésus, la guérison des plaies physiques y demeure, en même temps qu'un geste de miséricorde, le signe du pouvoir que le Fils de l'homme a de remettre les péchés (*Marc* 2, 10). Auprès de la grotte bénie, la Vierge nous invite, au nom de son divin Fils, à la conversion du cœur et à l'espérance du pardon » (AAS, t. 49, 1957, p. 613).

La conversion à laquelle Jésus invite dans ses miracles, est renoncement à tout ce qui s'oppose au règne de Dieu, ce qui suppose qu'on adhère au Christ. Royaume, conversion et foi ont partie liée.

3° MIRACLE ET FOI. — Dans les synoptiques, la foi est souvent un préalable au miracle. Ainsi, Jésus guérit le paralytique, le centurion, la cananéenne, parce qu'il a constaté leur foi. Sans doute cette foi est-elle imparfaite, mais elle se situe déjà dans la ligne du renoncement à soi et du don au Christ : elle est demande suppliante et confiante à celui qui annonce le Royaume et en qui se manifeste la puissance de Dieu. Il s'agit d'une réponse initiale à l'appel messianique, même si elle ne pénètre pas tout le mystère de l'Envoyé de Dieu. Luc souligne plus que Marc et Matthieu le rôle de cette foi dans le discernement du miracle. Le miracle ne s'impose pas : il doit être accueilli par une décision personnelle, qui est disponibilité, ouverture au salut qui vient. Ainsi, dans *Luc* 17, 15-19, seul un des dix lépreux a su voir dans sa guérison un don de Dieu. Chez Jean, la foi est conséquence du miracle, sauf dans l'épisode de l'officier royal (*Jean* 4, 47-50) et dans celui de la résurrection de Lazare, où Marthe est invitée à croire (11, 25). Le plus souvent, la foi est reconnaissance de la gloire de Jésus manifestée dans ses miracles (2, 11 et 23; 4, 53; 9, 38; 10, 37; 11, 45; 20, 30). Mais, dans les synoptiques comme dans l'évangile de Jean, le miracle, s'il contribue à la genèse de la foi, ne l'impose pas. Au service de la parole, il annonce le salut et invite à la décision de foi.

6. **Miracle et vie théologale.** — La foi désigne aussi l'état durable du chrétien authentique. Le miracle sert alors à *ranimer* une foi que celui-ci devrait vivre en plénitude (*Mt.* 17, 19-20). Au sein de la foi, le miracle

interpelle le chrétien d'aujourd'hui, non moins que celui de l'Église primitive.

Le miracle, en effet, parce qu'il constitue une irruption de l'au-delà dans notre univers, de l'éternité dans le temps, de la grâce dans la nature, suscite dans l'homme une sorte de tension entre son attachement à la terre, signe de sa condition présente, et la réalité de sa condition future et définitive. Le miracle s'insère dans notre monde dont il utilise les éléments, mais, d'autre part, il nous parvient comme un appel venant d'un monde lointain et nouveau dont il nous fait pressentir la splendeur. Il entretient ainsi dans l'homme le sentiment très vif que, s'il vit ici-bas, sa vraie demeure est là-haut. Tension salutaire qui empêche l'homme de se fixer à la terre comme au lieu définitif de son existence. Le miracle, comme d'ailleurs la sainteté, maintiennent l'homme dans un état d'alerte, dans l'attente de l'Époux.

L'homme, en effet, parce qu'il est fils de la terre, est tenté de s'y établir à jamais et d'oublier sa condition de pèlerin. L'homme a besoin de sécurité et il trouve celle-ci dans la compréhension de l'univers qu'il habite, dans la domestication de ses forces, dans la formulation de ses lois. Or voici que, par son caractère insolite et irréductible aux schèmes connus, le miracle fait choc, mais aussi introduit l'insécurité dans la trame de la sécurité : il inquiète, il est fait pour inquiéter. En un sens, ce n'est pas tant que le miracle fasse mystère, mais plutôt qu'il oblige l'homme à s'interroger sur le sens ultime de l'histoire et de l'univers. Devant la question posée par le miracle, l'homme cherche une nouvelle sécurité : ou bien il écarte l'objet du champ de sa vision, ou bien il s'efforce de l'intégrer dans une compréhension supérieure de l'univers. Il peut s'obstiner à chercher cette intégration au niveau de la science, ou bien, docile à la direction que suggère le contexte religieux de l'événement, il peut chercher le principe de cette intégration dans un ordre supérieur dominé et dirigé, cette fois, par une Personne. Par le miracle, l'homme est invité à fonder sa vie, non sur la sécurité des déterminismes physiques, mais sur le mystère de Dieu et de sa liberté souveraine, créatrice et recréatrice, qui peut susciter ou restaurer la vie.

L'apparente contrariété introduite par le miracle, observe Maurice Blondel, « manifeste analogiquement la réelle dérogation que l'ordre de la grâce et de la charité introduit dans le rapport de l'homme et de Dieu... Il est le truchement de cette divine *philanthropia* dont parle saint Paul, et qui, s'humanisant dans son langage et dans ses condescendances, fait transparaître par des signes anormaux son anormale bonté » (*Miracle*, dans *Vocabulaire philosophique* de A. Lalande, Paris, 1956, p. 631-632).

Le trouble momentané semé dans le réseau des phénomènes sert à détacher l'homme de sa sécurité terrestre pour le sensibiliser aux imprévisibles desseins de l'amour de Dieu. Le miracle invite à reconnaître qu'à Dieu rien n'est impossible et qu'un jour le Ressuscité triomphera du mal dans son dernier refuge : le péché et la mort.

Le miracle, enfin, nous rappelle que nous sommes entrés dans ces temps derniers qui doivent s'achever par la création d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. Le miracle se situe entre la création du monde et la transformation de tout et de tous en Jésus-Christ. Il anticipe l'ordre eschatologique. Par le miracle, l'action divine ouvre un sillon dans l'histoire de la rénovation définitive du monde. Ainsi, le miracle nous attire vers la terre et, en même temps, nous en détache; il mobilise les sens, mais pour orienter l'esprit. Par cette tension qu'il maintient entre le temps et l'éternité, le miracle est éminemment apte à développer notre vie théologale. La transfiguration de l'univers par le miracle, la transformation de l'homme par la sainteté, sont les signes annonciateurs du monde nouveau qui s'engendre sous nos yeux.

7. **Miracle et sainteté.** — L'Église rapproche constamment miracle et sainteté, notamment dans les causes de béatification et de canonisation (*Code de droit canonique*, c. 2115, 2117, 2138). Miracle et sainteté sont les signes du monde nouveau inauguré par le Christ : la sainteté réalisant dans l'homme ce que le miracle produit dans le cosmos. Le saint est l'un de nous, il habite parmi nous. D'autre part, il appartient à un monde nouveau : il anticipe notre condition de ressuscités. Par son style de vie tout filial, il évoque la liberté du Christ, souverainement libre parce que souverainement aimant. Le saint est le prophète du siècle à venir. Par son existence, il témoigne de la condition nouvelle des enfants de Dieu : il « présentialise », parmi les hommes, la condition future à laquelle ils sont appelés. Il n'est pas étonnant, dès lors, que le miracle soit l'accompagnement quasi normal de la présence de la sainteté dans notre monde. Le miracle surgit de lui-même, comme un signe de la bienveillance du Christ à l'égard de ceux qui lui sont configurés, comme une étincelle de la présence active de sa grâce en eux, comme un signe de leur participation à la croix et à la gloire du Ressuscité. L'univers est changé, l'homme est changé : miracle et sainteté représentent le monde nouveau, le changement réel opéré par la Parole efficace du salut.

C'est dans le Christ qu'apparaît au mieux cette liaison du miracle et de la sainteté. Ses miracles sont la transparence du salut à travers le cosmos élevé et transformé. Cette transformation est en étroite liaison avec sa gloire de ressuscité, dont le corps glorifié est un miracle permanent. Dans le Christ ressuscité, l'œuvre du salut est accomplie, la rénovation de l'homme est opérée et, par suite, le cosmos lui-même en reçoit les bienheureux effets. Dans le Christ ressuscité, coïncident les deux réalités du salut invisible et de la transformation visible du monde. Le miracle apparaît comme la trace visible de la mutation profonde qui, en Jésus-Christ, atteint l'homme tout entier et l'univers qu'il habite. Par son Esprit, il *vivifie* et *sanctifie* toute chair. Miracle et sainteté sont les rayons de sa gloire, c'est-à-dire de son être divin à travers son corps humain.

Les études sur le miracle sont innombrables. Nous ne retenons ici que les seuls titres qui éclairent et documentent les aspects soulignés au cours de l'article.

J. Clémence, *Le miracle dans l'économie chrétienne*, dans *Études*, t. 227, 1936, p. 577-589. — A. Richardson, *The Miracle-Stories of the Gospels*, Londres, 1941. — H. Bouillard, *L'idée chrétienne du miracle*, dans *Cahiers Laënnec*, 1948, n. 4, p. 25-37. — P.-H. Menoud, *La signification du miracle dans le Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 28-29, 1948-1949, p. 173-192. — L. Cerfaux, *Les miracles, signes messianiques de Jésus et œuvres de Dieu, selon l'Évangile de saint Jean*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 41-50. — J. A. Hardon, *The Concept of Miracle from St. Augustine to Modern Apologetics*, dans *Theological Studies*, t. 15, 1954, p. 229-257; *The Miracle Narratives in the Acts of the Apostles*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, t. 16, 1954, p. 303-318. — G. Delling, *Das Verständnis des Wunders im Neuen Testament*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 24, 1955, p. 265-280. — F. Taymans, *Le miracle, signe du surnaturel*, NRT, t. 77, 1955, p. 225-245. — J. Duplacy, *La foi et le salut*

dans les récits de miracles, dans *Lumière et Vie*, n. 27, 1956, p. 22-31. — A. Lefèvre, *Miracle*, DBS, t. 5, 1957, col. 1299-1308. — A. Liégé, *Le miracle dans la théologie catholique*, dans *Lumière et Vie*, n. 33, 1957, p. 63-88. — C. Dumont, *Unité et diversité des signes de la révélation*, NRT, t. 80, 1958, p. 133-158.

É. Dhanis, *Qu'est-ce qu'un miracle?*, dans *Gregorianum*, t. 40, 1959, p. 201-241. — D. Mollat, *Le Semeion johannique*, dans *Sacra Pagina, Miscellanea biblica*, Paris-Gembloux, 1959, p. 209-218. — R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Wurtzbourg, 1959. — J.-P. Charlier, *La notion de signe dans le quatrième Évangile*, RSPT, t. 43, 1959, p. 434-448. — L. Monden, *Le miracle, signe de salut*, Bruges-Paris, 1960. — P. Biard, *La Puissance de Dieu*, Paris, 1960. — A. Vanhoye, *L'œuvre du Christ, don du Père (Jn. 5, 36 et 17, 4)*, RSR, t. 48, 1960, p. 377-419. — J. Kallas, *The Significance of the Synoptic Miracles*, Londres, 1961. — K. Gatzweiler, *La conception paulinienne du miracle*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 37, 1961, p. 813-846; *Les miracles évangéliques*, dans *La foi et le temps*, t. 1, Tournai, 1971, p. 115-129; *Les récits de miracles dans l'Évangile selon saint Matthieu*, dans *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, Gembloux, 1972, p. 209-220. — R. E. Brown, *The Gospel Miracles*, dans *The Bible in Current Catholic Thought*, éd. J. L. McKenzie, New York, 1962, p. 184-201. — F.-H. Lepargneur, *La nature fonctionnelle du miracle*, NRT, t. 94, 1962, p. 283-294. — R. Formesyn, *Le Semeion johannique et le Semeion hellénistique*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 38, 1962, p. 856-894. — R. W. Gleason, *Miracles and Contemporary Thought*, dans *Thought*, t. 37, 1962, p. 12-34.

J. Gnilka et H. Fries, *Zeichen/Wunder*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 2, Munich, 1963, p. 876-896. — H. J. Held, *Matthew as Interpreter of the Miracle Stories*, dans *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphie, 1963, p. 165-299. — R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles*, Londres, 1963. — R. Laflamme, *Le miracle dans l'économie de la Parole*, dans *Laval théologique et philosophique*, t. 20, 1964, p. 214-246. — *Wunder*, LTK, t. 10, 1965, col. 1251-1265. — C.F.D. Moule, éd., *Miracles*, Londres, 1965. — H. van der Loos, *The Miracles of Jesus*, Leyde, 1965. — P. Cazaux, *Le miracle, signe du Christ*, Paris, 1965. — K. Tagawa, *Miracles et Évangile. La pensée personnelle de l'évangéliste Marc*, Paris, 1966. — W. Trilling, *Die Frage der Wunder*, dans *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf, 1966, p. 76-85. — H. Baltensweiler, *Wunder und Glaube im Neuen Testament*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 23, 1967, p. 241-256. — M.A.H. Melinsky, *Healing Miracles*, Londres, 1968. — L. Erdozain, *La función del signo en la fe según el cuarto evangelio*, coll. Analecta biblica 33, 1968. — J. B. Metz et L. Monden, *Miracle*, dans *Sacramentum Mundi*, t. 4, 1969, p. 44-49. — R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage*, coll. Quaestiones Disputatae 52, Fribourg-en-Brisgau, 1970. — K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Munich, 1970; *Zur Interpretation der Wunder Jesu. Ein Literaturbericht*, dans *Bibel und Leben*, t. 9, 1968, p. 140-163.

G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gütersloh, 1974. — J. Galot, *Il miracolo, segno di Cristo*, dans *La Civiltà Cattolica*, t. 125, 1974, p. 131-142. — L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart, 1975. — P.-E. Langevin, *La signification du miracle dans le message du Nouveau Testament*, dans *Science et Esprit*, t. 27, 1975, p. 161-186. — A. George, *Paroles de Jésus sur ses miracles (Mt. 11, 5. 21; 12, 27-28)*, dans *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux, 1975, p. 283-301; *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n. 33, 1957, p. 295-312. — I. de la Potterie, *Le sens de la multiplication des pains*, dans *Jésus aux origines de la christologie*, p. 303-330. — X. Léon-Dufour, etc, *Les miracles de Jésus selon le Nouveau Testament*, Paris, 1977; *Études d'Évangile*, Paris, 1965. — L. Sabourin, *The Divine Miracles discussed and defended*, Rome, 1977. — R. Latourelle, *Miracolo*, dans *Nuovo Dizionario di Teologia*, Rome, 1977, p. 931-945; *Le Christ et l'Église, signes du salut*, Tournai, 1972; *Théologie de la Révélation*, Bruges-Paris, 1963; 3e éd., 1969, p. 468-486.

P. Molinari, *I miracoli nelle cause di beatificazione e canonizzazione*, dans *La Civiltà cattolica*, n. 3079, 1978, p. 21-33.

René Latourelle.

MIRAEUS. Voir Le Mire (Aubert), † 1640, DS, t. 9, col. 583-586.

MIRAILLET (Pierre), jésuite, 1586-1662. — Né à Riez (Alpes-Maritimes) le 16 avril 1586, entré dans la compagnie de Jésus le 21 octobre 1604, Pierre Miraillet enseigna dans les collèges, puis fut prédicateur durant vingt-sept ans. Il mourut à Aix-en-Provence le 29 septembre 1662. Il présente son ouvrage, *Les entretiens délicieux et profitables à toute sorte de personnes* (Avignon, 1654, 446 + 276 p.), comme la mise en forme littéraire de conférences données pendant des retraites. La première partie comprend vingt entretiens ayant d'abord pour thème la caducité des grandeurs humaines et les causes de leur ruine : athéisme, astrologie, mauvais livres, mariages mal assortis, cupidité, ambition (surtout parmi les gens d'Église), hypocrisie, haines et vengeances. L'auteur montre ensuite comment Dieu se sert des revers de fortune pour amorcer une conversion qui peut déboucher, assez souvent, sur l'appel à la consécration religieuse. Les derniers entretiens roulent sur ce sujet : dangers que l'on court si l'on refuse la vocation, pour soi-même ou pour les siens; bonheur de ce genre de vie et son efficacité pour le bien de l'Église. Miraillet n'est pas théologien; il affectionne la peinture de mœurs et les exemples anecdotiques; son style est facile, fleuri, prolixe. On pourrait, d'une certaine manière, lui décerner l'épithète d'humaniste dévot pour caractériser son optimisme sur la capacité de notre nature à bien profiter de la grâce et une ingénuité assez superficielle.

La seconde partie est une histoire de saint Stanislas Kostka où la volonté d'édifier l'emporte de beaucoup sur la rigueur scientifique. Miraillet imagine facilement à partir des données les plus ténues; il n'évite pas toujours la puérilité. On trouve une version un peu abrégée du texte précédent dans le *Discours panégyrique à la... mémoire du B. Stanislas Kostka* (Lyon, 1655).

Miraillet avait aussi pratiqué la controverse antiprotestante. Un *Discours... touchant les fourberies d'un ministre* (Lyon, 1655) montre une véhémence agressive qui contraste avec le ton doucereux des pièces antérieures.

Sommervogel, t. 5, col. 1122-1123.

Henri de Gensac.

MIRAMION (Marie de), laïque, 1629-1696. — Née à Paris le 26 novembre 1629, fille de Jacques Bonneau et de Marie d'Ivry, riches marchands, Marie épousa le 26 avril 1645 Jean-Jacques de Beauharnais, sieur de Miramion; sept mois plus tard, Marie devenait veuve, puis mettait au monde une fille, Marguerite, le 7 mars 1646.

Bussy-Rabutin la demanda en mariage; rebuté, il la fit enlever près du pont de Saint-Cloud (7 août 1648); en vain. Mme de Miramion fit poursuivre son ravisseur en justice, sans résultat. Elle finit par lui pardonner « en vue de Dieu ».

Durant quarante-sept ans (1648-1696), la vie de Mme de Miramion est marquée par une recherche tenace, prudente et méticuleuse de l'union à Dieu et aussi par une étonnante diversité d'entreprises destinées à retrouver et à soulager le Christ souffrant dans les pauvres et menacé dans l'existence des enfants et des pécheurs.

Admiratrice des visitandines, Marie en est l'hôte durant six mois, mais Vincent de Paul lui déconseille l'entrée dans la vie religieuse institutionnelle. Elle se met au service de la communauté sacerdotale de Saint-Nicolas-du-Chardonnet dont elle organise et anime les œuvres féminines. Elle est alors dirigée par Dufestel, prêtre habitué de la paroisse, qui l'oriente vers les « sœurs grises »; Louise de Marillac et Vincent de Paul la conseillent : le 2 février 1649, elle fait vœu de chasteté et entre dans l'association des Dames de Charité.

Trésorière des Dames de Saint-Nicolas-du-Chardonnet, elle fait distribuer des milliers de repas aux pauvres, visite les prisonniers et les malades de l'Hôtel-Dieu, soutient financièrement la naissante Société des Missions Étrangères (cf L. Baudiment, *François Pallu*, Paris, 1934, p. 80, 223), fonde le Refuge-Sainte-Pélagie, quête pour l'Hôpital général, verse des dizaines de milliers de livres pour l'entretien de séminaristes pauvres ou pour la réfection de l'église Saint-Nicolas; elle gère aussi « la bourse cléricale » de la communauté paroissiale. Le Carmel ne cesse pourtant pas de l'attirer.

A partir de 1662, elle travaille à réunir deux communautés, celle des Filles de la Sainte-Famille qu'elle a fondée pour s'occuper des enfants délaissés et celle des Filles de Sainte-Geneviève qui tenait l'école des filles de Saint-Nicolas-du-Chardonnet (DHGE, t. 17, 1971, col. 45-48). A partir de 1669, son rôle y sera déterminant. A la mort de M^lle^ Viole (4 avril 1678), Mme de Miramion devient supérieure des Filles de la Providence fondées par Mme de Pollalion (DHGE, t. 17, col. 93-94). Après le décès de Madeleine de Lamoignon (1687), Louis XIV lui demande de s'occuper des aumônes royales.

M^me^ de Miramion fut une des plus grandes et des plus puissantes organisatrices de la charité en France. Son ingéniosité était servie par une ouverture d'esprit et une générosité affective et effective du meilleur aloi. Demeurant invariablement dans les perspectives populaires de A. Bourdoise (DS, t. 1, col. 1905-1907) et de J.-B. Compaing (t. 2, col. 1311-1312), elle suit l'esprit de Vincent de Paul que lui rappelle minutieusement et méthodiquement pendant dix-huit ans (1677-1695) Edme Jolly, supérieur général de la Congrégation de la Mission. Énergique, convaincante, très personnelle, elle faisait « un peu l'archevêque » au dire de M^gr^ François de Harlay (lettre de P. Quesnel à L.-P. Du Vaucel, dans sa *Correspondance*, t. 1, Paris, 1900, p. 177). M^me^ de Sévigné, qui la connaissait bien et l'admirait, déclarait qu'elle était « une mère de l'Église » (lettre du 29 mars 1696, dans *Correspondance*, éd. R. Duchêne, coll. Bibl. de la Pléiade, t. 3, Paris, 1978, p. 1153). M^me^ de Miramion mourut à Paris le 24 mars 1696.

On ne possède aucun ouvrage que Marie Bonneau aurait rédigé ou laissé imprimer. Ses orientations spirituelles, qui sont dans la ligne de Vincent de Paul, apparaissent dans divers documents de nature différente qui cependant convergent. Ces écrits ont paru dans les deux biographies principales de M^me^ de Miramion, celle de l'abbé de Choisy et celle de A.Bonneau-Avenant (nous citons cette dernière, Paris, 1874) : un compte rendu sur des grâces d'oraison (1674; p. 355-358), des résolutions (1674; p. 358-361), des questions à son directeur avec les réponses (1676; p. 361-365), des méditations (p. 366-373), un récit de sa vie rédigé à la demande d'E. Jolly en 1677 (p. 373-378), les méditations de la première retraite faite avec Jolly (1677; p. 379-402), deux lettres, son testament (1688) et le résumé des derniers conseils donnés aux Filles de Sainte-Geneviève (1696; p. 405-428).

Sources. — Mémoires des Miramionnes et de Marie de Nesmond, fille de Mme de Miramion (Paris, Bibl. Mazarine, ms 2489); 323 lettres d'E. Jolly à M^me^ de Miramion, de 1677 à 1695 (*ibid.*, mss 1216-1219).

Vie. — Fr.-T. de Choisy, *La vie de..*, Paris, 1706 (in-4° et in-12°), 1707 (in-12°); Orange, 1838. — A. Bonneau-Avenant, *Madame de Miramion..*, Paris, 1867, 1868; revue et augmentée, 1873, 1874, 1882.

J. Hermant, *Histoire des ordres religieux et des congrégations..*, 2^e^ éd., Rouen, t. 4, 1727, p. 268-320. — *Vies des dames françaises... célèbres dans le 17^e^ siècle...*, 2^e^ éd. par G.-T. Carron, Lyon, 1817, p. 315-342. — P. Hélyot et M.-L. Badiche, *Dictionnaire des ordres religieux..* (coll. Migne, Encyclopédie théologique, t. 21), t. 2, 1849, col. 1011-1020. — A. Jal, *Dictionnaire critique de biographie et d'histoire*, 2^e^ éd., Paris, 1872, p. 866.

Les œuvres de Vincent de Paul, Bossuet *(Correspondance)* et Saint-Simon *(Mémoires)*.

J. Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, 2 vol., Paris, 1884. — P. Schoenher, *Histoire du séminaire Saint-Nicolas-du-Chardonnet*, 2 vol., Paris, 1909. — M.-G. Darney, *La Ferté-sous-Jouarre*, Paris, 1910, p. 135-160. — P. Coste, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*, 3 vol., Paris, 1932. — P. Deyon, *Amiens, capitale provinciale, étude sur la société urbaine au 17^e^ siècle*, Paris - La Haye, 1967.

DS, t. 1, col. 1693; t. 5, col. 89, 929; t. 6, col. 1317-1318.

André DODIN.

MIRANDA (LOUIS DE), frère mineur, † après 1629. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. VIE. — Fils de Juan de Miranda et de Francisca de Vivero y Barreda, de la noble famille des Niños de Guevara, Luis naquit à Valladolid vers le milieu du 16^e^ siècle. Il prit l'habit franciscain au couvent de San Francisco à Salamanque, où il étudia aussi la théologie. Pendant les années 1586-1588, il réside au couvent de San Francisco à Santiago, où il remplace Mateo de Oviedo dans la chaire de théologie à l'université. Le chapitre provincial de Benavente (1594) le nomme gardien à Zamora; la dernière année de son gouvernement, il mit en possession du couvent de sainte Claire récemment fondé à Zamora sa première abbesse, Ana de la Cruz Borja. Au chapitre provincial de 1598, il est nommé définiteur de la province et, au suivant (1601), gardien du couvent de San Francisco à Salamanque. Après ses trois années de charge, il redevient définiteur, puis, en 1605, est nommé visiteur de la province de San Miguel avec pour secrétaire Antonio de Trejo, plus tard évêque de Carthagène.

Pendant le généralat d'Arcangel de Mesina Gualterio (1606-1612), Miranda est commissaire à la curie romaine et secrétaire général de son ordre; en outre, il remplaça le provincial de Santiago au chapitre général de Rome en 1612. Rentré dans sa province, déjà lecteur jubilaire, consulteur du Saint-Office et « père de la province », il fut nommé provincial (1614-1617) et, son office terminé, resta au couvent de San Francisco à Salamanque. Le 8 août 1622, il passa à celui de Madrid. Au chapitre de 1627, il devint custode de la province avec résidence à Salamanque : à deux reprises en effet, il y présida des actes scolaires. Il vivait encore en 1629 : à cette date il fait fonction de secrétaire dans un concours littéraire à Madrid, en l'honneur de Pierre Nolasque, et publie son dernier ouvrage *Exposición de la esfera.*

2. ÉCRITS. — 1) *Exposición de la Regla de los frailes menores* (Salamanque, 1609, 1622). — 2) *Exposición de la Regla de los hermanos terceros* (*ibidem*, 1609). — 3) *Vida de la gloriosa Virgen S. Clara, con declaración de su primera y segunda Regla* (*ibidem*, 1610).

— 4) *Manuale praelatorum regularium* (2 vol., Rome, 1612; Salamanque, 1615; Plaisance, 1616; Cologne, 1617, 1630). — 5) *Cartilla y doctrina espiritual para la crianza y educación de los novicios* (Salamanque, 1616, 1652). — 6) *Pláticas y colaciones espirituales* (2 vol., Salamanque, 1618). — 7) *De la purisima e inmaculada Concepción* (*ibidem*, 1621). — 8) *Memorial para el Rey... cerca de los muchos y grandes inconvenientes y daños que se siguen a toda la Iglesia.., de la nimiedad y multiplicación de conventos de una misma orden...* (*ibidem*, 1621). — 9) *Relación de dudas y resolución acerca de la dimisión del convento de S. Clara, de Santarem* (Madrid, 1622). — 10) *Memorial para el Rey...* sur une question monétaire (Salamanque, 1622). — 11) *Liber ordinis iudiciarii* (2 vol., *ibidem*, 1623). — 12) *Pregúntase si será cosa lícita y conveniente dar por mujer a la... infanta Doña Maria, al... principe de Gales* (*ibidem*, 1623). — 13) *Regla de las monjas de la Concepción de nuestra Señora* (Salamanque, 1623?). — 14) *Memorial para el Rey... cerca de la ruina y destrucción que amenaza a la republica y monarquia de nuestra España* (slnd, 1623?). — 15) *Tractatus de sacrae Scripturae sensibus* (Salamanque, 1625, 1786). — 16) Un mémoire au cardinal Fabrizio Verallo en faveur de l'observance contre les déchaussés (*ibidem*, 1625). — 17) *Defensio pro Immaculata sacrae Deiparae Virginis Conceptione...* (*ibidem*, 1626). — 18) *Exposición de la esfera de Juan de Sacrobosco...* (Jean de Holywood; *ibidem*, 1629).

3. Doctrine. — « Nulli theologorum suae tempestatis secundus », a-t-on dit de Miranda. Il est tout d'abord l'un des écrivains les plus féconds qu'ait eus la province franciscaine de Santiago et un homme de haute autorité scientifique dans l'Espagne de son temps. Ses abondants écrits abordent les thèmes les plus variés : l'ascèse et les règles des religieux, des religieuses et des tertiaires séculiers, le domaine juridique ou canonique, l'exercice du rôle de supérieur chez les réguliers, la prédication, l'exégèse et la mariologie, des requêtes auprès du roi et du conseil royal pour que soit porté remède à nombre d'inconvénients et de maux.

En ce qui concerne la mariologie, ses deux ouvrages, *De la purisima e inmaculada Concepción* (n. 7) et *Defensio pro Immaculata* (n. 17), se rejoignent en ce que l'un et l'autre établissent la préservation de Marie par les mêmes arguments; ils diffèrent cependant à maints égards : le premier se limite presque uniquement au fait de la préservation; le second insiste en outre sur l'explication théologique; le premier, écrit en castillan, s'adresse au grand public et s'en tient à l'exposé, évitant toute polémique et discussion; le second, par contre, en latin, vise les théologiens et suit une méthode strictement scientifique : état de la question, diverses opinions, défense de la thèse sous forme de conclusions, réponse aux difficultés opposées. Livre riche et solide qui fut à ce titre présenté à Urbain VIII en vue de la définition de l'Immaculée Conception; c'est une vigoureuse affirmation de la foi appuyée sur une saine théologie.

Quant aux sens de l'Écriture (n. 15), Miranda en reconnaît deux : le sens littéral et le sens spirituel, mystique ou typique. Le sens littéral est universel, autrement dit s'étend à tous les passages de la Bible; l'auteur le défend en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin et de saint Thomas; on doit l'interpréter selon l'intention médiate de l'Esprit Saint, non selon celle immédiate de l'auteur secondaire; il a vraie autorité probative et a été connu de l'auteur sacré. Le sens spirituel, mystique ou typique, n'est pas universel, on ne le trouve pas en tous les passages de l'ancien Testament; Dieu seul peut en être l'auteur, encore qu'il fut, selon Miranda, naturellement connu de l'hagiographe ; son existence établie, on peut l'utiliser comme argument probant. Dans le nouveau Testament, il y a de vrais sens typiques anagogiques.

Dans son *Exposición de la Regla de los frailes menores* (n. 1), Miranda traduit en castillan de façon quasi littérale l'opuscule du franciscain Gonzalo de Balboa y Valcarcel, ou Gonzalo Hispano, *Tractatus de praeceptis eminentibus Regulae et aequipolentibus* (dans *Monumenta ordinis*, Salamanque, 1511, tract. 2, f. 100v-105); il énumère en conséquence le même nombre de préceptes que ce dernier, les divisant en *expresos, eminentes, equipolentes* et qui *tienen fuerza de preceptos*. Sans réprouver ni blâmer le mode ordinaire de vie des maisons de « recolección » et de déchaux, et tout en reconnaissant leur extrême pauvreté dans le vêtement, la chaussure et le comportement, il maintient que l'on trouve et peut trouver aussi cette sauvegarde de manière suffisante dans les couvents de l'Observance (*Exposición*, ch. 7, 8, et surtout 10).

Dans les *Pláticas y colaciones espirituales* (n. 6), dédiées aux profès et aux novices, le terme « recogimiento » ne signifie pas vie mystique, mais la vertu ascétique de silence, d'amour de la maison et de la cellule, qui permet de s'adonner à l'étude, au chœur, à la prédication et au ministère de la confession. Miranda constate la baisse de la vie intérieure et de la mortification entre le moment où il prit l'habit et celui où il écrit; il en signale quelques manifestations :

« Et vraiment, quand je m'arrête à réfléchir à la dérive qu'on constate dans les choses de notre sainte religion, au grand changement qui s'est produit en si peu de temps, à l'absence de calme et de vie spirituelle, combien la ferveur de ces anciens pères a dégénéré en tiédeur et se trouve quasi morte.., je ne trouve et ne vois qu'une (cause), le manque de prière et de considération intérieure... Au temps où j'ai pris l'habit, on comptait (et ils étaient très rares) ceux qui ne pratiquaient pas notre jeûne.., et à présent à peine s'en trouve-t-il qui le pratiquent, mis à part les novices et les choristes, et encore ces derniers le font-ils de mauvais gré et par nécessité... Mon cœur se brise de douleur et il me prend envie de pleurer... » (*Pláticas*, t. 1, p. 153).

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 301-302. — Wadding-Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 190-191. — A. Lopez, *Notas de bibliografia franciscana*, dans *Archivo ibero-americano* (= AIA), t. 30, 1928, p. 353-371).

Crónica de la provincia franciscana de Santiago, éd. M. de Castro, Madrid, 1971, p. XLIX, 59-61, 122, 280, 285, 331. — M. Rodriguez Pazos, *Provinciales compostelanos*, AIA, t. 25, 1965, p. 435-442; t. 28, 1968, p. 426-427.

DTC, t. 10, 1929, col. 1861-1862. — L. M. Diéguez, *Los escritores piadosos y la Inmaculada*, dans *Liceo franciscano* (Santiago), t. 7, 1954, p. 149-163. — B. Aperribay, *La Inmaculada según Fr. Luis de Miranda*, dans *Virgo Immaculata*, t. 7, 2, Rome, 1957, p. 166-181. — B. Suarez Andrade, *Los sentidos biblicos según el P. Luis de Miranda*, dans *Liceo franciscano*, t. 13, 1960, p. 69-90. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1493-1494. — M. Andrés Martin, *Los recogidos. Nueva visión de la mistica española, 1500-1700*, Madrid, 1975, p. 50, 324-325.

Manuel de Castro.

MIROIR. — 1. *La littérature des Miroirs au moyen âge.* — 2. *La symbolique du miroir chez les Pères et les auteurs médiévaux.*

Les usages multiples du miroir se prêtent à une symbolique diversifiée. Le miroir renvoie sa propre image à l'homme qui s'y regarde; il sert à vérifier la propreté du visage, l'ordonnance de la coiffure et de la toilette; le miroir évoque ainsi la connaissance de soi, avec l'idée d'une purification, d'une assimilation à un

idéal moral. Mais le miroir n'offre qu'une représentation, qui peut donner l'illusion de la réalité, et il est parfois déformé : d'où l'idée du miroir trompeur, source d'illusion (thème de Narcisse, cf Ovide, *Métamorphoses* III, 339-510).

D'autre part, le latin *speculum* désigne au sens dérivé toute peinture ou représentation ; il signifie alors *tableau, portrait*, voire *description*. Le « miroir » devient ainsi moyen de connaissance et apporte un enseignement soit purement informatif, soit normatif. Ce sens dérivé a donné lieu, durant le moyen âge et au-delà, à une abondante série de *Specula*. Nous étudierons d'abord ce genre littéraire, pour aborder ensuite la symbolique du miroir chez les Pères et chez les auteurs médiévaux, selon les aspects qui intéressent la spiritualité.

Il manque encore un ouvrage systématique sur le sujet. L'étude récente de Herbert Grabes (*Speculum, Mirror und Looking-Glass. Kontinuität und Originalität der Spiegelmetapher in den Buchtiteln des Mittelalters und der englischen Literatur des 13. bis 17. Jahrhunderts*, Tübingen, 1973; cité : Grabes) offre cependant une bonne vue d'ensemble (en appendice, répertoire des *Miroirs* en latin et en diverses langues, p. 246-351).

Sur l'usage du thème *dans l'antiquité* et *l'Écriture*, une abondante documentation a été rassemblée par N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1957; il suffit d'en donner ici les points essentiels.

Chez les philosophes, la métaphore du miroir est liée au problème de la connaissance de soi et, par extension, de la connaissance de Dieu, en vertu de la ressemblance de l'âme avec lui : Platon, *Premier Alcibiade* 130a-133c (en 133c, un passage important, absent des mss, est rapporté par Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica* XI, 27, 5); Plotin, *Ennéades* I, 6, 6-9; Porphyre, *Epistula ad Marcellam* 13. Platon évoque aussi le thème à propos du rapport entre images et objets réels, monde sensible et monde intelligible (*République* VI, 509c-510a). Noter un curieux passage de l'alchimiste Zosime (début 4e s.), *De virtute ad pietatem* XII, conservé en traduction syriaque, où se mêlent des éléments philosophiques, gnostiques et chrétiens (cf N. Hugedé, p. 55-74). Par ailleurs, le miroir servait à la divination et à la prédiction de l'avenir (catoptromancie).

Dans l'Écriture, la Sagesse est présentée comme « le miroir sans tache de la majesté divine » (*Sag.* 7, 26; texte souvent repris). Chez saint Paul, la métaphore sert à exprimer la différence entre la connaissance de Dieu ici-bas, et la vision face à face dans l'au-delà (1 *Cor.* 13, 12 : per speculum in aenigmate; 2 *Cor.* 3, 18); Paul utilise un concept hellénistique, mais l'idée qu'il véhicule est d'origine judaïque. L'*Épître de Jacques* (1, 23-25) l'utilise en relation avec la mise en pratique de la Parole de Dieu. Dans les *Odes de Salomon* 13, et les *Actes de Jean* apocryphes (95), le Christ lui-même est le miroir dans lequel l'homme peut se connaître. Le thème apparaît aussi chez Philon, soit dans l'exégèse d'*Ex.* 38, 26 (*De migratione* 17; *Vita Moysis* II, 15; cf *infra*, saint Grégoire et saint Bernard), soit à propos de la connaissance de soi et de la purification morale (*De Abraham* 29; *De Josepho* 16; *De specialibus legibus* I, 7), du rapport entre monde sensible et monde intelligible (*De decalogo* 21; *Legum allegoriae* III, 33), soit enfin avec l'idée d'illusion (*De spec. legibus* I, 2).

1. La littérature des Miroirs. — H. Grabes, dans son appendice, a relevé plus de 250 ouvrages portant dans leur titre le mot *Speculum* ou ses équivalents en langue vulgaire. Notre but ici n'est pas d'en donner un inventaire exhaustif, fût-il illimité au domaine de la spiritualité, mais bien de présenter quelques exemples, de manière à donner une idée de ce genre littéraire. Ces ouvrages peuvent globalement être divisés en deux groupes : les Miroirs *instructifs* et les Miroirs *exemplaires*, ou normatifs, selon qu'ils visent à enrichir la connaissance ou à éclairer la vie morale et spirituelle.

L'Écriture elle-même, l'Évangile surtout, ont été souvent présentés comme un miroir dans lequel l'homme voit ce qu'il doit être et peut confronter cet idéal avec ce qu'il est : Éphrem de Nisibe, *Hymni de fide* 41, 10, éd. E. Beck, CSCO 155, 1955, p. 112; *Sermones de fide* III, 45, CSCO 213, 1961, p. 34. — Jean Chrysostome, *Homiliae in Mt.* IV, 8, PG 57, 49b. — Augustin, *Enarrationes in Psalmos* 30, III, 1; 108, I, 4; 118, IV, 3; *Contra Faustum* XII, 27; XXII, 60, 65; *Contra epist. Parmeniani* III, 2, 9. — Quodvultdeus, *Sermo de tempore barbarico* I, 3, 4. — Grégoire le Grand, *Moralia* II, 1; *Homiliae in Evangelium* I, 17, 10, etc.

C'est d'ailleurs dans cette ligne qu'Augustin inaugure le genre avec son *Speculum Quis ignorat* (sur l'authenticité, cf CPL, n. 272), recueil de textes scripturaires centré sur les commandements et les directives morales, afin que le lecteur chrétien puisse y voir « dans quelle mesure il a progressé dans les bonnes mœurs et ce qui lui manque encore » (préface, PL 34, 889d).

1° Les Miroirs instructifs. — Les plus célèbres au moyen âge ont été le *Speculum* ou *Imago mundi* d'Honorius Augustodunensis (PL 172, 115-186; cf DS, t. 7, col. 733); le *Speculum majus* de Vincent de Beauvais (vers 1256) qui, avec les quatre écrits de moindre ampleur *Speculum naturale, morale, doctrinale, historiale*, englobe les grandes branches du savoir de l'époque; le *Speculum divinorum et quorundam naturalium* de l'astronome néerlandais Hendrik Bate (vers 1300); le *Mirror of the World* de William Caxton (1481) qui servit de modèle aux *Miroirs* encyclopédiques anglais jusqu'au *Speculum mundi* de John Swans (1635; 4 éd. avant 1670; cf Grabes, p. 43).

Si ces *Miroirs* encyclopédiques sont peu nombreux, beaucoup de traités relèvent d'une spécialité du savoir. Citons pour l'histoire le *Speculum chronicorum* anonyme du 14e siècle, le *Speculum historiale* de Richard de Chichester (chronique anglo-saxonne; cf Grabes, p. 258, 261), le *Mireur du monde*, en ancien français, qui va de la création jusqu'à 200 avant J.-C.; pour le droit canonique le *Speculum judiciale* (1271) de Guillaume Durand de Mende, qui valut à son auteur le titre de *Speculator*, le *Speculum juris canonici* de Guillaume de Pagula (cf DS, t. 6, col. 1227-1229).

Appartiennent au domaine religieux le *Speculum ecclesiae*, attribué à Hugues de Saint-Victor (cf DS, t. 7, col. 909) et qui doit être distingué de celui d'Honorius, à classer parmi les *Miroirs* exemplaires; le *Speculum universale* de Raoul Ardent † 1200 (inédit; cf J. Gründel, *Das Speculum universale des R. Ardens*, Munich, 1961), qui embrasse toute la doctrine chrétienne. Le *Christenspiegel* de Thierry de Coelde (Kolde; † 1515), le plus ancien catéchisme imprimé, eut 34 éditions en allemand ou néerlandais entre 1470 et 1708 (éd. moderne en haut-allemand par Ch. Moufang, Mayence, 1881; en bas-allemand par C. Drees, Werl, 1954; cf W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexicon* = VL, t. 2, 1936, col. 828-829; t. 5, 1955, col. 529; Grabes, p. 287; DS, t. 8, col. 1770-1771).

Le traité le plus connu dans le premier quart du 14e siècle est le *Speculum humanae salvationis*, sorte de bible rimée et moralisée (5 122 lignes, 92 gravures,

environ 200 miniatures) qui expose l'histoire du salut depuis la chute des anges jusqu'au jugement dernier; il fut très largement répandu (plus de 350 mss du texte latin) et traduit très tôt en allemand, anglais et français (VL, t. 4, 1953, col. 237-244; Grabes, p. 262), à l'usage des clercs et des laïcs cultivés; imprimé vers 1476, l'ouvrage eut une grande influence sur la peinture et la tapisserie.

Éd. J. Lutz et P. Perdrizet, 2 vol., Mulhouse, 1907. — J. Perdrizet, *Études sur le Speculum H.S.*, Paris, 1908. — D. Harmening, *Spiegel der Gesundheit..*, dans *Würzburger Diözesangeschichtsblätter*, t. 37-38, 1975, p. 169-175.

2° Les miroirs exemplaires. — Après le *Speculum* d'Augustin (cf *supra*), vient vers l'an 1000 le *Speculum Gregorii*, ou *Adalberti* (prologue dans PL 136, 1309c-1312c; sur l'auteur cf VL, nouv. éd., t. 1, 1977, col. 31-32), florilège des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand. Le *Speculum ecclesiae* d'Honorius Augustodunensis (PL 172, 813-1108, à compléter par J. Kelle, *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. 145, 8, 1902, p. 2-19; cf DS, t. 6, col. 733) est un recueil de sermons patristiques présenté à l'Église, épouse du Christ, « ut videat quid adhuc sponso suo in se displiceat et ad imaginem suam mores et actus suos componat » (prologue). Un autre *Speculum ecclesiae*, vers 1160-1170, en moyen haut-allemand, est un recueil d'homélies pour l'année liturgique et sur des sujets divers, compilé à partir du *Speculum* d'Honorius et de prédicateurs français du 12e siècle (éd. G. Mellbourn, 1944, avec étude des sources d'après F. Cruel et A. Schönbach, p. xxvi).

Sur le *Speculum ecclesiae* d'Edmond d'Abingdon † 1240, cf DS, t. 4, col. 293-295. Un *Speculum vitae christianae* (1e moitié 15e s.) présente un guide de vie chrétienne.

Sur le *Speculum caritatis* d'Aelred de Rievaulx † 1166, cf DS, t. 1, col. 227-229; éd. dans CCM 1, 1971. Le *Speculum spiritalis amicitiae* est une compilation du traité précédent et du *De spirituali amicitia* par Thomas de Frakaham; cf R. Hoste, dans *Studia monastica*, t. 3, 1961, p. 291-296.

D'autres traités, tout en proposant des directives morales, visent à éclairer les consciences, dévoiler des illusions, écarter du péché. Avant 1500, les manuels et ouvrages d'édification bâtis sur le thème « des vices et des vertus » sont particulièrement nombreux : les uns présentent des *règles* morales suivant un catalogue des vertus et des vices opposés, les autres des recueils d'*exemples* vécus.

Le plus représentatif du premier groupe est un *Speculum christiani* anonyme (14e-15e s.), dont on connaît 66 mss en latin ou en anglais (éd. G. Holmstedt, Londres, 1933; cf Grabes, p. 270). La visée moralisatrice apparaît nettement dans les ouvrages intitulés *Speculum conscientiae* (pseudo-Bonaventure; cf DS, t. 1, col. 1854), *Speculum disciplinae* (Bernard de Besse; cf DS, t. 1, col. 1504-1505), *Speculum peccatoris*, *Speculum morale*, et divers *Specula* sur l'*ars moriendi* (cf DS, t. 1, col. 897-899).

Le *Gewissensspiegel* de Martin d'Amberg (14e s.; éd. S. N. Werbow, Berlin, 1958) propose des *exempla* qui peuvent éclairer l'histoire du culte des saints au moyen âge; en outre, dans la ligne des *Miroirs des confesseurs*, cet ouvrage présente un exposé des dix commandements et des superstitions contraires qui laisse entrevoir les croyances populaires de l'époque; l'auteur polémique contre les devins et tireurs de bonne aventure, et ce passage est une source des *Pluemen der Tugend* de Hans Vintler. Les mêmes thèmes se retrouvent dans le *Wider Zauberei und Aberglauben* de Michel Beheim et *Die Hymelstrass* d'Étienne de Lanzkronn (Augsbourg, 1484, 1501, 1510; cf Werbow, éd. citée, p. 15, et DS, t. 4, col. 1495).

Les *Miroirs des péchés*, ou des *pécheurs*, sont très nombreux (cf Grabes, p. 255, 286). Le *Sündenspiegel* anonyme, poème en flamand occidental du 14e siècle (éd. J. Verdam, 1900; plus de 17000 vers), a été rédigé sans doute chez les Frères de la vie commune à partir d'une version en moyen-néerlandais; la source latine (16965 vers) affleure dans le plan et diverses notations : avertissements et reproches visent toutes les catégories de chrétiens, et l'auteur laisse voir sa souffrance devant une Église mondanisée en tous ses membres; l'ouvrage est un bon témoin des courants spirituels de l'époque (cf VL, t. 4, col. 244-247).

Un *Spiegel des Sünders*, manuel de confession en 37 chapitres, dépend pour les quinze premiers du *Confessionale* de Matthieu de Cracovie † 1410 (cf DS, t. 10, col. 804-808; VL, t. 4, col. 247), longtemps attribué à saint Thomas d'Aquin. L'incunable *Ein köstlich gaistlich spiegel der armen sündigen sele* (Ulm, 1484) est une version adaptée du *Speculum peccatoris* pseudo-bernardin (Grabes, p. 255, 286). Notons encore le *Speculum aureum animae peccatricis* (Paris, vers 1477), d'un chartreux anonyme (cf DS, t. 2, col. 773; VL, t. 5, col. 1057); le *Mirouer des pécheurs et des pécheresses*, du bénédictin français Jean de Castel † 1476 (Paris, vers 1483; son *Mirouer des Dames* a été édité à Florence, 1958); le *Miroir de l'âme pécheresse*, de Marguerite de Valois (cf DS, t. 10, col. 346). Le *Speculum stultorum* de Nigel de Longchamp (1180) n'offre que des exemples négatifs, afin que le lecteur « y découvrant la sottise des autres corrige la sienne » (éd. J. M. Mozley et R. R. Raymo, Berkeley, Calif., 1960; cf Grabes, p. 56-57, 249).

La plupart des *Miroirs* exemplaires s'adressent à une catégorie particulière de chrétiens. Le *Speculum virginum* (début 12e s.) veut monter à l'épouse du Christ « comment plaire à l'époux éternel par la beauté de la conscience sainte ou lui déplaire par la laideur du péché » (Grabes, p. 48, 249-250; cf les études de M. Bernards, bibliographie). Cet ouvrage, très largement répandu, apporte une théologie de l'histoire marquée par l'idée d'un progrès de l'humanité dans la foi et la vertu, dont la virginité consacrée est le sommet; la spiritualité est très proche de celle des cercles mystiques et développe, sans les lier par ailleurs, les thèmes de la naissance du Verbe dans l'âme *(Gottesgeburt)* et des noces mystiques *(Brautmystik)*; la question des sources n'est pas encore résolue.

On notera que les sentences d'Évagre *Aux moines..*, *Exhortation à une vierge* ont été souvent désignées sous le titre de *Miroirs* (éd. H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel*, TU 39, 4, 1913, p. 143-165), bien que le titre ne soit pas original (cf DS, t. 4, col. 1734-1735). Le *Speculum monialium* anonyme (14e-15e s.) est une variante du *Speculum virginum* (Grabes, p. 263).

Sous le titre *Speculum monachorum*, le moyen âge a connu quatre écrits différents : 1) celui de Bernard Ayglier, abbé du Mont-Cassin † 1282 (DS, t. 1, col. 1502-1503; t. 6, 1232), répandu surtout en Allemagne; 2) celui d'Arnould de Bohéries, mis sous le nom de saint Bernard (PL 184, 1175a-1178b; cf DS, t. 1, col. 894); 3) celui de David d'Augsbourg † 1272, ou plutôt la *Formula novitiorum* (= *De exterioris et interioris hominis compositione*, Quaracchi, 1899, p. 3-36), qui répandit la dévotion franciscaine dans les cercles de la *Devotio moderna* (cf M. Viller, *Le Speculum monachorum et la dévotion moderne*, RAM, t. 3, 1922,

p. 45-56); 4) Le *Speculum monachorum* ou *religiosorum* de Guillaume Peyraut (DS, t. 6, col. 1233). Pour la diffusion de ces écrits et les divers mss, cf Grabes, p. 254-255.

Aux moines s'adressent aussi le *Speculum religiosorum* de Guillaume de Pagula (14e s.; DS, t. 6, col. 1229), le *Speculum augustinianum* ou *Liber Vitasfratrum* de Jourdain de Quedlinburg (Rome, 1587; DS, t. 8, col. 1425; Grabes, p. 259), un *Speculum manuale religiosorum* d'un autre augustin (vers 1470; DS, t. 4, col. 1010), le *Speculum inclusorum* anonyme (14e s.; DS, t. 4, col. 967; Grabes, p. 262); enfin le *Speculum monachorum* de Louis de Blois (1538; cf DS, t. 1, col. 1731-1732).

Du 13e au 15e siècles, de nombreux écrits s'intitulent *Speculum sacerdotum* ou *sacerdotale*, dus à Hugues de Saint-Cher † 1263 (DS, t. 7, col. 900), Herman de Schildesche † 1357 (DS, t. 7, col. 305), etc; ou encore *Speculum clericorum*, de Jean de Capistran † 1456 (DS, t. 8, col. 321), Jacques de Paradiso † 1465 (*De statu et officio ecclesiasticarum personarum*; DS, t. 8, col. 53), Albert de Diessen (DS, t. 1, col. 284), Wyclif, etc; cf Grabes, p. 260, 270-271.

Les *Miroirs des laïcs* se présentent en diverses recensions en latin et en diverses langues (VL, t. 4, col. 236-237; t. 5, 1056); le *Speygel der leyen* en moyen bas-allemand (éd. P. Katara, coll. Annales Academiae Fennicae, Helsinki, 1953) est un dialogue entre maître et disciple sur la doctrine chrétienne; à noter les ch. 37-38 : l'homme triomphe des sept péchés capitaux par les sept effusions du sang du Christ.

Outre le *Speculum animae* de Henri de Langenstein † 1397 (DS, t. 7, col. 217), on connaît plusieurs *Miroirs de l'âme* (cf *Histoire littéraire de la France*, t. 30, 1888, p. 329-333). Le *Speculum dominarum* de Durand de Champagne (fin 13e-début 14e s.) a été traduit et popularisé sous le titre *Mireur de Dames* (*Histoire littéraire*, *ibidem*, p. 311-325) et l'on connaît d'autres traités portant le même titre (cf Grabes, p. 267, 285) : Paris, Bibl. nat., Ms. Fr. 610, Nouv. acquis. 5232 *(Le miroire des Dames)*. Sur les *Mirouers* d'Yves Magistri, cf DS, t. 10, col. 90-91. Sur les *Miroirs* concernant la Vierge Marie et les saints, cf *infra*, col. 1298.

Intéressent au plus haut point l'histoire de la spiritualité le *Mirouer des simples âmes* de Marguerite Porete † 1310 (sur les traductions, l'influence et la doctrine, cf DS, t. 5, col. 1252-1268); le *Spieghel der eeuwigher salicheit* de Jean Ruusbroec (DS, t. 8, col. 677-678); le *Spieghel der volcommenheit* d'Henri Herp (cf DS, t. 7, col. 347-349; éd. L. Verschueren, Anvers, 1931). Un *Speculum spiritualium* (Paris, 1510) mériterait d'être étudié; il s'agit d'une compilation, vraisemblablement d'origine anglaise, qui comporte en finale des extraits de Walter Hilton † 1396 (DS, t. 7, col. 530; Grabes, p. 265).

2. **La symbolique du miroir.** — Cette symbolique est basée sur le principe de l'analogie, qui cherche à passer du visible à l'invisible, du connu à l'inconnu : le miroir évoque *la manifestation du transcendant dans l'immanent*. Cette fonction d'évocation apparaît sous divers aspects et avec une continuité remarquable dans a tradition philosophique et théologique.

1° Le miroir et Dieu. — Ce complexe symbolique est le plus ancien et le plus riche. Le miroir était déjà considéré comme une expression des attributs de Dieu dans la Chine et l'Égypte anciennes; il l'est encore dans le shintoïsme du Japon (cf H. Urner-Alstholz, p. 646; Grabes, p. 74). A travers Platon et le néoplatonisme (cf *supra*), ce symbolisme est passé très tôt dans la pensée chrétienne.

Éphrem de Syrie † 373 lui donne une place importante. L'*inaltérabilité* du miroir évoque l'inaccessibilité de Dieu : « Voyez les images dans le miroir... Voyez la sagesse divine : elle n'est ni limitée ni limitable par les créatures, comme le miroir » (*Hymni contra haereses* 16, 1-2, CSCO 170, 1957, p. 56). L'*immutabilité* du miroir, quelles que soient les formes et couleurs qu'il reflète, évoque la permanence divine, en opposition avec la nature changeante de l'homme (32, 7-8 et 16, p. 116, 118). De même, en référence à *Sag.* 7, 26, les scolastiques médiévaux utilisent l'image du miroir inaltérable, *speculum aeternitatis* (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, tr. 5, 2, f. 51ra; Guillaume d'Auvergne, *De universo* II, 1, 8; Philippe le chancelier, Hugues de Saint-Cher, etc; cf H. U. von Balthasar, *Die deutsche Thomas-Ausgabe*, t. 23, Heidelberg-Munich, 1954, p. 333, 396).

Eckhart reprend la même image pour exprimer le rapport entre l'être de Dieu et l'être de l'homme : « Comme le miroir reçoit l'éclat de la lumière et le reflète, tout en restant ce qu'il est : miroir, ainsi Dieu habite avec sa nature, son être et sa divinité dans l'âme sans être l'âme » (éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 2, Leipzig, 1857; réimpr. Aalen, 1962, p. 180). L'image connote deux idées : la fonction originelle du miroir, qui est la réceptivité, et le caractère dérivé de l'être créé, qui n'existe qu'en émanant de sa source. La réceptivité évoque l'idée de la naissance de Dieu dans l'âme, « incarnation continue » correspondant à la « création continue ». L'immutabilité du miroir exprime l'identité absolue de Dieu, en opposition à l'altérité de la créature : cette dialectique dit la différence ontologique entre Dieu et le créé.

Une autre image exprime encore cette différence : alors que le miroir naturel reflète chaque fois une image nouvelle de l'homme, Dieu porte toutes les images, si bien que rien n'est nouveau en lui (*Deutsche Werke* = DW, t. 2, p. 600). En outre, à la différence des images du miroir, l'image de Dieu est vivante dans l'âme, quoique Dieu reste en lui-même (DW, t. 1, p. 266). Eckhart refuse ainsi le panthéisme tout en maintenant le mystère de l'union entre Dieu et l'âme.

Chez Mechtilde de Magdebourg (cf DS, t. 10, col. 877-885), la métaphore du miroir (miroir éternel, miroir de l'éternité, de la Déité) sert à exprimer l'union mystique : « Tu es mon miroir élevé, les délices de mes yeux.., ma plus haute assurance » (*Fliessende Licht der Gottheit* I, 20). Le miroir élevé (*Spiegelberg*, « Mont-Miroir ») signifie le transport de l'extase, au-delà de l'existence ordinaire. De ce sommet découlent d'abondantes délices pour les sens corporels et spirituels, comme Dieu le dit à l'âme : « Tu es délices de ma Déité, Consolation de mon humanité, Ruisseau de ma ferveur » (I, 19). Cette illumination excite à une admiration sans mesure, un désir infini, une aspiration à la « mort vivifiante » (I, 2, 3, 26, etc). Le modèle de l'union la plus parfaite est le Christ, « miroir plein de délices du Père céleste », en raison de sa bienheureuse passion et de sa très sainte mort (VII, 18). La formule « voir dans *le miroir de la Déité* » est tout à fait courante dans la mystique allemande pour parler de l'union mystique (cf G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik im Werke der Mechtild v. M.*, Munich, 1926; réimpr., Darmstadt, 1966, p. 245-248).

Tauler emploie la métaphore du miroir pour faire saisir la fragilité de l'image de Dieu dans l'homme (*Sermon* 6, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 26, 243). Raoul de Biberach décrit, d'après Richard de Saint-Victor, un degré de l'union comme « joie du mariage spirituel » (*De septem itineribus*, éd. M. Schmidt, Florence, 1969, p. 56) et connaît, d'après Thomas Gallus, un plus haut degré « qui ne sait plus rien du miroir » et qui est « certitude et arrhes de l'Esprit Saint » (p. 159); alors on n'éprouve plus « le sentiment de la douceur divine... à travers un miroir », de façon médiate, mais le primat est donné à une connaissance amoureuse de Dieu.

Le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete n'explicite pas le titre du livre dans le sens d'un miroir de la Divinité, mais seulement en vue d'un enseignement ascétique et mystique. Ch. de Bouelles † vers 1566 (DS, t. 1, col. 1894-1895) traite dans le ch. 42 du *Liber de sapiente* (éd. R. Klibansky, 1927) de « Deus ut speculum mundum ». Pour Jacob Böhme † 1624 (DS, t. 1, col. 1745-1751), l'œil divin est « l'œil de l'éternité », où toute la création est originellement contenue (H. Leisegang). La tradition rabbinique utilise aussi l'image : les prophètes recevaient leurs inspirations par neuf miroirs, Moïse par un seul (Urner-Alstholz, p. 659).

2° Le Christ, « Image du Dieu invisible » (*Col.* 1, 15) et Modèle pour les hommes, apparaît dès les premiers siècles chrétiens comme un miroir du Père (cf *Sag.* 7, 26), et surtout pour les mystiques médiévaux (Grabes, p. 75). Eckhart le célèbre comme « un miroir sans tache, dans lequel on voit ce que l'éternelle sagesse a ordonné avant tout temps » (Pfeiffer, t. 2, p. 366). L'image se présente déjà chez Éphrem sous des formes variées : la science du Christ est un miroir qui révèle les mystères; sa parole, un miroir qui montre ce qui est inaccessible aux yeux; de même essence que le Père, il le fait connaître; cependant l'image reste inadéquate à l'expression du mystère de l'Incarnation et de la Trinité : « O mon Seigneur, miroir visible et invisible! Vois, (le Père) s'est représenté en lui, afin de devenir visible en son Enfant. Nous l'avons vu et ne l'avons pas vu, car il est l'image de Celui qui est sans image » (*Hymni contra haereses* 32, 17, CSCO 170, p. 118).

Bonaventure utilise la métaphore pour décrire la divinité du Christ et son action salvatrice : « Speculum sine macula majestatis » (*Sag.* 7, 26), comme *Verbum increatum* il est « speculum intellectuale et exemplar aeternum machinae mundialis »; comme *Verbum creatum* « speculum omnium gratiarum, virtutum et meritorum » (*Apologia pauperum* 2, 12; t. 8, Quaracchi, 1898, p. 242). Sa divinité est le miroir où tous les mystères de Dieu deviennent visibles (*Lignum vitae* 46, p. 85). Pour Henri Suso, tout homme doit se configurer à l'homme des douleurs, « le Christ, beau et clair miroir » (*Vie* 31, éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 92).

Le thème apparaît fréquemment dans le drame médiéval (Grabes, p. 75, n. 77); cf *Spiegel des Leidens Christi und der Gottesmutter*, ms Colmar 306, vers 1410-1420. La traduction populaire la plus répandue des *Meditationes vitae Christi* (cf DS, t. 1, col. 1848-1853; t. 9, col. 324-326) est la version en moyen anglais du chartreux Nicolas Love, *Myrrour of the blessed lyf of Jesu Christ* (DS, t. 2, col. 756; cf E. Salter, coll. Analecta cartusiana 10, Salzbourg, 1974). Voir aussi *Le miroir de contemplation, fait sur la vie et la mort de Jésus-Christ*, Paris, 1517.

3° Les anges, dans la doctrine du pseudo-Denys et en référence à *Sag.* 7, 26, sont « des miroirs d'une pleine transparence et sans taches » (*Hiérarchie céleste* 3, 2, PG 3, 165a; *Noms divins* 4, 22, 724b) où se reflète la lumière divine. Cette fonction appartient spécialement aux *chérubins* qui diffusent la divine beauté, objet immédiat de leur contemplation, en la communiquant aux essences inférieures (*Hiérarchie céleste* 7, 1, 205c). Ces vues dionysiennes ont fortement marqué la pensée médiévale. Pour Hildegarde de Bingen † 1179 (DS, t. 7, col. 506-521), les anges reflètent Dieu « comme un miroir d'eau limpide », en raison de la beauté de leur intellect. Sur le visage des archanges « reluit comme en un miroir l'image du Fils de l'homme », car ils contemplent les desseins cachés de Dieu et préparent l'Incarnation. Les yeux des chérubins sont un miroir « avec lequel ils contemplent et goûtent les mystères divins », et sur les ailes des séraphins sont dessinés « comme en un miroir les divers ordres de l'Église » (*Scivias* I, 6).

Bonaventure décrit l'union mystique non comme une vision directe mais « à la manière de la *speculatio* des chérubins » (*Collationes in Hexameron* XXI, 31, t. 5, 1891, p. 436a); aux chérubins appartiennent la « plénitude de la science » et « les flots de la sagesse », car « suscipiunt copiose, speculantur praeclare » (XXI, 24, 435b). Seules les âmes pures sont capables de cette *speculatio*, degré spécifique de la contemplation; Paul en est le modèle, comme « speculum et exemplar supernae contemplationis » (*Soliloquium*, prol. 1, t. 8, p. 28a). Cette conception des anges comme miroir s'est diffusée grâce aux grands commentateurs du pseudo-Denys, Hugues de Saint-Victor, Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Albert le Grand, Saint Thomas; on la retrouve chez Dante (*Divine comédie*, purgatoire XV, 16; paradis XXIX, 143).

4° La Vierge et les saints. — Depuis Ambroise et Jérôme, Marie est considérée comme l'exemplaire de la virginité et de la pureté (cf DS, t. 10, col. 432-435). Déjà pour Éphrem, la poule qui donne vie à ses petits par la seule chaleur de ses ailes est un *miroir de Marie* en sa virginité féconde (*Hymni de fide* 18, 16, CSCO 155, 1955, p. 55). Depuis le concile d'Éphèse, l'image lui est fréquemment appliquée. Le *Mariale aureum*, mis sous le nom de Jacques de Voragine (DS, t. 8, col. 63), offre un large développement sur ce thème. Conrad de Saxe † 1479 (DS, t. 2, col. 1548) décrit les vertus de Marie dans son *Speculum beatae Mariae* (nouvelle éd. par P. d'Alcantara Martínez, Grottaferrata, 1975); la diffusion de cet écrit (plus de 150 mss) intéresse aussi l'histoire de l'art (Grabes, p. 250, 257). Divers *Specula Mariae* des 12e-15e siècles, le *Myrrour of chastyté* et le *Mirroure without spot*, attestent la diffusion de cette piété mariale (Grabes, p 185, 248, 254, 276; sur Marc de Weida † 1516, cf DS, t. 10, col. 289), qui atteint également la littérature populaire (Raoul d'Ems, Frère Philippe, Gaudefroy de Strasbourg).

L'éloge de Marie le plus lu au moyen âge, le *Goldene Schmiede* de Conrad de Wurtzbourg, utilise le symbole du miroir pour exprimer l'excellence incomparable de Marie (éd. E. Schröder, 1926, v. 244-249); l'image du *miroir brisé* (utilisée par ailleurs dans la théologie, vg pour la multiplication de la présence eucharistique) sert à marquer que le secours de la Vierge est toujours entier, même partagé à plusieurs (v. 732-741).

L'invocation *Speculum justitiae* dans une litanie du 12e siècle est interprétée par M. Berve, d'après la Bible et les auteurs du début du christianisme, dans le sens de « miroir sans tache de Dieu ». Un nouveau titre

apparaît dans une litanie vénitienne de même époque : *Speculum divinae contemplationis* (cf G.-G. Meersseman, *Der Hymnos akathistos im Abendland*, t. 2, Fribourg, Suisse, 1960, p. 221; voir l'index au mot *speculum*).

L'image du miroir est parfois appliquée à la femme en général, en fonction d'une exégèse allégorique, et peut-être contestable, d'*Ex.* 38, 8 : les « miroirs des femmes », qui servent à fondre le bassin de bronze, « sont les commandements de Dieu dans lesquels les âmes saintes se mirent sans cesse » (Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia* I, 17, 10, PL 76, 1144a; exégèse transmise par la *Glossa ordinaria*, éd. de Venise, 1603, t. 1, p. 891-892; cf pseudo-Bernard, *Instructio sacerdotis* II, 11, PL 184, 788bc). Cette fonction de la femme comme dépositaire des commandements divins transparaît dans l'expression *vrouwe-spiegel* des chants d'amour en moyen-allemand : « Dieu créa la femme pour qu'elle fût un miroir, une joie pour le monde entier » (Henri de Morungen, éd. C. von Kraus, 1940, p. 137; Reinmar, p. 168; cf Grabes, p. 82).

A côté de Marie, les saints jouent aussi le rôle de miroir exemplaire. Pour Éphrem, « l'Église ressemble à un miroir : elle se conforme au visage qui s'y reflète; elle se revêt à sa ressemblance » (*Carmina Nisibena* 19, 14, CSCO 219, 1961, p. 64; cf 16, 4, p. 51, où cette assimilation est dite relever du libre arbitre). Dans les *Hymnes sur Abraham Kidunaya*, le saint évêque est « un miroir placé devant le peuple » (éd. Th.-J. Lamy, *Hymni et sermones*, t. 3, Malines, 1889, p. 749; authenticité douteuse).

Aux 13e-14e siècles apparaissent le *Speculum legendarum* de Guy de Chartres, le *Speculum sanctorum* de Bernard Gui † 1331; le *Speculum exemplorum* (Deventer, 1481), attribué à Gilles Aurifaber, sera repris et amplifié par le jésuite Jean Major (Douai, 1603); cf DS, t. 10, col. 120-121. Voir aussi l'art. Exemplum, DS, t. 4, col. 1894-1896.

5° Speculum fidei. Speculum veritatis. — La foi étant le domaine même de la connaissance indirecte de Dieu et des réalités surnaturelles, la métaphore *speculum fidei* est d'un emploi fréquent : Éphrem, *Hymni de fide* 2, 18; 21, 6; *Hymni contra haereses* 41, 2-3; Rhaban Maur, *Enarrationes in Epist. 1 ad Cor.*, PL 112, 125b-127a; *in Epist. 2 ad Cor.*, 177c-178c; Hildegarde de Bingen, *Liber vitae meritorum* II, 35, 44; III, 12, 17; IV, 36, 47; V, 57, 75; VI, 43, 65; Bonaventure, *Coll. in Hexameron* X, 1 et 3, p. 377. Sur le *Speculum fidei* de Guillaume de Saint-Thierry, voir DS, t. 6, col. 1245 (éditions), 1248-1253 (doctrine); Grabes, p. 248. Dans la même ligne, on parle du *speculum veritatis*, qui est Dieu lui-même, ou la révélation biblique : Éphrem, *Hymni de fide* 2, 1-2. Pour Eckhart, la *Gottesgeburt* est donnée « à ceux qui regardent dans le miroir de la vérité, et y sont parvenus sans le savoir » (éd. Pfeiffer, t. 2, p. 601; cf p. 449). Tauler applique l'image à saint Paul : il a appris à voir « le miroir de la divine vérité... qui transforme l'homme de clarté en clarté à l'image du Christ » (éd. F. Vetter, p. 316); cf Grabes, p. 273-283.

6° L'homme comme miroir. — Cette idée, fréquemment exploitée dans la pensée occidentale, se fonde sur la doctrine de l'homme image de Dieu (*Gen.* 1, 26). Pour Hildegarde, « omnis caelestis harmonia speculum Divinitatis est, et homo speculum omnium miraculorum est Dei » (*Liber compositae medicinae*, éd. J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 8, Mont-Cassin, 1882, p. 475). Mechtilde de Magdebourg décrit le processus de l'union mystique d'après le pouvoir réfléchissant du miroir : « Seigneur.., tu es mon soleil, et je suis ton miroir » (I, 6); l'âme est « un miroir de la contemplation intérieure » (V, 7). Les saints sont, à l'instar des anges, des miroirs de la Trinité (VI, 41). Réciproquement la connaissance de Dieu est comparable « à un homme qui voit son visage dans un clair miroir » : là il discerne la volonté de Dieu, pour s'unir à lui et aux saints (VII, 7).

L'emploi le plus fréquent et le plus significatif de la métaphore est celui qui voit dans l'âme humaine un miroir vivant qui reflète l'image de Dieu, à condition qu'elle soit pure. Cette exigence de pureté reprend une idée néoplatonicienne (Plotin, *Ennéades* I, 6, 9) : seul le pur saisit ce qui est pur (cf Grégoire de Nysse, *In Cantica*, hom. 15, PG 44, 1093d; *De beatitudinibus* VI, 1269c; *Vita Moysis*, 340a; Augustin, *Sermo* 9, 8, 9). Pour le pseudo-Denys, la hiérarchie terrestre est parallèle à la hiérarchie angélique : les hommes qui lui appartiennent « doivent refléter les visions divines comme de purs miroirs faits à leur image » (*Hiérarchie ecclésiastique* 3, 10, PG 3, 440b). Ces vues dionysiennes se transmettent à travers le moyen âge (vg Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe morali* 3, 6, PL 176, 651d-652a; *De sacramentis* I, 10, 9, 342c; II, 18, 16, 613a-614c) jusqu'à la mystique allemande : comme l'ange, l'âme humaine est « un clair miroir, une manifestation de la ressemblance divine » (F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker..*, t. 1, p. 209); « le cœur pur... est un clair miroir où l'on voit toutes choses » (pseudo-Tauler, *Buch von geistlicher Armut*, éd. J. H. Denifle, Munich, 1877, p. 165). Angélus Silésius résume ainsi toute cette tradition : « Homme, si tu veux voir Dieu, dans le ciel ou ici sur terre, Ton cœur doit d'abord devenir un pur miroir » (*Pèlerin chérubinique* V, 81).

D'après Henri Suso, en référence à *Rom.* 1, 20, « les créatures sont un miroir dans lequel Dieu se reflète. Et connaître Dieu ainsi s'appelle *spekulieren* » (*Vie* 50, éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 172). Dans la ligne de Hugues de Saint-Victor, qui voyait dans l'âme raisonnable « primum et principale *speculum* veritatis contemplandae » (*De sacramentis* I, 3, 6, PL 176, 219a), Suso affirme que l'homme est « dans son être naturel un miroir de la Divinité », en ce sens que l'âme porte l'image de la Trinité (*Livre de l'éternelle sagesse* 10, Bihlmeyer, p. 237); en outre, le Christ est pour Marie « le miroir délicieux de son cœur » (ch. 17, p. 269). Eckhart donne une large place au thème de l'homme miroir de Dieu. Selon H. Hof, il considère l'homme en son « être-miroir » *(Spiegelsein)* : cela signifie que cet être n'a pas sa source en lui-même, mais n'existe qu'en étant le reflet de son origine (cf *Interpretatio Joannis*, *Lateinische Werke*, t. 3, p. 58-60); au sens propre, cette image n'existe pas dans le miroir, mais bien « dans celui dont elle émane » (*Sermo Quasi stella matutina*, DW, t. 1, p. 154).

Autres détails sur ce thème chez Eckhart, Tauler, Suso, Ruusbroec, Herp, dans l'art. Image et ressemblance, DS, t. 7, col. 1451-1460.

Bonaventure distingue la connaissance de Dieu *per speculum* qui s'élève des créatures au Créateur, et la connaissance *in speculo* qui saisit la présence et l'action de Dieu dans les créatures; dans la vie présente, celle-ci est encore obscure, dans la foi, et ne deviendra claire que dans la vision face à face (*In* I *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3; t. 1, Quaracchi, p. 74; III *Sent.*, d. 31, a. 2, q. 1, ad 5; t. 3, p. 682). Les raisons éternelles, connues avant la faute originelle « ex parte sed non in aenigmate », le sont maintenant « ex parte et in aenigmate » (*Quaestio*

de scientia Christi, a. 4; t. 5, p. 22, 25). Le monde est sans doute un « speculum exterius propositum », mais il ne fait pas connaître Dieu « nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum » (*Itinerarium*, prol. 4; t. 5, p. 269b; cf *Collat. in Hexameron* II, 27, p. 340b). Raoul de Biberach, disciple de Bonaventure, affirme qu'Adam avant la chute « ne connaissait pas Dieu par essence, mais seulement *in speculo*, toutefois sans obscurité » (*De septem itineribus*, éd. M. Schmidt, p. 163).

Un *Spiegel der Seele*, centon de textes mystiques, est conservé en deux mss : Donaueschingen *144*, f. 91-200; Strasbourg, Bibl. de la Ville *287*, f. 2a-72a; cf VL, t. 5, col. 1057. Voir aussi les textes rapportés par M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640 (réimpr., Heverlee-Louvain, 1963), p. 330-332.

Conclusion. — Comme H. Grabes l'a noté, les diverses applications de la métaphore du miroir relèvent de trois motifs : « le thème de l'analogie, le principe de l'imitation, la recherche d'un amendement moral par la connaissance » (p. 240). A ces motifs, la doctrine chrétienne a donné une coloration spécifique qui apparaît aussi bien dans la littérature des *Miroirs* que dans la symbolique du terme. Mais la métaphore est ambivalente : le miroir peut être source d'illusions, comme il peut offrir le reflet de la beauté de Dieu, du mystère de son être et de son action. La métaphore peut aussi être mise au service d'un intellectualisme religieux comme d'une expérience mystique, et révéler ainsi l'excellence de l'homme en tant qu'il est un *Spiegelsein*, comme le dit Eckhart. Cependant, l'homme n'est qu'un miroir imparfait. Seul le Fils, en raison de son identité essentielle avec le Père, représente celui-ci en parfaite similitude : l'homme qui regarde en lui, et l'imite, est habilité à passer du miroir de la foi à la vision face à face.

La **bibliographie** sur notre sujet est très abondante. V. Pöschl, *Bibliographie zur antiken Bildersprache*, Heidelberg, 1964, p. 560 svv, donne plus de 60 titres pour l'antiquité. Pour le moyen âge, voir H. Grabes, cité *supra*, p. 353-390. Voir encore : F. Pérennès, *Dictionnaire bibliographique*, t. 2, Paris, 1859, col. 444-446, 666-670, 847-850; J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. 3, Paris, 1862, col. 1747-1755; t. 5, 1864, col. 475-484, 489; VL, t. 4, col. 236-248; t. 5, col. 1055-1058.

Le thème du miroir dans la littérature française = Cahiers de l'Association internationale d'études françaises, n. 11, Paris, 1959. — J. Eymard, *Le thème du miroir dans la poésie française (1540-1815)*, Lille, 1975 (thèse, Toulouse, 1972). — R. Gout, *Le miroir des dames chrétiennes*, t. 1 *Pages féminines du moyen âge*; t. 2, *Pages féminines de la Réforme française, 16e-18e siècles*, Paris, 1935, 1937 (anthologie de textes dans le style des *Miroirs*).

Autres éditions de miroirs. — H. Neumann, *Neue Fragmente aus dem verschollenen Anfang des westflämischen « Spiegel der sonden »*, dans *Nachrichten der Akademie... in Göttingen, Philolog. hist. Klasse*, 1962, n. 1, p. 3-45. — J. Hogg, *The Speculum Devotorum of an Anonymus Carthusian of Sheen*, 2 vol., coll. Analecta cartusiana 12-13, Salzbourg, 1973-1974. — Girald de Cambrai (ou de Barry, † vers 1223), *Speculum duorum or A mirror of two Men*, éd. Y. Lefèvre et R. B. C. Huygens, Cardiff, 1974.

1. Sur la littérature des Miroirs. — P. Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1953, p. 27-44. — R. Bradley, *Backgrounds of the Title « Speculum » in mediaeval Literature*, dans *Speculum*, t. 29, 1954, p. 100-115; *The Wife of Bath's Tale and the Mirror Tradition*, dans *Journal of English and Germanic Philology*, t. 55, 1956, p. 624-630.

H. Walter, *Das Speculum monachorum des Abtes Bernhard* I. *von Cassino*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 21, 1900, p. 411-423; t. 22, 1902, p. 32-48. — A. Watson, *The Speculum virginum with special Reference to the Tree of Jesse*, dans *Speculum*, t. 3, 1928, p. 445-469. — T. Ahldén, *Nonnenspiegel und Mönchsvorschriften*, Acta Universitatis Gotoburgensis, Göteborg, 1952. — M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne-Gratz, 1955; *Zur Geschichtstheologie des « Speculum virginum »*, dans *Revue bénédictine*, t. 75, 1965, p. 277-303; *Um den Zusammenhang zwischen « Speculum virginum », « Dialogus de mundi contemptu »..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 34, 1967, p. 84-130. — E. Simmons-Greenhill, *Die Geistigen Voraussetzungen der Bilderreihe des Speculum virginum*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, t. 39, 2, Münster, 1962.

J. Matuszak, *Das Speculum exemplorum als Quelle volkstümlicher Glaubensvorstellungen des Spätmittelalters*, Siegburg, 1967. — J.H. Mozley, *On the Text of the « Speculum stultorum »*, dans *Speculum*, t. 4, 1929, p. 430-442. — A. Blashka, *Die neue Handschrift U des « Speculum stultorum »*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der... Universität Halle*, t. 7, 1958, p. 727-737. — É. Brayer, *Contenu, structure et combinaisons du « Miroir du monde » et de la « Somme le Roi »*, dans *Romania*, t. 79, 1958, p. 1-38 (cf DS, t. 9, col. 405). — G. Theuerkauf, *Lex, Speculum, Compendium juris*, Cologne-Gratz, 1968.

2. Études sur la symbolique du miroir. — J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, 1971. — P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, 3 vol., Paris, 1974-1975.

Kittel, Αἴνιγμα (Εἴσοπτρον), t. 1, 1933, p. 177-179 (G. Kittel). — J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après 2 Cor. 3, 18*, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 392-411. — N. Hugedé, cité *supra*. — Ch. Wagner, *Gotteserkenntnis im Spiegel und Gottesliebe in den beiden Korintherbriefen*, dans *Bijdragen*, t. 19, 1958, p. 370-381. — D. M. Gill, *Through a Glass Darkly. A note on 1 Cor. 13, 12*, dans *Catholic biblical Quarterly*, t. 25, 1963, p. 427-429.

J. Behm, *Das Bildwort vom Spiegel 1 Kor. 13, 12*, dans *R. Seeberg Festschrift*, t. 1, Leipzig, 1929, p. 315-342. — E. Beck, *Das Bild vom Spiegel bei Ephräm*, OCP, t. 19, 1953, p. 5-24. — J. B. Schoemann, *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie*, dans *Scholastik*, t. 18, 1943, p. 31-53, 175-200. — J. Egan, *The Knowledge and Vision of God according to Gregory Nazianzen*, thèse, Paris, Institut Catholique, 1971. — R. Mortley, *The Mirror and 1 Cor. 13, 12 in... Clement of Alexandria*, dans *Vigiliae christianae*, t. 30, 1976, p. 109-120.

H. Leisegang, *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 4, 1949-1950, p. 161-183 (en français dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 17, 1937, p. 145-171). — H. Urner-Alstholz, *Spiegel und Spiegelbild*, dans *Zeit und Geschichte*, Tübingen, 1964, p. 161-183.

E. Larsson, *Christus als Vorbild*, dans *Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis*, t. 23, 1962, p. 275-293. — A. Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, Darmstadt, 1967. — M. Berve, *Makelloser Spiegel Gottes. Ein Ehrentitel der Gottesmutter im Lichte altchristlicher Symbolik*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 42, 1966, p. 32-49.

B. Geyer, *Radulphus Ardens und das Speculum universale*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 94, 1911, p. 63-89. — K. Ruh, *Le Miroir des simples âmes der Marguerite Porete*, dans *Verbum et Signum*, Festschrift F. Ohly, t. 2, Munich, 1975, p. 365-387. — H. Schipperges, *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzbourg, 1962. — M. Schmidt, *Hildegard von Bingen als Lehrerin des Glaubens*, dans *Festschrift zum 800. Todestag der hl. H. 1179-1979*, Munich, 1979.

H. Hof, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in M. Eckharts Philosophie*, Lund, 1952. — O. Katann, *Meister Eckharts Gleichnis vom Spiegelbild und die Lehre von der Partizipation*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 8, 1962, p. 91-109. — A. Haas, *Meister Eckharts mystische Bildlehre* (Miscellanea 8), Berlin, 1971. — B. Fraling, *Der Mensch vor dem Geheimnis Gottes. Untersuchungen zur geistlichen Lehre des Jan van Ruusbroec*, Wurtzbourg, 1967.

R. L. Anderson, *The Mirror Concept and its Relation to the Drama of the Renaissance*, dans *Northwest Missouri... College*

Studies, t. 3, 1939, p. 47-74. — A. Langen, *Zur Geschichte des Spiegel-Symbols in der deutschen Dichtung*, dans *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, NF, t. 28, 1940, p. 269-280. — M. Barrucand, *Le retable du miroir du salut dans l'œuvre de Konrad Witz*, Genève, 1972. — H. Kolb, *Oiseuse, Die Dame mit dem Spiegel*, dans *Der altfranzösischen höfische Roman*, éd. E. Köhler, coll. Wege der Forschung, Darmstadt, 1978. — M. Schmidt, *Identität und Distanz. Der Spiegel als Chiffre in der höfischen Dichtung des Mittelalters*, dans *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch*, t. 19, 1978.

Margot SCHMIDT.

MIROIRS DES PRINCES (Traités, Institutions, etc). — Depuis saint Augustin, la doctrine catholique a toujours consacré une place à la personne et au rôle des princes. D'où un ensemble d'ouvrages, qui constituent un genre propre et bien individualisé, destinés à fournir aux princes les règles précises concernant leur fonction. Ces ouvrages commencent à prendre leur véritable forme au temps de la renaissance carolingienne. Il ne s'agit pas de florilèges ou de miroirs élémentaires (cf les remarques de Ph. Delhaye, DS, t. 5, col. 461), mais on y trouve déjà les éléments d'un traité du prince. Le contenu va se préciser au 13e siècle, puis prendre de nouveaux développements avec le concile de Trente pour atteindre un sommet dans la seconde moitié du 17e et au 18e siècle. Ces traités ont rarement fait l'objet d'une étude particulière. Leur but n'est pas d'énoncer des théories politiques, mais bien de décrire la manière chrétienne d'envisager la relation du prince avec la fonction qu'il exerce. Nous présenterons donc ici une première synthèse de cette spiritualité du prince chrétien. — 1. *Des Pères de l'Église à la Renaissance.* — 2. *Époque moderne.*

1. Des Pères de l'Église à la Renaissance. — 1° *D'Augustin à la Renaissance carolingienne.* — Dès le début du 5e siècle, Augustin trace le portrait du prince chrétien et résume ses devoirs sous deux chefs : *officium imperandi, officium consulendi* (*Cité de Dieu* v, 24; xix, 14). Grégoire le Grand reprend ici ou là les idées d'Augustin et insiste sur le devoir de justice (*Epist.* x, 51, PL 77, 1106c-1109a). Isidore de Séville † 636 s'inspire d'Augustin et de Grégoire (*Sententiae* iii, 48-51, PL 83, 718a-724a). Voir aussi Tajon de Séville † 683, *Sententiae* v, 9-10, PL 80, 962-963.

Même s'il n'existe pas à l'époque de traité séparé sur le sujet, la notion de prince chrétien se développe chez les théologiens. Le sacre royal (le premier est celui du roi wisigoth Wanba en 672) est une expression de cette notion : le prince n'est pas chrétien parce qu'il est sacré, mais bien sacré parce que chrétien; le sacre marque l'incorporation officielle de la royauté dans les institutions chrétiennes.

2° *Époque carolingienne.* — Les carolingiens dégagent l'idée du *ministère royal* : le prince est le ministre de Dieu en son royaume; sa fonction est de promouvoir le bien temporel, mais aussi spirituel de ses sujets. Son pouvoir doit donc s'exercer en pleine conformité avec la volonté de Dieu et en suivant les modèles de l'ancien Testament, comme David et Salomon.

Liber exhortationis de Paulin d'Aquilée à Héric duc du Frioul, vers 776 (PL 99, 197-282). — Adalard de Corbie, *De ordine palatii*, perdu mais utilisé par Hincmar de Reims, même titre, MGH *Capitularia*, t. 2, 1907, p. 518-530. — Du même Hincmar, *De regis persona et regis ministerio* (PL 125, 983-990). — Alcuin, *De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem* (PL 101, 613-638). — Théodulphe d'Orléans † 821, *Paraenesis ad judices* (PL 104, 283-300). — Agobard de Lyon, *De comparatione regiminis ecclesiastici et politici* (PL 104, 291-298).

Intégrant les résolutions du concile de Paris en 829, le *De institutione regia* de Jonas d'Orléans † 843 (DS, t. 8, col. 1269-1272) prend un relief particulier dans la mesure où il représente les positions d'ensemble de l'épiscopat carolingien. Le prince est soumis à la même loi divine que les autres chrétiens. Il est donc convié à une véritable conversion. Jonas insiste peu sur l'art ou la science du gouvernement : il importe plus pour diriger un royaume de posséder une vertu éprouvée que des compétences techniques (cf DS, t. 8, col. 1271). Cette conception spirituelle et morale de la royauté est encore plus nette dans le *De via regia* (PL 102, 935-970; trad. franç., La Pierre-qui-vire, 1952) de Smaragde de Saint-Mihiel († après 825). La définition des devoirs communs à tout chrétien occupe la moitié du traité; elle est suivie de l'exposé des devoirs du prince à qui sont proposés comme modèles les rois bibliques. Le *Liber de rectoribus christianis* (PL 103, 293-332) de Sedulius Scotus (1e moitié du 9e siècle) reprend les enseignements de Jonas et de Smaragde.

Un des traités les plus originaux est le *Liber manualis* rédigé par Dhuoda, épouse de Bernard duc de Septimanie, pour servir à l'éducation de son fils Guillaume alors âgé de seize ans (éd. et introd. P. Riché, SC 225, 1975; cf DS, t. 3, col. 798-799).

3° Pour les *12e-14e siècles*, on se reportera à l'article *Florilèges* (DS, t. 5, col. 460-464).

Aux ouvrages mentionnés, on peut ajouter : saint Bernard, *De consideratione* (1149-1152), qui expose à Eugène iii les devoirs du pape en tant que souverain temporel; — le *Karolinus*, composé vers 1200 par Gilles de Paris; — les *Gesta Philippi Augusti* de Guillaume le Breton, entre 1214 et 1224; — *L'enseignement des princes* de Robert de Blois; — Guillaume Peyraut, *De eruditione principum* (cf DS, t. 6, col. 1233); — Laurent d'Orléans, *La Somme-le-Roi* (DS, t. 9, col. 404-406); — Engelbert d'Admont (DS, t. 4, col. 745-747), *De regimine principum* (de 1290-1292) et *Speculum virtutum moralium* (éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 3, Ratisbonne, 1724, p. 1-498).

La doctrine de *Thomas d'Aquin* est exposée dans le *De regimine principum ad regem Cypri* (vers 1265-1266; complété, après ii, 4, par Ptolémée de Lucques). Thomas pose le principe du bien commun comme finalité de la société; il envisage l'organisation de cette société et passe ensuite aux vertus du prince : prudence, justice, équité ordonnée au bien commun, mais aussi grandeur d'âme. Par là son pouvoir sera affermi, et la paix maintenue, c'est-à-dire la « tranquillité de l'ordre » (mot venu d'Augustin) qui permet à tous d'accomplir leur devoir et de suivre leur destinée d'hommes par la connaissance et l'amour de Dieu. Sur le *De regimine principum* de Gilles de Rome † 1316, cf DS, t. 5, col. 463; t. 6, col. 388.

L'analyse du concept du prince chrétien s'est poursuivie au 14e siècle; aux auteurs signalés en DS, t. 5, col. 464, ajouter Dante, dont on pourrait tirer une doctrine du prince; Simon Isly (vers 1337); Philippe de Leyde † 1380; Nicolas Oresme (1325-1382); Michel de Prague (cf *supra*, col. 1184-1187); Christine de Pisan (1363-1435) dont l'œuvre était encore rééditée à la veille de la Révolution. L'étude de ces ouvrages est en cours et révèlera des aspects mal connus de la doctrine du prince chrétien.

4° *Réformateurs de l'Église et humanistes* (1400-1531). — Tandis que se multiplient les manuscrits puis les éditions de Thomas d'Aquin et de Gilles de Rome, les prédicateurs qui visent à la réforme de l'Église se préoccupent aussi du prince chrétien. Dans le sermon 16 ou *De evangelio aeterno*, Bernardin de

Sienne † 1444 décrit les vertus que doit posséder un prince soucieux du bien public (*De regimine principum et quorumque regentium*, *Opera*, éd. Quaracchi, t. 3, Florence, 1956, p. 285-304). Vers 1478, l'observant Antoine de Verceil † 1483 développe les mêmes thèmes (*Memoriale ad Laurentium Magnificum*, éd. O. Bonmann, AFH, t. 43, 1950, p. 360-410).

D'autres auteurs commencent à discerner une division des tâches qui aboutira à la définition du devoir d'état (DS, t. 3, col. 671-702; *Le devoir d'état* dans la revue *Christus*, n. 21, 1961). Jean Gerson pense surtout à l'éducation du futur Charles VI dans son *De parvulis ad Christum trahendis* (*Œuvres*, éd. P. Glorieux, t. 9, Paris, 1973, p. 669-686; cf DS, t. 6, col. 317). Denys le chartreux † 1471 écrit le *De vita et regimine principessae* (*Opera*, t. 37, Tournai, 1909, p. 499-518) pour Isabelle de Portugal, femme de Philippe le Bon et mère de Charles le Téméraire. Saint Antonin de Florence † 1459 adresse à Diodora de Soderini, femme de Laurent de Médicis, son *Opera a ben vivere* (Florence, 1858; trad. franç. de M^me^ Thiérard-Baudrillart, Paris, 1921). On peut en rapprocher les *Enseignements de la duchesse de Bourbon à sa fille Suzanne* (éd. A.-M. Chazaud, Moulins, 1878).

A côté de ce courant essentiellement pastoral, Philippe de Commynes propose dans ses *Mémoires* (1490) une sorte de bréviaire des princes. Claude de Seyssel, archevêque de Turin, dans *La Grant monarchie de France* (1516) dessine la physionomie du prince chrétien et décrit son rôle. Ces auteurs ont le désir d'intéresser les princes à leur propos et leur montrent que le succès de leur gouvernement dépend d'une conception chrétienne de leur vie et de leur action.

Les représentants du mouvement humaniste cherchent à définir un type de prince chrétien conforme à leur conception de la cité. Nicolas de Cuse (*De concordia catholica*, 1431) et Aeneas Sylvius Piccolomini, le futur Pie II (*De ortu et auctoritate imperii romani*, 1446) envisagent les diverses obligations des princes, mais n'écrivent pas de traité d'ensemble. Le grand auteur est alors Francisco Patrizi (1413-1494), évêque de Gaète et protecteur de Piccolomini, qui compose entre 1465 et 1471 un *De institutione reipublicae*, puis entre 1481 et 1484 un *De regno et regis institutione*; ils seront imprimés plus tard à Paris en 1519.

Érasme publie son *Institutio principis christiani* en 1515 (*Opera omnia*, t. 4, Leyde, 1703, col. 561-612; DS, t. 4, col. 928; t. 7, col. 1016), destinée au futur Charles Quint et qui vise à présenter un modèle pour tous les rois chrétiens. C'est une pédagogie et une ascèse. Dans ce livre, complété par les autres publications d'Érasme sur la paix que le prince doit promouvoir, on trouve le schéma de tous les vœux que formuleront les auteurs postérieurs des traités du prince. En 1519, paraît le *De regis officio opusculum* de Josse Clichtove, théologal de Chartres (cf DS, t. 7, col. 997-998). En 1509, Jean de Marre avait écrit son *Instruction au roi Louis* XII (cf DS, t. 10, col. 651-652).

5° *De Machiavel à la fin du concile de Trente.* — La parution du *Prince* de Machiavel en 1531 vint ajouter une cause supplémentaire de trouble intellectuel et spirituel dans une situation politique déjà fort agitée. Cependant l'œuvre de Machiavel n'arrêta pas la publication des traités du prince chrétien. Faute de pouvoir les énumérer tous, nous nous bornons à en évoquer rapidement quelques-uns.

Un des plus connus est *L'institution du prince* de Guillaume Budé (Paris, 1547), qui suit la voie d'Érasme et s'élève déjà contre Machiavel. Fut aussi très apprécié le traité du dominicain espagnol Pierre de Soto (1495-1563), confesseur de Charles Quint et théologien du pape au concile de Trente, *Institutionum libri tres* (Anvers, 1551) : c'est un catéchisme à l'usage des princes dédié aux fils du roi des romains, Maximilien et Ferdinand. En 1560 Jérôme Muzio publie *La cattolica disciplina de' principi*. En 1556, Pierre Bouaistuau (ou Boaistuau) écrit l'*Institution des princes chrétiens et origine des royaumes* (qu'il présente comme la traduction d'un ouvrage latin de Chelidonius Tigurinus, auteur fictif; 2^e^ éd., Anvers, 1559). En 1559, le chancelier Michel de l'Hôpital publie *De la réformation de la justice*. En 1562, dans son *Institution pour l'adolescence du Roi... Charles* IX, Ronsard donne dès les premiers vers une doctrine du prince chrétien :

Sire, ce n'est pas tout que d'être roi de France,
Il faut que la vertu honore votre enfance;
Le roi sans la vertu porte le sceptre en vain,
Qui ne lui sert sinon d'un fardeau dans la main.

En 1563, J. Picot traduit du grec *Les enseignements* du diacre Agapet à l'empereur Justinien (cf DS, t. 1, col. 246-248). Depuis 1540, circule l'ouvrage espagnol d'Antonio de Guevara; traduit en diverses langues, il eut beaucoup de succès, surtout en France sous le titre d'*Horloge des princes* (cf DS, t. 7, col. 1124; t. 10, col. 262).

Ainsi, à la veille de la clôture du concile de Trente (1563), la veine qui alimentait les traités du prince n'était pas tarie. Une riposte au *Prince* de Machiavel se dessinait. L'après-concile allait hériter d'une doctrine que les auteurs postérieurs auraient à présenter avec plus de force, en l'adaptant aux temps nouveaux.

La bibliographie sur laquelle repose l'exposé a été fournie par Ch. Teisseyre, dans son diplôme d'études supérieures (Bordeaux, 1967) : *La spiritualité du prince au moyen âge : recherches de bibliographie.*

Pour l'antiquité et les premiers siècles chrétiens, voir P. Hadot, art. *Fürstenspiegel*, RAC, t. 8, 1972, col. 555-632, abondante bibliographie. — G. Combès, *Doctrine politique de S. Augustin*, Paris, 1927. — F. Cavallera, *La doctrine sur le prince chrétien dans les lettres pontificales du 5^e^ siècle*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique* = BLE, t. 38, 1937, p. 67-78, 119-135, 167-179. — M. Wallace-Hadrill, *Gregory of Tours and Beda, their views on the personal qualities of kings*, dans *Frühmittelalterliche Studien*, t. 2, 1928, p. 31-44.

M. Reydellet, *La conception du souverain chez Isidore de Séville*, dans *Isidoriana*, Leon, 1961, p. 457-466. — É. Delaruelle, *Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien*, BLE, t. 55, 1954, p. 29-43, 221-228. — K. Bosl, *Der « Adelsheilige »... im merowingerzeitlichen Bayern... Emeran, Rupert, Korbinian*, dans *Speculum historiale*, Fribourg-Munich, 1965. — H. H. Anton, *Fürstenspiegel und Heerscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968. — G. Mathon, *Les fondements de la morale chrétienne dans le « Manuel » de Dhuoda*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 46, 1979 (= Mélanges H. Bascour).

L. Larson, *The King's Mirror*, Londres, 1917. — L. K. Born, *The perfect Prince : a Study in the* XIIIth *and* XIVth *Century Ideals*, dans *Speculum*, 1928, p. 470-504. — W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Leipzig, 1938. — E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in medieval political Theology*, Princeton, 1957. — R. H. Dosher, *The Concept of the Ideal Prince in French*, thèse, Chapel Hill, 1960. — D. M. Bell, *L'idéal éthique de la royauté en France au moyen âge d'après quelques moralistes de ce temps*, Genève, 1962.

E. Buschmann, *Ministerium Dei-Idoneitas. Um ihre Deutung aus den mittelalterlichen Fürstenspiegeln*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 82, 1963, p. 70-102. — U. Mariani, *Chiesa e stato nei teologi agostiniani del secolo* XIV, Rome, 1957. — J. Leclercq, *L'idée de royauté du Christ au moyen âge*, Paris, 1959. — B. Guenée et Fr. Lehoux, *Les entrées royales françaises de 1328 à 1515*, Paris, 1968. — A. Thomas, *Jean Gerson et l'éducation des*

dauphins de France. Étude critique suivie du texte de deux de ses opuscules et de documents inédits sur Jean Majorie, précepteur de Louis XI, Paris, 1930.

2. Époque moderne. — 1° *Du concile de Trente à l'avènement de Louis* XIV (1661). — Le concile de Trente ouvre une période de renouveau dans la manière de concevoir les traités du prince. Des décrets de réforme des princes avaient été préparés, mais ils ne furent distribués aux Pères qu'aux derniers mois du concile; une sévère admonition fut seulement adressée aux princes pour les engager à respecter les libertés ecclésiastiques (cf L. Prosdolini, *Il progetto di « Riforma dei Principi » al concilio di Trento..*, dans *Aevum*, t. 13, 1939, p. 1-64).

C'est pourquoi Pie IV (1559-1565) et ses successeurs entreprirent une vaste action pour la réforme des princes chrétiens. En 1591, Innocent IX chargea le jésuite Antonio Possevino † 1611 de réfuter une série d'ouvrages dont la doctrine politique était contraire à celle de l'Église (N. Machiavel, *Il principe*, Florence, 1531; J. Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, 1576; *De la démonomanie des sorciers*, 1580, et *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, 1572; Ph. du Plessis-Mornay, *De la vérité de la religion chrétienne*, Paris, 1581; Fr. de La Noue, *Discours politiques et militaires*, Genève, 1587). L'ouvrage de Possevino parut à la typographie vaticane en 1592 : *Judicium de Nuae militis Galli, Ioannis Bodini, Philippi Mornaei et Nicolai Machiauelli quibusdam scriptis*; une seconde édition, Lyon, 1593, y ajoutait deux autres opuscules sur la Confession d'Augsbourg et sur Érasme déjà publiés à Poznan en 1586. A son tour, Pedro Ribadeneyra † 1611 dénonçait les mêmes erreurs dans son *Tratado de la religión y virtudes que deve tener el príncipe christiano* (Madrid, 1595), bientôt traduit en italien, latin, anglais et français (par Antoine de Balinghem, Douai, 1610); cette synthèse allait faire école.

A la même époque, Laurent de Brindes († 1619; DS, t. 9, col. 388-392) prêche toute une doctrine du prince chrétien (*Dominicalia*, dans *Opera*, t. 8, Padoue, 1943) et en 1619 Robert Bellarmin publie à l'usage du roi de Pologne son *De officio principis christiani* (trad. franç., *Le monarque parfait..*, Paris, 1625). En 1620, le jésuite Adam Contzen (1575-1635) donne à Mayence ses *Politicorum libri decem*; l'ouvrage eut un large succès (2e éd. augmentée, 1629). En 1624 paraissait à Paris *La cour sainte* de Nicolas Caussin († 1651; DS, t. 2, col. 371-373), qui eut plusieurs éditions. Outre le traité du cardinal Frédéric Borromée († 1631; DS, t. 1, col. 1871-1872), *Il libro intitulato la gratia de' principi* (1632), de nombreux autres furent publiés en Italie (vg A. Marliani, cf DS, t. 10, col. 627), en Espagne (J. Marquez, DS, t. 10, col. 649-650), en Allemagne et en Pologne.

Ces ouvrages, marqués par la fidélité à l'Écriture, aux Pères et aux docteurs, se situent dans le prolongement des traités médiévaux, mais bénéficient des progrès de la réflexion théologique. Ils soulignent d'abord le parallélisme entre l'Église et l'État comme deux sortes de « corps mystiques ». Suarez fait un pas décisif dans ce sens avec le *De legibus* (III, 2, 4). Laurent de Brindes et Bellarmin vont dans le même sens. L'observant espagnol Juan de Santa Maria donne à cette doctrine tout son relief :

Dans la monarchie, « se trouvent huit différences d'états : savoir laboureurs, officiers, marchands, soldats, juges ou justiciers, ecclésiastiques, seigneurs, et le roi qui est par dessus, et tous lesquels proprement parler, ainsi que le dit en plusieurs endroits l'apôtre saint Paul, ne font qu'un *corps mystique* que nous appelons royauté avec son chef qui est le roi, souverain seigneur, qui n'est sujet qu'à Dieu seul » (*Tratado de república y policía christiana*, Barcelone, 1617; trad. franç. du Sieur du Perrier, Paris, 1631, p. 10).

Dans ces perspectives, les auteurs tracent un portrait du prince bien défini (cf R. Darricau, *Princes et peuples dans leur réciproque fidélité chez les docteurs catholiques de Bellarmin à Muratori*, dans *Mélanges Roland Mousnier*, Paris, 1979).

Ils traitent d'abord des *rapports entre le prince et Dieu*. Selon Bellarmin, par exemple, les princes sont les principaux ministres de Dieu dans le gouvernement du monde, mais ils restent totalement entre ses mains; ils doivent donc être à la fois conscients de leur grandeur et abîmés dans leur néant : « Nous disons qu'étant ses ministres, ils lui doivent une entière soumission, qu'étant ses enfants adoptifs, ils lui doivent encore une obéissance filiale, et qu'étant serviteurs ils lui doivent outre cela une profonde et véritable tant intérieure qu'extérieure humilité » (*Le monarque parfait..*, p. 45). A la lumière de cet enseignement, le prince apparaît comme un personnage en dialogue constant avec Dieu, dans la foi et l'adhésion à la Parole dont il doit méditer le texte au long de ses journées. Cette vie d'union à Dieu doit se dérouler à l'intérieur de l'Église catholique, dont le prince est le protecteur né, mais non le maître. D'où les conseils qui lui sont donnés pour ses relations avec le Pape, les évêques et, de manière encore plus détaillée, avec son confesseur.

Le prince doit ensuite *penser à ses sujets* :

« Les princes doivent considérer que chacun de leurs sujets est une image de Dieu, un objet de son éternelle charité, un esclave racheté au prix de son sang, un enfant qu'il adopte et qu'il veut être nourri pour sa gloire. Il donne pour cet effet à chacun son ange tutélaire, ses grâces, ses inspirations particulières. Cependant, il les met sous la conduite d'un seul homme. Celui-là doit donc agir avec une extrême diligence pour conserver tant de grâces, pour conduire seul un grand nombre d'âmes si chères et qui donnent de l'emploi à tant d'esprits bienheureux; la crainte filiale se doit redoubler en lui autant de fois qu'il a d'enfants de Dieu à conduire et d'objets de son amour à garder » (Yves de Paris, *L'agent de Dieu dans le monde*, Paris, 1656, p. 224).

Les princes sont donc invités à pratiquer les *vertus cardinales*. On l'exigeait déjà au moyen âge, mais l'analyse de ces vertus se fait ici plus ample et plus précise. Les chapitres consacrés à la prudence et à la justice deviennent de véritables traités. On exhorte les princes à fuir la tyrannie et le despotisme; on les met en garde contre les théories de Machiavel et autres; on insiste sur la tenue des conseils, sur la fuite des flatteurs; on leur demande de réglementer le système fiscal et de susciter des activités économiques, de réformer la justice et de choisir de bons juges. Cf G. Barbieri, *L'etica economica e il Concilio di Trento*, dans *Il Concilio di Trento e la riforma tridentina* (congrès international, 1963), t. 2, Rome, 1965, p. 543-554. Tous les traités vantent la clémence, l'affabilité, la bonté et surtout la sagesse; pour N. Caussin, un prince ne peut jouer son rôle s'il n'est pas un sage. Tous insistent également sur la paix à l'intérieur des états et entre les états.

Enfin les traités se terminent par un *appel à la sainteté* et l'on propose aux princes d'imiter les saints de l'ancien Testament et les rois canonisés : Henri pour les allemands, Étienne pour les hongrois, Léopold pour les autrichiens, Casimir pour les polonais, Wenceslas pour les tchèques, Louis pour les français. Le franciscain Pascal Rapine fournit sur ce point une formulation typique de l'époque :

« Usez de votre royauté; exercez votre sacerdoce, prononcez vos oracles et ne craignez pas de présumer de votre divinité; commandez comme des rois; officiez comme des pontifes; parlez comme des prophètes; paraissez comme des dieux; mais surtout cultivez la sainteté » (*Le christianisme florissant*, Paris, 1656, p. 335).

2° *De 1661 à la Révolution.* — En 1661, date de la prise effective du pouvoir par Louis XIV, paraît *Le monarque ou les devoirs du souverain* de François Senault, supérieur général de l'Oratoire; l'ouvrage, qui reprend les thèmes essentiels des ouvrages antérieurs, est plus théologique et marque un progrès dans les traités du prince. Ceux-ci continuent à se multiplier. Nous nous bornons à quelques-uns signés de grands noms : Bossuet, Montausier, Fleury, Fénelon, Duguet, Muratori, tous mêlés à l'éducation des princes du temps.

1) *Bossuet* s'intéresse à la question dès sa nomination comme précepteur du dauphin, le 15 septembre 1670. Depuis 1677, il songe à une *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, qu'il ne put rédiger que dans les derniers mois de sa vie; elle paraîtra par les soins de son neveu en 1709 (cf J. Truchet, *Politique de Bossuet*, Paris, 1966 : la meilleure présentation). Alors que les auteurs antérieurs s'appuyaient seulement sur l'Écriture, l'originalité de Bossuet est de laisser parler le texte biblique (cf sa lettre à Innocent XI, 8 mars 1679). Moïse, David, Salomon, Jésus-Christ seront les maîtres de cet enseignement. Cette *Politique* est en fait une méditation.

2) Charles de Sainte-Maure, marquis de *Montausier* (1610-1690), devient en 1668 gouverneur du dauphin. Il compose à cette occasion un *Examen ou réflexions morales et politiques que les princes doivent tenir pour leur conduite* (Paris, B.N., nouv. acqu. fr. 10634, f. 48-62) qui sert de préface à un manuscrit de plusieurs milliers de maximes réunies de 1668 à 1679 (*ibidem*, nouv. acqu. fr. 10629-10639). Insistant surtout sur la prudence, Montausier montre que le prince doit fermement maintenir l'ordre entre toutes les parties de son état, conserver la symétrie nécessaire entre les principales institutions, s'opposer aux « prétentions chimériques » des parlements, limiter les exactions des gens de finance, régler les impôts, étendre l'instruction à toute la population. Le prince est responsable du bonheur de tous.

3) Claude *Fleury* (1640-1723; DS, t. 5, col. 412-419) a exprimé ses idées dans plusieurs ouvrages : *Les mœurs des Israëlites, où l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère* (1681), *Traité du droit public*, (1676), *Réflexions sur les œuvres de Machiavel, Politique chrétienne tirée de saint Augustin, Pensées politiques, Mémoire des faits dont il est important que le roi d'Espagne se fasse instruire* (ces derniers publiés dans *Opuscules*, éd. L.-É. Rondet, 4 vol., Nîmes, 1780-1783). L'*Avis à Louis, duc de Bourgogne*, de 1712, est encore plus précis et contient un excellent programme de gouvernement.

4) L'enseignement de *Fénelon* est dispersé dans plusieurs écrits.

Les plus importants sont rassemblés dans le t. 7 de l'éd. de Paris (= t. 22 de l'éd. de Versailles) ou dans *Écrits et lettres politiques*, éd. Ch. Urbain, Paris, 1920 (surtout p. 29-96 : *Examen de conscience sur les devoirs de la royauté*); à compléter par les ouvrages sur le gouvernement de l'Église et l'éducation (*Télémaque*) et la *Correspondance* (éd. J. Orcibal, Paris, 1972, en cours). Voir *XVII^e siècle*, n. 12-14, 1951-1952, et surtout Fr. Gallouedec-Genuys, *Le prince selon Fénelon*, Paris, 1962.

L'idée essentielle de Fénelon est que la politique est la conformation de la loi naturelle à la loi de Dieu (cf le portrait d'un prince selon Fénelon tracé par M. Prélot, préface à l'ouvrage de Gallouedec-Genuys, p. XIV-XV). Fénelon s'attache à inculquer au prince les préceptes d'un comportement vraiment évangélique, qui doit assurer un bon gouvernement, l'harmonie sociale, le bonheur possible sur la terre. Il s'adresse en outre aux peuples et décrit l'État dans lequel le prince doit pouvoir appliquer une politique évangélique, appropriée aux besoins spécifiques du temps. Dans le même sens va l'ouvrage de Paul-Matthieu Doria, *La vita civile con un trattato della educazione del principe* (Augusta, 1710; 3^e éd., Naples, 1729).

5) Jacques-Joseph *Duguet* (1649-1733; DS, t. 3, col. 1759-1769) écrivit dans sa demi-retraite son *Institution d'un prince* (cf DS, col. 1762) parue seulement en 1739 et qui se relie au *Traité de l'éducation d'un prince* de Pierre Nicole (1625-1695), paru en 1678 dans le tome 4 des *Essais de morale*.

Le traité de Duguet se situe dans la ligne des précédents. La partie consacrée aux vertus du prince est classique. Mais, plus que ses devanciers, Duguet insiste sur le devoir de promouvoir le bonheur des peuples. Entrant dans les détails, il dresse un plan de gouvernement : restaurer l'agriculture, développer le trafic, bannir l'usure, pratiquer une stricte économie des biens de l'État, instaurer une justice prompte, sincère, peu coûteuse. Il préconise la constitution d'un fonds qui permette au prince d'intervenir lors des calamités publiques, de lancer des entreprises nouvelles, comme les manufactures. Il est aussi partisan de la lutte contre le chômage.

6) Ludovico Antonio *Muratori* (1672-1750; cf sa notice *infra*) expose ses idées dans un ouvrage demandé par le duc de Modène Renaud d'Este † 1737 pour l'éducation de son fils François III † 1780 : *Rudimenti di filosofia morale per il principe ereditario di Modena* (éd. dans *Scritti inediti..*, Bologne, 1872, p. 260-277). Composé en 1700, ce traité fut développé dans *Della publica felicità, oggetto de i buoni principi* (Venise, 1749).

Le prince doit sans doute cultiver en lui l'amour de Dieu et la pratique des vertus. Mais l'essentiel du programme, selon Muratori, est de réaliser une cité idéale où règne la plus parfaite harmonie. D'où un plan d'action qui retrouve les grandes préoccupations du 18^e siècle : urbanisme, organisation de la vie économique, développement et généralisation de la culture. La législation est une affaire importante :

« Le but principal des lois est de maintenir la tranquillité, comme étant un des principaux éléments du bonheur du peuple... La conservation de ce calme et de cette sérénité désirée dépendra du soin et de l'attention que le prince et les ministres qu'il en charge donnent à l'exécution des lois contre quiconque ose porter atteinte et préjudice au bien des sujets ». Cette tranquillité ne peut se réaliser que dans un pays catholique où on souhaite « voir régner un accord, une harmonie parfaite entre le sacerdoce et l'empire, de manière qu'ils se laissent paisiblement jouir l'un et l'autre de leurs véritables droits » (*Della publica..*, t. 2, p. 347).

Le traité de Muratori est un des meilleurs du genre. Mise à part l'insistance sur la morale évangélique, son programme rencontrait sur de nombreux points celui des despotes éclairés. Il faut sans doute voir dans sa recherche la préoccupation de transcender les problèmes de gouvernement qui se posaient alors et d'élaborer une politique chrétienne dont la sainteté du prince serait le fondement, le bonheur des peuples et l'harmonie de la cité la réalisation. La traduction française de son livre parut à Paris en 1776, au moment où le despo-

tisme éclairé était à son apogée et les lumières dans toute leur puissance.

7) *Autres auteurs.* — Dans les mêmes perspectives : Stanislas 1er, *Avis du roi de Pologne à la reine sa fille* (Marie Leczinska), dans *Œuvres du philosophe bienfaisant*, t. 1, Paris, 1763. — J.-M. Gros de Belplas, *Des causes du bonheur public*, dédié au dauphin, Paris, 1768. — J.-N. Moreau, *Les devoirs du prince réduits à un seul principe ou discours sur la justice*, Paris, 1775. — On réédite en 1761 la *Vie de saint Louis* de Joinville dans une traduction de l'abbé Sablier. Les entretiens de Louis XVI avec le duc de la Vauguyon datent de la même époque (Louis XVI, *Réflexions sur mes entretiens..*, éd. A. de Falloux, Paris, 1851). Au même moment les évêques français s'engageaient dans une pastorale d'allure sociale, interrompue seulement après la Révolution et qui reprendra avec Léon XIII (M. Vallery-Radot, *Un administrateur ecclésiastique à la fin de l'Ancien Régime : le cardinal de Luynes..*, Meaux, 1966, p. 202-220).

Un nouvel appel en faveur de la doctrine du prince chrétien fut lancé en 1777 par Alphonse de Liguori (1696-1787; DS, t. 1, col. 357-389). Sa *Fedeltà dei vassali* (*Opere*, éd. Marietti, t. 2, Turin, 1887, p. 504-514) est adressée à Marie-Thérèse d'Autriche, aux rois d'Espagne et de Portugal et à d'autres; elle fut aussitôt traduite en français par le chanoine Hennequin; d'autres traductions parurent vers 1830 (cf *Œuvres complètes*, éd. A.-C. Peltier, t. 2, Paris, 1876, p. 595-613). Voir M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des... rédemptoristes*, t. 1, Louvain, 1933, n. 109.

« Si je parviens à gagner un roi, écrivait Liguori, j'aurai plus fait pour la cause de Dieu que si j'avais prêché des centaines et des milliers de missions. Ce qu'un souverain touché par la grâce de Dieu peut faire dans l'intérêt de l'Église et des âmes, mille missions ne le feront jamais ». Le thème central de l'appel était la fidélité récriproque des princes et des sujets. Pour les princes, il résume les principaux conseils donnés par les traités antérieurs; il leur propose comme modèles les saints rois de chaque nation.

Conclusion. — Au long de cet exposé, nous avons vu naître et se développer une doctrine précise sur la vie spirituelle des princes chrétiens. Synthétisée d'abord par Augustin, elle a franchi ensuite plusieurs niveaux pour atteindre une pleine cohérence. La renaissance carolingienne, le 13e siècle, le concile de Trente, le début du 18e siècle, ont marqué les étapes essentielles de ce développement. Cette doctrine, généralement ignorée ou passée sous silence, occupe cependant une place importante dans l'histoire de la spiritualité et celle des idées. Il ne s'agit pas d'un discours sur les formes de gouvernement, mais d'une réflexion sur l'attitude d'esprit d'un chef vis-à-vis du pouvoir et la manière chrétienne d'incarner cette attitude à travers les formes traditionnelles dont il a hérité.

Le prince, quel qu'il soit, doit entrer dans une vie spirituelle authentique, comme tous les baptisés; il doit prier, tendre à la sainteté. Mais cette vie spirituelle prend une forme spécifique déterminée par sa vocation. Elle trouve ses fondements dans la conscience profonde de ses responsabilités comme représentant de Dieu, lien du corps social, père de ses sujets. La sainteté du prince est l'expression de son service en vue du bien commun, celle d'un homme entièrement voué au salut et au bonheur du peuple. Nicolas Caussin a sur ce propos des formules frappantes, qui résument bien la doctrine dont nous avons évoqué la substance :

« Le docteur Navarre et les autres théologiens qui traitent du devoir des princes, disent qu'être roi, c'est être l'homme des peuples, qui s'est chargé devant Dieu, sur le péril de son âme, de prendre soin de leurs affaires et de les maintenir en paix autant qu'il sera loisible et possible; de les défendre de leurs ennemis, de leur rendre la justice par ses officiers. C'est choisir des hommes capables et vertueux pour mettre dans les charges, veiller sur leurs actions et sur leurs déportements, châtier les méchants qui troublent le repos public et récompenser les gens de bien. C'est garder les lois, déraciner les abus, faire fleurir la piété et les bonnes mœurs, étouffer les injustices et les concussions. C'est faciliter le commerce, régler le passage des gens de guerre, avoir soin des réparations des édifices publics, des munitions d'armes et de vivres, de la santé et de la commodité de leurs sujets et n'exiger rien d'eux par dessus leur portée, et ce qui s'exige, le ménager pour leur bien, employer avec une très grande nécessité les finances, comme le sang des hommes rachetés par le sang de Jésus-Christ. C'est donner ordre à l'éducation de la jeunesse, honorer l'Église et les personnes de mérite, autoriser les bons magistrats, avoir un soin particulier pour reconnaître les services des gens d'épée qui se sacrifient en mille occasions pour le bien public. C'est avoir une grande compassion des pauvres, nommément des veuves et des orphelins, écouter volontiers les requêtes de ceux qui sont affligés et opprimés, de penser à tous, de veiller à tout et faire en son royaume ce que fait l'infusion de l'âme au corps » (*La cour sainte*, t. 2, Paris, 1647, p. 3).

A. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1909. — A. Chérel, *La pensée de Machiavel en France*, Paris, 1925. — L. Prosdolini, cité *supra*. — T. Bozza, *Scrittori politici italiani dal 1550 al 1650*, Rome, 1949. — P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au 16e siècle*, 2e éd., Paris, 1952. — Silvestro da Valsanzibio, *La ragion di stato in S. Lorenzo da Brindisi*, dans *Studia Patavina*, t. 3, 1956, p. 421-467; t. 4, 1957, p. 33-81. — Fr. Dumont, *La royauté française vue par les auteurs littéraires au 16e siècle*, dans *Études N. Didier*, Paris, 1960, p. 60-93.

L. de Saint-Simon, *Projets de gouvernement du duc de Bourgogne*, éd. P. Mesnard, Paris, 1860. — Mémoires de Louix XIV, éd. Ch. Dreyss, 2 vol., Paris, 1860.

Le Prince dans la France des 16e et 17e siècles (Paris, 1965) : Cl. Bontemps, *L'institution du prince de G. Budé*, p. 1-144; L.-P. Raybaud, *La royauté d'après les œuvres de Matteo Zampini*, p. 145-204; J.-P. Brancourt, *Le prince d'après Saint-Simon*, p. 205-279. — J. A. Maravall, *La philosophie espagnole au 17e siècle dans ses rapports avec l'esprit de la Contre-Réforme*, traduit et présenté par L. Cazes et P. Mesnard, Paris, 1955. — R. Darricau, *La spiritualité du prince*, dans *XVIIe siècle*, n. 62-63, 1964, p. 78-111; *Le Prince chrétien dans « La cour sainte » du P. N. Caussin..*, dans *Les Amis de S. François*, 1973, p. 45-51. — R. Aulotte, *L'Institution du prince selon Antoine Godeau*, dans *Antoine Godeau* (1605-1672), Actes des journées de Grasse, 1972, Paris, 1975, p. 205-220.

F. Gaquère, *La vie et les œuvres de Cl. Fleury*, Paris, 1925. — Fr. Gallouedec-Genuys, cité *supra*. — R. Faille, *Autour de l' « Examen de conscience pour un roi » de Fénelon*, dans *Revue française d'histoire du livre*, 1974, p. 177-248. — J. Lovie, *De l'Institution d'un prince* (de Duguet), dans *Études dédiées à R. Naz*, La Tronche, 1971, p. 107-115.

R. Darricau, *Le prince chrétien dans la pensée de L.-A. Muratori*, dans *La fortuna di L.-A. Muratori* (Atti del Convegno... di studi muratoriani, Modène, 1972), Florence, 1975, p. 331-347; *Princes et peuples*, cité *supra*. — B. Peyrous, *La cité idéale dans la pensée de L.-A. Muratori*, dans *Interrogativi dell' Umanesimo* (Semaine d'études de Montepulciano, 1974), Florence, 1976, t. 3, p. 67-80.

Voir aussi les notices de Jean *Marin*, *Martin-Alphonse* de Cordoue, André *Mendo*, DS, t. 10, col. 600, 709, 1011.

Raymond Darricau.

MISÉRICORDE. — 1. *Dans l'antiquité.* — 2. *Dans la Bible.* — 3. *Dans la tradition.* — *Conclusion.*

« Soyez miséricordieux comme votre Père céleste est miséricordieux » (*Luc* 6, 36). Cette invitation à imiter la miséricorde divine correspond à un autre appel dans *Mt.* 5, 48 : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». La miséricorde apparaît ainsi, dès les débuts du christianisme, comme un accomplissement de la croissance spirituelle dans la perfection prêchée par Jésus. A l'horizon de ces appels se dessine le renouvellement de la race humaine défigurée par le péché, depuis que la désobéissance originelle suscita le meurtre d'Abel par son frère Caïn et l'esprit de vengeance illustré par Lamek, la re-création de l'humanité à l'image du Père. En quel sens la miséricorde divine est-elle une révélation tellement importante pour une vraie union à Dieu, pour notre divinisation? Le contexte (*Mt.* 5, 44 svv; *Luc* 6, 27 svv) décrit un amour du prochain qui inclut les ennemis, car « le Père fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons » (*Mt.* 5, 45); il faut savoir pardonner, ne pas juger; *Luc* 6, 36 svv ajoute la générosité qui donne largement. Cependant, en lisant les textes bibliques sur la miséricorde, on perçoit vite qu'il ne s'agit pas là d'une simple pitié envers le prochain et qu'on ne peut non plus réduire la miséricorde au pardon des offenses. Revivre à l'image du « Père des miséricordes » (2 *Cor.* 1, 3; *Jacq.* 5, 11) suppose une conversion morale, spirituelle, religieuse qui est abandon à l'Alliance que Dieu, Amour infini, a voulu établir avec l'homme, pour le sauver de la mort du péché : l'ancienne Alliance avec Israël préparait la nouvelle Alliance avec toute l'humanité, où l'imitation du Père est rendue palpable, faite pleinement humaine, en Jésus qui « a dû devenir en tout semblable à ses frères afin de devenir, dans leurs rapports avec Dieu, un grand prêtre miséricordieux » (*Hébr.* 2, 17). Médiateur, il a prêché et accompli la miséricorde du Père, rangé la miséricorde au rang des béatitudes (*Mt.* 5, 7).

La terminologie grecque néotestamentaire, avec ses correspondants vétérotestamentaires (Bible hébraïque, traduction grecque de la Septante), est aux origines d'une évolution des significations du mot miséricorde, tant en Orient qu'en Occident, dans les diverses langues parlées par les chrétiens. Les lexiques et la philologie permettent de percevoir cette histoire, en particulier le passage du vocabulaire de l'antiquité gréco-romaine à l'usage chrétien.

Mais on connaît l'usure des termes et des sens bibliques dans leur emploi séculaire. Ainsi, par exemple, dans le latin médiéval, *misericordia* en vient à offrir des sens dérivés très variés : outre évidemment ceux de miséricorde de Dieu et de vertu de miséricorde (compassion envers autrui), il y a les œuvres de miséricorde (cf art. suivant), mais encore la *misericordia* des stalles d'église qui permet de s'asseoir légèrement sans quitter en apparence la station droite; *misericordia* signifie aussi le court poignard en forme de croix destiné à donner le coup de grâce, ou l'arme ultime dont peut se servir le chevalier quand les autres viennent à lui manquer (cf Ramon Lull, *Llibre del Orde de Cavalleria* v, 10; trad. espagnole dans *Obras literarias*, Madrid, BAC, 1948, p. 130; voir A. Blaise, *Lexicon latinitatis medii aevi*, CCM, 1975, p. 591; *Novum glossarium mediae latinitatis*, t. M-N, Copenhague, 1959, col. 608-613).

Nous nous arrêterons surtout à l'Occident; son histoire de la *misericordia* s'origine dans la traduction latine de la Vulgate; elle se développe dans des élaborations théologico-spirituelles des premiers siècles qui ont été marquées par la culture et les philosophies gréco-romaines. A travers ces couches de l'histoire, il importe de retrouver les attaches hébraïques, qui ont été souvent négligées et parfois trahies.

1. **ANTIQUITÉ.** — La Vulgate traduit par *misericordia, miseratio Dei, misereri*, etc, un vocabulaire gréco-hébraïque diversifié dont il importe de saisir la richesse. Dans le grec néotestamentaire, la terminologie de la *misericordia* correspond surtout à trois familles de mots : ἔλεος, οἰκτιρμός et σπλάγχνα.

Le grec classique utilisait les deux premiers pour signifier la pitié, la commisération envers autrui. Ἔλεος est le terme le plus général : il désigne l'émotion éprouvée devant le malheur, l'affliction des autres et, par suite, la sympathie. Dans un contexte de justice à rendre, il exprime la pitié du juge qu'il s'agit de susciter. D'autre part, à Athènes, à Épidaure, *Éleos* est une divinité de la miséricorde qui reçoit un culte (Quintilien, *Institution oratoire* v, 11, 38). Homère et les tragiques grecs du 5e siècle estimaient la haute valeur humaine de la miséricorde (vg *Iliade* xi, 655 svv; *Odyssée* xix, 325 svv); celui qui était sans miséricorde (νηλεής) ne pouvait être que barbare (cf RAC, t. 1, col. 1202).

Οἰκτιρμός avait pratiquement le même sens que ἔλεος; pourtant οἶκτος désignait d'abord la lamentation, forme extérieure de la pitié; d'où la sympathie devant le deuil ou la souffrance morale, et de là la compassion qui aide autrui.

Le pluriel σπλάγχνα, les entrailles, désignait les réactions affectives fortement ressenties; parfois ce terme était distingué du cœur, siège des affections plus nobles (courage, etc). Au sens de miséricorde, il n'est utilisé que dans les écrits juifs tardifs et dans ceux du christianisme (cf Kittel, art. Σπλάγχνον, t. 7, p. 549).

Dès Platon, les philosophes grecs, surtout les stoïciens, considérèrent la compassion, la miséricorde comme une souffrance morale et une faiblesse humaine (Platon, *Lois* xi, 926e 4; 936b 4; *République* x, 606b 7; Aristote, *Rhétorique* ii, 8-9; *Éthique à Nicomaque* ii, 4). Dans la morale d'Aristote, la miséricorde n'est pas une vertu, mais une déficience, excusable seulement chez les vieillards et les enfants; l'homme mûr doit dominer par la raison de telles manifestations de son affectivité; la compassion est mise sur le même plan que les réactions de jalousie, de haine, etc. Les stoïciens parlent de la miséricorde-compassion comme d'une maladie de l'âme : *aegritudo animi* qui trouble la paix du sage (Sénèque, *De clementia* ii, 3, 4; 4, 4; trad. F. Préchac, coll. Budé, Paris, 1921, p. 12, 13). Mais ils ne condamnent l'ἔλεος qu'en tant qu'elle trouble l'esprit; l'aide au prochain fait partie de leur morale. Toutefois la conception de la noblesse de la miséricorde telle qu'on la trouve chez Homère et les grands poètes grecs s'est estompée à l'époque où naît le christianisme.

Il faut retenir cependant les idées de Cicéron, qui seront évoquées par saint Augustin et d'autres. Bien qu'il utilise la définition stoïcienne de la miséricorde comme *aegritudo animi* (*Tusculanes* iii, 9, 20; iv, 8, 18), il a une haute idée des miséricordieux. Le *Pro Murena* repose sur une argumentation qui montre en Murena un homme de miséricorde et qui dénonce la conception stoïcienne comme absurde; pour le vrai philosophe, la miséricorde est sagesse, signe de moralité : « Viri boni esse misereri » (*Pro Murena* 29, 61; cf *Pro Sulla* 3, 8; 26, 72; *Pro Ligario* 12, 37).

2. **DANS LA BIBLE.** — La conception de la miséricorde chrétienne vient néanmoins de la Bible avant toute autre source; là, nous pouvons en suivre la formation, l'évolution dans l'histoire du salut, de l'ancienne

Alliance à la nouvelle. Les idées et la terminologie du peuple de Dieu dans l'ancien Testament sont le contexte non seulement historique mais spirituel de la foi apostolique au Dieu de toute miséricorde. La terminologie de *misericordia* dans la liturgie, la *prière des heures* par exemple, remonte à des mots, à des thèmes hébreux qui nous ramènent à la mystérieuse pédagogie de Dieu, tel qu'il a voulu se révéler : Amour miséricordieux pour son peuple.

1° Vocabulaire hébraïque. — Trois familles de mots doivent retenir l'attention :

1) *Ḥen*, faveur, grâce; *ḥannah*, grâce, demande (c'est aussi le nom de la mère du prophète Samuel, et celui de la prophétesse Anne, à la présentation de Jésus au temple de Jérusalem; *Luc* 2, 36) avec, en particulier, le verbe *ḥanah*, faire miséricorde. — 2) *Ḥesed*, traduit habituellement par ἔλεος dans la Septante, exprime la fidélité active à un engagement, un lien entre amis, parents, alliés; ce terme est devenu caractéristique pour les secours miséricordieux (au pluriel) de Dieu, pour la fidélité de Dieu à l'Alliance avec son peuple; ce terme va aussi signifier la confiance et l'abandon de l'homme fidèle à Dieu, sa réponse à la *ḥesed* divine : c'est l'idéal des *ḥasidim* (cf Bible de Jérusalem, note à *Osée* 2, 21). — 3) *Raḥam*, aimer, avoir pitié, et *raḥamin*, amour, pitié (c'est le pluriel du singulier *raḥam*, *reḥem* : le sein maternel), indiquent une certaine émotion, une affection, mais non une peine, une souffrance; le sens prévalent était celui d'amour actif; ainsi *raḥamin* devint synonyme de *ḥesed* dans le judaïsme de l'époque préchrétienne (cf Kittel, art. Ἔλεος, dans l'ancien Testament et l'usage judaïque); le sens premier *entrailles* se retrouve dans *Néh.* 12, 10 : pour exprimer l'absence totale de miséricorde qui caractérise l'homme mauvais, il est dit que « les entrailles des méchants sont cruelles ».

2° Thèmes bibliques. — Comme C. Spicq l'a montré dans son étude de la *Théologie morale du nouveau Testament* (2 vol., Paris, 1965), les écrits néotestamentaires offrent un vocabulaire doctrinal, spirituel, moral en formation : en continuité avec l'ancien Testament, mais aussi en mutation, car il révèle notre vie nouvelle en Jésus. Or, en analysant ces textes, il est important de noter les incessantes corrélations établies entre les vertus, les attitudes, les mœurs inspirées par un Dieu qui se définit *Agapè* et qui nous demande d'être ses enfants, ses imitateurs. La miséricorde fait partie de cette filiation imitatrice. Elle caractérise la divine *agapè*, mais celle-ci est la source et la structure essentielle de la miséricorde, comme de toute autre disposition chrétienne. Ainsi la miséricorde est à comprendre en intime symbiose avec bien d'autres attitudes et vertus du Christ, parfaite image de Dieu; il y a compénétration harmonieuse de l'infinie variété des aspects que revêt l'unique amour chrétien dans nos relations avec Dieu et notre prochain : dans *Col.* 3, saint Paul, après nous avoir exhortés à notre vie nouvelle, baptismale, dans le Christ ressuscité, évoque les agissements du « vieil homme » (v. 9) dont nous nous sommes départis et décrit les dispositions de « l'homme nouveau », en son renouvellement à l'image de son Créateur (v. 10) : là où « le Christ est tout en tous », il n'y a plus « ni grec, ni juif, ni esclave, ni homme libre... », mais « vous, les élus de Dieu, ses saints et ses bien-aimés, revêtez-vous de tendre compassion (*viscera misericordiae* : σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ), de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience; supportez-vous les uns les autres et pardonnez-vous mutuellement... Le Seigneur vous a pardonné, faites de même... » (*Col.* 3, 12-13). Tout le contexte précise et décrit la miséricorde qui caractérise le chrétien, imitateur du Christ, du Père : il a « des entrailles de pitié » (et non de cruauté), « pleines de bienveillance » (χρηστότητα) envers tout prochain, comme le Christ; cela suppose humilité, douceur, support.

1) Pour *saint Paul*, la miséricorde de Dieu est un mystère qui dépasse toute intelligence, surtout quand il réfléchit à l'infidélité d'Israël et à la vocation des païens (*Rom.* 8, 10-11). Il est possible que des contradicteurs lui aient posé ces questions embarrassantes : si nous disons que nous sommes sauvés par les promesses gratuites de Dieu, notre foi semble vaine parce que contredite par le fait que la Parole de Dieu a failli dans les enfants de la promesse, le peuple de l'Alliance. Sans doute Paul répond à des interlocuteurs fictifs et distingue l'Israël qui a cru en la Parole de la postérité d'Abraham qui est seulement charnelle, de même qu'il faut distinguer entre Jacob et Esaü, entre Moïse qui a cru en la miséricorde de Dieu et Pharaon incrédule (*Rom.* 9, 13-17). Or ces exemples creusent davantage la difficulté; pourtant ils permettent de dire que Dieu n'a pas failli puisqu'il y apparaît le Maître tout-puissant de l'Alliance. Il accomplit son plan divin qui est de sauver par la foi non seulement les juifs mais toutes les nations. La miséricorde de Dieu se manifeste dans ce salut donné, non à la descendance charnelle mais à tout le peuple des croyants. La foi, et non la chair d'abord, adhère, répond à la divine initiative de miséricorde; car Dieu agit en toute liberté.

C'est en *Rom.* 5 que le plan divin est décrit dans son ampleur universelle : « Comme par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort.., si par la faute d'un seul tous sont morts, à plus forte raison la grâce de Dieu et le don de la grâce d'un seul homme, Jésus-Christ, se sont répandus à profusion sur tous » (v. 12-15). C'est ce plan divin de miséricorde, tout à fait gratuit, qui explique la Révélation que Dieu fit à Moïse, lors de la théophanie du Sinaï, après l'idolâtrie du veau d'or, lorsque Moïse demande pour lui-même un signe du pardon divin, la faveur suprême de voir la gloire de Dieu (*Ex.* 33, 18). Dieu choisit donc Moïse comme « vase » (instrument) de son infinie miséricorde, pour manifester sa gloire, sa Présence sanctifiante, ouverte à nos misères tout spécialement après notre rupture, nos désobéissances : « Je te montrerai toute ma splendeur et prononcerai devant toi le nom de Yahvé. J'ai compassion de qui je veux et j'ai pitié de qui bon me semble » (*Ex.* 33, 19). Dieu est miséricordieux envers Moïse et Israël, non pas à cause des mérites de Moïse, mais parce qu'Il est miséricorde; telle est la révélation qu'il fait de lui-même. Cette miséricorde englobe finalement toutes les nations, selon une logique qui dépasse nos trop courtes vues. La réflexion de Paul l'amène à dépasser la conception d'un endurcissement d'Israël causant la conversion des gentils (*Rom.* 11, 11), et de même celle de la conversion des nations amenant finalement le salut de tout Israël (*Rom.* 11, 25-26), pour s'arrêter à la vision du plan de miséricorde se développant d'Adam à Jésus; d'où il conclut : « Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde » (*Rom.* 11, 32).

C'est le rôle de saint Paul d'introduire dans une *histoire* du salut dont la révélation commence avec l'ancien Testament et s'achève avec la bonne Nouvelle : l'Évangile de Jésus. Il permet en particulier de vérifier l'évolution des thèmes bibliques, leur passage de l'ancienne à la nouvelle Alliance. Celui de la miséri-

corde nous est apparu dans l'éducation donnée par Dieu à son peuple; il y est uni surtout aux thèmes connexes de la *compassion* de Dieu pour son peuple et de sa *fidélité* à son Alliance, et s'en trouve comme situé « au confluent » de ces deux réalités, sans se confondre avec elles (*Vocabulaire de théologie biblique*, 2e éd., Paris, 1970, col. 766). Il faut aussi tenir compte des autres thèmes complémentaires, ceux de magnanimité, de justice, de sagesse, dans la révélation du Dieu *Agapè*. Mais d'autres textes de l'ancien Testament sont encore utiles pour donner l'éclairage nécessaire à la compréhension de l'Évangile de la miséricorde : spécialement ceux que saint Paul a signalés : *Ex.* 33 et *Os.* 1-2, ce dernier étant aussi utilisé par 1 *Pierre* 2, 10.

2) *Exode 33, 19b* fait partie intégrante de la solennelle déclaration par laquelle le Dieu de l'Alliance du Sinaï s'identifie lui-même. Le texte est un bon exemple de la variété des termes que les traductions offrent pour la notion de miséricorde.

La Vulgate nous intéresse ici en tant qu'elle utilise le verbe *misereor* : « Miserebor cui voluero et clemens ero in quem mihi placuerit » (Je ferai miséricorde à qui je veux et je serai clément envers qui a ma complaisance). Le texte du grec et de l'hébreu, cependant, utilise le procédé sémitique de la répétition emphatique, que la Vulgate ne rend pas; au lieu des groupes *miserebor /voluero* et *clemens /mihi placuerit*, ils offrent les deux couples ἐλεήσω /ἐλεῶ et οἰκτιρήσω /οἰκτίρω en grec; en hébreu : *ḥannothi /'aḥon* et *raḥamthi /'araḥem* : « J'ai pitié de qui j'ai pitié et j'ai tendre compassion pour qui j'ai tendre compassion ». C'est là une paraphrase d'*Ex.* 3, 14 : « Je suis qui Je suis ». Le nom de Yahvé est Miséricorde. Dieu affirme sa transcendance, sa liberté souveraine, mais aussi sa grâce envers l'homme, le peuple pécheur qui a adoré le veau d'or.

Notre texte est inséré dans un ensemble qui a trait à la présence active de Yahvé parmi son peuple (*Ex.* 33, 1-23) : il pardonne et va rester avec son peuple, et pas seulement lui envoyer un ange pour le conduire (cf M. Noth, *Das Zweite Buch Mose, Exodus*, Göttingen, 1959, commentant ce passage; B. S. Childs, *Exodus. A Commentary*, Londres, 1974, p. 585). C'est le renouvellement de l'Alliance avec le peuple que Yahvé a suscité d'Abraham et de Sara. Ainsi, dès le début de l'Alliance du Sinaï et malgré l'infidélité du peuple, Yahvé se révèle et assure sa présence selon son être intime : amour compatissant et fidèle. Il n'a pas fallu attendre le Christ pour avoir cette révélation.

Elle se retrouve fortement formulée dans la nouvelle vision que Yahvé donne à Moïse (*Ex.* 34, 6-8) : « Yahvé, Yahvé, Dieu de tendresse (*misericors*; οἰκτίρμων; *raḥum* = tendre) et de pitié (*clemens*; ἐλεήμων; *ḥanum* = propice), lent à la colère (*patiens*; μακρόθυμος = magnanime), riche en grâce (*multae miserationis*; πολυέλεος; *ḥesed* = amour inébranlable) et en fidélité (*verax* = vrai; δικαιοσύνην διατηρῶν = gardant la justice; *'emeth* = solidité /vérité /fidélité), qui garde sa grâce (*misericordiam*, ἔλεος, *ḥesed*) à des milliers... ». Le début de ce texte se retrouve fréquemment dans l'ancien Testament (*Nombres* 14, 18; *Néh.* 9, 17; *Joël* 2, 13; *Jonas* 4, 2; *Nahum* 1, 3; 2 *Chron.* 30, 9; *Ps.* 84, 15, où le texte amène la prière : « Tourne-toi vers moi, aie pitié de moi »; *Ps.* 103, 8; 111, 4; 112, 4; 116, 5; 145, 8; cf Childs, cité *supra*, p. 619).

Ainsi la présence de Yahvé parmi son peuple, révélée selon ses dimensions de miséricordieuse tendresse, de justice et de fidélité, est une réalité fondamentale de l'Alliance. Quand donc Israël invoque le Dieu de miséricorde, il évoque en Yahvé les actions de son Alliance en faveur du peuple; elles révèlent non pas une condescendance de pitié, mais la proximité miséricordieuse, la puissance de l'amour, d'un amour qui rétablit constamment la réalité de l'Alliance et une relation intime entre Yahvé et son peuple; la vérité de la relation de personne à personne est soulignée, d'ailleurs, par le dialogue de Yahvé et de Moïse, par l'intercession de ce dernier.

3) *Le prophète Osée* intensifie cette révélation à travers la symbolique de l'alliance nuptiale : Yahvé est l'Époux trahi par son épouse infidèle, Israël, et il renouvelle son union d'amour avec elle. Osée a-t-il concrètement vécu dans sa vie conjugale la tragédie de l'amour bafoué? A-t-il perçu à travers elle la grandeur de la miséricorde, du pardon du cœur qui renouvelle jusqu'au cœur de l'infidèle elle-même? Même si cette explication ne s'impose pas, il reste que le livre d'Osée a renouvelé le sens de la *ḥesed* (cf A. Gelin, art. *Osée*, DBS, t. 6, 1960, col. 931) et de tout le vocabulaire de la miséricorde divine.

La Vulgate traduit *Osée* 2, 21 (Vulg. = 2, 19) : « et sponsabo te mihi in sempiternum, et sponsabo te mihi in justitia et judicio et in miserationibus, et sponsabo te mihi in fide, et scies quia ego Dominus »; « Je te fiancerai à moi pour toujours.., dans la justice (δικαιοσύνη : la qualité d'être juste; *tsedeq*), et en jugement (κρῖμα; *mishpath* : le droit), en miséricorde (ἔλεος; *ḥesed*) et en compassion (οἰκτιρμός; *raḥamin*).., dans la foi /fidélité (πίστις; *'emunah* : stabilité /véracité /fidélité /foi) ... ». Ces termes indiquent les cinq cadeaux offerts par Yahvé à son épouse, et non pas au père de la fiancée comme dans les mariages ordinaires (cf L. Pirot et A. Clamer, *La Sainte Bible*, t. 8, 1, Paris, 1961, p. 50). Nous pouvons traduire *ḥesed* par amour fidèle et *raḥamim* par tendresse maternelle (cf le singulier *reḥem* = sein maternel) en soulignant bien la nuance de miséricorde qui est essentielle au climat de ces fiançailles; par cette miséricorde, se trouvent réunis au même niveau d'amour des êtres infiniment distants, Yahvé et son épouse infidèle.

La miséricorde relève de sa déchéance la prostituée de Baal et l'élève. La première lettre de saint Pierre (2, 9-10), expliquant à des païens convertis la grâce du baptême, leur applique le texte d'*Osée* 1, 6-9 et 2, 3-25 : « Vous qui jadis n'étiez pas un peuple et qui maintenant êtes le peuple de Dieu, vous qui n'obteniez pas miséricorde et qui maintenant avez obtenu miséricorde ». Dans Osée, les enfants de la prostituée avaient été nommés « Pas-mon-peuple » et « Pas-aimé-de-miséricorde »; le renouvellement de l'Alliance les fait appeler « Mon-peuple » et « Aimé-de-miséricorde ». L'épître de Pierre indique ainsi que la nouvelle Alliance de Dieu avec les païens est à comprendre dans le climat de la miséricorde annoncée et préparée par l'ancienne Alliance.

La *Sagesse* (3, 9; 11, 15) et 2 *Macc.* (2, 7; 7, 29) donnent à cette miséricorde ses dimensions eschatologiques (cf LTK, t. 1, 1957, col. 1251); ainsi, la mère des sept frères mis à mort par le roi Antiochus explique-t-elle à son benjamin : « Accepte la mort afin que je te retrouve avec (tes frères) au temps de la miséricorde » (7, 29).

4) Les *Psaumes* ramènent sans cesse la prière chrétienne à la foi au Dieu qui a fondé l'Alliance dans la miséricorde, à son amour fidèle, clément, compatissant; ils aident l'homme pécheur à entrer dans une véritable relation avec Dieu. Ainsi le *Ps.* 51, le plus important des sept psaumes pénitentiels de la liturgie, implore la *ḥesed* du Seigneur de l'Alliance, abondante en actes de miséricordieuse compassion. Le psalmiste veut être délivré de sa rupture avec son Dieu, de son infidélité à son égard (cf J. H. Kraus, *Psalmen*, coll.

Biblischer Kommentar A. T., t. 1, Neukirchen, 1960, p. 385; 3e éd., 1966). La révolte contre l'Alliance dresse comme un mur entre le pécheur et Dieu; ce mur lui est devenu insupportable. Le psalmiste espère une radicale purification, que seul Dieu peut accomplir (cf K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, t. 4, 1, Zurich, 1953, p. 646; Kraus, cité *supra*).

Robert Bellarmin (*Explanatio in Psalmos*, Ps. 50, v. 2; éd. critique, R. Galdos, t. 1, Rome, 1931, p. 282b) paraphrase la *multitudo miserationum* du psaume par *affluentia pietatis Dei*, selon un usage fréquent du mot *pietas* qui se confond avec *misericordia* dans la liturgie et en général dans le latin chrétien. Il note que l'hébreu signifie « un amour paternel et tendre que l'Écriture aime appeler *viscera misericordiae* » (cf *Luc* 1, 78).

5) *L'Évangile.* — *Luc* 1, 67-79 montre Zacharie évoquant la vocation de son fils : Jean sera le « prophète du Très-Haut », le « précurseur du Seigneur pour lui préparer les voies ». La nouvelle Alliance va apporter le salut annoncé et promis, réaliser l'œuvre que seul le Dieu de miséricorde peut accomplir : sa visite messianique va dépasser toutes les attentes en une œuvre de profonde et miséricordieuse tendresse : *per viscera misericordiae Dei nostri*; le Dieu de miséricorde est notre Dieu.

La relation personnelle entre ce Dieu et l'homme est encore plus manifeste en Marie, la Mère messianique. Dans le *Magnificat* de Marie, Luc emploie *eleos* pour exprimer la miséricorde de Dieu qui embrasse toute l'histoire du salut avec puissance : « elle s'étend d'âge en âge sur ceux qui le craignent » (1, 50). En visitant Marie, Dieu « a porté secours à Israël son serviteur » : il s'est « souvenu de sa *miséricorde* » selon les promesses de l'Alliance conclue entre lui et Abraham ainsi que les autres ancêtres du peuple de Dieu (1, 54-55). L'œuvre de cette miséricorde s'accomplit avec Marie; ce n'est pas forcer les termes que de gloser « Mon esprit tressaille de joie en Dieu, mon Sauveur » (1, 47) : *mon Jésus*, puisque ce nom hébreu signifie Dieu-Sauveur. Ainsi les divines fiançailles atteignent au niveau d'une relation de personne à personne, pour l'ancien et le nouvel Israël; « parce que (Dieu) a jeté les yeux sur la *pauvreté* de sa servante » (1, 48), « mon âme magnifie... Dieu mon sauveur » (1, 46). De même que le texte s'appuie sur les « merveilles » déjà opérées par la miséricorde du Dieu de l'Alliance, il s'ouvre sur l'avenir : désormais c'est le Règne du Dieu des pauvres, des *anawim*, de la « lignée mystique » des « clients de Yahvé » qui s'abandonnent à son alliance miséricordieuse (cf A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, coll. Lectio divina 2, Paris, 1948, p. 72; *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, p. 125 svv).

Quand *Mt.* 9, 76 veut montrer Jésus, pris de pitié pour les foules qui le suivent, le texte emploie le verbe σπλαγχνίζεσθαι : Jésus est *ému jusqu'aux entrailles*; ce que le latin traduit : *misertus est*. De même en *Mt.* 14, 14 et *Marc* 6, 34; en *Mt.* 15, 31 et *Marc* 8, 2, à la vue des foules qui viennent à lui, lorsqu'il guérit les malades ou multiplie les pains, Jésus est ému jusqu'aux entrailles. *Mt.* 9, 36 et *Marc* 6, 34 expliquent cette miséricorde du Maître : il voit ces foules dans leur misère spirituelle, religieuse : « lasses et gisantes comme des brebis sans pasteur », elles n'ont personne pour les conduire au Père. La nouvelle Alliance réalise ce que l'ancienne promettait : Dieu lui-même est de nouveau le pasteur, le chef de son peuple (*Jér.* 23; *Éz.* 34).

Le caractère personnel des nouvelles relations entre Dieu et son peuple en Jésus est encore plus manifeste quand Jésus est face à un malade particulier. Dans *Marc* 1, 41, Jésus « ému de compassion étendit la main » et guérit le lépreux qui l'avait supplié. De même en *Mt.* 20, 34, devant les deux aveugles de Jéricho, « ému de compassion, Jésus toucha leurs yeux et de suite ils recouvrèrent la vue ». C'est à cette miséricorde compatissante de Jésus que fait appel le père du démoniaque épileptique (*Marc* 9, 22), dont le démon ne « pouvait être expulsé que par la prière ». *Luc* 7, 13 note le même élan de bonté lorsque Jésus voit à Naïm la veuve qui enterrait son fils unique : « à sa vue, le Seigneur fut ému jusqu'aux entrailles et lui dit : ne pleure pas... ». Plus remarquable, la parabole du père et de son enfant prodigue : le fils repentant était encore loin sur la route quand son Père qui veillait le vit venir; « il fut ému jusqu'aux entrailles et ayant couru à lui, il se jeta à son cou et l'embrassa » (*Luc* 15, 20). Telle est la parabole-type de la divine miséricorde envers les pécheurs : le fils est réintégré dans sa dignité première (la robe, l'anneau) au cours d'une fête, miséricorde difficile à comprendre du point de vue de la justice humaine dont le fils aîné est le protagoniste. Qui d'autre que le Fils envoyé par le Père pouvait révéler un tel amour du Père et rappeler aux pharisiens la vraie *ḥesed* de l'Alliance?

La parabole du bon samaritain évoque la miséricorde du Fils (*Luc* 10, 33). Après le prêtre et le lévite, c'est le samaritain qui trouve sur la route l'homme blessé, dépouillé : « il fut ému de compassion, s'approcha, banda ses plaies... ». Cette parabole répond au docteur de la loi qui avait demandé : « Qui est mon prochain? » Jésus, à son tour, à la fin de la parabole, reprend la question : « Qui de ces trois, à ton avis, fut le prochain de la victime des brigands? » A cette question personnelle, le scribe répondit : « Celui qui exerça la miséricorde *(eleos)* envers lui » (10, 37).

De même *Mt.* 18, 7 svv propose à notre imitation un maître ému de compassion (σπλαγχνισθείς) pour un serviteur insolvable : il lui remit sa dette. La parabole, ayant ainsi suggéré la divine miséricorde, montre que nous devons l'imiter dans notre rapport avec autrui : « Ne fallait-il pas que toi aussi tu aies compassion (ἐλεῆσαι) de ton compagnon comme moi j'ai eu compassion de toi? » (v. 33). La conclusion de la parabole est eschatologique : au jugement dernier, il nous sera fait miséricorde si nous avons su faire miséricorde (v. 35). Notre imitation doit être pratique : il faut exercer des œuvres de miséricorde (*Jacq.* 2, 13-17; *Mt.* 25, 31-46). C'est ainsi que les textes néotestamentaires utilisent le terme ἐλεημοσύνη, qui signifie aussi miséricorde, dans le sens d'aumône, une miséricorde en acte concret.

Quand donc nous cherchons à donner une définition de la miséricorde à partir de la Bible, il ne faut oublier ni le Dieu de la *ḥesed*, ni le Père de l'enfant prodigue, ni le bon samaritain; ce serait risquer de trahir l'histoire du salut dans laquelle l'homme vit. Dieu ne l'a pas enfermé dans le châtiment et les conséquences du péché d'Adam; il l'enserre dans son dessein de miséricorde qui est Jésus, Dieu-Sauveur né de Marie, pour tout récapituler. Dans les perspectives d'une théologie morale d'imitation du Dieu-Agapè, de restauration de son image en nous, et de la suite de Christ, « la miséricorde compatissante est à la fois un des attributs divins privilégiés, — étant forme suprême de l'amour, source des pardons les plus indus (*Jacq.* 5, 11; *Rom.* 9, 15; 12, 1; 2 *Cor.* 1, 3) —, et une vertu chrétienne éminente... On pourrait donc la considérer comme le type même des « bonnes dispositions » (ἀγαθωσύνη;

Rom. 15, 14) du Dieu parfait parce qu'il est la Bonté absolue (*Mt.* 19, 17).., bonté-perfection que les régénérés participent (*Gal.* 5, 22; *Éph.* 5, 9) » (C. Spicq, *Théologie morale du N.T.*, t. 2, p. 699, note 2).

3. **TRADITION.** — L'Église dans son histoire a vécu des thèmes bibliques et les a développés. Certes, cette histoire a eu ses grandeurs et ses misères, mais les grands thèmes de la Révélation biblique restent ceux de la tradition : ils informent les richesses des traditions spirituelles diverses, même si parfois il a fallu écarter des tendances discutables. Nous nous contenterons ici de relever seulement quelques aspects relatifs à notre thème de la miséricorde.

1° **Chez les Pères.** — Selon saint Irénée (*Adversus haereses* I, 27) et Tertullien (*Adversus Marcionem* V, 11), Marcion († vers 160; DS, t. 10, col. 311-321) enseignait à Rome un dualisme qui faisait du Dieu de la loi et de la justice un cruel despote créateur du monde, inférieur au Dieu du nouveau Testament, Dieu d'amour et de miséricorde révélé par son Fils Jésus; celui-ci n'est Fils que du Dieu bon. Tertullien démontre que le Dieu qui s'est révélé à Moïse « misericors et miserator et misericordiae plurimus » (*Ex.* 34, 6) est identique au « Pater misericordiarum » (2 *Cor.* 1, 3) du nouveau Testament; il montre l'action de cette miséricorde dans le pardon des péchés (*Jonas* 3), dans l'exaucement du roi Ézéchias priant pour sa guérison (2 *Rois* 20), comme décision de libérer le genre humain (*Adv. Marc.* V, 11, PL 2, 498). Mais chez Tertullien comme chez Cyprien et d'autres, *misericordia* en général désigne surtout le pardon de Dieu, avec *clementia, indulgentia, venia* (vg Tertullien, *De paenitentia* VII, 3, 5, 8 et 11, CCL 1, p. 332-334; cf H. Pétré, *Misericordia : Histoire du mot et de l'idée du paganisme au christianisme*, dans *Revue des études latines*, t. 12, 1934, p. 376-389; ici, p. 380), mais aussi l'aumône, cette miséricorde qui caractérise les chrétiens et les rend supérieurs aux païens (Tertullien, *Ad nationes* I, 4, 15; *Apologeticum* 42, 8; CCL 1, p. 16 et 158; cf F. J. Dölger, *Bewertung von Mitleid und Barmherzigkeit bei Tertullianus*, dans *Antike und Christentum*, t. 5, 1936, p. 262-271). Les premières générations chrétiennes identifient facilement la miséricorde avec l'aumône (cf Pétré, art. cité, p. 385-386). Tertullien cite souvent *Osée* 6, 6, dans ces deux sens (*Adv. Marc.* II, 11, 2; 13, 5; 17, 2; IV, 17, 8; 18, 9; 20, 4; 20, 11; 27, 3) : Dieu préfère la miséricorde au sacrifice; ce texte deviendra d'utilisation classique dans les discussions sur la miséricorde et la loi, la justice.

La richesse biblique des thèmes évoqués par la *misericordia* se trouve encore exprimée par les termes *pietas/pius*, en ce qui concerne les valeurs s'apparentant à la religion, à la fidélité à l'Alliance envec Dieu (cf Dürig, *Pietas liturgica*, cité *infra*, index). Ce sens de *pietas*, et surtout de *pius*, pour évoquer la miséricorde de Dieu passera dans la liturgie. Notons que le mot français pitié, doublet de piété, retient en partie la nuance de miséricorde.

Humanitas, étudié par F. Beckmann (*Humanitas. Ursprung und Idee*, Münster, 1952), est un autre synonyme de *misericordia*; son emploi souligne l'importance du comportement miséricordieux, si l'on veut être vraiment humain, et non pas cruel, tel une bête fauve.

Il est possible que la rhétorique latine, par sa dramatisation des *loci misericordiae* (cf Pétré, art. cité, p. 381), ait influencé Tertullien et d'autres dans l'accent qu'ils mettent sur la miséricorde chrétienne. R. D. Sider (*Ancient Rhetoric and Tertullian*, Oxford, 1971) a fortement souligné cette influence. Kl. Thraede fait des réserves dans sa critique (*Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 11, 1974, p. 154).

Lactance (DS, t. 9, col. 48-59), qui suit souvent Cicéron, se sépare de lui quand il esquisse ce qu'on pourrait appeler la première morale chrétienne (*Divinae Institutiones* VI). La *justitia* y signifie l'ensemble de nos devoirs, ce qui nous ramène davantage au thème biblique du juste qu'à un système philosophique de vertus. Cette *justitia* est *religio* envers Dieu, *misericordia* envers les hommes (VI, 10, CSEL 19, 1890, p. 514). La miséricorde unit les hommes entre eux, comme la religion les unit à Dieu; on la nomme encore *humanitas*; elle est notre lien suprême *(summum vinculum)* : étant devenus frères en Jésus et tous appelés à être fils du Père en lui, nous devons nous reconnaître dans tout autre homme et nous aider mutuellement. Et Lactance note que les philosophes païens ont détourné l'homme de la *misericordia-humanitas* : « Ils l'ont vicié alors qu'ils voulaient le guérir » *(ibidem)*.

Avec saint Augustin, le vocabulaire comme l'évolution théologique et spirituelle franchissent une étape décisive. Si Augustin cherche à assimiler la philosophie antique, en particulier à travers Cicéron, il alimente toujours sa pensée, sa vie spirituelle par la lecture assidue des Écritures. Sa définition de la miséricorde écarte tout stoïcisme et va devenir classique : « *alienae miseriae quaedam in nostro corde compassio qua utique si possumus subvenire compellimur* » (*De civitate Dei* IX, 5, CCL 47, p. 254). C'est là une définition étymologique : nous rencontrons un autrui malheureux ou misérable, notre cœur est pris de compassion, et nous sommes poussés à le secourir, si nous le pouvons. Mais Augustin est guidé par sa recherche théologique personnelle d'une connaissance qui rejoigne Dieu dans sa charité et sa vérité. Sa sagesse chrétienne s'arrête d'abord à la difficulté philosophique posée par la Révélation : celle-ci affirme abondamment que Dieu est miséricordieux; mais il faut exclure de Dieu une compassion qui introduirait en lui le changement : en le faisant souffrir de nos souffrances et de notre misère, comme c'est le cas chez l'homme compatissant (*misericordia hominis habet nonnullam cordis miseriam :* elle est une peine du cœur; *Ad Simplicianum* II, 2, CCL 44, p. 77). Ce souci d'éliminer l'anthropomorphisme semble guider l'interprétation de certains textes.

Ainsi, dans le sermon *De duobus filiis ex Evangelio* sur la parabole du prodigue, le terme évangélique *misericordia motus* est rapidement expliqué : le père de la parabole est un homme *confectus miseria* (PLS 2, 429-430; les *Quaestiones Evangeliorum* II, 33, PL 35, 1345-1346 ne mentionnent pas l'expression évangélique!). Augustin suit d'ailleurs Ambroise (*Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 229-230, PL 15, 1760-1761) et évoque seulement un sens allégorique; il ne retient du vaste symbolisme d'Ambroise (cf P. Rollero, *L'influsso della Expositio in Lucam di Ambrogio..*, dans *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954, p. 212) que certains éléments : le bras du Père qui embrasse le pécheur, c'est le Christ, dont le fardeau est léger (*Mt.* 11, 30); le pardon donné est l'*osculum charitatis, Patris*. Le sens de la parabole est replacé dans une histoire du salut où le fils aîné représente les juifs, et le prodigue qui revient de loin figure les païens. L'expérience de sa propre conversion et les débats sur la grâce ont inspiré à Augustin une spiritualité fondée sur la foi en la charité miséricordieuse de Dieu : une initiative

et une miséricorde à laquelle nous sommes appelés à participer.

Refusant tout pélagianisme, Augustin transforme sa doctrine de la grâce en une action de grâces rendue à Dieu, ce qui donne leur vraie portée aux *Confessions*. Il confesse que sa conversion est un effet de la pure miséricorde du Seigneur, accordée gratuitement à un pécheur qui ne la cherchait nullement : « Efferbui miser, sequens impetum fluxus mei... Nam tu semper aderas misericorditer saeviens » (*Confessions* II, 2, 4, PL 32, 676). Alors qu'il errait misérablement, Dieu était là avec sa prévenante miséricorde. D'ailleurs le premier acte de foi est lui-même une miséricorde de Dieu en nous : « Nec fidei merita praecedant misericordiam Dei, sed et fides ipsa inter dona gratiae numeretur » (*Ad Simplicianum* I, 2, 7, CCL 44, p. 31). Ainsi l'initiative du Dieu de miséricorde inaugure nos relations personnelles avec lui; mais c'est à nous d'y consentir : dans les textes difficiles cités par Paul dans *Rom.* 9 (*Mal.* 1, 2; *Ex.* 9, 16 et 33, 19; cf *Ad Simplicianum, ibidem; Expositio ad Romanos* 52 [60], CSEL 84, p. 33-34), Augustin montre que le refus, le *nolens*, est en notre pouvoir (« Esau noluit », *Ad Simplicianum* I, 2, 10, CCL 44, p. 35). Mais il lui importe davantage de remonter toujours vers le Dieu miséricordieux qui nous appelle dans une initiative gratuite de pardon et qui est source de notre transformation spirituelle (« ut volentes ex nolentibus fiant », *Contra 2 epistolas pelagianorum* I, 19, PL 44, 568).

Augustin transforme le commentaire de *Rom.* 9 en un débat sur la prédestination des individus. Si la perspective est doctrinale (grâce et libre arbitre), l'enjeu est spirituel : glorifier le Dieu de miséricorde qui manifeste sa bonté dans les « vases de miséricorde ». L'Esprit de charité est à l'œuvre en nous. *Ex.* 33, 16 reçoit une nouvelle interprétation : « Dieu manifestera sa miséricorde envers qui il sera miséricordieux » signifie qu'il le rendra miséricordieux afin qu'il puisse opérer le bien par charité (*Expositio ad Romanos* 53 [61], CSEL 84, p. 36). Dans les « vases de colère », ce n'est certes pas Dieu qui est cause d'iniquité, mais le libre arbitre de l'homme qui ne croit pas et donc ne reçoit pas miséricorde (*ibidem*, p. 38). De plus, l'expression *vasa irae* ne désigne pas des individus voués d'avance à la damnation, mais la *massa damnata* qu'est toute la race d'Adam avant qu'elle ne renaisse par grâce pour devenir des *vasa misericordiae* (*Epist.* 190, 3, 9, PL 33, 860).

2° **Au moyen âge.** — 1) Dans le vocabulaire de *la prière liturgique* en particulier, la terminologie *misericordia-misereor* indique principalement le pardon de Dieu à l'humanité pécheresse et la vertu de miséricorde qui anime les œuvres dites de miséricorde.

Les invocations rassemblent en faisceau les attributs divins pour aider le fidèle à mieux rejoindre son Seigneur : louanges, supplications, confessions de notre misère et appel à la clémence s'adressent à Dieu, au Père *tout-puissant et miséricordieux*, — titre typiquement biblique, psalmique en particulier. *Misericordia* et *pietas* sont unis pour exprimer l'amour infini, source d'une alliance de pardon (cf Manz, cité *infra*, n. 609).

Les verbes qui expriment l'infinitude de la miséricorde *(multiplicare, largiri)* rejoignent les qualificatifs : *immensa* (Manz, n. 434), *infinita* (n. 607), *multiplex* (n. 626), *largiflua* (n. 608), *potens* (n. 610), *larga* (n. 740), *aeterna* (*Sacramentarium Veronense*, cité *infra*, p. 153, ligne 13; p. 155, 10), *copiosa* (p. 76, 15), *ineffabilis* (p. 123, 5), *perpetua* (p. 84, 12; p. 96, 14; p. 124, 19-20; p. 144, 7-8), etc.

Il est visible que l'Église apprit à prier avec la Bible, avec les psaumes et les évangiles surtout. Elle y puisa les richesses des images suggestives de la miséricorde, celles des paraboles dites de la miséricorde, des *viscera misericordiae*, de la *janua misericordiae*, et surtout la vision du Christ miséricordieux, pasteur, prêtre, agneau, etc. Avec le même langage, la liturgie et la prière chrétiennes invoquent aussi la Mère de miséricorde et la communion des saints, parce qu'ils sont devenus miséricordieux comme le Père céleste est miséricordieux.

Notons que Dürig (cité *infra*) réfère l'utilisation liturgique de la terminologie *pietas/pius* à l'influence de la cour impériale et de ses fastes. Par contre, la terminologie *misericordia* puise sa signification essentiellement dans sa source biblique. Même s'il y a eu une influence du style de cour, des suppliques adressées à la clémence de l'empereur, la vraie *clementia* n'appartient qu'au Dieu de Jésus, miséricordieux, proche de l'homme et qui l'élève à lui dans son Alliance : ce thème emplit la liturgie, tant du point de vue de la grâce présente que de la parousie, qui sera miséricorde pour ceux qui auront été miséricordieux. C'est plutôt dans le culte des saints que l'idée de la clémence impériale a pu jouer un rôle.

Voir G. Manz, *Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis ins elfte Jahrhundert*, Beuron, 1941. — *Sacramentarium Veronense*, éd. L. C. Mohlberg, Rome, 1956. — W.Dürig, *Pietas liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung der abendländischen Liturgie*, Ratisbonne, 1958.

2) La *théologie*, surtout au 13e siècle, tend à classifier, à synthétiser de grands ensembles doctrinaux avec la méthode des argumentations *pro et contra*, mais elle étudie tout autant les sens de l'Écriture. Le vocabulaire de la miséricorde est utilisé dans les questions concernant les attributs divins, dans les systématisations des vertus, des dons et des béatitudes. Ainsi les *Sentences* de Pierre Lombard, qui furent tellement commentées, rendirent habituelles les questions sur la justice de Dieu et sa miséricorde, leur coexistence (selon le texte de la Vulgate qui unit *misericordia et veritas*) dans toutes les œuvres divines, y compris la punition des damnés (*Sent.* IV, dist. 46).

La mentalité de la fin du moyen âge a parfois durci les tensions entre *misericordia* et *justitia*, entre *pietas* et *severitas*, jusqu'à les opposer; un nominalisme qui trahissait l'image biblique du Dieu bon et juste préparait ainsi les voies aux querelles futures qui déchirèrent la chrétienté. Mais un saint Bonaventure, un saint Thomas d'Aquin jetèrent des bases théologiques solides. Tous deux retinrent la relation étymologique *miseria/misericordia* pour souligner l'importance individuelle, sociale, spirituelle, de la *compassio* (laquelle est une *affectio* transformée par la raison) qui unit les miséricordieux *(misericordes)* et les malheureux *(miserabiles)*.

Bonaventure montre comment cette relation est fondamentale dans la prière; il y relève trois étapes : la *deploratio miseriae*, où nous confessons et déplorons notre misère de créatures pécheresses, — l'*imploratio misericordiae* où nous supplions Dieu de faire miséricorde, — l'*exhibitio latriae*, car la divine miséricorde nous élève à vouloir le bien de Dieu, ce qui est la parfaite adoration (*De triplici via*, c. 2, *Opera*, éd. de Quaracchi, t. 8, p. 8-9). Il unit, d'autre part, ce que nous appelons histoire du salut et vie mystique. Dans la parabole du père et de son fils prodigue (*In Evang. Lucae* 15, 21 svv, *Opera*, t. 7, p. 389 svv; *Sermo 1 in*

Dominica I^a post Pent., t. 9, p. 347 svv), la profonde émotion du père traduit la bonté de Dieu envers le pécheur *(clementia, pietas, misericordia)*. Elle s'éclaire par le *Cantique des cantiques* 2, 6 (« son bras gauche était sous sa tête, sa droite l'embrassait ») selon l'interprétation de la *Glossa ordinaria*, et déjà de saint Augustin, nous l'avons dit; cet embrassement est celui de l'Incarnation où le Verbe a épousé notre nature. Pour chaque pécheur, cela signifie la grâce (concomitante) qui entraîne la conversion vers le Christ. Le baiser du père indique la filiation à laquelle Dieu nous élève en vue d'un amour mutuel, fondé désormais en l'Incarnation de son Fils, en laquelle « Paix et Justice » se sont embrassées (*Ps.* 84, 11).

Saint Thomas d'Aquin est lui aussi attentif à la richesse d'harmoniques de la *misericordia* biblique; pour en rendre compte, il adopte la distinction entre miséricorde-vertu et miséricorde-béatitude.

La miséricorde est une vertu en tant que, réglée par la raison, elle domine la pitié sensible causée par les maux d'autrui (*misericordia-passio; Summa theologica* 2^a 2^ae, q. 30, a. 3c). Cette vertu morale est en tension avec celle de justice : sans justice, elle est anarchie *(mater dissolutionis)*, de même que sans elle la justice est cruauté. D'autre part, saint Thomas ne range pas la miséricorde parmi les vertus cardinales ni dans leur dépendance; elle est, avec la joie et la paix, un effet produit par « l'acte principal de la charité, qui est l'amour ou dilection » (q. 28, prol.), elle en dépend directement. Si l'on met à part la charité, puisqu'elle est la forme de toutes les autres vertus, on peut dire que la miséricorde est la plus grande parmi celles-ci : elle est don à autrui, elle subvient à ce qui lui manque. C'est là ce qui marque sa grande supériorité : « Donner aux autres.., soulager l'indigence... est le propre d'un être supérieur, et de Dieu avant et plus que tout autre » (« misereri ponitur proprium Deo », q. 30, a. 4c; 1^a, q. 21, a. 3; cf G. Frankowski, *De misericordia divina ejusque excellentia secundum S. Thomam*, 1962). Il n'y a pas là contradiction : « Par la charité nous sommes assimilés à Dieu en tant qu'unis à lui par amour *(per affectum)*, ce qui est plus fort que la miséricorde, qui nous assimile à Dieu selon une ressemblance de l'agir » (2^a 2^ae, q. 30, a. 4, ad 3).

Au-delà des vertus morales, les béatitudes livrent la vie du chrétien à l'Esprit. Thomas d'Aquin, suivant l'interprétation mystique des béatitudes donnée par saint Augustin (*De Sermone Domini in monte*, PL 34, 1229-1308; cf DS, t. 1, col. 1305-1307), met en rapport la béatitude de la miséricorde et le don de conseil (1^a 2^ae, q. 69; 2^a 2^ae, q. 52, a. 4; *In Matthaeum* 5), lequel à son tour parfait la vertu morale de prudence qui doit régir toute la vie spirituelle et morale.

3) *Marie*, Reine ou Mère de miséricorde (cf le *Salve Regina*), a déjà été évoquée de nombreuses fois au cours de l'art. *Marie* (III Du moyen âge aux temps modernes, DS, t. 10, col. 440-459). Nous y renvoyons, nous contentant ici de quelques notations.

La prière des chrétiens du moyen âge vénère le Christ Miséricorde, mais elle s'adresse aussi à Marie miséricordieuse (Th. Koehler, *Le vocabulaire de la miséricorde dans la dévotion mariale*, à paraître dans les Actes du congrès marial international de Rome, 1975).

La Mère de miséricorde eut une iconographie, — la Vierge au manteau —, qui s'inspire de la dévotion byzantine. Grégoire de Tours (*Liber miraculorum* I, 10, PL 71, 714) fit connaître en Occident la légende de l'enfant juif sauvé des flammes par le *maphorion* de la Théotokos (sur le culte rendu au vêtement de la Vierge aux Blachernes, à Constantinople, voir A. Wenger, *Foi et piété mariales à Byzance*, dans *Maria*, éd. H. du Manoir, t. 5, Paris, 1958, p. 963 svv). La Russie célèbre la fête du *Pokrov* ou patronage de Marie en souvenir d'une vision du voile protecteur de Marie (cf *Maria*, t. 8, 1971, Index : *Pokrov*). En Éthiopie, on célèbre la fête du « Pacte de miséricorde » conclu entre Jésus et Marie et qui accorde le salut aux pécheurs qui se confient à Marie (cf *Maria*, t. 8, Index : *Pacte*).

Le théâtre religieux du moyen âge, on le sait, n'a pas toujours su éviter d'opposer la Mère de miséricorde au Dieu de justice. Saint Bernard expose plus justement les perspectives du dessein de salut en parlant de l'échelle des pécheurs : nous allons à la miséricorde du Père; pour nous y encourager, nous avons un frère miséricordieux, Jésus; et si celui-ci nous rappelle trop le jugement à venir, nous avons recours à celle qui nous a donné Jésus, Marie (*In nativitate B.V. Mariae* 7, PL 183, 441). Deux siècles plus tard, Théophane de Nicée † 1381 se montre l'héritier de la grande tradition grecque quand il fonde une semblable spiritualité sur la maternité divine de Marie :

> Elle est en vérité et sans aucune fiction les entrailles (σπλάγχνον) divines, car elle est remplie de la Bonté, de la Miséricorde et de l'Amour subsistants... Elle est le vase capable de contenir cette Bonté en toute sa plénitude... Puisqu'elle est les entrailles divines et qu'elle a de telles entrailles, à savoir son Fils demeurant dans son cœur.., de quel soin, de quelle providence n'entourera-t-elle pas tout être, et cela sans cesse? (*Sermo in SS. Deiparam*, éd. M. Jugie, coll. Lateranum 1, Rome, 1935, p. 194; cf 162).

Conclusion. — C'est délibérément que cette étude a été centrée sur la miséricorde de Dieu telle que l'Écriture la révèle : elle est la source et le type jamais atteint de tout ce que l'homme pourra tenter en fait de miséricorde à l'égard de son semblable, de son frère, qu'il soit chrétien ou non. Les lexiques montrent bien la richesse des dérivés et des mots apparentés, en particulier dans les langues des peuples qui ont été évangélisés. Le français par exemple peut citer, à côté de la miséricorde, pitié, commisération, compassion, indulgence, merci, pardon, clémence. Les commentaires de la Bible sont innombrables qui exposent à toutes les époques la miséricorde de Dieu; plus nombreux encore, les textes spirituels qui contemplent cette miséricorde dans sa source divine, qui exhortent à s'y confier, et qui appellent à œuvrer à la suite du Christ miséricordieux.

Nous ne relevons ici qu'une maigre gerbe d'exemples, pris un peu au hasard chez des auteurs de tempéraments divers. Montaigne † 1592 se sent davantage porté à la compassion qu'à l'estimation d'autrui et dit avoir « une merveilleuse lascheté vers la miséricorde et la mansuétude » (*Essais* I, ch. 1, éd. M. Rat, coll. Classiques Garnier, t. 1, Paris, 1962, p. 4). Pascal † 1662 fustige « ceux qui sur la confiance de la miséricorde de Dieu demeurent dans la nonchalance sans faire de bonnes œuvres... Au lieu de dire : s'il n'y avait point en Dieu de miséricorde il faudrait faire toutes sortes d'efforts pour la vertu, il faut dire au contraire que c'est parce qu'il y a en Dieu de la miséricorde qu'il faut faire toutes sortes d'efforts » (*Pensées*, éd. L. Lafuma, n. 774, Paris, 1963, p. 599). Ailleurs, à propos de ce qu'il est « incroyable que Dieu s'unisse à nous », il note : « Je voudrais savoir d'où cet animal (l'homme) qui se reconnaît si faible a le droit de mesurer la miséricorde de Dieu et d'y mettre les bornes que sa fantaisie lui suggère » (n. 149, p. 521).

Bérulle atteste son sens biblique lorsqu'il écrit à une carmélite : « Une de vos premières et plus continues dispositions doit être à adorer, à aimer, à louer la miséricorde de Dieu, et à vous rendre au dessein présent de sa bonté sur vous, et à tous ceux qui vous sont inconnus. Vous devez dépendre continuellement de cette miséricorde, et y avoir plus d'adhérence que le petit enfant n'a à la mamelle... à cause de la vie et subsistance... que vous ne devez et ne pouvez avoir qu'en Dieu et en sa miséricorde » (*Lettre* 856, éd. J. Dagens, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 574 = *Lettre* 89, dans *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1431).

La dévotion au Cœur du Christ (DS, t. 2, col. 1023-1046) attire le regard du chrétien vers la miséricordieuse bonté du Seigneur. Sainte Marguerite-Marie en rappela heureusement le primat à l'époque des querelles sur la prédestination et le pur amour. Plus près de nous, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face est encore un témoin des difficultés que pose l'interprétation de *Rom.* 9, 15-16, lorsqu'elle se demande « pourquoi Dieu avait des préférences, pourquoi toutes les âmes ne recevaient pas un égal degré de grâces ». Elle comprit que, « le propre de l'amour étant de s'abaisser », Dieu a voulu descendre jusqu'aux plus petits et montrer ainsi « sa grandeur infinie ». Comme le soleil éclaire les grands arbres et les plus petites fleurs, « de même Notre-Seigneur s'occupe aussi particulièrement de chaque âme que si elle n'avait pas de semblables » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 5-6).

Dans la difficile recherche de rapports humains pénétrés de miséricorde réciproque, gratuite, l'Esprit Saint est celui qui inspire et donne de surmonter les différences, les distances, les oppositions, les offenses dans l'imitation de Jésus : « Aucun des gestes du Christ qui ne soit miséricordieux et rédempteur, et aussi gratuit, comme l'est par définition même la miséricorde, car elle vient de l'amour et ne s'adresse qu'à lui » (Paul-Marie de la Croix, *L'Évangile de Jean..*, Bruges, 1959, p. 403). Au plus profond de la compassion pour ceux qui souffrent dans leurs corps, leurs besoins, leur psychisme ou leur dignité d'homme, la miséricorde est, bien plus qu'une vertu, une béatitude, une grâce de participation au cœur miséricordieux du Père de tous les hommes manifesté en Jésus. Pharisaïsme, dureté, inconscience sont les obstacles les plus répandus à l'expansion de rapports fraternels et donc aussi miséricordieux entre les hommes, sans parler des structures de la société, et tout chrétien connaît les limites de son propre cœur : « Laissez descendre le Christ jusqu'aux profondeurs de nous-mêmes, dans ces régions de notre personne qui ne sont pas encore habitées et qui refusent ou qui sont dans l'impossibilité d'adhérer au Christ. Il pénétrera les régions de l'intelligence et du cœur, il atteindra notre chair jusqu'aux entrailles, en sorte que nous aussi nous ayons un jour des *entrailles de miséricorde* (*Col.* 3, 12) » (R. Schutz, *Unanimité dans le pluralisme*, Taizé, 1966, p. 72).

Nous ne reprenons pas ici les ouvrages cités en cours de texte.

Lexiques. — C. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. 5, Niort, 1885, p. 409-411. — *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* de Pauly-Wissowa, t. 5, Stuttgart, 1905, col. 2320-2321. — *Thesaurus linguae latinae*, t. 8, Leipzig, 1966, col. 1111-1135. — A. Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, éd. revue par A. Dumas, Turnhout, 1966, p. 72. — G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, 2e éd., Oxford, 1968, p. 447-448, 945, 1249-1250. — J. F. Niermeyer, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leyde, 1976, col. 692-693.

Dictionnaires. — R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, t. 2, 4e éd., Berlin, 1929, p. 150-155. — RAC, t. 1, 1950, col. 1200-1208. — LTK, t. 1, 1951, col. 1251-1254. — RGG, t. 4, 1960, col. 1022-1024 (art. *Mitleid*).

Bible. — H. Strack et P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, Munich, 1922, p. 203-205. — G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, p. 474-483; t. 5, p. 161-163; t. 7, p. 548-559. — E. Sjöberg, *Gott und die Sünder im palästinischen Judentum*, Stuttgart-Berlin, 1939. — H. Braun, *Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 43, 1950-1951, p. 1-52. — J. M. Ochoa, *Hácia el Dios de la misericordia. Respuesta de la tradición sapiencial de Israel al problema del mal*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 183, 1970, p. 167-188. — J. Dupont, *Soyez parfaits... Soyez miséricordieux..*, dans *Sacra Pagina. Miscellanea biblica..*, t. 2, Paris, 1959, p. 150-162; *Les Béatitudes*, nouv. éd., t. 3, Paris, 1973, surtout p. 604-633.

Moyen âge. — P. Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris, 1908. — A. Melotti, *La misericordia di Dio negli scritti di S. Caterina da Siena* (Dissert. de l'Angelicum), Vérone, 1962. — Th. Koehler, *The Significance and Imagery of Misericordia, Misericors in the Vocabulary of Medieval Spirituality*, dans *Studies in Medieval Culture* (Western Michigan Univ.), t. 6, 1972, p. 29-41.

Études diverses. — K. von Orelli, *Die philosophischen Auffassungen des Mitleids*, Bonn, 1912. — Fr. Marx, *Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande*, Bonn, 1917. — P. von Keppler, *Das Problem des Leidens*, 8e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1919. — P. Brunner, *Erbarmen*, Stuttgart, 1948.

C. Vann, *The divine Pity. A Study in the social Implications of the Beatitudes*, New York, 1961. — Y. Congar, *La miséricorde, attribut souverain de Dieu*, VS, t. 106, 1962, p. 380-395; *Les voies du Dieu vivant*, Paris, 1962, p. 61-74. — C. Lesquivit, *Sainte Marie, Mère de miséricorde*, dans *Cahiers marials*, t. 7, 1963, p. 357-366. — G. Lefebvre, *Solidaires dans la miséricorde*, VS, t. 108, 1963, p. 505-515.

A. Smart, *Mercy*, dans *Philosophy*, t. 43, 1968, p. 345-359. — A. Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon*, Paris, 1969. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, nouv. éd., t. 2, Paris-Montréal, 1970, ch. 12 L'amour, p. 813-1020 *passim*. — Cl. Caid, *On Mercy*, dans *The Philosophical Review*, t. 81, 1971, p. 182-207. — V. Tascon, *Jesucristo, sacerdote misericordioso y fiel*, dans *Ciencia Tomista*, t. 100, 1973, p. 139-190.

DS, art. *Attributs divins*, t. 1, col. 1078-1098 *passim*; *Charité*, t. 2, col. 507-691 *passim*; *Miséricorde (Œuvres de)*, *infra*.

Théodore Koehler.

MISÉRICORDE (Œuvres de). — 1. *Époque patristique.* — 2. *Moyen âge.* — 3. *Depuis le 16e siècle.*

Venu pour accomplir le dessein salvifique voulu « par le cœur de la miséricorde de notre Dieu » (*Luc* 1, 78), Jésus a promulgué, en l'appuyant par l'exemple de sa propre charité attentive et universelle (*Mt.* 9, 36; 14, 14; 15, 32), le précepte exigeant : « Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (*Luc* 6, 36 où la miséricorde réalise la « perfection » proposée dans les mêmes termes en *Mt.* 5, 48). Si le commandement est formulé à propos du pardon des offenses (*Mt.* 18, 33) ou de l'amour des ennemis (*Luc* 6, 36), l'idée d'une compassion active ressort davantage de la parabole du samaritain « qui exerce la miséricorde » envers un blessé étranger à sa nation (*Luc* 10, 37) et du tableau du jugement final où les « justes » sont « bénis du Père » (« bienheureux » et objet de miséricorde parce que « miséricordieux », *Mt.* 5, 7) pour des gestes qui, à travers les malheureux, ont atteint le Seigneur lui-même (*Mt.* 25, 31-46). Voir article précédent.

La prédication par les apôtres du « commandement

nouveau » (*Jean* 13, 34) souligne la nécessité de traductions concrètes de la foi et de la charité dans des « œuvres » (*Jacq.* 2, 13-14) : le disciple du Christ, pour « aimer en acte et en vérité », ne peut « fermer ses entrailles » devant les besoins de son frère (1 *Jean* 3, 17-18), tandis que l'absence de miséricorde caractérise les païens (*Rom.* 1, 31). Dans les premières communautés, les formes les plus prônées de cette ouverture du cœur sont le pardon mutuel (*Col.* 3, 13), le partage des biens (*Act.* 4, 34-35), l'aumône (*Act.* 9, 36; 10, 2. 4. 31), l'hospitalité (1 *Tim.* 5, 10), le soin de la sépulture (*Act.* 8, 2) : tous gestes que l'ancien Testament louait déjà comme actes de la piété, c'est-à-dire de la bonté compatissante, et qui n'étaient pas inconnus du paganisme comme gestes d'humanité, mais qui sous la nouvelle loi sont constamment mis en relation avec les largesses de l'amour de Dieu dans le Christ (*Éph.* 4, 32; *Col.* 3, 12; 1 *Jean* 4, 7-11). La pratique suivait le précepte, et le courant de charité était tel qu'il fallut très vite l'organiser comme un service institué dans la communauté (*Act.* 6, 1-6) ou entre les communautés (11, 29; 2 *Cor.* 8) : l'Église se construisait à travers les gestes fraternels de ses membres.

Sans chercher à retracer les pratiques et les réalisations de la miséricorde chrétienne, — on les trouvera dans les études historiques signalées à la bibliographie —, on relèvera ici ce que la tradition catholique a enseigné sur les œuvres de miséricorde. L'une d'elles a déjà été étudiée (art. *Hospitalité*, DS, t. 7, col. 808-831).

1. ÉPOQUE PATRISTIQUE

1° Le **vocabulaire** a été très riche, spécialement pour le latin patristique : *opera* (parfois *studia*, *exercitia*) *misericordiae*, mais aussi *opera justitiae*, *miserationis*, *pietatis*, *dilectionis*, *caritatis*, et l'évolution de certains mots n'est pas sans signification spirituelle. Un mouvement, identique dans plusieurs langues, a fait donner le nom d'une vertu aux actes qu'elle inspirait.

La *zedaqa* de la Bible hébraïque avait désigné la justice, puis la mansuétude, enfin l'assistance pécuniaire ou le secours en nature accordé à un pauvre : l'aumône était ainsi considérée comme conséquence de la bonté du juste. Pour rendre cette notion en grec, la Septante a utilisé ἐλεημοσύνη qui avait dans la langue classique le sens de « pitié, compassion » et se chargeait désormais d'un sens concret. Puis les traducteurs latins de la Bible et les premiers écrivains chrétiens de langue latine, ne trouvant pas un mot qui rende la note spirituelle de ce mot grec, ont simplement transcrit celui-ci en *eleemosyna*, pour signifier soit la disposition de miséricorde, soit ses œuvres, et en particulier l'aumône (d'où l'emploi au pluriel) : c'était indiquer la spécificité de l'aumône chrétienne, que ne pouvaient exprimer les mots du latin courant trop marqués par leur acception matérielle (*stips*, l'obole, ou *sportula*, le panier) ou par la pratique ostentatoire des riches païens *(largitas, largitio)*. Le mot a passé dans les langues romanes *(limosna, limosine)*, et jusqu'en anglais *(alms)*, en allemand *(almosen)*, en suédois, polonais, etc, signe de la très grande diffusion d'une notion proprement chrétienne.

En même temps, *misericordia*, qui rendait ἔλεος, sentiment de pitié qui porte à soulager la misère, a servi à désigner aussi les gestes mêmes de la bienfaisance (ainsi chez Tertullien), et a donc été employé au pluriel (Léon le Grand, Maxime de Turin, Salvien) en ce sens concret. L'importance des « œuvres » qui expriment la miséricorde a justifié chez beaucoup d'auteurs l'emploi absolu d'*opus* et de ses dérivés : *opus* a pu désigner l'action miséricordieuse ou l'aumône en général, au pluriel *opera* pour les aumônes (Cyprien); *operari*, c'est pratiquer la miséricorde et spécialement faire l'aumône (Cyprien, Ambroise, Augustin); *operatio*, ce sont les bonnes œuvres (Ambroise) ou la générosité (Prudence, *Psychomachia*); *operator* est celui qui pratique la charité (Ambroise, Augustin); *operarius* vaut pour « miséricordieux » (Cyprien, Ambroise, Jérôme).

On sait aussi le sort du mot *charité* : si *caritas* en est venu à désigner l'hospitalité (Benoît, Grégoire le Grand), puis l'hôpital, le français classique a dit « les charités » pour les confréries de bienfaisance et aussi pour les aumônes, et l'expression « faire la charité » a longtemps gardé quelque chose de sa signification vertueuse. De même *indulgentia* a désigné à la fois la disposition à accorder le pardon, le pardon lui-même, et au pluriel les remises de peine attachées à des œuvres de piété, voire à des objets ou à des lieux. On constate la même évolution pour *pietas* : la vertu qui fait accomplir les devoirs envers le prochain a souvent désigné la miséricorde (Augustin), puis en devenant *pitié* a signifié aussi tantôt l'effet de ce sentiment, tantôt la situation qui le provoque (« la pitié qui était au royaume de France »), tantôt encore l'aumône qui en résulte; le mot a même dérivé jusqu'au très concret *pitance*.

Le langage n'échappe pas à la dialectique qui régit les rapports entre la vertu et ses actes : il illustre plutôt cette loi, que l'œuvre est la traduction nécessaire du sentiment, mais qu'elle peut aussi l'incarner au point de le faire évanouir.

Les données de la tradition sur les œuvres de miséricorde sont d'une telle abondance, qu'il serait fastidieux d'apporter tous les textes ou d'analyser l'enseignement de tous les auteurs : on visera plutôt à dégager les lignes majeures du développement du thème et les apports significatifs.

2° **Multiples formes de l'action miséricordieuse.** — Les exemples fournis par l'ancien comme par le nouveau Testament ont convaincu les auteurs chrétiens des premiers siècles qu'une action charitable devait répondre aux diverses nécessités du prochain. On ne propose pas alors une liste toute faite, mais on présente, autour d'un noyau commun, une grande variété d'œuvres suggérées ou prescrites.

Hermas (à Rome, milieu du 2e siècle) énumère une vingtaine d' « œuvres du bien » qui sont « les suites des vertus » et permettent de « vivre pour Dieu » :

« Assister les veuves, visiter les orphelins et les indigents, racheter de l'esclavage les serviteurs de Dieu, être hospitalier, ne s'opposer à personne, être calme, se faire l'inférieur de tout le monde, honorer les vieillards, pratiquer la justice, garder la fraternité, supporter la violence, être patient, n'avoir pas de rancune, consoler les âmes affligées, ne pas rejeter ceux qui sont inquiets dans la foi mais les convertir, leur rendre du cœur, reprendre les pécheurs, ne pas accabler les débiteurs et les indigents, et autres actions semblables » (*Le Pasteur*, Mand. 8, 10, trad. R. Joly, SC 53bis, p. 181).

On aura remarqué que cette liste, explicitement non limitative, ne dépend pas de *Mt.* 25; elle comporte aussi bien des attitudes qui ne sont pas à proprement parler des actes, que des œuvres relevant de diverses vertus : c'est plutôt la façon chrétienne de vivre les relations avec le prochain.

Un siècle plus tard, *Cyprien de Carthage* † 258, dont on verra ci-dessous l'enseignement sur « la miséricorde et l'aumône », indique comme « actions de miséricorde qui doivent accompagner la prière » celles mentionnées par le livre de *Tobie* (l'aumône et la sépulture des morts) et par *Isaïe* 58, 6-9 : « rompre tout lien injuste, détacher les courroies du joug, renvoyer libres ceux qui ployaient, partager son pain avec l'affamé, héberger

les sans-abri, couvrir celui qui est nu » (*De oratione dominica* 31-32, CCL 3A, p. 109-110).

Lactance († vers 325?) n'est donc pas le premier à introduire dans la série des œuvres de miséricorde l'ensevelissement des défunts pauvres. Sa liste de neuf œuvres (*Epitome* 65, cité DS, t. 9, col. 58) paraît pour les autres points s'inspirer de celle d'Hermas. S'il est le premier à prescrire d' « arracher le faible à l'injustice du plus fort », il reprend à Hermas l'idée du « rachat » des prisonniers (alors que *Mt.* 25 parle seulement de les visiter) : influence du texte d'Isaïe, ou adaptation à un contexte social plus dur que celui de la Palestine du temps de Jésus?

Car ce sont les épreuves concrètes du prochain qui réclament l'action du chrétien. Ainsi *Ambroise* † 397 : « Si tu sais qu'un fidèle sans ressources endure la faim; qu'il est accablé, surtout s'il a honte de manquer; s'il est victime du fait de la captivité des siens ou d'une accusation mensongère; s'il est en prison; s'il est puni et torturé pour quelque dette sans injustice de sa part; s'il est en danger de mort... » (*De officiis* I, 30, 148, PL 16, 66). Autre cortège de malheureux chez son contemporain oriental *Grégoire de Nazianze* † 390 :

« Il faut nous ouvrir de tout notre être à tous les pauvres et à tous les malheureux, quel que soit le nom de leurs souffrances : ...les veuves, les orphelins, les exilés, les victimes de maîtres cruels, de magistrats impudents, de percepteurs intraitables, de brigands sauvages, de voleurs acharnés, les gens ruinés par une confiscation ou par un naufrage... Mais les hommes qui tombent inopinément dans le malheur me paraissent mériter encore plus de compassion : je pense en particulier aux victimes d'un mal maudit, dont la chair pourrit jusqu'aux os » (*sermon* 14 sur l'amour des pauvres, PG 35, 864-865).

Saint Augustin, qui commente parfois les six œuvres prescrites en *Mt.* 25 (*Enarr. in Ps.* 40, 2, CCL 38, p. 450; *Sermo de vet. Testamento* 25, 8, CCL 41, p. 339), a aussi une autre liste qui n'en garde que trois (ou quatre) et y ajoute l'ensevelissement des morts et la conciliation des gens en dispute (*Enarr. in Ps.* 85, 24; 147, 6; CCL 39, p. 1196-1197, et 40, p. 2143-2144; cf *In ep. 1am Joannis* 8, 4, SC 75, p. 345). On voit, avec une grande variété des conseils selon les circonstances, la tendance chez Augustin à présenter une liste-type, peut-être parce qu'il a plus souvent que d'autres traité ce sujet.

Les variantes rencontrées chez d'autres auteurs tiennent à une formulation plus générale tirée de l'Écriture; ainsi un « sermon ascétique » attribué à saint Basile † 379 prescrit au moine, entre autres attitudes charitables : « souffrir avec ceux qui souffrent, pleurer avec ceux qui pleurent, consoler les pusillanimes.., laver les pieds des saints » (PG 31, 649). Beaucoup d'écrivains et d'orateurs ne précisent pas le contenu de « l'œuvre (ou des œuvres) de miséricorde et de piété » (Chromace d'Aquilée, *sermon* 11, 5; 23, 2; *tract.* 54 A, 9, etc; CCL 9A, p. 51, 105, 634; de même Quodvultdeus † 440, *Liber promissionum* II, 2, 4, CCL 60, p. 73). L'expression était déjà assez courante pour n'avoir pas besoin d'être explicitée; un passage de Quodvultdeus semble montrer qu'on identifiait les œuvres de miséricorde aux six actions charitables louées en *Mt.* 25, 35-36 : « Vous m'avez donné à manger », « et le reste qui concerne les œuvres de miséricorde » (*Dimidium temporis* 19, 30, CCL 60, p. 212, ligne 13).

Il faut aussi tenir compte du fait que de nombreux traités ou sermons sur « l'aumône » visent en réalité l'ensemble des œuvres de miséricorde : d'une part, en effet, tant chez les Pères latins que chez les grecs, *eleemosyna* n'était pas encore spécialisé pour dire le secours pécuniaire, mais exprimait aussi bien la miséricorde que les divers actes inspirés par elle; et d'autre part plusieurs gestes de bienfaisance, la nourriture ou le vêtement du pauvre, le rachat du captif et les frais de la sépulture, pouvaient être réalisés au moyen d'un don en argent. L'aumône au sens strict ne figure pas dans certaines des énumérations citées plus haut, non plus qu'en *Mt.* 25, mais le mot sert fréquemment ailleurs pour désigner l'ensemble des secours qu'on apporte au prochain dans la gêne (par exemple, « C'est elle, *eleemosyna*, qui nourrit l'affamé, habille l'homme nu, visite le malade... », dit Quodvultdeus, *Liber promissionum* II, 7, 13, CCL 60, p. 84; de même Maxime de Turin, *sermo* 27, 1, CCL 23, p. 105). Quand les prédicateurs prescrivent « l'aumône » comme remède aux dangers de la richesse ou comme solution à la misère des pauvres, c'est en ce sens large qu'ils l'entendent.

Le thème est très fréquemment traité : sermon « Quel riche peut être sauvé? » de Clément d'Alexandrie († vers 215; surtout n. 13 et 28-35, GCS 17, p. 167-168 et 178-183); mandement *De opere et eleemosynis* de Cyprien en 252 (CCL 3A, p. 55-72); homélie 6 de Basile contre la richesse (PG 31, 262-278); sermons « sur l'amour des pauvres » par Grégoire de Nazianze (PG 35, 858-910) et par son ami Grégoire de Nysse (PG 46, 454-489); sermons 14, 41 et 123 d'Augustin (PL 38, 111-116, 247-252, 684-686; CCL 41, p. 185-191, 495-502), etc.

C'est dans un sermon contre l'avarice que Zénon de Vérone (vers 370) donne ce tableau idyllique de sa communauté dont les « semailles » (c'est-à-dire les actions charitables, cf 2 *Cor.* 9, 6) sont partout répandues : « Nombreux sont les gens rachetés qui vous rendent grâces, nombreux ceux que vous avez libérés d'assignations fatales, arrachés à un sort rigoureux. Vos maisons sont ouvertes à tous les étrangers; on n'a jamais vu chez vous un vivant ou un mort qui restât nu. Nos pauvres ne savent plus ce qu'est mendier leur nourriture; et maintenant veuves et indigents font leur testament. J'en dirais davantage à la gloire de votre béatitude, si vous n'étiez mon peuple » (*Tract.* I, 24, CCL 22, p. 59).

3° **Des œuvres de miséricorde spirituelle?** — La miséricorde ne s'exerce-t-elle que par des secours corporels? La visite aux malades et aux prisonniers s'adresse encore à des hommes affligés dans leurs corps. Même si la charité chrétienne a dû dès l'origine comporter le pardon, le support mutuel ou l'exhortation entre frères (par ex., *Éph.* 4, 32; *Col.* 3, 13 et 16), l'idée de regarder ces attitudes comme « œuvres de miséricorde » est plus tardive.

Il semble qu'Origène ait ouvert cette voie : comme pour beaucoup de passages de l'Écriture, il donne une interprétation allégorique de *Mt.* 25, 34-46 : en plus du pain et du vêtement qui servent au corps, il y a à nourrir les âmes des nourritures spirituelles, à leur procurer la couverture de la sagesse de Dieu, le vêtement des diverses vertus par l'enseignement de la doctrine, à accueillir le prochain dans un cœur paré de vertus, enfin à se pencher vers les faibles pour les réconforter, en les enseignant, les consolant ou les reprenant; et chacun de ces gestes atteint le Christ (*In Matthaeum* latin 72, GCS 38, p. 168-172). Jean Chrysostome met divers secours spirituels (conseil, protection, zèle apostolique) en parallèle avec l'aumône corporelle (*Hom. in Acta Apost.* 6, 4, PG 60, 196cd; cf *Hom. in Genesim* 3, 4, PG 53, 37b). La formulation sera beaucoup plus précise chez un lointain héritier de la méthode exégétique d'Origène : Théophylacte († vers 1108), sur le même texte de *Mt.* 25, prescrit « d'accomplir ces six formes de charité et matériellement et au sens spirituel, car nous sommes à la fois âme et corps » (*Enarr. in Matthaeum* 25, PG 123, 433).

Entre-temps, l'idée avait été reprise par l'auteur arien de l'*Opus imperfectum in Matthaeum*, vers 430, dont on sait

l'étroite dépendance par rapport à Origène : s'il se limite à donner l'équivalent spirituel des œuvres indiquées en *Mt.* 25, il en fournit une explication plus générale, spécialement adaptée aux « docteurs » auxquels il s'adresse, c'est-à-dire aux prêtres chargés surtout de la prédication : « Si nous devons rendre aux corps pourtant mortels tous ces services matériels et en recevoir grande béatitude, combien plus grand le bonheur d'assurer le secours spirituel aux âmes en danger, et qui, une fois vivifiées, peuvent vivre éternellement... Car il y a dans l'Église des gens pauvres, affamés, assoiffés, étrangers et qui ne le sont pas seulement dans leur corps : c'est dans leur âme que certains sont pauvres, privés du pain de la justice, du breuvage de la connaissance de Dieu et du vêtement du Christ... Et celui qui n'a pas de quoi faire des aumônes corporelles, qu'il en fasse de spirituelles grâce à la parole qu'il a reçue de Dieu » (*Opus imperfectum...* 54, dans les œuvres de Jean Chrysostome, PG 56, 946; cf DS, t. 8, col. 362-369). Est-ce la source origénienne, ou l'appartenance de l'auteur à la foi arienne, qui a limité la diffusion de cette interprétation, avant que l'Occident ne s'en inspire en la lisant plus tard sous le nom de Jean Chrysostome?

Chez les Pères latins, en effet, le mouvement est sensiblement différent. Les « impensae spiritales » dont parle Cyprien (*De opere et eleemosynis* 16, CCL 3A, p. 65) ne sont que les dépenses matérielles inspirées par la charité. Ambroise parle des conseils à donner au prochain comme d'une ressource inépuisable, à la portée des moins fortunés, supérieure même aux bienfaits que peut permettre la fortune; mais il suit en cela (et même en ses exemples d'œuvres matérielles) les pages de Cicéron dont le concept de « libéralité » est assez loin de la miséricorde évangélique (*De officiis ministrorum* 2, 15, 73-77; PL 16, 122-123).

C'est sans doute Augustin qui a introduit le parallélisme entre deux formes de miséricorde; on peut même constater une évolution de son langage à ce sujet. Vers 388, dans le *De moribus ecclesiae catholicae*, il évoque, après les réalisations de la miséricorde envers les corps, la possibilité d'aider les âmes par les conseils, l'enseignement, la conduite de l'esprit : mais sa liste en ce domaine est beaucoup moins nette et n'est pas rattachée à l'idée de miséricorde (c. 27-28, PL 32, 52-58). Par contre en 421 l'*Enchiridion* ajoute, d'une part, aux œuvres habituelles : « consoler l'affligé, indiquer le chemin à qui est perdu, conseiller celui qui hésite », et d'autre part il définit une seconde catégorie d' « aumônes » : le pardon (c. 72, PL 40, 266). C'est déjà affirmé dans un de ses sermons non datés : « Car il y a deux sortes de miséricorde : donner, et pardonner : donner le bien qu'on a, pardonner le mal qu'on subit » (*sermo* 42, 1, CCL 41, p. 504; cf *De civitate Dei* XXI, 22, CCL 48, p. 787).

La division après lui devient classique, reprise aussi bien par Fulgence de Ruspe († 532; sermons 7, 1 et 8, 8; CCL 91A, p. 931 et 941) que par Césaire d'Arles † 543 (sermon 25, 2; CCL 103, p. 113 et table : *eleemosyna*). Mais c'est le même Césaire qui introduit une nouvelle distinction : pour lui, même à qui n'aurait pas l'occasion de donner ou de pardonner, il reste « une troisième espèce d'aumône » qui consiste à vouloir du bien à tous les hommes, y compris aux ennemis (sermon 31, 5, CCL 103, p. 132). Ailleurs il présente cette troisième catégorie comme constituant avec le pardon « l'aumône du cœur, beaucoup plus grande que celle du corps » (sermon 38, 5, p. 171); ailleurs encore, il vante « l'aumône de la parole », capable de faire vivre l'âme : il suffit d'avoir une langue (sermon 8, 5, p. 45; passage repris littéralement par Grégoire le Grand, *Homil. in Evang.* I, 6, 6, PL 76, 1098).

C'est cette division tripartite que l'on retrouve chez Alcuin († 804, *De virtutibus* 17, PL 101, 626) et vers 842 dans le *Manuel* de Dhuoda : « Que parmi les nombreuses miséricordes tu exerces fréquemment trois d'entre elles : la première, de donner en cachette à l'indigent ce que tu as ou ce qu'il te demande; la deuxième, de pardonner dans le Christ à ceux qui t'ont fait du tort..; la troisième, de fréquemment corriger les coupables, aussi bien par des paroles que par des coups si c'est nécessaire » (*Manuel* 4, 8, SC 225, p. 254) : il est vrai que le destinataire de ces conseils se préparait à exercer l'autorité.

Auparavant, Grégoire le Grand † 604, appliquant le même procédé d'exégèse qu'Origène, interprétait « spirituellement » les quatre actions miséricordieuses de *Job* 29, 12-13; mais pour lui c'est l'Église qui « exerce à la fois corporellement et spirituellement ces œuvres de miséricorde » : le pauvre qu'on délivre, c'est le pécheur à qui elle apporte le pardon; l'orphelin accueilli, c'est le fidèle reçu en son sein; l'égaré, c'est l'homme sauvé de la perdition; la veuve consolée, c'est l'âme à qui l'Église annonce la résurrection et la venue de son Époux (*Moralia in Job* XIX, 20, 31, PL 76, 117). Ce texte et d'autres (23, 39, PL 76, 123) semblent prouver qu'il n'existait pas encore une liste figée des œuvres de miséricorde, à plus forte raison d'œuvres spirituelles prescrites au même titre que les corporelles.

On ne les trouve pas non plus chez les meilleurs compilateurs de la tradition occidentale, Isidore de Séville † 636, Defensor (vers 700), Bède le vénérable † 735 ou Jonas d'Orléans † 843. Cependant Raban Maur † 856 s'inspire d'Augustin pour contester l'application exclusive d'*eleemosyna* aux distributions faites aux pauvres : il place en tête des exemples « des diverses sortes d'aumônes » plusieurs œuvres spirituelles, telles que corriger le pécheur par avertissement ou par châtiment, ramener quelqu'un dans la voie de la vérité, enseigner l'ignorant, prêcher à ses proches la parole de Dieu; plus encore (et c'est une donnée qu'il trouvait chez Augustin, *De civitate Dei* XXI, 27, 2, ou chez d'autres), il y a une miséricorde envers soi-même, qui est de ne pas se priver d'œuvres bonnes, d'un genre de vie saint et du fruit des vertus (*De clericorum institutione* 2, 28, PL 107, 340).

4° Pourquoi pratiquer la miséricorde? — Les motifs mis en avant pour recommander les œuvres de miséricorde sont pratiquement toujours développés à partir de textes de l'Écriture; comme ils figurent presque tous dans le premier traité composé sur le sujet, le *De opere et eleemosynis* de Cyprien, nous les exposons dans l'ordre où lui-même les a présentés, en les illustrant par les références les plus notables aux autres auteurs. On se souviendra que c'est le plus souvent en écrivant ou prêchant sur l'aumône que les pasteurs ont donné cet enseignement.

1) *Œuvres de miséricorde et rémission des péchés* (*De opere* 1-2). — S'appuyant sur *Prov.* 15, 27 et *Eccli.* 3, 30, les Pères ont maintes fois affirmé que les « aumônes » obtiennent le rachat des péchés. Augustin fait dire à Dieu à l'adresse des justes : « Si vous entrez dans le royaume, ce n'est pas parce que vous seriez sans péché, mais parce que vous avez par vos aumônes racheté vos péchés », et pour les damnés : « Si vous vous étiez tournés vers moi (en la personne des affamés), vous auriez racheté tous vos crimes et péchés par des aumônes, ces aumônes vous délivreraient et vous absoudraient du poids de ces crimes » (*sermo* 60, 10, PL 38, 407-408). « La miséricorde est la reine des vertus, dit Jean Chrysostome... Aussi nombreux que soient tes péchés, ton aumône a plus de poids qu'eux tous » (*Hom. 3 de poenitentia*, PG 49, 293). A partir de *Mt.* 9, 13 qui reprend *Osée* 6, 6 : « J'aime mieux la miséricorde et non le sacrifice », Chromace d'Aquilée explique que « ce

n'est pas par les sacrifices de la loi, mais par les œuvres de la miséricorde que les péchés peuvent être pardonnés » (*Tract.* 45, 4, CCL 9A, p. 419). Aussi l'assimilation entre œuvres de miséricorde et sacrifice est-elle faite par plusieurs auteurs, en particulier Augustin (*De civitate Dei* x, 5-6 et xx, 24; CCL 47, p. 277-279 et 48, p. 747; cf Quodvultdeus, *Liber promissionum* ii, 7, 13, CCL 60, p. 83-84).

Cet enseignement sur l'effet rédempteur des œuvres de miséricorde, s'il était énoncé de façon trop simpliste, pouvait conduire à une interprétation abusive, contre laquelle les docteurs mettent en garde. Car le don matériel est inefficace s'il n'y a pas conversion du cœur : « Dieu ne regarde pas à qui l'on donne, mais l'esprit dans lequel on donne » (*De civitate Dei* xxi, 27, 3, CCL 48, p. 801). Encore l'aumône ne délivre-t-elle que des fautes légères (*ibidem*, et *Enchiridion* 19, 71-72). Cette exigence de sincérité et de conversion est rappelée en termes plus frappants à une époque où des esprits frustes pouvaient attribuer à l'aumône une efficacité absolue : « On n'achète pas Dieu avec de l'argent pour pouvoir pécher, mais on le prie pour ne plus pécher » (Jonas d'Orléans, *De institutione laicali* 3, 10, PL 106, 253).

Aussi le rapport entre miséricorde et pardon des péchés est-il parfois présenté différemment : tantôt les œuvres de miséricorde sont regardées comme « fruits de la pénitence » (*De civ. Dei, loco cit.*; Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.* i, 20, 11, PL 76, 1165); tantôt comme la réparation pour le péché : Zachée ou Lévi doivent donner en aumônes ce qu'ils avaient mal acquis (Pierre Chrysologue, *sermo* 28, 5, CCL 24, p. 165). Elles sont aussi un remède efficace, en particulier pour ceux qui sont atteints par l'avarice ou la dureté de cœur (Chromace, *sermo* 12, 7, CCL 9A, p. 56; Maxime de Turin, *sermo* 66, 3, CCL 23, p. 277).

Cette doctrine n'a pas été sans retentissement social et culturel : elle a donné lieu à d'innombrables donations faites « pour le remède de l'âme ». Les premières formules conservées datent des environs de 575 à Angers, puis à Ravenne; très répandus et dans une formalité nettement définie à partir de 720, ces actes comportaient un exposé des motifs où étaient rappelés les principes sur la valeur rédemptrice du don, la conviction et le regret des péchés du donateur, l'application de ses mérites à lui-même, à ses proches vivants ou défunts, ou encore à l'Église universelle; la foi en la communion des saints s'affirmait ainsi, à l'occasion de dons et fondations de tout genre (sommes d'argent ou terres pour la création ou l'entretien de chapelle, presbytère, hôpital, monastère, etc). Les testaments exprimeront longtemps la même motivation des aumônes et libéralités.

C'est au même titre que les *pénitentiels* font une place à l'aumône. L'un des plus anciens prescrit comme remèdes à la cupidité d'un clerc « les libéralités, les aumônes et l'humilité » et, pour certains péchés, l'achèvement de l'année de pénitence et le retour à la communion sont marqués par le don d'une aumône « pro anima » (*Poenitentiale Vinniani*, canons 28 et 36, avant fin 6e s.). Le pénitentiel de Cummean, au milieu du 7e siècle, reprend en son Prologue la liste donnée par Jean Cassien (*Conférences* 20, 8, SC 64, p. 64) des douze « fruits de pénitence par lesquels on parvient à l'expiation de ses crimes » : l'aumône y tient le troisième rang; aussi peut-il poser le principe des équivalences selon lequel ceux qui ne pouvaient pas mener la dure vie des pénitents se libéraient par « une aumône, c'est-à-dire le prix d'un homme ou d'une esclave; mais c'est mieux si chacun donne la moitié de ses biens et rembourse au quadruple les torts causés », comme Zachée (canon 8, 28).

De telles équivalences seront souvent précisées (par exemple, canon 109 du *Poenitentiale Vallicellanum* i, 2e partie du 8e s., cité par Schmitz); le synode de Clovesho en 747 dut rappeler le sens de l'aumône et mettre en garde contre une pratique qui la faisait passer pour une compensation d'une vie mal convertie ou pour suppléance facile des jeûnes prescrits. Mais l'usage subsista (ainsi Réginon de Prüm, *De eccles. disciplina* 2, 438-446, PL 132, 369-370). Au terme de l'évolution des pénitentiels, Alain de Lille † 1203 indique les aumônes parmi les pénitences adaptées même aux santés faibles et aux fortunes réduites, car « Dieu ne regarde pas combien on donne, mais sur combien on prend » (*Liber poenitentialis* 2, 6, éd. J. Longère, t. 2, Paris, 1965, p. 49-50), et Robert de Flamborough vers 1210 précise les équivalences encore admises (*Liber poenitentialis* 231, 302, 355, éd. Fr. Firth, Toronto, 1971, p. 200, 247, 275).

H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, 2 vol., Mayence, 1883-1898. — *The Irish Penitentials*, éd. L. Bieler, Dublin, 1963.

2) *Les œuvres de miséricorde font valoir la prière auprès de Dieu.* — Le texte de *Tobie* 12, 8-9 montre « que nos prières et nos jeûnes sont impuissants s'ils ne sont appuyés par des aumônes; les demandes ne peuvent à elles seules obtenir que bien peu si elles ne sont pas complétées par des faits et des œuvres » (Cyprien, *De opere* 5-6, CCL 3A, p. 57-59; cf *De dom. oratione* 32-33, *ibidem*, p. 110). La longue lettre d'Augustin à la riche Proba sur la « prière » (vie d'oraison, plutôt que demande) invite à prendre les moyens qui « aident grandement la prière : les jeûnes, la maîtrise des plaisirs du corps, et surtout les aumônes... Comment le psaume (76, 3) peut-il dire qu'on cherche Dieu à tâtons avec les mains, si ce n'est au moyen des œuvres? » (*Epist.* 130, 13, 24, CSEL 44, p. 67-68).

C'est pourquoi les chrétiens doivent pratiquer l'aumône spécialement le dimanche, à l'occasion de la prière commune et de l'offrande de l'eucharistie : c'est ce qu'on enseigne aussi bien à Antioche, à Constantinople (Jean Chrysostome, *Sermo de eleemosyna* 3, PG 51, 264), à Rome (Léon le Grand, sermons sur les collectes, SC 49, p. 10-26), à Arles où Césaire montre la convenance entre les dons charitables et la venue à l'assemblée de prière (*sermo* 19, 2, CCL 103, p. 88). De même, les œuvres de miséricorde sont particulièrement prescrites au temps du carême, où leur relation avec le jeûne et la prière est ainsi expliquée :

« Le sacrifice de l'abstinence est grand, surtout s'il est engraissé des largesses de la miséricorde, s'il a la bonne odeur des aumônes... car (cf *Prov.* 15, 27) on est purifié des péchés par la prière et l'aumône. C'est par l'une et l'autre, en effet, mais surtout par l'aumône qu'il faut rechercher la miséricorde de Dieu. Il faut qu'elles aillent ensemble : l'une supplie, l'autre obtient; l'une demande en quelque sorte l'audience du juge, l'autre mérite sa grâce; l'une frappe à la porte, l'autre l'ouvre; l'une exprime un désir, l'autre procure l'effet désiré; l'une supplie, mais l'autre fait admettre le suppliant » (Eusèbe « gallican », 5e s.?, *Homil.* 8, 4, CCL 101, p. 86).

3) *La récompense attendue.* — Le trésor dans le ciel (*Mt.* 6, 20) ou la possession du royaume (*Mt.* 25, 34) sont parmi les arguments les plus souvent développés en faveur de l'action miséricordieuse. C'est donc un motif d'intérêt qui sert en particulier dans les plaidoyers pour l'aumône et pour réfuter les objections de l'égoïsme: les largesses ne peuvent pas rendre pauvre, bien au contraire « la créance du donateur est comblée par la rétribution de Dieu », et celle-ci est surabondante comme on le voit pour la veuve de Sarepta (Cyprien, *De opere* 9 et 17, CCL 3A, p. 61 et 66). Augustin peut même pré-

senter la générosité comme une bonne affaire : « Tout ce que tu as donné, dit Dieu, je le changerai en beaucoup mieux. L'avare se fait rendre une livre d'or pour avoir prêté une livre d'argent... Moi, je donnerai autre chose, et plus, et mieux, et de l'éternel » (*sermo* 86, 5, PL 38, 526a) ; c'est aussi pour lui un argument en faveur du pardon, aumône où l'on ne perd même aucun bien matériel (*sermo* 42, 1, CCL 41, p. 504).

Le placement consiste à acquérir dès maintenant les vrais biens, notamment « charité, amour des pauvres, douceur, hospitalité... que nous retrouverons là-bas, nous accueillant dans la terre des bienheureux » (Athanase, *Vie d'Antoine* 17, PG 26, 869b). Sans s'attarder sur le mérite de l'action bonne, les Pères soulignent plutôt le rôle d'intercesseurs des pauvres eux-mêmes : selon le mot de Jésus (*Luc* 16, 9), ils doivent être regardés comme des « amis » capables, même sans fortune ou sans toit, d'accueillir dans leur demeure qui est éternelle (Augustin, *sermo* 41, 6, CCL 41, p. 501) ; ce sont eux qui seront devant Dieu les « avocats » de leurs bienfaiteurs (Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.* 40, 10, PL 76, 1309d).

De ce renversement des rôles le même auteur tire un enseignement sur le respect dû au pauvre et sur l'humilité qui doit accompagner le geste de bienfaisance ; il faut même aller jusqu'à partager la vie des pauvres : « certains en restent aux dons faits du dehors et refusent la grâce de vivre avec eux » ; or Job a reçu les pauvres chez lui, estimant qu'il manquerait à la miséricorde s'il mangeait seul ce que Dieu avait créé pour tous (*Moralia in Job* 21, 16 et 17, PL 76, 205c ; cf 21, 19, 207b).

La récompense, d'ailleurs, ne se situe pas seulement dans l'avenir : celui qui agit miséricordieusement gagne dès maintenant les biens spirituels : « donnant de l'argent, tu augmentes ta justice » ; « tu as de l'or, tu n'as pas le Christ : donne ce que tu as, pour recevoir ce que tu n'as pas » (Augustin, *sermo* 61, 3, et 85, 4, PL 38, 410 et 522). C'est un lieu commun de la prédication sur le détachement et sur les vrais biens : « Tu reçois plus que tu ne donnes » (Jean Chrysostome, *sermo de eleemosyna*, PG 51, 266, 267, 271). Cf Cyprien, *De opere...* 14-16, CCL 3A, p. 64-65 ; Léon le Grand, 2e sermon sur le carême, SC 49, p. 37.

4) « *C'est à moi que vous l'avez fait* » (*Mt.* 25, 40) : il n'y a pas, aux yeux de Cyprien, de motif plus puissant, pour « provoquer » le chrétien aux œuvres de miséricorde, que la pensée d'atteindre, à travers le malade ou l'indigent, le Seigneur lui-même ; c'est un regard nouveau sur le pauvre : « Celui qui ne fait pas attention à son compagnon qui souffre et qui manque, qu'il ait du moins égard au Seigneur présent en celui-là même qu'il dédaigne » (*De opere...* 23, CCL 3A, p. 71). Les expressions « nourrir le Christ », « donner au Christ » (*ibidem*, 12 et 16) se retrouvent fréquemment chez les auteurs des siècles suivants, tant en Orient qu'en Occident.

La tendresse de Marie de Béthanie est à la portée de chacun : « L'onguent précieux, ce sont les œuvres de miséricorde. Si donc il y a en nous œuvre de miséricorde et de bonté, c'est comme si nous passions sur les pieds du Seigneur un onguent de grand prix. Ainsi quand nous avons pitié d'un pauvre, c'est sur les pieds du Seigneur que nous faisons une onction » (Chromace d'Aquilée, *sermo* 11, 5, CCL 9A, p. 51). Telle est la présence que le Christ choisit pour se faire proche des hommes : « Chacun envie Zachée, parce que le Seigneur est entré dans sa maison... Chacun attend de trouver le Christ siégeant au ciel ; mais regardez-le couché sous le portique, regardez-le qui a faim, qui souffre du froid, qui n'a rien, qui est étranger... » (Augustin, *sermo* 25, 8, prononcé en 410, CCL 41, p. 339).

Il y a peu de sermons sur l'aumône qui ne développent ce thème, bientôt illustré par les récits hagiographiques où le Christ se rend présent sous les traits d'un malheureux.

Le célèbre épisode où Martin catéchumène voit en songe le Christ proclamer qu'il a lui-même reçu le manteau partagé à un mendiant a profondément inculqué, grâce aux représentations plastiques souvent très simples et populaires qui s'en sont répandues en s'inspirant des premières fresques de Tours, la foi au Christ présent dans les pauvres ; il a pu susciter d'autres récits analogues, tel celui où le moine Martyrius, ayant porté un lépreux pour le faire soigner au monastère, le voit s'élever au ciel et reconnaît en lui le Christ Jésus (Sulpice Sévère, *Vita S. Martini* 3, 1-4, écrite vers 400, éd. J. Fontaine, SC 133-134, p. 256-259, 473-498 ; cf DS, t. 10, col. 690 ; pour Martyrius, cf Grégoire le Grand, *Hom. in Evang.* 39, 10, PL 76, 1300).

5) *Fraternité humaine.* — Alors que quelques auteurs ont pensé que la présence du Christ se limite à ceux qui, « pauvres par l'esprit et faisant la volonté du Père », peuvent seuls être vraiment appelés « ses frères » (Jérôme, cité DS, t. 10, col. 143), l'idée d'une communauté d'origine et de destin imposant une fraternité universelle est beaucoup plus fréquemment affirmée (cf DS, art. *Fraternité*, t. 5, col. 1141-1155). C'était déjà sur elle que des philosophes païens fondaient le devoir de la bienfaisance ; aussi la retrouve-t-on spécialement mise en avant comme motif de la miséricorde chez Lactance (*Epitome divinarum institutionum* 65, CSEL 19, p. 745-747) ou Ambroise pour qui « la miséricorde est due à tous », mais en priorité aux frères dans la foi (*De officiis* I, 30, 148, PL 16, 66).

Astérius d'Amasée († vers 410) commente ainsi la parabole du bon samaritain : « Nous avons le même créateur, la même mère la terre dont nous avons été formés, la même dignité spirituelle, et la même espérance de vie future... Quand tu vois un homme, c'est toi-même que tu vois en lui. Aussi les malheurs, les maladies, les épreuves d'autrui, faut-il les regarder avec bonté comme douleurs et dommages personnels » (fragment dans Photius, *Bibliotheca* 271, coll. Budé, t. 8).

C'est Job qui sert de modèle à Grégoire le Grand quand il prescrit d'étendre les bienfaits même aux inconnus, simplement « parce que ce sont des hommes » : « Pour un cœur miséricordieux, la communauté de naissance compte plus que la connaissance. Car le nécessiteux, du seul fait qu'il est homme, n'est plus un inconnu » (*Moralia* XXI, 19, 31, PL 76, 208a). Dhuoda commente de même le précepte d'Isaïe (58, 7 : « Partage ton pain, n'aie pas de mépris pour ta propre chair ») : « Ici la chair veut dire la condition fraternelle, dont nous tirons comme tous les autres notre origine » (*Manuel* 4, 9).

6) *Miséricorde et perfection.* — Ce motif tiré de *Luc* 6, 36, est l'application, au domaine particulier de l'action miséricordieuse, du thème de la divinisation (DS, t. 3, col. 1376 svv).

C'est un enseignement commun, bien souligné par Clément d'Alexandrie, que la ressemblance avec le Dieu très bon se manifeste par la bienfaisance et l'exercice des œuvres de bonté (*Stromates* 2, 18 ; 7, 3 ; GCS 15, p. 159 ; 17, p. 10 ; *Sermon* sur le salut du riche 31, GCS 17, p. 180). Le thème est spécialement mis en valeur par Jean Chrysostome, pour qui « avoir pitié et compatir, c'est le moyen de nous égaler à Dieu » (*In Ep. 2 ad Tim.* 6, 3, PG 62, 633d). A Rome, le pape Léon enseigne de même : « Là où Dieu rencontre le souci de la miséricorde, il reconnaît l'image de sa propre bonté » (sermon 10 pour le carême 5, SC 49, p. 79).

C'est pourquoi les œuvres de la miséricorde ne sont considérées que comme un élément de la perfection, et les Pères ont eu soin d'en marquer la place dans la

vie chrétienne totale. Elles sont nécessaires pour la pleine valeur des autres vertus : « Cette vertu rend utiles toutes les autres; sa présence vivifie même la foi dont vit le juste, et qui sans les œuvres est dite morte : car s'il est vrai que les œuvres ont la foi pour motif, la foi reçoit d'elles sa force » (Léon, sermon 5 sur les collectes, SC 49, p. 23). Le lien avec la charité, particulièrement évident mais toujours utile à rappeler, permet de marquer aussi le rapport avec le Saint-Esprit : « D'où vient la charité, sinon de l'Esprit qui nous a été donné? Si donc par nos œuvres de miséricorde nous triomphons de notre ennemi, et que nous ne pouvons pas avoir d'œuvres de miséricorde sans avoir la charité, que nous n'aurions aucune charité si nous ne la recevions par le Saint-Esprit.., nous avons raison de dire " Dieu ma miséricorde ", car c'est à lui que nous devons d'être miséricordieux » (Augustin, *Enarr. in Ps. 143*, 7, CCL 40, p. 2078). Pratiquer la miséricorde envers le prochain et compatir à ses épreuves, c'est exercer le don de piété, indispensable pour que soit vraie la crainte du Seigneur, et réglé lui-même par le don de science ou de discernement (Grégoire le Grand, *Hom. in Ezech.* II, 7, 7, PL 76, 1017). Les gestes de la miséricorde sont signes et fruits de sainteté (6, 19, 1008).

2. AU MOYEN AGE

Ces thèmes ont été, évidemment, repris par les auteurs et prédicateurs médiévaux, qui ont encore davantage diffusé et popularisé les œuvres de miséricorde. Celles-ci, d'ailleurs, correspondaient spécialement à certains traits des mentalités du moyen âge : le besoin d'obligations mesurables, l'habitude d'exprimer les sentiments en actes, la préoccupation du salut individuel trouvaient dans les « bonnes œuvres » une réponse apaisante, parfois au risque de se contenter d'un légalisme où les gestes de charité rachèteraient les manquements à la vie chrétienne. Cependant, d'autres traits ont plus fortement marqué les réalisations et l'enseignement relatifs aux œuvres de miséricorde : le phénomène associatif, l'effort didactique, la synthèse théologique.

1° Le phénomène associatif. — Le Bas-Empire en Occident et l'Empire byzantin en ses premiers siècles avaient vu s'organiser la charité dans les villes : la libéralité d'un prince, d'un évêque, d'un riche (même d'un prêtre, comme Sampson à Constantinople), assurait la construction de vastes hôpitaux; les monastères, lieux privilégiés d'hospitalité, servaient souvent d'intermédiaires entre les donateurs et les pauvres qui y seraient nourris ou hébergés.

L'évergétisme, nécessité sociale et économique de l'usage des grandes fortunes de la fin du paganisme, se trouvait remplacé par une conception chrétienne de la miséricorde, à laquelle pouvait contribuer l'ensemble du peuple chrétien, conscient d'un devoir proprement religieux. Les diaconies, qu'elles soient nées (selon H.-I. Marrou) des communautés cénobitiques d'Égypte dès le 4e siècle ou (selon É. Patlagean) d'initiatives de laïcs se groupant pour exercer la bienfaisance, assuraient dans les grandes villes le service des pauvres. A Byzance, la législation a souvent transféré à l'État la responsabilité des plus importantes réalisations; ailleurs, c'est l'Église, habilitée désormais à gérer juridiquement des établissements et à recevoir des legs, qui a pris le relais, mais sans supprimer les besoins toujours renaissants ni les appels à la charité individuelle qui paraît seule concernée dans les textes que nous avons cités jusqu'ici.

Le moyen âge a été, au contraire, l'époque d'une intense vie collective jusque dans les paroisses rurales. Sur le modèle, sans doute, des guildes germaniques, les villages devenus chrétiens se sont organisés en confréries, où les notables se réunissaient pour traiter d'abord des questions d'intérêt commun, mais aussi pour assurer ensemble les devoirs de la charité.

La première législation conservée, qui réglemente une création certainement antérieure, définit les activités des confréries, leur intervention dans le service matériel de la paroisse, « les prières de ses membres les uns pour les autres, les funérailles, les aumônes et autres œuvres de miséricorde » (décret synodal d'Hincmar de Reims en 852, ch. 16, PL 125, 777-778); ces termes sont repris par le concile de Nantes de 858 (canon 15) et par Réginon de Prüm en 915 (*De ecclesiastica disciplina* II, 432, PL 132, 367). L'entraide mutuelle est le but déclaré, on visite le confrère malade, on assure la sépulture du confrère défunt; mais la confrérie impose aussi « les œuvres de miséricorde », la visite des pauvres, les charités à leur faire, parfois plusieurs fois par semaine; chaque réunion est marquée par un don d'argent ou de vivres aux indigents.

A Sant'Appiano di Valdelsa, autour de l'an mil, les obsèques d'un confrère sont statutairement l'occasion de « nourrir quarante pauvres pendant quarante jours pour son âme », et le défunt est associé aux mérites des prières et des aumônes.

Bien attesté aussi en Italie au 10e siècle (Naples), au 11e (Toscane, Salerne), le mouvement des confréries fleurit spécialement au 12e (France, Espagne, Italie); certaines de ces associations se fixent un but principalement hospitalier : ainsi à Tudela, diocèse de Jaca, vers 1100, quelques confrères se dépensent « au service du Christ et de ses pauvres », vagabonds à héberger, malades à soigner, dans l'hôpital de Sainte-Christine, et les autres membres de la confrérie participent à leurs charités par des cotisations versées lors des repas en commun, quitte à être un jour à leur tour bénéficiaires des versements confraternels. Cet aspect de secours mutuel, qui sera caractéristique des corporations médiévales même dans leur cadre religieux, n'est pas premier dans les confréries : celles même qui, au 13e siècle, se centrent sur l'idée de pénitence, inscrivent dans leurs statuts l'exercice de la miséricorde comme moyen de salut : « Parce que les six œuvres de miséricorde servent au salut, ils se sont proposé de servir les pauvres pour Dieu » (art. 15 du *Propositum* des pénitents dirigés par les Pauvres Catholiques en 1212, qui construisent divers asiles adaptés aux catégories de pauvres à soulager). « Qu'ils aient, si possible, un homme religieux instruit de la parole de Dieu, qui les avertisse et exhorte à persévérer dans la pénitence et à pratiquer les œuvres de miséricorde » (Mémorial de 1221-1228, dans Meersseman, *Dossier..*, cité *infra*, p. 103, n. 21).

La croissance des villes et leur organisation communale (peut-être influencée par les confréries) a développé ce mouvement.

Les établissements charitables s'y sont multipliés, patronnés par des associations de laïcs pieux : une ville comme Toulouse avait, vers 1250, vingt-deux institutions d'assistance, cinq datant de la réforme grégorienne vers 1100, onze des environs de 1200 et six de l'action anti-albigéiste du second quart du 13e siècle; mais les villages n'étaient pas dépourvus d'institutions similaires, même très réduites. On y affectait les offrandes des confrères, mais également beaucoup de donations individuelles; car l'organisation de la charité stimulait plutôt aussi les gestes personnels : on voit des testateurs qui, loin de se décharger sur l'hospice ou la confrérie, stipulent que le repas offert aux pauvres après leur enterrement sera donné chez eux, ou que leur lit ne sera pas légué, comme souvent, à un hôpital ou un monastère, mais affecté dans leur propre maison à un vagabond qui, tel le Christ, purifiera les biens et l'âme du riche.

De véritables congrégations ont été, aux 12e et 13e siècles, constituées, et souvent par des laïcs, pour

l'exercice d'œuvres de miséricorde : Jean de Matha conçoit en 1194 l'ordre des trinitaires pour le rachat des esclaves, ce qui est aussi le but des mercédaires de Pierre Nolasque (cf art. *Mercédaires, supra*). L'ordre hospitalier de Saint-Antoine en Dauphiné eut, dans la seconde moitié du 12e siècle, un développement considérable et établit des « aumônes » (petits hospices) à travers toute l'Europe; l'ordre du Saint-Esprit, créé à Montpellier entre 1160 et 1170, puis fixé à Rome et largement répandu, s'adonnait à l'accueil des pauvres, mais intervenait contre toutes les formes de détresse, enfants abandonnés, lépreux, pauvres honteux.

L'ampleur du phénomène des pèlerinages a retenti aussi sur les œuvres de miséricorde, le pèlerin ayant doublement droit à la charité, à cause de sa pauvreté et du but religieux de son voyage; sur les premiers ordres hospitaliers fondés en Terre Sainte, cf DS, t. 7, col. 790-792. De nombreux refuges ou hôpitaux sont établis sur les chemins qui mènent aux grands sanctuaires; la Domerie d'Aubrac vers 1120 et l'hospice de Roncevaux vers 1132 sont les plus célèbres; les hospitaliers de l'Altopascio (avant 1073, diocèse de Novare) ont des filiales dans plusieurs pays. Mais le pèlerin, lui aussi, doit s'acquitter d'une aumône : « Aller à Jérusalem sans se signaler par quelque bonne œuvre, c'est perdre tout le fruit de sa peine », écrit vers 1106 le pèlerin Daniel de Tchernigov (E.-R. Labande, *Recherches sur les pèlerins dans l'Europe des 11e et 12e siècles*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 1, 1958, p. 343).

L'exercice de l'assistance était considéré comme un devoir habituel des desservants de paroisse, qui subsistaient eux-mêmes par la générosité des fidèles; là où l'âpreté d'un patron ecclésiastique leur en retirait les moyens, les canons conciliaires venaient rappeler les dispositions qui leur permettraient « de porter la charge de l'aumône et de l'hospitalité » (concile provincial de Vienne en 1289, c. 37, éd. L. Boisset, Paris, 1973, p. 276). On constate donc, à travers cent notations semblables, en même temps qu'un besoin de l'époque où la solidarité s'imposait face aux conditions précaires de l'existence, une prise de conscience de l'unité de la chrétienté : la foi conduisait à prendre communautairement en charge les plus démunis, qu'on désignait très habituellement comme « les pauvres du Christ » (*ibidem*, c. 36, p. 276; cf le sermon 30 d'Abélard quêtant pour les religieuses du Paraclet, PL 178, 564-569).

2° **L'effort didactique.** — La notion d' « œuvres de miséricorde » est l'une des plus répandues dans le moyen âge chrétien; dans la prédication, elle est rarement développée, mais constamment rappelée, souvent par simple allusion comme une chose universellement connue. Chose nouvelle : alors qu'au haut moyen âge on énumérait sans les compter douze ou treize exemples d'activité charitable (ainsi Rathier de Vérone † 974, *Praeloquia* 6, 6, PL 136, 321-322), plus tard le terme est le plus souvent accompagné d'un chiffre; les auteurs parlent « des six œuvres de miséricorde » (ensuite sept) sans avoir besoin de les définir.

Jusqu'à la fin du 12e siècle, semble-t-il, on s'en tient au chiffre de six tiré de *Mt.* 25 (Honorius Augustodunensis, Isaac de l'Étoile cités *infra*; Rupert de Deutz, en 1115, *In Johannem* 12, 3, CCM 9, p. 570); on le trouve encore chez Bonaventure (*Vitis mystica*, sous le nom de saint Bernard, ch. 32, PL 184, 705-708), dans les petits abrégés sur la vie chrétienne, dans les représentations iconographiques des 12e et 13e siècles, et encore dans des séries numériques du 14e. Car le souci pédagogique a conduit à incorporer les six œuvres de miséricorde dans des listes faciles à retenir, ordinairement entre les cinq sens et les sept vertus (ou les sept sacrements ou les sept péchés capitaux), avant les huit béatitudes, etc. De telles listes se transmettront longtemps, par exemple dans des manuscrits de pays germaniques des 14e et 15e siècles (Francfort, *ms praed.* 46, f. 120, vers 1370, de provenance dominicaine; des textes d'origine bénédictine à Gratz, Université, ms 394, f. 115-118, en 1423; ms 248, f. 27, milieu du 15e s.; ms 641, f. 237, même époque). Commodes pour la catéchèse, elles servaient de cadre pour des prédications plus amples, tel le sermon 35 des *Sermones centum* du pseudo-Hugues de Saint-Victor (PL 177, 986b); elles alimentaient les interprétations symboliques de Jean Beleth (vers 1164, *Rationale* 77, PL 202, 83) et plus tard encore celles de Durand de Mende qui, vers 1286, voit dans les six semaines après l'Épiphanie le temps des six œuvres de miséricorde que représentent aussi les six urnes de Cana, juste avant les sept semaines de carême où le fidèle travaille à se purifier des sept péchés capitaux (*Rationale* 6, 19-20; les éd. tardives de ces deux auteurs ont été maladroitement interpolées avec la septième œuvre).

Le passage à une liste stéréotypée de sept semble n'être intervenu qu'à la fin du 12e siècle : les auteurs qui avant cette époque expliquent les septénaires, Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, Hugues de Rouen, n'auraient pas manqué de la mentionner. C'est sans doute la vogue des septénaires qui a fait porter à sept les œuvres de miséricorde, en résolvant du même coup l'objection qu'on pouvait tirer de *Tobie* 12, 13 à propos des œuvres sur lesquelles les hommes seront jugés. Un sermon de Pierre de Poitiers, chancelier de l'église de Paris † 1205, témoigne de cette transition, en précisant que « seules seront retenues au jour du jugement les six indiquées par l'Évangile, et une qui se lit au livre de Tobie » (Paris, Bibl. nat., ms latin 14593, cité par J. Longère, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au 12e siècle*, t. 2, Paris, 1975, p. 242). En tout cas, la liste est bien attestée vers 1220, à la fois par Raymond de Peñafort (cf *infra*) et dans le *Synodal* dit de l'Ouest dont on sait l'influence sur les statuts de nombreux diocèses au cours du 13e siècle : son article 134 charge les prêtres de prescrire à tous les fidèles la lutte contre les sept péchés capitaux et l'exercice « des sept œuvres de miséricorde » (éd. O. Pontal, *Les statuts de Paris et le Synodal de l'Ouest*, Paris, 1971, p. 236.)

Rapidement répandu, le septénaire n'a cependant pas supplanté tout de suite la liste de six œuvres de miséricorde : des strophes mnémotechniques du 13e siècle à Londres connaissent les deux séries (H. Walther, *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, Göttingen, 1963, n. 7207, 10961, 12675); les manuels de morale pratique ou de catéchèse livrent tantôt l'une, tantôt l'autre (pour la même aire géographique que ci-dessus, le septénaire se trouve dans les mss 531, 968, 1588, etc, de Gratz). L'iconographie ne semble pas présenter de septénaire avant le 14e siècle.

Un moyen efficace d'enseignement est la mise en vers des préceptes. C'est le septénaire qui figure dans l'hexamètre célèbre : « Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo ». Le passage du commentaire des *Sentences* par saint Thomas (avant 1256) qui le cite, traite aussi des « sept œuvres de miséricorde spirituelle » exprimées par un autre vers : « Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora » dont les six verbes pourraient bien provenir de l'époque où les œuvres corporelles n'étaient encore que six; Thomas doit expliquer que le premier mot contient à la fois les conseils et l'enseignement, ce qui rétablit le parallélisme en sept termes. Ailleurs, le septénaire reprend ses droits en explicitant l'œuvre de l'enseignement : « Consule, carpe, doce, / Solare, remitte, fer, ora » (par exemple, *Centiloquium* pseudo-bonaventurien, dans *Bonaventurae opera*, éd. A.-C. Peltier, t. 7, Paris, 1866, p. 417).

L'origine de cette liste des œuvres spirituelles n'est pas claire. On a vu comment plusieurs Pères avaient

considéré comme œuvres de miséricorde des actions charitables qui ne s'adressaient pas aux détresses physiques du prochain, mais qu'aucune formulation systématique n'en était résultée.

Plusieurs auteurs du 12e siècle ont repris la même idée : Anselme de Laon † 1117, renouant avec l'exégèse allégorique, commentait *Mt.* 25 « au sens mystique : c'est aussi faire œuvre de charité de nourrir du pain de la parole et rafraîchir du breuvage de la sagesse ceux qui ont faim et soif de justice... » (*In Matthaeum* 25, PL 162, 1464). — Honorius Augustodunensis (vers 1150?) allégorise aussi, mais au profit de l'auditeur qui se doit à lui-même assistance : « Parce que nous sommes membres du Christ, nous devons commencer par nous-mêmes », en nous procurant la charité comme nourriture, la parole de Dieu comme boisson, les vertus comme vêtement, les entretiens spirituels comme hospitalité, la confession comme aide à notre âme malade, la pénitence pour nous racheter des habitudes mauvaises qui nous tiennent captifs, « puis il faut les exercer corporellement envers le prochain » (*Gemma animae* 3, 48, PL 172, 657). — Pierre Lombard en 1156 reprenait seulement aux Pères l'idée que pardonner ou corriger un pécheur ou prier pour lui étaient aussi des secours charitables (IV *Sent.*, dist. 15, q. 2).

Raymond de Peñafort, proposant en 1220-1221 un exercice de discernement aux ordinands, place en face des « sept œuvres de miséricorde » une « aumône intérieure et spirituelle » qui s'exprime en trois œuvres : le pardon des injures et des torts, la correction fraternelle, l'enseignement des vérités du salut (*Summa de poenitentia* 3, 8, éd. Lyon, 1718, p. 250). A partir de saint Thomas, « les sept œuvres de miséricorde spirituelle » ont acquis droit de cité, et on les rencontre dans beaucoup de textes canoniques ou catéchétiques, mais toujours en symétrie avec les œuvres corporelles. Il faut cependant remarquer qu'elles pouvaient paraître constituer plutôt un devoir des clercs ou même des chefs spirituels. Nicolas de Lyre († avant 1350) explique ainsi qu'il n'en soit pas question dans *Mt.* 25, « parce qu'elles concernent surtout les prélats qui ont charge d'instruire les autres et de les conduire au salut », et c'est bien l'application qu'il fait dans le commentaire « moral » de ce passage : « J'avais faim, en mes membres qui ont besoin de l'eucharistie, et vous m'avez nourri, vous les prêtres, en accomplissant bien votre ministère, etc » (*Biblia cum glossa*, Anvers, 1634, t. 5, col. 415-418).

Du fait qu'on n'en trouvait pas de liste dans l'Écriture, l'énumération a souvent varié. Aux six œuvres spirituelles indiquées par l'hexamètre cité plus haut, le *Synodal* de Rodez ajoute l'action de pacifier, peut-être spécialement adaptée aux contingences historiques locales; des distiques rimés du 14e siècle remplacent « enseigner » par le précepte, plus vague mais convenant mieux aux simples fidèles, d'aider le prochain en toute occasion (Paris, Bibl. nat., ms fr. 2095, f. 74); Jean Gerson mentionne « celer les maux d'autrui » (*L'ABC des simples gens*, dans H. Jadart, *Jean de Gerson*, Reims, 1881, p. 253), là où d'autres prescrivent de « supporter les gens pénibles » ou même « les vieilles gens » (Guy de Roye). Une description de la tour de Sagesse comporte une série peu commune de sept œuvres spirituelles, où l'on se contente de sympathie, voire d'abstention : « Ride cum ridentibus.., neminem irriseris, etc » (ms d'Aix, cité par Didron, cf bibl. *infra*).

Sénaire ou septénaire, le cadre n'était donc pas d'une rigidité absolue et il y a bien des exemples de présentation plus large. Isaac de l'Étoile († vers 1178), à partir des six œuvres corporelles, indique cinq exemples d'œuvres spirituelles et ajoute qu'il y en a « six cents autres dans chaque catégorie » (*Sermo* 3 de la Toussaint, SC 130, 1967, p. 126). Le *Ménagier de Paris*, œuvre d'un laïc vers 1393, introduit dans les œuvres corporelles « prêter aux pauvres quand ils en ont besoin et leur pardonner la dette » (t. 1, Paris, 1846, p. 58). L'archevêque de Sens, Guy de Roye, en 1388, fournissant à ses prêtres dans son *Doctrinal de sapience* un manuel de prédication, ne fixe aucun chiffre des œuvres de miséricorde et cite : « soutenir et défendre les pauvres femmes, veuves et orphelins, et aussi tous pauvres gens » (éd. Lyon, 1585, p. 42-52). A l'ancien jubé de la cathédrale de Strasbourg, vers 1250, étaient représentées huit œuvres d'aide matérielle, dont certaines scènes rarement signalées, comme de chausser les va-nus-pieds. On avait bien conscience que la charité ne pouvait se limiter à quelques actions définies.

3° Systématisation théologique. — Dans l'intense mouvement intellectuel des 12e et 13e siècles, les œuvres de miséricorde devaient naturellement faire l'objet d'une réflexion, qui s'est portée sur le rôle satisfactoire qu'on leur reconnaissait, et sur la place de l'action miséricordieuse dans la vie vertueuse.

Les théologiens ont d'abord explicité la doctrine sous-jacente à la pratique pénitentielle de l'aumône. On avait pu, encore au 12e siècle, se contenter d'indiquer « les aumônes » comme l'un des moyens pour obtenir le pardon des fautes, en l'autorisant par quelque verset d'Écriture (Bonizo de Sutri, Honorius Augustodunensis); les maîtres du 13e siècle introduisent dans leurs traités des questions « de eleemosyna » pour justifier les pratiques ou résoudre les cas de conscience. Ils rappellent d'abord que l'aumône ne se limite pas au don d'argent : ainsi, après Pierre le Chantre † 1197 et Raoul Ardent † 1200?, Thomas de Chobham avant 1215 précise que l'aumône est à entendre de « tout bienfait en faveur du prochain », que ce soit secours matériel, conseil, protection, prière pour celui qu'on ne peut aider autrement; ils expliquent aux confesseurs pourquoi et à quelles conditions une œuvre est satisfactoire; ils déterminent qui peut bénéficier « des aumônes », qui y est obligé, dans quelle mesure les biens personnels doivent y être affectés (*Summa confessorum*, éd. F. Broomfield, Louvain-Paris, 1968, p. 9, 311, 500).

Mais surtout l'aumône, ainsi largement entendue, n'est plus considérée exclusivement dans son rôle d'œuvre de pénitence ou de satisfaction; elle est traitée dans le cadre beaucoup plus large de l'appropriation et de l'usage des biens. Déjà Abélard voyait dans la « bienfaisance » l'une des parties de la justice; Guillaume d'Auxerre († vers 1230) étudie plus amplement l'aumône comme un premier chapitre du traité de la justice de sa *Summa aurea*; peut-être entendaient-ils « justice » dans un sens plus biblique et moins juridique qu'on ne l'a comprise ensuite. Étienne Langton † 1228 essaie de concilier la notion de justice stricte avec celle plus traditionnelle de miséricorde et explique qu'un même geste de secours au pauvre peut relever des deux motifs. Vers 1240, Alexandre de Halès multiplie les motifs de l'aumône : justice, miséricorde, pénitence, obéissance, piété naturelle (*Quaestio de eleemosyna*, qui semble avoir inspiré Albert le Grand dans son commentaire du 4e livre des *Sentences*, dist. 15, a. 14).

Le débat entre justice et miséricorde semble bien avoir été dirimé par Thomas d'Aquin; il a étudié les œuvres de miséricorde d'abord dans son commentaire de Pierre Lombard, donc dans le cadre de la satisfaction pour les péchés (IV, dist. 15, q. 2), puis dans la *Somme théologique* (2a 2ae q. 30-33), où sont successivement envisagées la miséricorde, la bienfaisance, l'aumône (toujours au sens très large des sept œuvres corporelles et des sept spirituelles), enfin la correction fraternelle : tout cet ensemble est rattaché à la charité, ce qui lui donne une richesse doctrinale et une motivation évangélique qui étaient moins sensibles dans les perspectives des maîtres précédents.

Pour saint Thomas, chaque œuvre de miséricorde vient remédier à une déficience du prochain. En son corps l'homme peut manquer de secours constamment nécessaires, soit internes (nourriture, boisson), soit externes (vêtement, toit), ou souffrir de carences momentanées internes (maladie) ou externes (privation de liberté, ou de sépulture) : à quoi répondent les sept œuvres de miséricorde traditionnelles. Mais l'homme souffre aussi de déficiences spirituelles, auxquelles on subvient soit en implorant le secours de Dieu (prière), soit en intervenant auprès du prochain en l'instruisant ou en le conseillant (remèdes aux déficiences de l'intellect spéculatif ou pratique), soit en le consolant (contre la faiblesse de sa puissance appétitive), soit en réagissant aux dérèglements de son action (en le reprenant, en lui pardonnant ou en le supportant); « tous les autres besoins sont inclus en ceux-là ». En soi, les miséricordes spirituelles ont plus de valeur que les secours matériels, mais il est des cas où ceux-ci sont plus urgents. Thomas d'Aquin traite ensuite du précepte de l'aumône et de son étendue, puis des conditions de la correction fraternelle, à la fois du point de vue de la charité et de celui du bien commun, donc de la justice.

Une anthropologie légèrement différente commande la présentation des œuvres de miséricorde dans le *Centiloquium* pseudobonaventurien (de Marchesini de Regio?, 3, 46, éd. Peltier, cité *supra*, t. 7, p. 416-417); Guillaume de Lanicia (*Diaeta salutis*, avant 1310) les situe dans l'explication de la béatitude des miséricordieux (*ibidem*, t. 6, 1866, p. 322). D'autres auteurs ont souligné qu'elles embrassaient toute la vie humaine, depuis la naissance de l'enfant nu et affamé jusqu'à la sépulture du corps, parce qu'on ne peut rien soustraire au domaine de la charité.

Plus simplement, les artistes enseignaient à leur manière l'importance des œuvres de miséricorde corporelles dans la vie chrétienne, soit en les plaçant en symétrie avec les six âges du monde (ainsi Antelami au baptistère de Parme en 1196), soit en les représentant dans le jugement général (c'est la figure la plus fréquente : cathédrale de Bâle, 1170; cathédrale de Fribourg, après 1250; etc), soit en les mettant en rapport avec le baptême (fonts baptismaux de la cathédrale d'Hildesheim, après 1250). Leur destination invisible est parfois indiquée, quand le Christ lui-même tient la place des indigents ou des malades (vitrail de la cathédrale de Strasbourg en 1350), ou quand les œuvres sont exercées en présence du Christ par des saints reconnaissables, Willibrord, Élisabeth, Catherine de Sienne, etc (retable à Anvers, vers 1490).

3. DEPUIS LE 16e SIÈCLE

Après ces âges de riche réflexion spirituelle ou doctrinale, les siècles suivants, sans renouveler le sujet, ont amplement confirmé l'importance donnée aux œuvres de miséricorde. D'un côté, les moralistes ont cherché, du 16e à la fin du 18e siècle, à préciser la nature et l'étendue du précepte de la miséricorde, et plus particulièrement de l'aumône; si des casuistes ont parfois dangereusement réduit la notion même du superflu à donner (proposition 12e condamnée par le Saint-Office le 2 mars 1679, Denzinger-Schönmetzer, n. 2112), d'autres auteurs ont trouvé dans la tradition patristique les arguments pour appeler à la générosité : Giulio Fulci, *Eorum qui vel eleemosynas erogaverunt... sententiae* (Rome, 1574) et surtout L. Thomassin, *Traité de l'aumône ou du bon usage des biens temporels* (Paris, 1695).

Les prédicateurs, de leur côté, ont rappelé l'enseignement évangélique sur les œuvres de miséricorde; les répertoires leur fournissaient les textes de la tradition, particulièrement abondants sur le sujet (cf les tables de la *Bibliotheca moralis praedicabilis* de l'oratorien J. Mansi, 4 vol., Venise, 1670-1674, de son *Aerarium*, Cologne, 1668; celles de la *Bibliotheca* du jésuite T. Lohner, Dillingen, 1681, ou de sa 10e *Instruction practica*, 1685). Des recueils d'exemples et d'histoires tiraient de la vie des saints les modèles offerts à l'imitation des auditeurs (vg Jean Rho, *Variae virtutum historiae*, Lyon, 1644, p. 107-123).

Les grands orateurs étaient sollicités pour parler en faveur des fondations charitables, mais avaient aussi à prêcher sur les devoirs de charité de tout chrétien. Bossuet intitula un sermon de charité : « Sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église » (*Œuvres oratoires*, éd. Lebarq-Urbain-Levesque, t. 3, Paris, 1916, p. 119-138), mais la parole de Bourdaloue, de Fléchier ou de Massillon n'était pas moins vigoureuse.

Le sujet « aumône » est un des mieux fournis dans la Table de la collection française des *Orateurs sacrés* (Paris, 1892), sans que soient oubliées les autres formes de la miséricorde. Sur l'ensemble des « œuvres » traditionnelles, les sermons de J.-B. Massillon, P.-A. Lacoste, Jean Richard, A. Gambart; — sur le soin et la visite des malades : Richard, L. Carrelet, J.-F. La Tour du Pin; — sur le soulagement des prisonniers : T. Cheminais, A. Anselme, C.-G. de la Luzerne; — sur les miséricordes spirituelles, souvent placées en premier lieu : la compassion : J.-B. de Beauvais, Fr. Ballet, — la correction fraternelle : Cl. de Lingendes, J. Lejeune, J.-L. Fromentières, J. de la Chétardie, — l'éducation : Cl. Joly, É. Molinier, R.-M. Legris-Duval, — le pardon aux ennemis : Cl. La Colombière, É. de Bretteville, N. Girard, — la prière pour les morts : L. Dorléans, M. Hubert, M. Pallu. Etc.

Sur un autre ton, la place des œuvres de miséricorde dans la vie chrétienne est bien marquée, soit par les commentaires pratiques des passages traditionnels de l'Écriture, soit sommairement dans les catéchismes, soit plus amplement par les traités de théologie ou de morale sur les vertus, dans l'exposé de la charité (par exemple Ph. Bouchy, *Traité de la charité fraternelle*, Liège, 1638; cf DS, t. 2, col. 659-661).

Des écrivains ascétiques traitent de l'ensemble des œuvres de miséricorde traditionnelles : É. Binet, *Motifs pour exciter les âmes à faire les œuvres de miséricorde* (Douai, 1625); Jacques Rho † 1638 dont le traité en chinois « sur les sept œuvres de miséricorde » n'a été publié qu'en 1873; P. Ansalone, *Il passaporto evangelico per intrare in cielo* (Naples, 1696), etc. L'accent est parfois mis sur telle œuvre particulière :

A. de Balinghem, *L'advocat des povres*, Douai, 1625; Bernardin d'Arevalo, *De correptione fraterna*, Medina del Campo, 1557; J. Gretser, *Pedilavium*, Ingolstadt, 1610 (large enquête historique sur l'accueil des pèlerins et voyageurs); Guillaume Wael, *Sendtbrief aen de... jonckvrouwen...* sur l'instruction du prochain, Bruxelles, 1656; A. Clinton, *The poor Prisoner's Comforter*, Londres, 1764; sur la visite des malades, cf DS, t. 10, col. 146. L'aumône donne lieu à des développements souvent très larges du fait de son importance dans l'Écriture et la tradition; elle est présentée comme « le trésor du Christ » par J. Drexel (*Gazophylacium Christi*, Munich, 1637; dans *Opera*, t. 2, Anvers, 1660, p. 141-211). Voir une liste d'ouvrages de jésuites, Sommervogel, t. 10, col. 533-534.

Des auteurs traitant de l'ensemble de la vie spirituelle y intègrent les œuvres de miséricorde. Luis de Granada † 1588 revient souvent sur le sujet, en soulignant combien les actions du chrétien, particulièrement ses gestes de miséricorde, sont un signe de sa vie dans la grâce de Dieu, comment elles facilitent dévotion et oraison; il est significatif que la troisième partie de son *Libro de la oración* ait un traité sur « l'aumône et la miséricorde », leurs avantages spirituels et les conditions de leur efficacité : pour lui, les œuvres de miséricorde sont le meilleur moyen pour ne pas perdre

l'espérance de la miséricorde divine, l'abrégé de tous nos devoirs envers le prochain et un remède souverain contre les maladies de l'âme (*Libro..*, Salamanque, 1554, 3e p., tr. 3; éd. Bareille, *Tables*, t. 22, Paris, 1868, aux mots « Miséricorde » et « Œuvres »).

François de Sales écrivait à Mme de Chantal le 8 septembre 1605 : « Sur tout j'aime ces trois petites vertus : la douceur de cœur, la pauvreté d'esprit et la simplicité de vie; et ces exercices grossiers : visiter les malades, servir aux pauvres, consoler les affligés et semblables » (éd. Annecy, t. 13, 1904, p. 92). Dans son *Direttorio ascetico*, J. B. Scaramelli † 1752 situe dans l'exercice de la charité le pardon aux ennemis et l'amour qu'on doit leur porter, puis l'aumône, les autres œuvres extérieures, enfin les actes d'assistance spirituelle, notamment la correction fraternelle et le zèle, « surtout propre aux prêtres et pasteurs des âmes » (tr. 4, a. 5, ch. 3-8, Venise, 1762).

Conclusion. — Une histoire de la charité chrétienne montrerait comment l'Esprit Saint n'a cessé de susciter des formes nouvelles dans l'exercice de la miséricorde selon les besoins de chaque époque : de Jean de Dieu à Vincent de Paul, de Camille de Lellis à Damien de Veuster, de Jean-Baptiste de la Salle à Jean Bosco, d'Angèle Mérici à Élisabeth Seton, avec les multiples fondations caritatives, hospitalières, éducatives, qui ont résulté de l'action d'innombrables chrétiens attentifs aux appels de leur Seigneur et aux besoins de leurs frères; initiatives d'évêques ou de laïcs, gestes individuels ou efforts de groupes organisés, services de bienfaisance en paroisses de chrétienté ou en pays de mission, la liste n'en est jamais terminée. Le 19e siècle s'est signalé par la floraison d'œuvres et de congrégations qui ont donné une forme institutionnelle aux inspirations de la charité (par exemple dans le domaine hospitalier, DS, t. 7, col. 804-808). Fondateurs et animateurs ont évidemment exposé dans leurs écrits les motifs chrétiens de leur action.

Les progrès de la civilisation, en multipliant les besoins, ont aussi été l'occasion d'une meilleure prise de conscience des devoirs, auxquels la société toute entière doit être attentive. Sous l'influence de courants très divers, philosophie des lumières, socialisme, catholicisme social, la législation de nombreux pays a cherché à améliorer le sort des pauvres (lois de pauvreté, organisation de l'assistance et de la santé publique, diffusion de l'enseignement, suppression du servage ou du travail forcé), ou mieux défini les impératifs de la justice (réglementation sociale des 19e et 20e siècles), sans pour autant supprimer le champ de l'action individuelle (fondation des conférences Saint-Vincent de Paul par F. Ozanam, 1833; de la *Deutscher Caritas Verband* par L. Werthmann en 1897). Face aux critiques du socialisme systématique, à deux reprises Léon xiii a proclamé la valeur de la charité personnelle et des œuvres de miséricorde qu'elle inspire, qui ne sauraient ni supplanter une législation sociale ni être supprimées par elle (encycliques *Rerum novarum* du 16 mai 1891 et *Graves de communi* du 18 janvier 1901).

La réflexion des auteurs récents, tout en tenant compte des réalisations de plus en plus étendues des pouvoirs publics assurant les droits des plus démunis, considère aussi les conditions nouvelles de l'action et de l'information, grâce auxquelles l'homme le plus lointain peut rapidement devenir un « prochain » qui appelle et qu'on peut secourir : d'où la constitution d'organismes nationaux, voire internationaux, appuyés sur une participation très nombreuse, mais capables d'interventions de grande ampleur. De nouvelles catégories de pauvres attirent l'attention : populations en voie de développement, opprimés en recherche de libération. Devant les prétentions de certains États, Jean-Paul ii a revendiqué la liberté de l'action caritative (allocution aux juristes catholiques d'Italie, 25 novembre 1978). Même si les mots d' « assistance », de « miséricorde » et d' « œuvres » répondent moins à la sensibilité moderne, celle-ci revendique plus que jamais les droits de l'amour du pauvre et de l'isolé, elle insiste sur le caractère universel de la fraternité, sur l'apport du bénévolat, sur la valeur propre de l'engagement personnel, signe d'un amour qui vient du Christ.

Une des dernières lettres de Charles de Foucauld a tracé la route à beaucoup de ses disciples, portés par son exemple à partager la vie des plus déshérités : « L'aumône matérielle qu'on fait à un pauvre, c'est au Créateur de l'univers qu'on la fait; le bien qu'on fait à l'âme d'un pécheur, c'est à la pureté incréée qu'on le fait... Dieu a voulu qu'il en fût ainsi, pour donner à cette charité envers le prochain dont il a fait le deuxième devoir « semblable au premier » une véritable similitude avec le premier de l'amour de Dieu... Il n'y a pas, je crois, de parole de l'Évangile qui ait fait sur moi une plus profonde impression et transformé davantage ma vie que celle-ci : « C'est à moi que vous le faites ». Si on songe que ces paroles sont celles de la Vérité incréée, celles de la bouche qui a dit : « Ceci est mon corps.., ceci est mon sang », avec quelle force on est porté à chercher et à aimer Jésus dans « ces petits », ces pécheurs, ces pauvres, portant tous ses moyens spirituels vers la conversion des âmes, tous ses moyens matériels vers le soulagement des misères temporelles » (1er août 1916, à Louis Massignon).

Généralités. — C. Granier, *Essai de bibliographie charitable*, Paris, 1891. — W. Liese, *Geschichte der Caritas*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1922. — R. Herrmann, *La charité dans l'Église de ses origines à nos jours*, Mulhouse, 1961.

F. Marx, *Zur Geschichte der Barmherzigkeit im Abendlande*, Bonn, 1917. — A. Pauper, *Die Werke der Barmherzigkeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1937. — J. A. Hamm, *Die sieben geistlichen Werke des Erbarmens*, Wurtzbourg, 1954.

EC, art. *Misericordia*, t. 8, 1952, col. 1082-1085. — LTK, art. *Werke der Barmherzigkeit*, t. 10, 1965, col. 1052-1054. — *New Catholic Encyclopedia*, art. *Charity (Works of)*, t. 3, 1967, p. 480-497; t. 9, p. 676-678. — DS, art. *Charité* envers le prochain, t. 2, col. 649-661; voir aussi art. *Ennemis (Amour des)*, *Esclaves* et *Hospitalité*.

Du 1er au 10e siècle. — E. Chastel, *Historische Studien über den Einfluss der christlichen Barmherzigkeit in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Hambourg, 1854. — A. Tollemer, *De quelques œuvres de miséricorde dans les premiers siècles du christianisme*, Valognes, 1853; *Des origines de la charité catholique*, Paris, 1863, 1884. — H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum*, Utrecht, 1939. — H. Pétré, *Misericordia..*, dans *Revue des études latines*, t. 12, 1934, p. 376-389; *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain, 1948.

H.-I. Marrou, *L'origine orientale des diaconies romaines*, dans *Mélanges de l'École française de Rome*, t. 57, 1940, p. 95-142. — A. Guillaume, *Jeûne et charité dans l'Église latine.., en particulier chez S. Léon..*, Paris, 1954, 1961. — A. Hamman, *Vie liturgique et vie sociale..*, Paris, 1968. — É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècles*, Paris-La Haye, 1977.

Moyen âge. — G. M. Monti, *Le confraternite medievali nell' alta e media Italia*, Venise, 1927. — L. Bouvier, *Le précepte de l'aumône chez S. Thomas d'Aquin*, Montréal, 1935. — O. Lottin, *La nature du devoir de l'aumône chez les prédécesseurs de S. Thomas*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 15, 1938,

p. 613-624. — P. Anciaux, *La théologie du sacrement de Pénitence au 12e siècle*, Louvain, 1949.

G. Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits? (12e-13e s.)*, Rome-Paris, 1961. — J. H. Mundy, *Charity and social Works in Toulouse, 1100-1250*, dans *Traditio*, t. 22, 1966, p. 203-287. — G.-G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la Pénitence au 13e siècle*, Fribourg, Suisse, 1961; *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel medioevo*, Rome, 1977. — A. Granata, *La dottrina dell' elemosina nel sermone... di Abelardo*, dans *Aevum*, t. 47, 1973, p. 32-59.

Études sur l'histoire de la pauvreté (moyen âge, 16e s.), sous la direction de M. Mollat, 2 vol., Paris, 1974 (surtout t. 2, p. 561-822). — É. Delaruelle, *La piété populaire au moyen âge*, Turin, 1975. — M. Mollat, *Les pauvres au moyen âge. Étude sociale*, Paris, 1978 (bibl., p. 367-389). — *Assistance et charité*, coll. Cahiers de Fanjeaux 13, Toulouse, 1978. — P. Barret et J.-N. Gurgand, *Priez pour nous à Compostelle : la vie des pèlerins sur le chemin de Saint-Jacques*, Paris, 1978.

M. Didron, *Iconographie des œuvres de miséricorde*, dans *Annales archéologiques*, t. 21, 1861, p. 159-209. — *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rome-Fribourg, art. « Barmherzigkeit (Werke der) », t. 1, 1968, col. 245-251.

Depuis le 16e siècle. — E. Lazaire, *Les œuvres spirituelles et corporelles de miséricorde*, Montpellier, 1900. — L. Wolker, *Die Werke der Barmherzigkeit... als Dienst der Liebe in der Gegenwart*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1946. — Fr. Schaller, *Un aspect du nouveau courant social : de la charité privée aux droits... du citoyen*, Neuchâtel-Paris, 1950. — J. J. Poeisz, *Traditie en vernieuwing in caritative organisaties*, Meppel, s d. — R. Guardini, *Der Dienst am Nächsten in Gefahr*, Wurtzbourg, 1956.

L.-J. Lebret, *Dimensions de la charité*, Paris, 1958, 1965. — Ch. Gielen, *La charité demeure. Essai d'une pastorale et d'une spiritualité de l'entraide*, Paris, 1960. — *La charité. Anthologie de documents pontificaux contemporains, 1789-1963*, Paris, 1963. — I. Beck, *Liebe und Werke in der Theologie des hl. Franz von Sales*, Eichstätt, 1965. — A. Lanquetin, *L'action charitable au concile* (Vatican II), Paris, 1967.

A. Lanson, *Libérer les opprimés*, Paris, 1970 (trad. de l'espagnol). — R. Laurentin, *Nouvelles dimensions de la charité*, Paris, 1970. — L. Boros, *Rencontrer Dieu dans l'homme*, Québec, 1971 (trad. de l'allemand : *Im Menschen Gott begegnen*). — A.-M. Carré, *Par amour de ton amour : Dieu et les autres*, Paris, 1972. — L. Marcou, *S'occuper des autres. Comment et pourquoi être bénévole aujourd'hui*, Paris, 1976.

Irénée NOYE.

MISSION ET MISSIONS. — Jésus, après avoir annoncé la bonne Nouvelle qu'est l'Évangile (DS, t. 4, col. 1745-1772), a confié à ses disciples la même mission. L'Église et chaque chrétien à travers les siècles ont à suivre et imiter en cela leur Seigneur (t. 7, col. 1536-1601), parfois jusqu'au témoignage du martyre (t. 10, col. 718-737). Dire comment cette mission a été assurée serait écrire l'histoire de l'évangélisation de l'homme et du monde au sein des Églises chrétiennes et au dehors. Nous bornerons le présent article à étudier le thème de la mission *dans la Bible* (1), à recueillir ce que les textes laissent percevoir des motivations spirituelles des apôtres de l'*évangélisation et des missions jusqu'au 15e siècle* (2), à présenter quelques aspects de l'esprit missionnaire *au 17e siècle* (3), et enfin l'évolution de ce qu'on appelait les missions extérieures, de leur renouveau *au 19e siècle* jusqu'au concile *Vatican* II (4).

I. *La mission dans l'Écriture.* — II. *Évangélisation et missions jusqu'au 15e siècle.* — III. *17e siècle.* — IV. *De la Révolution française à Vatican* II.

I. LA MISSION DANS L'ÉCRITURE

Dans le décret sur l'Activité missionnaire de l'Église (décembre 1965) on ne trouve que deux allusions à l'ancien Testament : *Is.* 54, 2 et *Ps.* 2, 8 (*Ad gentes*, n. 9 et 22). Certes, après *Lumen gentium* (novembre 1964), les Pères de Vatican II n'avaient pas à récrire une page de théologie biblique pour fonder la nécessité de la mission et en déterminer l'esprit. Une prise de considération des « racines de l'envoi en mission » (cf J. Hempel) dans l'ancien Testament n'aurait cependant pas été inutile pour dissiper le malaise, souvent ressenti, devant la limitation de la première alliance au seul peuple élu et pour mieux situer la mission de l'Église par rapport à la vocation d'Israël.

Une étude complète exigerait l'examen d'un nombre considérable de textes, concernant l'élection et l'alliance ainsi que les rapports concrets d'Israël avec les nations. Sans pouvoir retracer l'histoire détaillée de thèmes et de courants qui, souvent, se sont heurtés selon les circonstances concrètes de l'heure, nous caractériserons les positions les plus typiques des auteurs de la première alliance qui ont réfléchi, en théologiens, aux problèmes de leur temps et nous tiendrons compte en priorité des textes qui servirent de soubassement aux auteurs du nouveau Testament. Outre l'intérêt propre du sujet, surtout en notre époque où est contestée une conception simpliste de la mission, cette étude, malgré sa brièveté, devrait contribuer à mettre en lumière l'unité profonde de la Bible. — 1. *Les racines de la mission dans l'ancien Testament.* — 2. *L'envoi en mission d'après le nouveau Testament.*

1. LES RACINES DE LA MISSION DANS L'ANCIEN TESTAMENT

1° La théologie de la bénédiction chez le Yahviste. — Contemporain sans doute de Salomon, le Yahviste est le premier des théologiens d'Israël. Soucieux de rassembler et d'organiser les traditions religieuses de son peuple, il n'en remonte pas moins jusqu'aux origines de l'humanité. De façon paradigmatique, il traite en *Gen.* 2-3 du drame universel de la vie et de la mort : don de Dieu, la vie ne peut être conservée que par l'obéissance. Prototype de tout péché d'orgueil, la faute d'Adam entraîne par vagues successives la prolifération du mal. Un châtiment extérieur comme le déluge ne saurait remédier à la dépravation du cœur de l'homme (6, 5). Pour sauver l'humanité divisée (11) en raison de son orgueil, Dieu doit intervenir dans l'histoire. L'appel d'Abram (12, 1-3) tient ainsi, chez le Yahviste, une position charnière entre l'histoire des origines, aux horizons universels, et l'histoire du peuple de l'alliance; aussi a-t-on caractérisé ce début de l'histoire d'Abram comme « le kérygme du Yahviste » (H. W. Wolff). Alors que, dans les chapitres précédents, dominait le thème de la malédiction, le verbe *bénir* revient avec insistance (5 fois) : par ondes successives, la bénédiction divine doit atteindre Abram, sa descendance, toutes les familles de la terre.

La suite du récit en donne quelques exemples : intercession d'Abraham pour les villes coupables (*Gen.* 18, 17-33), bénédiction de Laban à cause de Jacob (30, 27-30) et de Potiphar à cause de Joseph (39, 5). Une orientation « messianique » se dessine au fil du récit : choix de la tribu de Juda (*Gen.* 49, 8-12; *Nomb.* 24, 17), alliance avec la maison de David (2 *Sam.* 7). Si le Yahviste voit dans les succès de David un signe de la bénédiction divine, il n'approuve sans doute pas sa politique d'expansion guerrière : en rapportant le pacte entre Jacob et Laban (*Gen.* 31, 44-54) et la réconciliation entre Jacob-Israël et Ésaü (33, 1-16), n'invite-t-il pas à l'entente pacifique avec les peuples voisins? (A. de Pury, *Promesse divine et*

légende cultuelle dans le cycle de Jacob, coll. Études bibliques, t. 1, Paris, 1975, p. 107, n. 39).

L'octroi de la bénédiction ne garantit pas la sainteté de l'élu. Loin d'idéaliser la figure d'Abraham comme le fera le judaïsme, le Yahviste le montre sous un triste jour en *Gen.* 12, 10-20. La lâcheté du patriarche qui livre Sara au bon vouloir du Pharaon n'empêchera cependant pas la bénédiction divine d'atteindre son but : ainsi le Yahviste apparaît-il comme le premier théologien de la grâce (A. de Pury, t. 1, p. 103-116).

Fermement attaché au Dieu des Pères, le Dieu de l'alliance, le Yahviste ne se prononce pas clairement sur le statut religieux des autres peuples. En faisant remonter presque aux origines l'invocation de Yahvé (*Gen.* 4, 26), il semble reconnaître une certaine connaissance du divin avant la révélation à Abraham. Les reproches formulés contre les nations sont d'ordre moral : Yahvé n'est-il pas le juge de toute la terre (*Gen.* 18, 25)? (voir J. A. Izco Ilundain, *El conocimiento...*).

Extraordinaire pour son époque, l'universalisme du Yahviste n'en a pas moins ses limites : les peuples voisins bénéficieront de la bénédiction divine en acceptant une position de vassalité, à l'ombre de la « maison de David ».

2° L'élection d'Israël selon le Deutéronome. — La lecture du Deutéronome nous transporte dans une autre atmosphère. A l'optimisme du Yahviste succède la crainte de perdre le beau pays que Yahvé a promis aux Pères : la ruine de Samarie (721) en effet constitua un grave avertissement pour le royaume de Juda, où se réfugièrent les lévites du nord, porteurs de leurs traditions spécifiques. Nous n'avons pas à entrer ici dans les problèmes difficiles de la composition du Deutéronome, avant sa promulgation sous Josias (2 *Rois* 22). Dans la synthèse théologique qui doit retenir notre attention, le verbe « élire » *(baḥar)* tient pour la première fois un rôle de premier plan, à la racine de l'alliance *(berith)* entre Dieu et son peuple. Inlassablement le Deutéronome fait redire par Moïse les clauses de l'alliance et exhorte le peuple à la fidélité, condition de sa survie (*Deut.* 30, 15-20). « Dieu passionné » (4, 24; 5, 9; 6, 15; cf *Ex.* 20, 9; 34, 14, etc), Yahvé exige d'être reconnu comme Unique et ne souffre pas de représentations cultuelles (*Deut.* 5, 1-10) : contraste vigoureux avec les dieux païens! Par amour, Yahvé s'est attaché aux Pères, sans aucun mérite de leur part (7, 7; 9, 4; 10, 22). En arrachant les fils d'Israël à la fournaise d'Égypte, il en a fait son peuple particulier (7, 6; 14, 2; 26, 18; cf 1 *Pierre* 2, 9), et exige en retour de ses bienfaits obéissance à sa voix et amour de tout son cœur (6, 4, d'où vient le *Shema Israël*).

En une période critique où le petit royaume de Juda risque de se fondre dans l'empire assyrien, le Deutéronome prêche donc un retour aux sources et combat toutes les influences étrangères. Non content d'ordonner la destruction des lieux de culte cananéens (7, 6; 12, 3, etc), il reprend les vieilles prescriptions de la guerre sainte et commande l'extermination des cananéens (7, 16-26; 9, 3; 31, 3). Prescription purement théorique d'ailleurs, car les anciens occupants sont assimilés depuis longtemps! Par contraste, les lois humanitaires du Deutéronome font une large place à l'émigré en compagnie de la veuve et de l'orphelin (14, 29; 24, 17).

Quelle conception se fait-il des dieux des nations? L'unicité de Yahvé, proclamée avec force, exclut-elle toute espèce de consistance pour les *elohim* vénérés par les peuples? D'après 32, 8 (cf 4, 19), les astres apparaissent comme des divinités inférieures, accordées aux nations, tandis qu'Israël a le privilège d'être la propriété exclusive de Yahvé (P.-E. Dion, *Dieu universel..*, p. 67-69; avec hésitation, A.-M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, Paris, 1976, p. 66).

Ainsi dans le même recueil du Pentateuque, que le judaïsme attribuera en bloc à Moïse, discernons-nous des prises de position différentes, en relation avec la conjoncture politique. Il faudra un approfondissement du monothéisme pour que se pose clairement le problème de la relation religieuse d'Israël avec les nations.

Sur la théologie de l'élection, voir H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*; E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, p. 163-181. — Sur le problème de la guerre sainte, R. de Vaux, *Les institutions de l'ancien Testament*, t. 2, p. 73-86.

3° Yahvé, maître de l'histoire, selon les prophètes. — Premier en date des écrivains, *Amos* s'intéresse à l'intervention de Yahvé dans l'histoire. Comme ses compatriotes, il voit en Yahvé celui qui a fait monter le peuple d'Égypte (2, 10; 3, 1), mais, chose scandaleuse pour l'époque, il attribue aux Philistins de Caphtor et aux Araméens de Qir (9, 7) la même sollicitude de la part de Dieu. Loin d'escompter le jour de Yahvé comme un jour de lumière (5, 18-20), Amos annonce que le peuple sera visité pour toutes ses fautes (3, 2). Ce que Dieu attend d'Israël, c'est le droit et la justice (5, 24). Les multiples injustices du temps vont provoquer une ruine complète, à laquelle n'échappera comme par miracle qu'un petit reste (3, 12; 5, 3. 15; 9, 8). « Droit et justice » se réfèrent chez Amos aux principes traditionnels, qui trouvent leur codification dans les codes d'inspiration mosaïque, mais ces mots visent en même temps des valeurs perceptibles à tout homme. Ainsi dans ses oracles contre les nations (1-2), Amos fait-il déjà entendre un cri de protestation contre la violation des « droits de l'homme ». Chez le berger de Técoa, on reconnaît donc un véritable « universalisme moral ».

Attestée déjà chez Amos, l'idée d'un plan de Dieu qui se déroule dans l'histoire trouve son expression classique chez *Isaïe* (DS, t. 7, col. 2060-2068). Témoin de la gloire universelle du Dieu qui réside au temple de Jérusalem, Isaïe (6) dévoile à son peuple incrédule les secrets déroutants de la conduite divine. Dans l'histoire Dieu agit comme un paysan avisé qui alterne les traitements selon les plantes et les saisons (28, 23-29).

Contre son peuple coupable, il n'hésite pas à manier le bâton d'Assur (10, 5), mais il se retournera contre l'empire de proie qui abuse de sa force (10, 15 svv). Si Dieu permet la dévastation de Juda au temps de la guerre syro-éphraïmite et de l'invasion de Sennachérib, il n'en reste pas moins fidèle aux promesses faites à David. Ce qu'il exige, c'est une foi inconditionnelle : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas » (7, 9). C'est la foi qui sera la marque distinctive de l'édifice nouveau que Dieu bâtira sur le mont Sion (28, 16 cité en *Rom.* 9, 33; 1 *Pierre* 2, 6). Œuvre de la justice (32, 17), la paix sera donnée d'en haut comme le bien suprême aux jours de l'héritier davidique (7, 14-16; 9, 1-6; 11, 1-9). Les nations y participeront dans une certaine mesure, comme le montre l'oracle sur le pèlerinage des peuples à Jérusalem (*Is.* 2, 2-4 = *Michée* 4, 1-3; en faveur de l'origine isaïenne, P.-E. Dion, *loco cit.*, p. 49-53). Nourri des anciennes traditions d'Israël, Isaïe ne se serait-il pas inspiré des vues du Yahviste pour montrer comment les nations ont part à la paix paradisiaque? Au sens littéral, on ne saurait parler d'une véritable conversion des peuples, mais d'une soumission à l'arbitrage divin. L'oracle d'*Isaïe* 2, 1-4 n'en constitue pas moins l'une des grandes sources d'inspiration de l'universalisme en Israël et de la pensée missionnaire.

Lors de sa vocation *Jérémie* (DS, t. 8, col. 877-889)

reçut le titre de « prophète des nations » (1, 5). L'appellation surprend, car jamais le prophète d'Anatot n'exerça de ministère auprès des étrangers. Chargé de dénoncer, dans le sillage d'Osée, les infidélités religieuses et sociales de Juda, il est un contemporain de la réforme deutéronomique, mais ne semble pas y avoir participé très activement. Faisant de plus en plus l'expérience de la solitude (16, 1-9), Jérémie a pour mission de découvrir l'étendue du péché et son caractère endémique (5, 13; 13, 23). Lui qui ne tarit pas d'insultes contre les vaines idoles des nations, il cite pourtant les peuples étrangers comme témoins de fidélité religieuse, par opposition au vagabondage d'Israël (2, 10-14).

Le ministère douloureux du prophète sous les rois Yoyaqîm et Sédécias constitue la figure la plus émouvante de la passion du Christ, bien que l'excès de la souffrance lui arrache des appels à la vengeance divine (11, 20; 20, 12). Chargé de déraciner et de démolir (1, 10), il dénonce la fausse sécurité que ses contemporains trouvent dans le temple (7), dénonce les alliances étrangères et ose présenter Nabuchodonosor comme le « serviteur de Yahvé » (25, 9), chargé d'exécuter le jugement divin contre le peuple infidèle. Dans ses confessions, Jérémie nous a conservé le souvenir du déchirement intérieur que provoquent en lui l'attachement à son peuple d'une part et la fidélité à la Parole divine, ressentie comme un « feu dévorant » (20, 9) d'autre part. Parce qu'il semble mettre en cause les valeurs traditionnelles du Yahvisme, Jérémie est dénoncé comme un faux prophète (28), aussi doit-il lutter pied à pied contre les prétendus inspirés qui considèrent l'alliance comme une garantie inconditionnelle de survie pour le peuple.

Il faudra la ruine de Jérusalem pour qu'apparaisse la justesse de la parole dite par Jérémie, au nom du Dieu de l'alliance. Quand s'écroulent tous les appuis humains, quand fume encore le temple, Jérémie annonce une alliance nouvelle, fondée sur l'intervention créatrice de Dieu dans le cœur de chaque israélite (31, 31-34; cf le v. 22 où est employé le verbe *barah*, créer). Du seul fait de l'initiative gratuite de Dieu, fruit de son amour éternel (31, 3), tous connaîtront ainsi leur Seigneur, du plus petit au plus grand! Promesse capitale, que reprendra avec insistance le nouveau Testament (*Luc* 22, 20; 2 *Cor.* 3; *Héb.* 8, 7-13, etc). Pourtant Jérémie lui-même n'avait en vue que le reste d'Israël, les oracles relatifs à la conversion des nations étant controversés (3, 17; 12, 15-17; 16, 19-21; voir DS, t. 8, col. 885). Par sa vie d'intimité avec Dieu comme par sa doctrine du pardon gratuit, Jérémie n'en avait pas moins posé les fondements de l'universalisme religieux.

Il vaudrait la peine d'établir un parallèle entre les deux prophètes contemporains de la ruine de Jérusalem, Jérémie resté en Palestine, et Ézéchiel vivant au milieu des déportés. Tous deux dénoncent avec vigueur l'infidélité de la nation, comparée à une femme adultère, mais avec des accents bien différents. C'est la souffrance de Dieu qui s'exprime à travers le cœur déchiré de l'un; c'est la transcendance du Dieu saint qui rend l'autre « dur comme le diamant » (*Éz.* 3, 9) et lui fait dénoncer avec indignation les turpitudes de son peuple. Un théocentrisme intransigeant anime tout le message d'Ézéchiel. Il faut que Dieu assouvisse son courroux contre les coupables, manifeste qui Il est et enfin ramène sous son joug les rebelles (20, 33-38). Cette doctrine s'oppose radicalement à toute suffisance spirituelle, à toute confiance en ses propres mérites. C'est uniquement pour la gloire de son Nom que Dieu agit (36, 21 svv), qu'il va purifier le peuple et lui donner un cœur nouveau (36, 26-27). La comparaison avec Jérémie s'impose : si Ézéchiel est seul à mentionner l'intervention de l'Esprit de Dieu (36, 27), il ne parle pas d'une alliance « nouvelle » (c'est le cœur qui est nouveau), car les coutumes et les ordonannces anciennes sont toujours valables. Il s'agira de les appliquer avec rigueur, dans la conscience que le Dieu saint exige une rigoureuse séparation entre le pur et l'impur, Israël et les nations. « Père du judaïsme », Ézéchiel assurera la survie du peuple, malgré sa dispersion dans le monde, mais contribuera aussi à une fermeture lourde de conséquences.

4° L'universalisme du second Isaïe. — Aucun texte de l'ancien Testament n'a exercé une influence aussi profonde sur le nouveau que le « livre de la Consolation d'Israël » (*Is.* 40-55; cf DS, t. 7, col. 2070-2075), comme le prouve la simple énumération de quelques thèmes : la proclamation de l'évangile de la libération (avec le verbe *biśśar*; Septante : *euaggelizesthai*), l'annonce du Règne de Dieu, la personnification de la Parole de Dieu, la mission de témoignage parmi les nations, la vocation du Serviteur appelé à donner sa vie en sacrifice expiatoire pour la multitude.

Comme d'instinct, le lecteur chrétien est porté à donner à ces textes d'un lyrisme inégalé leur portée maximale. En réaction l'exégèse critique replace le message dans son cadre précis et en évalue la portée. Ainsi, en ce qui concerne l'universalisme religieux, des auteurs comme A. Lods, H. H. Rowley attribuent au second Isaïe une doctrine missionnaire explicite, tandis que d'autres (Snaith, R. Martin-Achard) limitent l'horizon du prophète au salut d'Israël. Face à ce difficile problème d'herméneutique, nous pensons qu'il faut être attentif au dynamisme des images et se garder de fermer des textes largement ouverts sur l'avenir. Au-delà de ce que le second Isaïe pouvait discerner explicitement se situe un appel au retour pour tous ceux qui sont loin (cf *Is.* 57, 19 cité en *Éph.* 2, 13, 17).

A la source de l'universalisme du second Isaïe, il faut souligner le monothéisme rigoureux du prophète (par ex. 44, 6; 45, 21). Par la mise en scène d'un procès *(rîb)*, Yahvé cite les dieux des nations à la barre de son tribunal et les convainc d'impuissance, et donc d'inexistence. Yahvé seul est Dieu, parce que seul il prédit l'avenir (41, 21-24; cf DS, t. 7, col. 2073). Pour exprimer la toute-puissance de son Dieu, le second Isaïe recourt à un verbe technique (*barah*, créer) qui passera dans le Document sacerdotal (*Gen.* 1). Dans des fragments hymniques, le prophète célèbre donc la toute-puissance du Créateur (40, 12. 22; 42, 5; 45, 18, etc), non que la création puisse être considérée isolément, comme pouvant se suffire, mais toujours elle est vue dans une perspective salvifique. Ainsi le combat cosmique des origines contre Rahab et le Dragon (51, 9-10) s'historicise en évoquant la victoire sur la mer Rouge et la prochaine libération des captifs (cf C. Stuhlmueller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome, 1970).

Certes, plusieurs textes reflètent l'âpre joie de la vengeance (41, 2-3. 11-12. 15-16; 42, 13-17; 43, 3-4). Comment pourrait-il en être autrement après tant d'années de souffrances et d'humiliations? Avec P.-E. Dion, il faut pourtant les replacer dans l'ensemble du message (*op. cit.*, p. 74). Loin de prêcher la guerre sainte, le prophète attend l'intervention libératrice de Cyrus, roi de Perse, que Yahvé a choisi comme son oint (45, 1).

Dans le sillage à la fois de Jérémie (doctrine de la tendresse divine, *Is.* 49, 15; 54, 5-8) et d'Ézéchiel (doctrine de la gloire de Dieu), le second Isaïe assigne comme fin à l'histoire la manifestation de la gloire de Dieu (42, 8; 48, 11; 55, 13). Si les israélites reçoivent le titre de « témoins » de Dieu (43, 8-13; 55, 4), ce ne peut être qu'en un sens passif, dans la mesure où,

sans mérite de leur part, ils sont l'objet du salut de Dieu. Tel est l'arrière-plan théologique qui permet de saisir toute la portée de l'appel universaliste contenu en *Is.* 45, 20-25 (cité en *Rom.* 14, 10; *Phil.* 2, 10). L'ampleur de l'appel divin (45, 20-22) dépasse le cas des « ralliés » qui se joindront à la caravane des rapatriés (44, 5). « On dirait que l'inspiration du prophète le portait vers l'annonce d'une conversion générale au monothéisme » (P.-E. Dion, *op. cit.*, p. 80). Pourtant les convertis ne peuvent espérer qu'une place de second rang (45, 14; 49, 22-23). Les brillants oracles du second Isaïe trouveront un large écho dans les *Psaumes du Règne*, où les nations sont invitées à se joindre à Israël pour acclamer la royauté de Yahvé (*Ps.* 96, 3, 10; 97, 1; 98, 2; 99, 1-3) qualifié de Dieu d'Abraham (*Ps.* 47, 10 : allusion aux promesses de *Gen.* 12, 1-3?). Paul s'en souviendra pour justifier sa mission auprès des Gentils (*Rom.* 15, 9-12). Un psalmiste ira même jusqu'à célébrer en quelque sorte la maternité universelle de Sion (*Ps.* 87).

C'est dans les *Poèmes du Serviteur* que l'universalisme religieux prend sa forme la plus pure. Isolés pour la première fois de leur contexte par B. Duhm (1892), ces poèmes ont fait l'objet des interprétations les plus diverses. Récemment P.-E. Bonnard a rejeté l'hypothèse d'une origine spéciale et a proposé une interprétation cohérente avec le contexte, ce qui entraîne un nivellement du sens. Sans pouvoir examiner ici pour eux-mêmes ces difficiles problèmes d'interprétation, nous relèverons que le Serviteur, quelle que soit son identité, fait figure de médiateur de salut (DS, t. 7, col. 2074-2075) : en lui semblent se surimposer les traits de Moïse, ceux de Jérémie et à un moindre degré ceux du Messie davidique. L'objectif de la mission du Serviteur frappe par son ampleur : il n'est pas seulement « alliance du peuple » d'Israël, mais « lumière des nations » (42, 6; 49, 6, texte cité en *Actes* 13, 47). Il ne peut se borner à rassembler les dispersés d'Israël, il doit agir en faveur des peuples les plus lointains, représentés par les « îles » (42, 1; 49, 1). Les promesses de *Gen.* 12, 1-3 et d'*Is.* 2, 2-4 sous-tendent ces vues hardies. Un pas de plus est même franchi : la bénédiction promise, la paix tant attendue passeront par la prière d'intercession du Serviteur, dont le sacrifice a valeur expiatoire pour la multitude (cf 52, 14-15; 53, 11-12). L'étonnant mystère ne s'éclairera qu'après la mort et la résurrection du Christ.

Le courant largement universaliste d'*Is.* 40-55 a inspiré *Prov.* 1-9 (A. Robert, *Les attaches littéraires bibliques de Prov.* I-IX, RB, 1934 et 1935). La Sagesse de Dieu exerce une fonction cosmique, elle n'est pas seulement l'instrument de la création (*Prov.* 8, 22-23), c'est elle qui guide les rois dans le gouvernement de leurs états (8, 15-16). L'auteur de *Prov.* 8 montre ainsi que les valeurs humaines les plus hautes (droit et justice) proviennent de Yahvé et mettent les hommes en relation, même à leur insu, avec le Dieu unique, auteur et gardien de la morale. Il y a là un fondement important pour la doctrine universaliste du Prologue de saint Jean (1, 4) et pour la recherche de la *praeparatio evangelica* chez les nations. On regrettera donc que, dans l'ensemble, les auteurs de théologie biblique n'aient pas valorisé comme il se doit l'importance des écrits sapientiaux (J. Levêque).

5° Courants contrastés après l'exil. — Après les radieuses perspectives du second Isaïe, les dures conditions de la réinstallation ont provoqué d'abord le découragement des rapatriés : il fallut l'intervention enflammée des prophètes Aggée et Zacharie pour décider le petit groupe revenu en Palestine à reprendre les travaux du temple. Les heurts avec les habitants restés sur place et avec les populations voisines amèneront les rapatriés à se renfermer sur eux-mêmes et, dans la ligne du message d'Ézéchiel, à vouloir former une petite communauté de « purs », centrée sur le temple. L'affaire des mariages mixtes, au temps d'Esdras et de Néhémie (*Esd.* 10; *Néh.* 13, 23-28), illustre bien cette tendance à sauvegarder la pureté de la race, pour défendre l'intégrité des traditions religieuses. Des mesures autoritaires prises pour renvoyer les étrangères provoqueront des protestations, comme on le voit par *Is.* 56 (dont le v. 7 : « maison de prière pour tous les peuples » sera cité par le Christ, lors de l'expulsion des vendeurs du temple, *Marc* 11, 17).

Dans cette situation historique difficile, où sous la dépendance du pouvoir perse il faut sauvegarder son identité religieuse et nationale, les courants se heurtent. Une chronologie stricte des écrits est presque impossible; mieux vaut les classer par tendances.

La tradition sacerdotale, dont les affinités avec Ézéchiel sont évidentes, met l'accent sur le rôle du grand prêtre, l'oint du Seigneur, qui assure le maintien de l'alliance par l'accomplissement des sacrifices, spécialement celui du grand jour des Expiations (*Lév.* 16). A première vue, l'attitude vis-à-vis des étrangers est négative : ils sont exclus du sanctuaire (*Éz.* 44, 7). Pourtant le document sacerdotal connaît une alliance de Dieu avec toute l'humanité, en la personne de Noé (*Gen.* 9, 5-7). Elle a pour signe l'arc-en-ciel et pour clause essentielle, le respect de la vie. De la sorte, la vocation propre d'Israël s'inscrit sur un fond universaliste. Les rabbins, s'appuyant sur ce passage, détailleront les « commandements noachiques », qui constituent comme une sorte de droit des nations, base des relations entre Dieu et le genre humain. Dans la perspective du Document sacerdotal, on ne saurait parler de « mission » : à chaque peuple de rester ce qu'il est. Le prosélytisme n'apparaîtra que plus tard.

Dans la ligne d'*Isaïe* 2, 2-4, de nombreux écrits postexiliques développent l'idée d'un pèlerinage des peuples à Jérusalem. Il s'agit d'un universalisme centralisateur. Aggée en est témoin (2, 7-9), qui attend que les nations apportent leurs trésors au temple reconstruit. Le plus beau témoin de cette espérance est fourni par le poème isaïen de la Jérusalem nouvelle (*Is.* 60-62; cf *Tobie* 13, 13). Les israélites sont les bénéficiaires de la manifestation de la gloire divine; ils n'ont aucun rôle missionnaire à remplir et bénéficient des richesses des peuples. Dans cette ligne, les convertis éventuels du paganisme ne peuvent jouir que d'un statut de seconde zone.

D'autres écrits manifestent par contre une étonnante ouverture d'esprit. Malachie (2, 14) proteste contre le renvoi des étrangères et évoque l'oblation présentée à Yahvé chez les païens (1, 11-14; sur ce texte voir P.-E. Dion, *op. cit.*, p. 97-99). Le livre de Jonas, par sa critique humoristique des juifs revanchards, révèle la tendresse de Dieu même pour Ninive et les êtres sans raison : non sans surprendre ses contemporains, Jésus se référera à Jonas pour définir sa mission (*Mt.* 12, 39-41; 16, 4 par.). Le sommet de l'universalisme décentralisé est atteint par *Is.* 19, 16-25 qui envisage la conversion de l'Égypte et de l'Assyrie et se termine par la bénédiction divine sur Israël et ses anciens oppresseurs (A. Feuillet, *Un sommet religieux...*).

L'envahissement progressif de l'hellénisme, la persécution sanglante d'Antiochus Épiphane allaient obliger les juifs pieux (les *ḥassidîm*) à se resserrer autour d'une pratique très stricte de la loi. Le courant essénien représente l'un des aboutissements de cette tendance. On ne saurait dire pour autant que le judaïsme perde toute visée universaliste. Publié au plus fort de la

persécution, le livre de Daniel (7) annonce sans doute la condamnation des empires païens, représentés sous des traits bestiaux, mais ouvre vers l'espérance d'un Royaume de Dieu universel et définitif : symbole de la domination des saints du Très-Haut, la figure apocalyptique du fils d'homme tiendra une grande place dans le message universaliste de Jésus.

Si le judaïsme palestinien restait fidèle aux perspectives nationales (cf les *Psaumes de Salomon*), les juifs dispersés dans tout le bassin méditerranéen entamèrent assez tôt un vaste effort missionnaire (cf art. *Judaïsme*, DS, t. 8, col. 1524-1527). La traduction de la Septante et les « deutérocanoniques » sont riches d'enseignements sur ce point. Les résidents *(gèrîm)* deviennent des prosélytes ou des « craignant Dieu » (M. Simon, *Sur les débuts du prosélytisme juif*, dans *Hommage à A. Dupont-Sommer*, Paris, 1971, p. 509-521); selon le livre de Judith (14, 10 en dépit de *Deut.* 23, 4), l'ammonite Akhior est accueilli dans la communauté d'Israël. A Alexandrie, le livre de la Sagesse témoigne d'un enrichissement de l'expression religieuse au contact de la réflexion grecque, mais surtout d'une conscience aiguë que le peuple d'Israël doit transmettre au monde l'impérissable lumière de la loi (*Sag.* 18, 4). Philon d'Alexandrie de son côté exprime comment le peuple d'Israël tout entier constitue une sainte « communauté sacerdotale » (cf *Ex.* 19, 6; Septante : *basileion hierateuma kai ethnos hagion*) : « La nation a reçu sacerdoce et prophétie pour toute la race des hommes » (*De Abrahamo* 98). « La nation juive est au monde habité ce que le prêtre est à la cité » (*De spec. leg.* II, 163). L'adoption de la culture grecque ne diminue donc en rien dans le judaïsme alexandrin le sens de l'élection d'Israël et de sa mission dans le monde. Sans l'intense développement du prosélytisme juif, le message chrétien n'aurait pu se répandre aussi rapidement dans tout le bassin méditerranéen (cf A. Jaubert, p. 394-407).

1. *Études générales.* — H. H. Rowley, *The Missionary Message of the Old Testament*, Londres, 1946. — Y. Raguin, *Théologie missionnaire de l'ancien Testament*, Paris, 1947. — H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election*, Londres, 1950. — J. Hempel, *Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des A. Testaments*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* = ZATW, t. 66, 1954, p. 244-272. — E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 163-170, 176-181. — R. Martin-Achard, *Israël et les nations*, Cahiers théologiques 42, Neuchâtel-Paris, 1959. — A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, 1963. — G. von Rad, *Théologie de l'ancien Testament*, trad. franç., t. 1, Genève, 1963, p. 146 svv; t. 2, 1965, p. 206 svv, 355 svv, etc. — P.-E. Dion, *Dieu universel et peuple élu*, coll. Lectio divina 83, Paris, 1975. — P. Buis, *La notion d'alliance dans l'ancien Testament*, coll. Lectio divina 88, Paris, 1976. — A.-M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture*, coll. Lectio divina 91, Paris, 1976.

2. *Études particulières.* — R. de Vaux, *Le « reste d'Israël » d'après les prophètes*, dans *Revue biblique* = RB, t. 42, 1933, p. 526-539, et dans *Bible et Orient*, Paris, 1967, p. 25-39. — A. Feuillet, *L'universalisme et l'élection d'Israël dans la religion des prophètes*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 15, 1956, p. 7-25. — K. Koch, *Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel*, ZATW, t. 67, 1955, p. 205-226. — A. Feuillet, *Un sommet religieux de l'ancien Testament. L'oracle d'Isaïe 19, 16-25 sur la conversion de l'Égypte*, dans *Mélanges J. Lebreton*, t. 1 (RSR, 1951), p. 65-87, et dans *Études d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, 1975, p. 261-279. — R. Rendtorff, *Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches und theologisches Problem*, dans TLZ, t. 88, 1963, col. 735-746. — J. L'Hour, *La morale de l'alliance*, Cahiers de la RB 5, Paris, 1966. — R. North, *Centrifugal and Centripetal Tendencies in the Judaic Cradle of Christianity*, dans *Populus Dei* (Mélanges A. Ottaviani), t. 1, Rome, 1966, p. 615-651. — R. de Vaux, *Jérusalem et les prophètes*, RB, t. 73, 1966, p. 481-509. — P.-E. Dion, *L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaïe 40-55*, dans *Biblica*, t. 51, 1970, p. 161-182. — J. A. Izco Ilundain, *El conocimiento de Dios entre los Gentiles según el Antiguo Testamento*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 49, 1973, p. 36-75. — J. Lévêque, *Le contrepoint théologique apporté par la réflexion sapientielle*, dans *Questions disputées d'ancien Testament*, Louvain-Gembloux, 1974, p. 183-202. — A. Feuillet, *Le livre de Jonas*, dans *Études d'exégèse..*, 1975, p. 395-433. — B. E. Shafer, *The Root bḥr and Pre-Exilic Concepts of Chosenness in the Hebrew Bible*, ZATW, t. 89, 1977, p. 20-42.

2. L'ENVOI EN MISSION D'APRÈS LE NOUVEAU TESTAMENT

Il est curieux de constater que Paul, le grand théologien de la mission, ne s'appuie jamais sur une parole de Jésus pour légitimer son apostolat parmi les païens, alors qu'il devait faire face à l'opposition des judéo-chrétiens. Jésus n'aurait-il eu en vue que la conversion d'Israël et fallut-il attendre la venue de l'Esprit pour que se découvre la portée universelle de l'Évangile?

A ce grave problème les écoles exégétiques ont apporté des solutions diverses. Ainsi A. Harnack, tout en reconnaissant que Jésus n'a pas voulu directement la mission auprès des païens, a relevé dans son enseignement les traits d'un « universalisme intensif » : thème de la paternité divine, sens de la dignité de l'homme, morale de l'amour. A l'opposé des protestants libéraux, les tenants de l'école eschatologique (par exemple J. Weiss, A. Schweitzer) ont présenté Jésus comme le messager de la fin imminente, qui volontairement s'est réservé pour « les brebis perdues de la maison d'Israël ». C'est Paul qui, par sa mystique, fera du christianisme une religion universelle (A. Schweitzer). Représentant modéré de l'école eschatologique, J. Jeremias (*Jésus et les païens*, Neuchâtel-Paris, 1956) estime que Jésus a condamné expressément le prosélytisme auprès des païens (*Mt.* 23, 15), mais qu'à l'encontre de ses contemporains, il a rejeté tout sentiment de mépris ou de haine vis-à-vis des nations. Leur conversion sera un acte strictement eschatologique, dépendant de la seule intervention de Dieu à l'heure du jugement : ainsi se réalisera l'oracle d'Isaïe (2, 2-4). F. Hahn, après avoir relevé dans la vie de Jésus des signes annonciateurs de la mission universelle, s'attache à la théologie de Paul, puis à celle de chacun des synoptiques. On reconnaît là l'influence de la *Redaktionsgeschichte* qui insiste sur les intentions théologiques des évangélistes et ne remonte au Jésus de l'histoire qu'après une longue investigation sur les étapes de la tradition. Nous renvoyons aux notices consacrées à chacun des évangélistes.

1° La mission de Jésus. — La théologie de la mission doit partir de la mission de Jésus lui-même : « Comme le Père m'a envoyé, à mon tour je vous envoie » (*Jean* 20, 21). Ce principe théologique est facilement illustré par de nombreux témoignages de chacun des évangiles. Selon un logion attesté par les quatre, Jésus se réfère à l'envoi du Père : « Qui m'accueille, ce n'est pas moi qu'il accueille, mais Celui qui m'a envoyé » (*Mt.* 10, 40; *Marc* 9, 37; *Luc* 10, 16; *Jean* 13, 20).

Jésus s'est présenté de façon plus précise comme le Messie prophétique, oint par l'Esprit pour annoncer l'Évangile aux pauvres (*Is.* 61, 1-2 cité en *Luc* 4, 18-19). Repris à *Isaïe* 40-55 (*supra*, col. 1354), le verbe *euaggelizesthai* caractérise le message de joie qui a pour objet l'avènement du Règne de Dieu et qui inspire les béatitudes (*Luc* 6, 20-23 et par.; voir DS, t. 10, col. 787). De nombreuses paroles et paraboles illustrent ce caractère de joie irrésistible (par exemple *Marc* 2, 19-20; *Mt.* 13, 44; *Luc* 15, etc; cf J. Jeremias, *Théologie du*

nouveau Testament, t. 1 *La prédication de Jésus*, Paris, 1973, p. 140-156). De sa nature même, la joie ne doit-elle pas être partagée, communiquée? Le disciple qui enterre son talent ne peut qu'être rejeté du royaume.

Certes il ne s'agit pas d'une joie facile. Jésus prêche la conversion *(metanoia)*, un changement radical du cœur qui s'impose à tous. Ceux qui se targuent de leur justice se scandalisent des libertés que Jésus prend avec les « traditions des anciens », et de l'accueil qu'il réserve aux publicains et aux prostituées. Ainsi la dynamique de l'Évangile conduit-elle vers ceux qui sont « au loin ». Alors que les divers mouvements religieux de l'époque conçoivent la sainteté comme une « séparation », Jésus fait de la miséricorde la pierre de touche de la sainteté (cf *Osée* 6, 6 cité en *Mt.* 9, 13 et 12, 7; cf É. Cothenet, *Pureté et impureté* dans le nouveau Testament, DBS, t. 9, col. 508-540).

En de rares circonstances, Jésus accède à la prière des païens : le centurion de Capharnaüm en faveur de son serviteur (*Mt.* 8, 5-13 et *Luc* 7, 1-10), la femme syro-phénicienne (*Mt.* 15, 21-28; *Marc* 7, 24-30), le lépreux samaritain (*Luc* 17, 11-19). Ce sont des exceptions, comme le marque ce premier refus à la femme de Canaan : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*Mt.* 15, 24; cf 10, 5-6. 23). Plusieurs auteurs attribuent cette déclaration à un prophète de la communauté judéo-chrétienne opposée à la mission auprès des païens. Une telle explication a tout l'air d'une échappatoire, pour retirer à Jésus une parole gênante. Elle suppose bien à tort que la communauté ne faisait pas de distinction entre paroles authentiques de Jésus et paroles de prophètes chrétiens (voir É. Cothenet, *Prophétisme dans le nouveau Testament*, DBS, t. 8, col. 1285-1287).

Pasteur messianique, Jésus se devait de remplir la mission de rassemblement du troupeau, prévue par *Ézéchiel* 34. Vis-à-vis de la détresse d'un peuple, égaré par ses chefs, il éprouvait une immense compassion (*Mt.* 9, 36; *Marc* 6, 34 avec l'image du troupeau, comme dans Ézéchiel). Selon les perspectives développées par le second Isaïe, la restauration d'Israël devait constituer le signe qui attirerait les nations à la découverte de l'unique Sauveur (*Is.* 45, 20-24; *supra*, col. 1354). Aucun nationalisme dans ce projet de Jésus, comme l'a relevé notamment J. Jeremias (*Jésus et les païens*, p. 36-41). En citant *Isaïe* 61, Jésus omet intentionnellement les mots qui concernent la vengeance contre les nations; il déclare qu'il n'a pas trouvé en Israël une foi comparable à celle du centurion et cite en exemple le samaritain (*Luc* 10, 20-37). Dans la ligne des anciens prophètes et de Jean-Baptiste (cf *Mt.* 3, 9-10 par.), Jésus dénonce impitoyablement la fausse assurance que peut nourrir l'appartenance à la race élue (cf *Luc* 13, 26-27). Les villes du lac par exemple sont menacées, à cause de leur incrédulité, d'un châtiment plus rigoureux que Sodome (*Mt.* 11, 20-24 par.).

L'opposition grandissante des chefs du judaïsme amène Jésus à annoncer sa mort prochaine et à en dévoiler le sens. Il le fait en se référant à la figure du Serviteur qui donne sa vie en rançon pour la multitude (*Marc* 10, 45) et entrevoit l'avènement prochain du Fils de l'Homme, signe de l'établissement du Règne universel de Dieu. Le sens de telles paroles restera voilé pour les disciples jusqu'à Pâques, comme Marc le souligne à maintes reprises (DS, t. 10, col. 249 : le secret messianique).

2° L'envoi des disciples en mission. — Quoiqu'il ait été considéré bien souvent comme rabbi, Jésus n'est pas un maître comme les autres. Il ne tient pas école à Jérusalem, mais prédicateur itinérant pour atteindre la foule, il est escorté d'un groupe de fidèles. C'est parmi eux qu'il choisira ses disciples (*Marc* 3, 13-19 par.). Les évangélistes sont unanimes pour insister sur l'entière initiative du Maître qui appelle à le suivre (cf É. Cothenet, *Imitation du Christ*, DS, t. 7, col. 1542-1544). Par là il exige une communauté de vie et de destin (*Marc* 3, 14) et fait participer ses disciples à sa mission.

Le choix des Douze se relie étroitement au projet messianique : c'est un signe de la constitution du nouvel Israël (*Mt.* 19, 28; *Luc* 22, 30), rassemblé non plus autour de la loi de Moïse, mais de la personne de Jésus. Des trois synoptiques, Matthieu est celui qui a donné le plus d'importance à la mission des Douze en Galilée (*Mt.* 9, 35 à 11, 1; voir DS, t. 10, col. 789-790. S. Brown, *The Mission to Israel in Matthew's Central Section (Mt. 9, 35-11, 1)*, ZNW, t. 69, 1978, p. 73-90), car il y voit la préfiguration de la mission qui s'étendra après Pâques à toutes les nations. Marc et Luc restent plus proches de l'événement : l'horizon reste limité aux bourgades de Galilée. Ce qu'il importe de noter, c'est à la fois l'autorité avec laquelle Jésus envoie les Douze (cf É. Cothenet, *Prophétisme*, DBS, t. 8, col. 1270) et la conformité de la mission des Douze avec celle du Maître : même annonce du Règne, mêmes signes à accomplir. L'urgence de la mission est soulignée par la prière que Jésus demande avant le départ (*Mt.* 9, 37-38; *Luc* 10, 2).

Dans le discours eschatologique (*Marc* 13, 10 par.), la prédication de l'Évangile à toutes les nations se présente comme une nécessité avant la fin des temps (il *faut* selon la volonté de Dieu). Ainsi ressort l'urgence eschatologique, bien soulignée par Cullmann (*infra*, col. 1363); de son côté l'Apocalypse (6, 11) déclare que le salut n'arrivera pas avant que ne soit complet le nombre des élus. La prière de l'*Adveniat regnum tuum* ne peut être prononcée en vérité que si elle est accompagnée de la volonté de placer la lampe sur le lampadaire (*Marc* 4, 21 par.) et de supporter épreuves et persécutions pour le Royaume.

Les synoptiques s'accordent à placer dans le cadre d'une christophanie l'ordre explicite d'envoi aux nations (E. Neuhäusler, art. *Missionsbefehl*, LTK, t. 7, col. 461-462). Bien qu'elle n'appartienne pas au texte primitif de Marc, la finale 16, 9-20 ne doit pas être considérée comme un résumé tardif. L'ordre de *Marc* 16, 15 (« Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures ») représente une tradition archaïque en faveur de la mission universelle (cf F. Hahn, *Das Verständnis der Mission*, p. 53-54; voir aussi J. Hug, *La finale de l'évangile de Marc*, coll. Études bibliques, Paris, 1978, p. 81-128, que nous n'avons pu utiliser). Le texte de *Mt.* 28, 16-20 est plus élaboré (DS, t. 10, col. 794-796) : finale grandiose d'un évangile qui envisage l'histoire du salut depuis la promesse faite à Abraham (1, 1) jusqu'à la consommation des siècles (28, 20). Il importe de bien saisir, dans la perspective de Matthieu, le lien entre l'Église et Israël. La parabole des vignerons homicides se terminait par ces mots significatifs : « Le Royaume de Dieu vous sera enlevé et il sera donné à un peuple *(ethnei)* qui en produira les fruits » (*Mt.* 21, 43). Cet *ethnos* nouveau représente l'Église qui doit accueillir en son sein tous les peuples, l'ancien Israël comme les Gentils (cf X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris, 1965, p. 338-344). La citation qui précède du *Ps.* 118, 22-23 montre bien que cela ne sera possible qu'en raison de la mort et de la résurrection du Christ. Personne ne saurait entrer de plain-pied dans le nouveau peuple. La conversion radicale s'impose aux groupes humains comme aux individus pour

appartenir au peuple messianique. L'intronisation du Fils de l'Homme commande ainsi un universalisme radical, et en même temps s'oppose à toute espèce de triomphalisme ecclésial, car le Christ reste à jamais présent dans ce monde en la personne des plus petits et des plus déshérités (*Mt.* 25, 31-46).

3° **La mission selon saint Luc (Évangile et Actes).** — Luc (DS, t. 9, col. 1103-1121) est le seul évangéliste à avoir joint à son récit sur la vie de Jésus une esquisse de l'histoire de l'Église naissante. C'est qu'il a voulu manifester la course de la Parole de Dieu qui, de Palestine où elle retentit au point de départ, gagne les extrémités de la terre.

Dans cette construction, Jérusalem, comme ville de la révélation (cf *Amos* 1, 2; *Is.* 2, 2-4; 60-62), tient une grande place : c'est au temple que Zacharie reçoit la première annonce de l'avènement des temps du salut (*Luc* 1, 11-12) comme c'est au temple que prieront les apôtres dans l'attente de l'Esprit Saint (24, 53). Restés groupés dans la ville sainte, les premiers disciples constituent la « sainte communauté » du Seigneur (cf L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris, 1965, p. 101-121). Ils attendent les temps de rafraîchissement promis, le rétablissement d'un Israël selon le cœur de Dieu (*Act.* 3, 21). Il faudra les interventions diverses de l'Esprit pour que le signe de la Pentecôte soit vraiment perçu et l'Évangile porté aux nations.

D'une manière générale, Luc s'est surtout intéressé à l'œuvre des « serviteurs de la Parole », avant tout Pierre et Paul, les Sept, Barnabé, etc. La lecture attentive des *Actes* montre cependant qu'en dehors des protagonistes de l'évangélisation, de nombreux disciples anonymes ont porté l'Évangile à Joppé, à Alexandrie, à Éphèse, à Ptolémaïs, à Pouzzoles, à Rome même avant que n'y passe un apôtre. On n'entend nulle part d'exhortation à la mission, la chose allant de soi si l'on peut dire. Il appartient à la foi de tout chrétien comme tel de se manifester et de chercher à se communiquer.

Dans la ligne de la théologie de Luc, nous relèverons deux caractéristiques de la mission aux nations, sa conformité avec l'Écriture et l'impulsion donnée par l'Esprit Saint.

1) *Le témoignage de l'Écriture.* — Dans sa dernière apparition à Jérusalem, Jésus trace aux apôtres leur programme (*Luc* 24, 44-49; cf *Act.* 1, 4-8). Alors que Marc et Matthieu se bornaient à rapporter l'ordre de prêcher aux nations et de les baptiser, Luc apporte une précision importante : cette mission aux nations s'impose pour accomplir l'Écriture (J. Dupont, *Le salut des Gentils...* et *La portée christologique...*).

Relevons quelques-uns des textes utilisés par Luc dans sa démonstration. La promesse que toute chair verra le salut de Dieu (*Is.* 40, 5) est citée en *Luc* 3, 6 et *Act.* 28, 28. L'extension de la mission « jusqu'aux extrémités de la terre » (*Act.* 1, 8) correspond à la fois aux promesses faites au Messie davidique (*Ps.* 2, 8) et à la mission du Serviteur (*Is.* 49, 6). Le texte de *Joël* 3, 5 (« Quiconque invoquera le Nom du Seigneur sera sauvé »), cité par Pierre le jour de Pentecôte (*Act.* 2, 21), revêt un sens pleinement universaliste après la table des peuples (2, 9-11).

Le réquisitoire prophétique d'Étienne laisse entrevoir l'échec de la mission auprès des juifs, comme une constante de l'histoire (cf 7, 51 : « toujours ils ont résisté à l'Esprit Saint »). Il faudrait instaurer une comparaison entre ce discours et le genre du « plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'Alliance » (titre d'un livre de J. Harvey, Paris-Montréal, 1967). La vision céleste du Fils de l'Homme (*Act.* 7, 53, par allusion à *Daniel* 7) atteste que ce n'est plus au temple qu'on peut contempler la gloire de Dieu, mais sur la face du Ressuscité.

A trois reprises, Luc racontera la vocation de Paul (*Act.* 9, 1-19; 22, 4-21; 26, 9-18). Ces textes posent divers problèmes. Il suffit de remarquer que, comme Paul, Luc exprime cette vocation en style prophétique et fait appel aux mêmes textes-sources. Ainsi la figure de Jérémie est-elle évoquée (*Act.* 9, 15 s'inspirant de *Jér.* 1, 10 Septante; *Act.* 22, 21 s'inspirant de *Jér.* 1, 7; *Act.* 26, 17 s'inspirant de *Jér.* 1, 7-8; à comparer avec *Gal.* 1, 15-16); la mission de Paul doit continuer celle du Serviteur de Yahvé (*Act.* 13, 47 citant *Is.* 49, 6; *Act.* 26, 16-18 résumant *Is.* 42, 6-7, 16; à comparer avec *Gal.* 1, 15; 2 *Cor.* 6, 1-2).

Lors du concile de Jérusalem, Jacques lui-même invoque l'Écriture pour légitimer la mission aux païens, et doit pour cela s'inspirer de la Septante (*Amos* 9, 11-12, cité en *Act.* 15, 16-17), dont nous avions noté les tendances universalistes (*supra*, col. 1357). Les restrictions imposées aux convertis du paganisme n'ont pas valeur de principe, mais s'expliquent par la nécessité de la cohabitation entre chrétiens d'origine diverse (cf É. Cothenet, *Pureté et Impureté..*, DBS, t. 9, col. 543-546).

2) L'actualisation de l'Écriture, à laquelle la première communauté a dû recourir pour fonder la mission aux nations, n'a été rendue possible que par l'*intervention de l'Esprit Saint.*

Voir G. Haya Prats, *L'Esprit force de l'Église*, Paris, 1975; É. Cothenet, *Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture*, dans *Prophetic Vocation in New Testament and today* (éd. J. Panagopoulos), Leyde, 1977, p. 77-107.

A juste titre on a caractérisé les *Actes* comme l'Évangile de l'Esprit. Ses interventions scandent le déroulement de l'action : correspondant au baptême de Jésus, le baptême dans l'Esprit au jour de la Pentecôte lance les apôtres pour leur mission de prédication. Sans cette impulsion d'en haut, ils ne pourraient « témoigner » de ce qu'ils ont vu et entendu, car le témoignage est bien plus qu'une simple relation, c'est la découverte du sens des événements du salut et la force intérieure pour proclamer l'Évangile en toute assurance (*parrhèsia*, *Act.* 2, 29; 4, 13. 29. 31; 28, 31; cf Allison A. Trites, *The New Testament Concept of Witness*, Cambridge, 1977). A la différence de Jean qui mettra davantage en lumière le rôle illuminateur et cognitif de l'Esprit de vérité, Luc a surtout retenu son impulsion pour l'action et la prière extatique.

Après la première comparution des apôtres devant le sanhédrin, il se produit comme une seconde pentecôte (*Act.* 4, 31) permettant aux disciples de prononcer avec assurance, malgré les menaces, la parole de Dieu. C'est l'Esprit Saint que l'on sent à l'œuvre pour le choix des Sept et qui soutient Étienne dans son réquisitoire contre les juifs incrédules. L'histoire de Corneille, qui marque l'ouverture de l'Église aux païens, se caractérise par de nombreuses interventions de l'Esprit. A Jérusalem les apôtres pourront rédiger la lettre libératrice pour les païens convertis, dans la conscience d'être guidés par l'Esprit (15, 28). Curieusement, alors que Paul est le grand théologien de l'Esprit, Luc ne semble avoir retenu dans sa mission que les interventions extérieures de l'Esprit de Jésus (par exemple 16, 6-7). Pourtant lorsqu'il s'agira de définir le ministère des presbytres-épiscopes d'Éphèse, l'intervention de l'Esprit sera clairement mentionnée : « Prenez soin de vous-mêmes et de tout le troupeau dont l'Esprit Saint vous a établis les gardiens » (*Act.* 20, 28).

Souffle de Dieu, force venue d'en haut, l'Esprit est donc le guide de la mission, celui qui dilate l'Église

jusqu'aux extrémités du monde et en même temps assure sa permanence dans le témoignage.

4° Théologie de la mission chez saint Paul. — Mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu, Paul a reçu du Christ la grâce de l'apostolat pour conduire à la foi tous les peuples païens (cf *Rom.* 1, 1-5). Le plus grand missionnaire de tous les temps, il pouvait déclarer, non sans une pointe d'exagération méridionale, qu'il avait assuré le rayonnement de l'Évangile depuis Jérusalem jusqu'à l'Illyrie, et qu'après un passage à Rome il ne lui resterait plus que l'Espagne à parcourir (*Rom.* 15, 19-24. 28). Retracer les étapes missionnaires de qui a conscience d'avoir travaillé plus que tous (1 *Cor.* 15, 10) ne manquerait pas d'intérêt, car la théologie de Paul se développe au rythme des questions que lui pose son apostolat; faute de place, nous synthétiserons les principes qui commandèrent son action et les caractéristiques de sa méthode.

1) *A la source de la mission.* — C'est à l'initiative bienveillante du Père des miséricordes que Paul attribue la volonté de se réconcilier le monde en la personne du Christ (2 *Cor.* 5, 19) et son propre choix comme ministre de l'Évangile (*Gal.* 1, 15). Par opposition à une conception purement juridique de la rédemption, il faut souligner cette *agapè* de Dieu, comme principe et moteur de toute l'histoire du monde, de sa création à son achèvement (K. Romaniuk). Le but poursuivi par Dieu, c'est de faire du Christ le premier-né d'une multitude de frères (*Rom.* 8, 29).

De la première communauté, Paul a reçu cette prière ardente : « *Marana tha*, Notre Seigneur, viens! » (1 *Cor.* 16, 22; cf *Apoc.* 22, 20; *Didachè* 10, 6). L'attente de la parousie tient une grande place dans la première prédication de Paul : à ses auditeurs païens, l'apôtre dépeint le déferlement imminent de la colère divine contre le monde pécheur (1 *Thess.* 1, 10). Seul le Christ peut nous en préserver; il s'agit donc de l'attendre dans une espérance qui se manifeste concrètement dans l'*agapè* (1 *Thess.* 1, 3. 9-10). La proximité de la parousie commande en quelque sorte l'urgence de la mission, comme O. Cullmann l'a souligné. Le développement de la mission amènera Paul à insister davantage sur la réalité des biens du salut qui déjà nous sont octroyés par le baptême. Dans les épîtres de la captivité en particulier, l'apôtre contemple en la personne du Christ, premier-né de toute créature et premier-né d'entre les morts (*Col.* 1, 15. 18), le mystère du salut déjà accompli, mais il ne perd pas de vue la nécessité que le Corps du Christ atteigne sa pleine stature d'homme fait (*Éph.* 4, 13). Avec bonheur saint Irénée développera la théologie de la *recapitulatio* dans le Christ (cf *Éph.* 1, 10). Dépouillée de son urgence temporelle, la mission ne perd rien de son urgence christologique.

Jaillie de l'amour du Père, centrée sur la personne du Christ, la volonté de rassemblement des hommes pour leur salut se réalise sous l'impulsion de l'Esprit Saint. Paul lui-même se présente comme « ministre de l'Alliance nouvelle, non de la lettre, mais de l'Esprit » (2 *Cor.* 3, 6), et par opposition au caractère imparfait et transitoire du ministère de Moïse, il célèbre le caractère définitif du ministère de l'Esprit, source de liberté (2 *Cor.* 3, 17). En communiquant l'Esprit, l'apôtre appelle les fidèles à la liberté (*Gal.* 3, 2; 5, 1). Il compte sur les manifestations de l'Esprit (1 *Cor.* 12, 4-5) pour assurer le dynamisme de l'Église, dans la complémentarité des dons et des fonctions.

2) *La mission auprès des Gentils.* — Constitué apôtre par sa vision du Christ (1 *Cor.* 9, 1), Paul reçut la charge spécifique de le révéler aux Gentils (*Gal.* 1, 15-16; *Rom.* 1, 5; *Éph.* 3, 1-6). Pour rendre compte de sa vocation, il se réfère à Jérémie, établi « prophète des nations » (*Jér.* 1, 5, 10; *supra*, col. 1353), et au Serviteur de Dieu, appelé à être la « lumière des nations » (*Is.* 49, 6; *supra*, col. 1355; É. Cothenet, *Prophétisme dans le nouveau Testament*, DBS, t. 8, col. 1287-1288). Pour Paul conversion au Christ et appel à l'apostolat ne font qu'un : « empoigné par le Christ » (*Phil.* 3, 12), il ne s'appartient plus et se sent tenu de proclamer cette grâce dont lui, le premier, a été l'objet (cf 1 *Tim.* 1, 12-14). A-t-il entrevu de suite l'extension de son ministère aux Gentils? Le tâtonnement des premières années (cf *Act.* 22, 17-21) semble suggérer une prise de conscience progressive. N'importe : tout était contenu en germe du jour où le persécuteur a reconnu en Jésus non un simple Messie, mais le Fils (cf *Gal.* 1, 16).

Sa mission auprès des Gentils, jamais Paul ne l'a entendue en un sens exclusif, car l'Évangile est un (*Gal.* 1, 8-9) et se présente comme une force de salut pour tout homme, le juif d'abord, puis le grec (*Rom.* 1, 16). Les *Actes* nous montrent concrètement comment, en chaque ville, Paul commence par prêcher dans la synagogue et reste jusqu'à ce que l'hostilité de ses anciens coreligionnaires l'oblige à se tourner vers les Gentils (*Act.* 13, 46-47; 28, 25-28). Les communautés qu'il fonde sont donc constituées d'anciens juifs et de païens convertis; tout l'effort de Paul vise à apprendre aux uns et aux autres à dépasser leurs anciens préjugés pour ne plus être qu'Un dans le Christ Jésus (*Gal.* 3, 28; *Col.* 3, 11). Bouleversé par l'incrédulité de ses frères de race pour lesquels il accepterait d'être anathème (*Rom.* 9, 1-5), Paul découvre qu'une inversion dans le plan du salut se déroule sous ses yeux. Ce ne sont pas les Gentils qui étaient invités à monter à Jérusalem pour y entendre la révélation de Dieu (cf *Is.* 2, 2-5; *supra*, col. 1352); en convertissant les nations, Paul espère provoquer une salutaire jalousie des juifs et hâter leur salut (*Rom.* 11, 14). La collecte qui lui donne tant de soucis (1 *Cor.* 16, 1-4; 2 *Cor.* 8-9; *Rom.* 15, 25-32) doit être le signe concret de cette volonté de réconciliation qui constitue l'apostolat chrétien.

3) *Collégialité apostolique.* — Malgré l'opposition des judéo-chrétiens qui voulaient astreindre les convertis du paganisme à la circoncision pour les faire entrer dans le giron d'Israël, Paul n'a jamais voulu se séparer de l'église-mère de Jérusalem. De manière plus spécifique, il a tenu à mettre en valeur le caractère collégial de l'apostolat. Le texte classique se trouve en 1 *Cor.* 15, 1-11; Paul y définit l'objet de sa prédication en se référant à la tradition et en se joignant à la liste officielle des témoins de la résurrection. Or l'unité dans l'évangélisation doit absolument être signifiée par des actes visibles. Tel est le sens de cette assemblée de Jérusalem (*Gal.* 2, 1-10), où Paul ne retirera rien de son message de liberté pour les Gentils mais où il juge indispensable d'obtenir la « communion » des « colonnes de l'Église » : sinon il aurait couru en vain! En *Éph.* 2, 18-22 nous lisons l'aboutissement de la pensée ecclésiologique de Paul : l'Église repose sur le fondement du témoignage prophétique des apôtres à la résurrection du Christ (*Prophétisme*, DBS, t. 9, col. 1304-1309).

4) *Rigueur théologique et souplesse pastorale.* — Il serait intéressant de reprendre les diverses caractéristiques de la théologie de Paul pour en montrer les incidences missionnaires. Bornons-nous à quelques exemples. Par rapport au kérygme commun, Paul se caractérise par une insistance spéciale sur le message de la croix (1 *Cor.* 1, 18; 2, 1-5). La croix apparaît comme la condamnation de toute sagesse humaine et ouvre toutes grandes les portes pour les petits et les pauvres (cf 1 *Cor.* 1, 26-31). La croix fait éclater les conceptions étroites du messianisme juif : elle révèle l'*agapè* sans

limites de Dieu. La méditation sur l'anéantissement du Serviteur (*Phil.* 2, 6-11) conduit ainsi à proclamer la seigneurie universelle du Christ. Autre conséquence de grande portée : le salut ne peut être obtenu par la pratique des œuvres, mais par la foi en Celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts et justifie gratuitement l'impie (cf *Rom.* 4, 5). Paul se sent donc pressé par l'amour du Christ à faire connaître à tous que, si un seul est mort pour nous, notre vie doit changer de sens (2 *Cor.* 5, 14-15).

Très ferme sur les points de doctrine qu'il juge constitutifs de l'Évangile, Paul n'est point un « doctrinaire » qui méconnaîtrait la complexité des situations humaines. Il nous a laissé le secret de sa vie : se faire tout à tous, afin d'en sauver au moins quelques-uns (1 *Cor.* 9, 19-23). Quand il juge le monde païen, il semble d'un noir pessimisme; son appréciation sur l'hypocrisie du monde juif apparaît aussi sans appel (*Rom.* 1, 18 à 3, 20). Ces pages ont pesé d'un lourd poids dans l'histoire des missions, conduisant parfois à une condamnation pure et simple du monde non chrétien. Et pourtant la pensée de Paul est autrement plus nuancée, comme le montrent ce développement sur les païens attentifs à la voix de la conscience (*Rom.* 2, 14-15) et la reconnaissance que les juifs ont le zèle de Dieu (*Rom.* 10, 2), encore qu'il soit mal éclairé. Aux Philippiens l'apôtre donne pour ligne de conduite d'apprécier les valeurs de leur milieu (*Phil.* 4, 8).

Le même Paul qui, dans la première lettre aux Corinthiens, rejette dédaigneusement la « sagesse » en laquelle se complaisent les grecs (1, 22; 2, 1-5), fait preuve de l'éloquence la plus vraie et utilise volontiers le genre alors populaire de la *diatribè*, telle que la cultivaient les philosophes stoïciens du temps. Si Paul puise avant tout dans l'Écriture les armes qui doivent soumettre le monde au Christ (2 *Cor.* 10, 4-5), il sait utiliser aussi à bon escient la culture grecque : qu'on pense à la précision théologique due au jeu des prépositions, à l'emploi de termes aux riches résonances : liberté (DS, t. 9, col. 805-808), conscience, communauté *(koinônia)* et assemblée *(ekklèsia*, un mot au double arrière-plan religieux et civique). Sur le plan intellectuel, comme au plan moral, Paul a su se faire « tout à tous ».

5) *Les signes de l'apostolat.* — En une période où circulaient librement philosophes, mages orientaux, charlatans de toute espèce, Paul a pris soin de se démarquer, comme on le voit en 1 *Thess.* 2, 1-11.

L'offensive des prédicateurs judaïsants l'obligera à s'expliquer plus largement sur les « signes de l'apôtre » (2 *Cor.* 12, 12). Selon une explication séduisante de G. Theissen, les « super-apôtres » qui arrivent à Corinthe sont dans la ligne des « charismatiques itinérants » de la première mission en Palestine (*Marc* 6, 7-13). Ils comptent pour leur subsistance sur l'hospitalité des gens qu'ils visitent (cf 1 *Cor.* 9, 14) et donnent pour signe de leur mission les visions et les manifestations de l'Esprit dont ils se vantent (cf 2 *Cor.* 12, 1). Ils estiment ainsi avoir des droits sur les communautés qu'ils visitent, et font peser lourd leur prétention à être entretenus par les églises (2 *Cor.* 11, 20).

Paul est tout aussi convaincu que le ministre de l'Évangile doit être détaché de tout et prêt à endurer la faim et la soif (cf *Phil.* 4, 11-12; 1 *Tim.* 6, 6-10). Mais, organisateur des communautés, il tient à donner l'exemple du travail pour que son ministère ne soit pas décrié (1 *Thess.* 2, 9; 2 *Thess.* 3, 7-9; 1 *Cor.* 4, 12; 2 *Cor.* 11, 7-10; 12, 13-18, cf *Act.* 20, 33-35). Sans doute aussi tient-il à assurer son indépendance vis-à-vis de chrétiens plus fortunés qui risquaient d'avoir trop d'influence sur la vie de la communauté. La liberté de l'évangélisation, tel semble bien être le critère d'appréciation pour accepter ou refuser des secours. C'est ainsi qu'il acceptera de ses chers Philippiens une participation généreuse pour les progrès de l'Évangile (*Phil.* 1, 5; 4, 10 svv).

Par opposition aux apôtres qui misent sur les dons extérieurs de l'Esprit, Paul ne se lasse pas de répéter que les signes de l'apostolat ne sont autres que des signes de faiblesse et d'impuissance, des signes de conformité avec la passion de Jésus. Par son accent très personnel, 2 *Cor.* 4, 10-12 livre ainsi le secret même de la vie apostolique de Paul. Voir aussi *Col.* 1, 24.

Investi tout entier dans la mission, l'apôtre se livre à nous avec toutes les manifestations d'un tempérament émotif, prompt à dramatiser les tensions de la vie. Pour lui « la sollicitude de toutes les églises » (2 *Cor.* 11, 28) représentait une charge quotidienne, à la fois aimée du plus profond de son cœur et accablante : « Qui est faible sans que je ne sois faible? » Paul savait bien qu'on ne peut transmettre l'Évangile, sans s'offrir soi-même en libation pour le service de la foi (*Phil.* 2, 17; 2 *Tim.* 4, 6). Aussi ne craint-il pas de se présenter en exemple : « Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ » (1 *Cor.* 11, 1). Exhortation surprenante au premier abord, mais révélatrice du fait que l'Évangile est une vie qui se communique dans le témoignage de l'existence de chaque jour (cf *Imitation du Christ*, DS, t. 7, col. 1553-1555).

E. Käsemann, *Die Legitimität des Apostels*, ZNTW, t. 41, 1942, p. 33-71. — L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, dans *Recueil*, t. 2, p. 455-467. — S. Lyonnet, *La loi fondamentale de l'apostolat formulée et vécue par S. Paul (2 Cor. 12, 9)*, dans I. de la Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit condition du chrétien*, Paris, 1965, p. 263-282. — G. Theissen, *Legitimation und Lebensunterhalt. Ein Beitrag zur Soziologie urchristlicher Missionäre*, NTS, t. 21, 1974/75, p. 192-221.

Jaillie du vouloir salvifique de Dieu, la mission doit être appuyée par la prière des communautés (2 *Thess.* 3, 1; *Éph.* 6, 18-20; *Col.* 4, 3; 1 *Tim.* 2, 1-6) et a pour but final la gloire du Père. Officiant de Jésus-Christ auprès des païens, Paul déploie son zèle « pour que les païens deviennent une offrande qui, sanctifiée par l'Esprit Saint, soit agréable à Dieu » (*Rom.* 15, 16). Tel est le caractère résolument théocentrique de la théologie de Paul, comme l'a justement souligné W. Thusing (*Per Christum in Deum*, Münster, 1965). La pitié pour la misère des hommes, matérielle et spirituelle, si caractéristique de Jésus (*supra*, col. 1359), n'apparaît pas directement dans les épîtres, mais si Paul agit poussé par l'amour du Christ (2 *Cor.* 5, 14), comment n'éprouverait-il pas lui aussi un attachement profond pour ses frères les hommes? Ce qui apparaît plus ouvertement dans les épîtres, c'est l'affection passionnée de Paul pour ceux qu'il a engendrés dans la foi, sa volonté de présenter l'Église comme une vierge pure à son Seigneur (2 *Cor.* 11, 2), son zèle pour l'unité de l'Église dont le développement harmonieux réalise la pleine seigneurie du Ressuscité, pour la gloire du Père (*Phil.* 2, 11).

5° L'agapè, source de la mission, dans les écrits johanniques. — Seul des évangélistes à avoir indiqué en toutes lettres le but de son œuvre (*Jean* 20, 30-31), Jean n'en provoque pas moins une grande perplexité chez ses lecteurs.

Faut-il considérer son œuvre comme un texte apologétique, destiné à amener à la foi en Jésus l'intelligentzia du temps (interprétation par exemple de Dodd)? Ou bien s'agit-il d'un écrit destiné à fortifier la foi de chrétiens mis à l'épreuve, et dans ce cas Jean s'adresse-t-il à des judéo-chrétiens troublés par l'excommunication dont les a frappés le synode de Jamnia, ou à des chrétiens hellénistes sur qui la gnose exerce sa séduction, spécialement sous la forme du docétisme (cf 1 *Jean* 4,

1-3)? L'*agapè* dont traitent si souvent le quatrième évangile et les épîtres est-elle bien cet amour sans frontières, comme dans les synoptiques, ou ne se réduit-elle pas au cercle intime des disciples? Quelle conception de l'Église est présente dans l'évangile johannique? A la différence de Paul qui voit dans la communauté chrétienne le Corps du Christ aux fonctions différenciées, Jean ne met-il pas tellement l'accent sur l'adhésion personnelle de foi que l'Église s'évanouit presque, ou se réduit à n'être que la juxtaposition des croyants? Telles sont les questions auxquelles il faudrait répondre avant d'envisager l'enseignement de Jean sur la mission. On se reportera à l'art. *Jean*, DS, t. 8, col. 192-247, de D. Mollat. Pour un état de la question, voir aussi É. Cothenet, *La tradition johannique*.

1) *Nécessité du salut.* — La pensée de Jean s'organise selon un schéma dualiste : Dieu-monde, lumière-ténèbres, vérité-mensonge, amour-haine, en haut-en bas, etc. A première vue, les jeux sont faits d'avance, ce qui exclurait la mission : « La lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont point comprise » (1, 5). Les juifs ne peuvent croire, car ils ont pour père le diable, père du mensonge (8, 47). Le monde tout entier gît sous le pouvoir du mauvais (1 *Jean* 5, 19; cf les textes sur le Prince de ce monde, *Jean* 12, 31; 14, 31), aussi Jésus ne prie-t-il pas pour le monde (17, 9). Dans ces déclarations abruptes, il faut sans doute faire la part d'une forme de pensée qui était courante dans le judaïsme intertestamentaire, spécialement dans les écrits de Qumrân. On y décèle les suites de l'éblouissement de celui qui a découvert la pleine lumière : à côté tout apparaît noir, sans nuances! Convaincu qu'il n'y a pas d'autre Sauveur que Jésus, Christ, Fils de Dieu, Jean s'emploie par toutes les formes d'expression à faire comprendre qu'il faut se décider pour la lumière et l'amour, et rejeter ténèbres et haine (cf *Jean* 3, 18-21). Chez Jean, le dualisme est ainsi « une structure spirituelle, qui traduit une réalité d'ordre moral et qui démontre à quelle profondeur le salut intervient, quelles luttes il doit affronter, quel abîme d'orgueil et de rébellion il lui faut surmonter » (DS, t. 8, col. 199-200). Comme Paul dans l'épître aux Romains, Jean veut donc faire prendre conscience à ses lecteurs de la gravité du péché du monde et les affermir dans la foi en l'Agneau seul capable de l'enlever (*Jean* 1, 29).

2) *Universalisme de Jean.* — Par son plan dramatique, Jean montre comment la Vie, proposée par Jésus (1, 19 à 6, 71), mais refusée par les juifs (7-12), est communiquée à tous par le sacrifice de l'amour rédempteur (13-20) (cf *La tradition johannique*, p. 136 svv). Chacune des scènes des deux premières parties s'inscrit dans cet affrontement de la foi et de l'incrédulité, par rapport à l'annonce de la Vie, tandis que la dernière partie contient la révélation de l'Amour divin, principe et aboutissement de toute l'histoire du salut.

Dans ses souvenirs, Jean a su puiser des scènes caractéristiques, où les personnages prennent valeur de types et où l'enjeu initial s'élargit aux dimensions du monde. Le signe de Cana, accompli lors d'une humble fête villageoise, devient révélateur des bienfaits apportés par l'Heure de Jésus. L'entretien avec Nicodème se termine par la révélation de l'amour de Dieu pour le monde : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3, 16). Le dialogue avec la samaritaine dépasse bien vite le cadre d'une conversion individuelle : c'est la révélation de la recherche par le Père d'adorateurs en esprit et en vérité (4, 23). Au témoignage de la femme auprès de ses compatriotes, répond la déclaration : « Nous savons qu'il est vraiment le Sauveur du monde » (4, 42). Aux conceptions juives qui feraient de Jésus un simple Messie, sauveur de son peuple (6, 14), s'oppose le discours sur le pain de vie où Jésus se présente finalement comme le pain donné pour la vie du monde (6, 51).

Les âpres discussions de Jésus avec les juifs de Jérusalem, où s'accuse le dualisme entre Lumière et Ténèbres (par exemple, l'histoire de l'aveugle-né), n'en contiennent pas moins une invitation adressée à tout homme en recherche : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et que boive celui qui croit en moi » (7, 37). L'obstacle que Jésus rencontre, c'est la suffisance des juifs qui restent attachés à la loi, alors que seule sa Parole apporte la liberté (8, 32). Bon Pasteur venu pour que les siens aient la vie en abondance, Jésus veut les faire sortir de l'enclos étroit du judaïsme et les mener au large, là où pourront se joindre les non-juifs, que Dieu appelle comme ses enfants (sur cette interprétation de *Jean* 10, 1-18, voir I. de la Potterie, dans *Populus Dei, Mélanges A. Ottaviani*, t. 2, p. 927-968). L'humble demande des grecs à voir Jésus (12, 20) est le signe que l'Heure est venue où sera élevé le Fils de l'homme pour attirer tous les hommes à lui (12, 32).

Prélude à la passion, la prière sacerdotale (*Jean* 17) permet de saisir l'enracinement trinitaire de la mission et le caractère spécifique de l'*agapè* chez Jean. Le but en lequel se résume le vouloir du Père, c'est la communication de la Vie, d'une Vie sans fin ni limites (17, 2-3; sur le sens de la Vie en Jean, voir DS, t. 8, col. 200-201). Jaillie de la connaissance du Père et du Fils, la vie s'épanouit dans un climat de joie (17, 13), et n'est authentique que si elle est partagée, comme le marque si bien 1 *Jean* 1, 4 : « Nous vous écrivons cela, pour que *notre* joie soit complète ». Cette communication de la Vie même de Dieu aux hommes dont il fait ses enfants (*Jean* 1, 12) apparaît sous un autre angle comme la gloire du Père et du Fils (17, 4-5). Comme Dieu n'est glorifié qu'en communiquant sa vie, le Christ trouve sa gloire dans le rayonnement de son *agapè* (13, 1 svv). De tels développements se situent dans la ligne même du message du second Isaïe. L'*agapè* dont les disciples doivent vivre s'établit à une profondeur dont le monde ne peut avoir idée : « Qu'ils soient un *comme* nous sommes un! » (17, 11). Il ne s'agit pas seulement d'une comparaison, mais d'un « comme » causal. Les liens d'amour qui unissent le Père et le Fils doivent donc entraîner les fidèles dans cette même recherche de la communion (*koinônia*, 1 *Jean* 1, 3. 6. 7). Une telle unité dynamique exige des remises en cause incessantes, la dissipation des équivoques impitoyablement dénoncées par 1 *Jean*, la conformité entre la foi et la vie de chaque jour (1 *Jean* 3, 18). Seule elle permettra le succès de la mission (*Jean* 17, 21).

On a accusé Jean d'avoir restreint la portée de l'*agapè* en lui donnant pour seul objectif la communauté ecclésiale (A. Nygren). Il est vrai que Jean a le souci de préserver l'unité de la communauté, à une époque où des forces centrifuges la menaçaient; avec J. Legrand il faut surtout remarquer que, dans la logique de l'incarnation, l'existence d'une vraie communauté et son enracinement dans une culture locale commandent le développement de l'évangélisation. En ce qui concerne l'*agapè*, Jean l'envisage avant tout dans un climat d'alliance et de réciprocité, comme il apparaît spécialement dans la prière sacerdotale (voir A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin*); il n'oublie cependant pas que l'amour de Dieu se porte librement, gratuitement vers le monde à sauver par le don du Fils (3, 16).

3) *L'envoi des disciples.* — La réalité de l'Église n'est pas absente de l'évangile johannique, encore que, attentif avant tout à dévoiler la personne du Christ, Jean

se préoccupe peu de la vie concrète de la communauté et de ses institutions. Pourtant l'appel en chaîne des apôtres (1, 29-51) manifeste de quelle manière Dieu compte sur l'initiative des hommes pour porter la parole de foi. Témoin de l'Agneau, Jean-Baptiste apparaît comme le modèle de l'apôtre qui sait s'effacer quand sa mission est terminée et qui trouve sa joie dans la gloire de son Maître (3, 29-30; cf art. *Jean le Baptiste*, DS, t. 8, col. 182-187). L'entretien avec la samaritaine se complète par un dialogue avec les disciples, riche en enseignement (4, 34-38) : désintéressement spirituel et joie apostolique dans une communion qui réunit les divers acteurs (4, 37). Si le Père a envoyé son Fils comme victime d'expiation (3, 14-16; cf 1 *Jean* 2, 2), la mission ne saurait s'accomplir par une simple communication du message, elle réclame le don radical de soi : l'envoi exige consécration en vérité (17, 18-19). Annoncé dans la prière sacerdotale, l'envoi des Douze ne devient effectif qu'après Pâques, lorsque le Ressuscité insuffle aux siens l'Esprit recréateur (20, 22), l'Esprit de vérité qui doit guider les disciples dans l'approfondissement du message et permettre à l'Église, au cours des ans, de vivre de l'éternelle nouveauté de la Parole fondatrice (14, 26; 16, 12-13; cf DS, t. 8, col. 207-209).

Conclusion. — De cet exposé succinct il ressort d'abord l'unité profonde de la Bible qui tout entière témoigne d'un même vouloir salvifique de Dieu. On ne saurait opposer l'ancien Testament, livre du seul peuple élu, au nouveau, livre de l'Église universelle. Selon les contingences de l'histoire, et malgré les résistances des hommes, le dessein de Dieu s'est progressivement dévoilé aux hommes de l'Esprit. Loin d'être inutile, ce retour en arrière montre la patience de Dieu, la nécessité de l'enfouissement du grain, de l'implantation du message dans une culture, dans un peuple avant qu'il puisse produire tous ses fruits. Le Christ lui-même a limité son action « aux brebis perdues d'Israël » par fidélité aux promesses, mais il a rempli d'un tel dynamisme d'*agapè* la durée restreinte de sa vie publique qu'il en a fait le modèle insurpassable de toute mission. Établi Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection (*Rom.* 1, 4), il a envoyé ses apôtres porter à tous les hommes l'invitation au festin messianique. Pourtant l'accès des Gentils à la foi a posé de difficiles problèmes à la jeune communauté chrétienne. Luc et Paul manifestent le rôle décisif de l'Esprit de Pentecôte pour faire éclater les barrières et donner à l'Évangile son retentissement universel. Il importe tout autant de noter comment les initiatives missionnaires sont expressément reliées aux paroles de l'Écriture : à la lumière du Christ ressuscité, le Mystère se dévoile. Action et réflexion théologique se confortent mutuellement.

Sur le monde de leur temps, les auteurs du nouveau Testament portent un jugement sévère : païens et juifs sont enveloppés d'une même condamnation par Paul; pour Jean, le monde entier gît sous la domination du Mauvais. Le diagnostic porte davantage sur l'état moral des individus que sur les structures sociales; bien des nuances et des compléments s'imposeraient. Plus que ces jugements sommaires sur une humanité « sans espérance et sans Dieu dans le monde » (*Éph.* 2, 12), on retiendra le fondement théologique donné à la mission. Révélation du Dieu Père de tous les hommes, le nouveau Testament témoigne de l'amour sans limites d'un Dieu qui veut se réconcilier le monde en la personne de son propre Fils (cf 2 *Cor.* 5, 18-21). La méditation de l'amour du Christ qui donne sa propre vie pour la vie du monde, la docilité à l'Esprit de communion guident le disciple soucieux de faire rayonner la foi qu'il a reçue gratuitement.

Si le nouveau Testament met en relief la responsabilité propre des « serviteurs de la Parole », on ne doit pas oublier que l'Église tout entière doit remplir la fonction de Jérusalem, ville illuminée de la gloire de Dieu pour que les nations marchent dans sa direction. Il faut enlever aux prophéties de l'ancien Testament leur caractère « centralisateur », mais non les oublier comme si elles étaient dépourvues de signification pour aujourd'hui. Avant d'être la tâche d'individus, si généreux soient-ils, la mission est la tâche primordiale de l'Église. On ne saurait donc opposer les efforts pour rendre plus vivantes et authentiques des communautés déjà bien constituées à l'œuvre de la mission auprès des non-croyants. Les deux tâches se conditionnent l'une l'autre, comme en témoigne notamment l'épître aux Éphésiens. De l'affermissement des communautés sur le témoignage apostolique dépend le développement du Corps du Christ jusqu'à sa stature d'homme parfait.

1° *Études générales.* — Y. Goudreault, *L'Église missionnaire et ses fondements bibliques*, dans *L'Église dans la Bible* (Studia 13), Montréal, 1962, p. 143-167. — F. Hahn, *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn, 1963; 2e éd., 1965. — G. Baum, *Les juifs et l'Évangile* (trad. franç., coll. Lectio divina 41), Paris, 1965. — R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu* (tr. franç. par R. Marlé), Paris, 1965. — P. Richardson, *Israel in the Apostolic Church*, Cambridge, 1969. — M. Hengel, *Die Ursprünge der Christlichen Mission*, NTS, t. 18, 1971/72, p. 15-38. — J. Legrand, J. Pathrapankal, M. Vellanickal, *Good News and Witness. The New Testament Understanding of Evangelization*, Bangalore, 1973. — P. Perkins, *Le caractère missionnaire de l'Église dans le Nouveau Testament*, dans *Concilium* 134, 1978, p. 13-20.

2° *Attitude de Jésus.* — B. Sundkler, *Jésus et les païens*, RHPR, t. 16, 1936, p. 462-499. — J. Jeremias, *Jésus et les païens* (tr. franç., Cahiers théologiques 39), Neuchâtel-Paris, 1956. — M. Meinertz, *Der Ursprung der Heidenmission*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 762-777. — J.-B. Tremel, *Jésus et les païens*, dans *Problèmes actuels de christologie*, Paris, 1965, p. 129-146.

3° *Église primitive.* — A. Rétif, *Foi au Christ et mission d'après les Actes des Apôtres*, Paris, 1953. — H. Schlier, *L'option en faveur de la mission aux païens dans la chrétienté primitive*, dans *Le temps de l'Église* (tr. franç.), Tournai, 1961, p. 100-115. — J. Dupont, *Le salut des Gentils et la signification théologique du livre des Actes*, dans *Études sur les Actes des Apôtres* (coll. Lectio divina 45), Paris, 1967, p. 393-419. — A. George, *Israël dans l'œuvre de Luc*, RB, t. 75, 1968, p. 481-525. — E. Haulotte, *Fondation d'une communauté de type universel (Actes 10, 1-11, 18)*, dans *Exégèse et herméneutique*, Paris, 1971, p. 321-362. — Q. G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, Cambridge, 1973. — J. Dupont, *La portée christologique de l'évangélisation des nations d'après Luc 24, 47*, dans *Neues Testament und Kirche* (Festschrift R. Schnackenburg), Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 125-143. — A. George, *L'œuvre de Luc : Actes et Évangile*, dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974, p. 207-240. — F. Bovon, *Luc le théologien*, Neuchâtel-Paris, 1978, p. 342-361.

4° *Sur S. Paul.* — O. Cullmann, *Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul*, RHPR, t. 16, 1936, p. 210-245 = *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel-Paris, 1969, p. 51-75. — J. Munck, *Paulus und die Heilsgeschichte*, Copenhague, 1954; *Paul and the Salvation of Mankind*, Londres, 1959. — K. Romaniuk, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de S. Paul*, coll. Analecta biblica 15, Rome, 1961. — L. Cerfaux, *La théologie de l'Église suivant S. Paul*, coll. Unam Sanctam 54, Paris, 1965; *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. Lectio divina 33, Paris, 1962. — J. Roloff, *Apostolat-Verkün-*

digung-Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh, 1965. — A. Jaubert, P. Grelot, A. Lemaire, P. Bony, P. Dornier, J. Delorme, dans l'ouvrage collectif *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974.

5° *Sur S. Jean.* — J. Radermakers, *Mission et apostolat dans l'Évangile johannique*, dans *Studia evangelica*, t. 2 (TU 87), Berlin, 1964, p. 100-121. — O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les « alloi » de Jn 4, 38?*, dans *Des sources de l'Évangile...*, Neuchâtel, 1969, p. 43-49. — X. Léon-Dufour, *L'Évangile et les épîtres johanniques*, dans *Le ministère et les ministères*, *op. cit.*, p. 241-263. — A. Feuillet, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, coll. Études bibliques, Paris, 1972, p. 83-132. — P. Le Fort, *Structures de l'Église militante selon S. Jean*, Genève, 1970. — A. Wind, *Destination and Purpose of the Gospel of John*, dans *Novum Testamentum*, t. 14, 1972, p. 26-69. — S. Pancaro, *The Relationship of the Church to Israel in the Gospel of St. John*, NTS, t. 21, 1974/75, p. 396-405. — D. M. Smith Jr., *Johannine Christianity. Some Reflections on its Character and Delineation*, NTS, t. 21, 1974/75, p. 222-248. — É. Cothenet, dans *Introduction à la Bible*, *Nouveau Testament*, t. 4 *La tradition johannique*, Paris, 1977, p. 72-75, 161-172, 234-237.

NTS = *New Testament Studies*. — RHPR = *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*. — TLZ = *Theologische Literaturzeitung*. — ZNTW = *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*. — RB = *Revue biblique*.

Édouard COTHENET.

II. ÉVANGÉLISATION ET MISSIONS JUSQU'AU 15e SIÈCLE

Durant quelque quatorze siècles, l'annonce du message évangélique s'est propagée à travers le monde sans qu'aucune organisation se soit constituée pour en coordonner les modalités, former les ouvriers apostoliques et déterminer les régions où ils seraient appelés à œuvrer. Ce n'est pas seulement le mot mission qui ne comporte pas l'acception spécifique devenue habituelle à partir du 17e siècle : la perspective même qu'il évoque, celle d'un envoi, semble avoir été longtemps exceptionnelle. Hormis la mission évangélisatrice auprès des Angles, confiée par le pape Grégoire le Grand à Augustin de Cantorbéry et à un groupe formé dans le monastère épiscopal de l'Aventin, il faut attendre le 13e siècle pour trouver attestation assurée d'une intervention directe du Siège apostolique romain dans l'œuvre d'évangélisation de peuples encore païens. Sans doute, à diverses reprises, ceux qui étaient destinés à ce ministère par l'autorité épiscopale ou, plus souvent, séculière en demandèrent confirmation au successeur de Pierre; mais ni l'initiative ni l'organisation de l'entreprise ne venaient de lui. Quant aux motivations et à l'animation spirituelle, les documents parvenus jusqu'à nous sont le plus souvent fort discrets et se tiennent à quelques formules imprécises et stéréotypées, reçues de l'Écriture et devenues poncifs hagiographiques.

Si de nombreuses Églises ont conservé le nom et commémorent l'anniversaire de ceux qu'elles considèrent comme leurs premiers évangélisateurs, les *légendes* lues à cette occasion sont pour la plupart tardives et peuvent tout au plus nous informer sur les motivations que l'on pouvait proposer au temps où elles furent rédigées. Rares sont les *vies* écrites par des disciples immédiats ou des témoins bien informés, et encore faut-il en ce cas faire la part du genre littéraire et des lieux communs de l'hagiographie; plus rares encore les textes rédigés par l'évangélisateur lui-même. Faut-il enfin ajouter que l'histoire missionnaire n'a que trop peu retenu l'attention des historiens ecclésiastiques et n'a donné lieu qu'à des travaux fragmentaires qui s'attachent le plus souvent aux données matérielles des conditions et des méthodes d'évangélisation.

On ne pourra donc que relever ici quelques traits se rapportant à des personnages mieux connus et dégager les courants qui semblent avoir exercé une influence plus marquante dans les entreprises d'évangélisation. Celles-ci revêtent à partir du 13e siècle, et principalement en raison du rôle joué alors par les ordres mendiants, une structure et des caractères qui les distinguent assez nettement de celles des époques précédentes.

1. Avant le 13e siècle. — Lorsqu'au milieu du 3e siècle, avec Dèce et Valérien, le pouvoir impérial prend des mesures coercitives en vue d'arrêter la propagation du christianisme, des Églises se sont, depuis plus ou moins longtemps, constituées dans les diverses provinces orientales de l'empire romain, en Italie et en Afrique; la pénétration s'accentue en Gaule, et ce n'est sans doute pas sans raison qu'on place à ce moment une mission évangélisatrice venue de Rome et dont le souvenir s'est conservé jusque dans la Gaule mérovingienne où Grégoire de Tours l'a recueilli. On a pu parler, pour cette période initiale, d'une évangélisation par contagion, tant semble avoir été entraînant le rayonnement de la foi et de la charité des chrétiens dans les divers milieux de la société.

Peu de grandes figures d'évangélisateurs se détachent. Peut-être, sous le langage du panégyriste, pouvons-nous percevoir l'écho de souvenirs conservés par la tradition cappadocienne dans ce que saint Basile nous rapporte de l'évangélisateur de ces régions, Grégoire surnommé « le Thaumaturge » (DS, t. 6, col. 1014-1020) :

« Pour soumettre à la foi les Gentils, il avait reçu le don de la parole à un tel degré que, alors qu'il n'y avait pas dans le pays plus de dix-sept chrétiens, il amena à la connaissance de Dieu toute la population des villes et des campagnes. Commandant aux fleuves au nom du Christ, il détourna leurs eaux; il assécha un marais, objet de litige entre des frères cupides... » (*Sur le Saint-Esprit* XXIX, 74, SC 17 bis, 1968, p. 510).

Cet accent mis sur les manifestations thaumaturgiques qui viennent confirmer la puissance de la Parole ne cessera de retentir dans l'hagiographie missionnaire. N'en est-il pas déjà ainsi dans les *Évangiles* et les *Actes*? C'est que l'évangélisation continuera longtemps à être saisie dans une perspective à prédominance eschatologique. Et celle-ci, surtout dans une ambiance monastique, va se centrer sur la lutte victorieuse contre les puissances sataniques. Basile le note déjà brièvement à propos de Grégoire le Thaumaturge, mais c'est peut-être surtout la *Vie de Martin* par Sulpice Sévère qui, dans l'Occident latin, développera cette manière de voir. Au cœur de l'action évangélisatrice de celui qui restera pour l'Occident l'un des types les plus achevés de missionnaire (DS, t. 10, col. 687-694), il y a, — comme l'a bien montré J. Fontaine dans son introduction à la *Vie de saint Martin* (SC 133, 1967, p. 160-164) —, les formes variées que prend la lutte contre les forces du mal.

C'est ainsi, explique-t-il, que « la spiritualité de Martin devint sacerdotale sans cesser d'être ascétique. Elle rejoignit dans l'imitation des apôtres l'unité de ses diverses vocations spirituelles. Prophétisme au service d'une proclamation de la Parole par les paroles et les signes, idéal du martyre ramené à la pureté originelle des souffrances endurées pour le Nom, l'évangélisme de Martin jaillit d'abord d'une foi profonde en sa mission de successeur des apôtres... Les combats spirituels de Martin... sont d'abord des combats d'intérêt pastoral, les

temps forts de ses missions dans et hors le diocèse de Tours » (p. 157).

C'est pourtant à une perspective quelque peu différente, celle de l'illumination et de l'effusion de la Sagesse divine, que Paulin de Nole † 431 fait appel dans une lettre à Victrice de Rouen pour caractériser l'évangélisation accomplie par cet évêque parmi les Nerviens qui habitaient les rivages du nord-ouest de la Gaule : « Il (le Seigneur) t'a choisi pour que son Nom soit sanctifié et qu'il résonne jusqu'au bout de l'Occident sur la terre entière » (*Ep.* 18, 4-5, PL 61, 238-239). Et, — témoignage exceptionnel, sinon unique —, Patrick, l'évangélisateur des Irlandais au 5e siècle, nous raconte lui-même dans sa *Confession* comment il reçut en songe l'appel missionnaire, sous une forme analogue à celle qui avait conduit Paul vers la Macédoine (23, SC 249, 1979, p. 96).

Au début du 7e siècle on voit se dessiner les premières esquisses de structures plus précises. C'est, d'une part, l'amorce avec saint Colomban d'une participation plus organique des moines dans l'œuvre d'évangélisation; et d'autre part l'initiative de Grégoire le Grand dans l'organisation de la mission auprès des Angles. Encore faut-il rappeler que, dans le premier cas, la perspective dominante de Colomban et de ses disciples semble être restée celle, traditionnelle dans le monachisme depuis ses origines, de la pérégrination et de l'expatriement; il est assez exceptionnel que des moines, tel saint Valéry † 619, demandent l'autorisation d'aller « prêcher parmi les nations ». C'est lentement, avec les moines anglo-saxons, que la prédication s'intègre spécifiquement dans une pérégrination qui demeure la visée première.

Comme le note J. Leclercq (*Pérégrination et prédication*, dans *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1964, p. 58) : « Le vrai motif de leur départ était l'amour du Christ; la fuite était le moyen d'y être fidèle. Ils savaient fort bien que cette pérégrination, qui leur offrirait peut-être l'occasion de prêcher l'Évangile, n'irait pas sans souffrances. La perspective de donner leur vie pour le Christ était non seulement une éventualité prévue, mais l'aspiration intime de ces âmes généreuses ». Ainsi en alla-t-il pour un saint Amand († v. 680) ou un saint Winfrid-Boniface † 754, et celui-ci au moins vit son désir finalement exaucé. De saint Augustin de Cantorbéry † 604, Bède le Vénérable écrit : « Il adopta pour patrie une pérégrination lointaine et périlleuse, afin de porter du fruit par la souffrance parmi des peuples redoutables et acquérir ainsi au Christ un héritage sans fin » (*Historia ecclesiastica* I, 23, PL 95, 52-53).

Pour ce qui est de l'envoi, on remarquera que, dans ses lettres de 596 aux rois francs (*Ep.* VI, 49 et 57, MGH *Epistolae*, t. 1, Berlin, 1891), Grégoire le Grand déclare n'intervenir que pour suppléer à la défaillance des évêques voisins qui négligent d'envoyer des missionnaires à la nation des Angles, désireuse de s'ouvrir au christianisme. De fait, le plus souvent, ce sont les princes qui sont à l'origine de l'envoi de missionnaires, même si, en Occident du moins, nombre d'entre eux s'emploient à faire authentifier cette mission par le Siège apostolique ou si les souverains lui demandent de confirmer leur initiative. Cela d'autant plus que normalement les responsables d'un tel apostolat sont ordonnés à l'épiscopat, soit dès le départ, — comme ce fut, à ce qu'il semble, le cas pour Augustin —, soit lorsqu'une nouvelle chrétienté commence à se constituer. C'est ainsi que saint Amand avait été ordonné évêque et qu'au dire de son biographe il avait reçu sa mission de saint Pierre lui-même en une vision comparable à celle qu'évoquait saint Patrick, sans se voir d'abord confier un diocèse déterminé.

De Willibrord, Boniface écrit en 753 : « Au temps du pape Serge (en 695), arriva dans la Ville des saints apôtres un prêtre de grande abstinence et sainteté, saxon de race, nommé Willibrord et Clément. Le pape l'ordonna évêque et l'envoya prêcher aux Frisons païens sur le littoral de l'océan occidental » (*Ep.* 109, MGH *Epistolae*, t. 3, Berlin, 1892, p. 395). Mais lui-même avait commencé sa carrière missionnaire en 716 sous forme de pérégrination monastique en Frise avant de recevoir à Rome, le 15 mai 719, mission d'apostolat auprès des païens « au nom de l'indivisible Trinité, par l'autorité inébranlable du bienheureux Pierre, prince des apôtres » (*Ep.* 12, p. 258); mandat confirmé et renforcé par les successeurs de Grégoire II, mais qui fut rempli avec la protection active de Charles Martel et de ses fils.

Avec Pépin, Charlemagne, et surtout Louis le Pieux, l'intervention du pouvoir franc se fait plus déterminante pour hâter la christianisation des peuples germaniques, puis des populations limitrophes. Et on a bien l'impression qu'en plusieurs cas la christianisation, avec ses conséquences politiques, tend à prendre le pas sur l'évangélisation. On sait ce qu'il en fut pour la Saxe entre 776 et 780.

Le premier capitulaire saxon (vers 785) déclare : « Désormais tout saxon non baptisé qui cherchera à se dissimuler parmi ses compatriotes et refusera de se faire administrer le baptême, voulant rester païen, sera mis à mort » (art. 8).

Il n'en fut heureusement pas toujours de même et la mission de saint Anschaire † 865 parmi les scandinaves, même si elle doit son origine à une initiative de Louis le Pieux, témoigne, au dire de son biographe, d'intentions véritablement apostoliques : « On m'a demandé si, pour le nom de Dieu, je consentirais à partir pour les nations barbares afin d'y prêcher l'Évangile du Christ. Je n'ai pas voulu repousser cette proposition. Bien plus, je désire de toutes mes forces que l'occasion de partir me soit donnée. Personne ne pourra ébranler ma résolution » (*Vita*, ch. 8; trad. É. de Moreau, *Un missionnaire en Scandinavie*, Louvain, 1930, p. 23).

Ces interventions du pouvoir politique dans les entreprises missionnaires, avec toutes les compromissions qui pouvaient s'ensuivre, s'enracinaient dans la confusion établie entre l'avènement du Royaume du Christ et l'extension de ce qu'on en considérait comme les reflets terrestres et la préparation. Si, en Occident, elles ont été peu marquées et ponctuelles jusqu'à la constitution des États nationaux, il semble bien en avoir été autrement dans l'empire byzantin dont Justinien avait accentué le caractère théocratique sous la seule responsabilité du basileus élu de Dieu et vicaire du Christ. L'histoire complexe de la christianisation des peuples slaves est, à cet égard, riche d'enseignements. Si les deux frères thessaloniciens Constantin-Cyrille et Méthode s'étaient intéressés très tôt aux populations slaves de leur voisinage et en avaient appris la langue, c'est à la demande de l'empereur Michel III que fut entreprise la mission auprès des Khazars de Crimée, puis de Rostislav, prince de Moravie. Cette dernière en particulier (862) n'est pas sans relation avec les négociations menées alors à Constantinople et qui devaient aboutir deux ans plus tard au baptême, par des prêtres délégués par le patriarche Photius, du grand Khan bulgare Boris. Mais, vingt ans plus tard, les disciples de Méthode, formés par lui à la vie monastique et expulsés de Moravie et de Pannonie, pourront réaliser

dans l'empire bulgare une authentique évangélisation. Il en ira de même, un siècle plus tard, dans la Russie kiévienne où une vie monastique, greffée sur les traditions de l'Athos, viendra compléter la christianisation décidée par saint Vladimir (988; cf *infra*, art. *Monachisme*, Le monachisme russe, col. 1591).

La nouvelle vague des grandes invasions, la dislocation et l'effondrement de l'empire carolingien, l'affaiblissement de la papauté, vont ralentir pour longtemps en Occident les entreprises évangélisatrices; cependant que la lente organisation de chrétientés nouvelles à l'initiative d'évêques (tant en Scandinavie qu'à l'Est des pays germaniques) et leur affermissement par l'implantation de monastères, notamment clunisiens puis cisterciens, donnent au monde chrétien de tradition latine de plus en plus romanisée la figure qu'il conservera pour de longs siècles.

Par contre, dans ce qui fut la partie orientale de l'empire romain devenu byzantin, l'emprise de l'Islam s'accentue avec l'islamisation des peuples turcs, ne laissant subsister que des îlots chrétiens qui, à de rares exceptions près, ne semblent pas avoir été en mesure de mener une action évangélisatrice, sauf peut-être dans l'Inde du sud et sur les confins de la Chine où le catholicos de l'Orient, dit « Nestorien », maintenait une liaison épisodique avec de petites chrétientés suscitées par des marchands et des moines de tradition syriaque et sur lesquelles nous n'avons que de très rares informations. C'est seulement au temps de « l'empire mongol » (13e-14e siècles) qu'elles connaîtront un fugitif développement, sans avoir pourtant réussi, à ce qu'il semble, à pénétrer véritablement parmi les autochtones.

2. **Les 13e-15e siècles.** — La renaissance, ou plutôt, selon l'heureuse expression de G. Duby, « l'adolescence » de l'Occident, lentement préparée durant le 11e siècle et la première moitié du 12e, éclate à partir de 1150 pour trouver sa pleine formulation avec le pontificat d'Innocent III (1198-1216) et le quatrième concile du Latran (1215). Deux facteurs surtout, apparemment contradictoires mais de fait complémentaires, vont jouer un rôle décisif dans l'action évangélisatrice qui connaîtra, durant quelque cent cinquante ans, une vitalité exceptionnelle : l'affermissement de la « monarchie pontificale » dans la perspective d'une chrétienté universelle dont le pape, Vicaire du Christ, est reconnu comme le chef suprême; et, en même temps, un réveil évangélique dont le frémissement gagne les milieux les plus divers du monde chrétien, alors que le développement urbain, les progrès techniques et l'extension des relations commerciales avec la réouverture des routes vers l'Orient lointain, entraînent une croissance économique qui bouleverse les structures anciennes, multiplient les relations et suscitent une fermentation intellectuelle sans précédent, ouvrant sur des modes de penser nouveaux. S'y ajoutent, à partir de 1245, les conséquences inattendues de la menace mongole qui, stoppée aux frontières traditionnelles de la chrétienté romanisée, évolue en la constitution d'un immense empire, religieusement tolérant et peut-être même accueillant à la foi chrétienne, qui s'étend depuis la Russie jusqu'à la mer de Chine. C'est dans ce vaste contexte, avec toute sa complexité, qu'il faut situer la constitution des « ordres mendiants » et les missions évangélisatrices qu'ils mèneront sous la responsabilité de plus en plus immédiate de la papauté.

Chez *François d'Assise*, l'appel à l'annonce de l'Évangile aux infidèles semble s'être éveillé en un climat où l'aventure chevaleresque dans une perspective de croisade s'associe à l'attrait du martyre.

Thomas de Celano le situe en 1212 : « Brûlant d'amour pour Dieu, le bienheureux père François voulait toujours se lancer en de grandes aventures et son grand cœur ambitionnait d'atteindre, en suivant le chemin des volontés de Dieu, le sommet de la perfection. La sixième année qui suivit sa conversion, brûlant de désir pour le martyre, il résolut de passer en Syrie pour prêcher la foi chrétienne et la pénitence aux sarrazins et autres infidèles » (*Vita prima*, 1e partie, ch. 20, 55). Empêché de réaliser son dessein, il tente bientôt de le reprendre vers le Maroc où, quelques années plus tard (1220), il envoie cinq frères dont la préoccupation première, bientôt exaucée à Marrakech, paraît bien avoir été le témoignage du martyre. Dante (*Paradis* XI, 100-102) rattachera formellement au désir du martyre la mission franciscaine chez les infidèles. Cette mission avait été explicitement recommandée par les chapitres de 1217 et 1219 et fera l'objet du dernier paragraphe (§ 12) de la *Règle* définitive de 1223. On sait comment, en 1219, François lui-même, qui avait rejoint l'armée croisée assiégeant Damiette, obtint de paraître devant le sultan Malek-el-Kamel, qui a laissé une réputation de tolérance, pour lui annoncer l'Évangile de la Croix. Raymond Lulle (1235-1316) sera le représentant le plus qualifié de cette lignée (cf R. Sugranyes de Franch, *R. Lulle, docteur des missions*, Schöneck-Beckenried, 1954).

Bien différente fut, dès le départ, la perspective missionnaire des *frères prêcheurs*. Elle s'enracine dans la conscience que prend Dominique, lors d'une ambassade diplomatique au Danemark en 1203 et 1205, de l'intense ministère évangélisateur qui se poursuivait aux frontières nord-est de l'Europe chrétienne sous l'impulsion vigilante de l'archevêque de Lund. En Languedoc, au cours des années suivantes, il perçoit plus intensément, devant la contestation cathare, les exigences du témoignage évangélique. Aussi, dès les débuts de l'ordre qu'il fonde (1216-1217), il lui assigne « un ministère universel pour diffuser par la parole et par l'exemple la doctrine de l'Évangile et sa règle morale, en même temps que pour les défendre contre les erreurs et les vices » (M.-H. Vicaire, dans *Histoire universelle des missions*, citée *infra*, t. 1, p. 197). Cinquante ans plus tard, son quatrième successeur Humbert de Romans (cf DS, t. 7, col. 1108-1116), qui devait proposer au deuxième concile de Lyon (1274) un remarquable programme évangélisateur, écrivait à propos des devoirs du maître général de l'ordre :

« Si c'est de toute espèce de bien à faire aux âmes qu'il doit avoir vif souci, il n'en est pas moins obligé à montrer pour les peuples barbares une préoccupation et une ardeur spéciale, pour les païens, les sarrazins, les juifs, les hérétiques, les schismatiques, et tous ceux qui, comme eux, vivent en dehors de l'Église... Il veillera encore à ce que des frères capables s'appliquent à apprendre l'hébreu, l'arabe, le grec, les langues barbares dans les localités qui se prêtent à leur connaissance » (*De officiis ordinis*, ch. 1, 7, dans *Opera de vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, t. 2, Rome, 1889, p. 187).

D'abord menées à l'initiative des ordres nouveaux, les missions d'évangélisation, notamment à travers l'empire mongol, vont être de plus en plus placées sous la responsabilité directe de la papauté. Si dans le cas des franciscains Jean de Plan Carpin (1245-1248), Guillaume de Rubrouck (1253-1255), ou du dominicain André de Longjumeau (1248-1250), il s'agit de missions à dominante diplomatique, les deux dernières d'ailleurs entreprises à l'initiative du roi Louis IX, la perspective d'évangélisation et d'organisation de diocèses nouveaux en terre d'Asie passe peu à peu au premier plan. Établis aux confins des pays chrétiens, en Crimée ou en Arménie, franciscains et dominicains rayonnent vers l'Orient lointain. En Chine gouvernée par une dynastie mongole, le franciscain Jean de Monte-

corvino (1246-1328) commence en 1289 un fécond ministère d'évangélisation dont il fait connaître les résultats au pape par deux lettres de 1305 et 1307 (dans G. Golubovich, *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa..*, t. 3, Quaracchi, 1919, p. 87-93). Ayant alors reçu des collaborateurs revêtus de l'épiscopat, il est créé archevêque de Khanbaliq (Pékin) par une bulle de Clément v (23 juillet 1307). Onze ans plus tard (1er avril 1318), Jean xxii crée l'immense archevêché de Sultaniéh (Perse), confié aux dominicains. Mais bientôt, les guerres européennes, la grande peste et enfin l'effondrement de l'empire mongol sous les coups de Tamerlan, entraînent l'asphyxie de ce grand effort missionnaire dont les premières acquisitions vont être pour longtemps balayées.

La bibliographie générale, immense, est celle de l'expansion de l'Église dans le bassin méditerranéen et en Europe, et de la conversion des barbares. Voir surtout l'*Histoire universelle des missions catholiques*, sous la direction de S. Delacroix, t. 1, Paris, 1957 (bibl.).

R. Streit (*Bibliotheca missionum*, t. 4, Aix-la-Chapelle, 1928, p. 1-103) recueille les documents concernant les missions sur les frontières orientales et chez les mongols. Voir encore : E. R. Daniel, *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*, Lexington, 1975; — J. Richard, *La papauté et les missions d'Orient au moyen âge (13e-15e s.)*, coll. de l'École française de Rome 33, 1977.

DS, art. *Espagne, France, Italie;* art. *Frères prêcheurs*, t. 5, col. 1428-1429.

Irénée-Henri Dalmais.

III. 17e SIÈCLE

Les découvertes et les conquêtes, inaugurées par les portugais dès la fin du 15e siècle, sont intimement mêlées au souci de la conversion des païens et donc liées à l'expansion missionnaire. Cette expansion constitue une sorte d'explosion de la chrétienté médiévale jusqu'aux limites du monde connu et tout alentour du centre de résistance que constitue l'Islam. Cet effort d'évangélisation et de fondation d'Églises nouvelles fut d'abord essentiellement le fait des anciens ordres, surtout franciscain et dominicain. Puis la compagnie de Jésus prend progressivement, à partir du milieu du 16e siècle, une part déterminante.

Relevons à son sujet que, dès sa fondation, la *Formula Instituti*, c'est-à-dire sa règle fondamentale, marque nettement le lien entre son vœu spécial d'obéissance au pape et sa disponibilité pour toute mission « ad... fidei propagationem... sive ad Turcas, sive ad quoscumque alios infideles.., sive ad quoscumque haereticos » (bulle de Paul iii, *Regimini militantis Ecclesiae*, 27 septembre 1540, n. 3). Le premier et plus illustre témoin de cette obéissance et de cet universalisme fut François Xavier † 1552 (DS, t. 5, col. 1099-1107).

Les premières décennies du 17e siècle connaissent un nouvel essor parallèle, et souvent intimement mêlé, de la vie spirituelle et du souci missionnaire. Nous n'en retiendrons ici que trois aspects qui mettent en lumière une spiritualité missionnaire : 1. L'évolution de *François de Sales devant les protestants.* — 2. *Les grandes figures spirituelles du Canada.* — 3. L'inspiration missionnaire de *la Congrégation « de propaganda Fide »*.

Nous omettons délibérément, en amont de cette période, l'expansion missionnaire inaugurée par les portugais dès la fin du 15e siècle et relayée par les espagnols au 16e, — nous contentant de renvoyer aux articles du DS : *Espagne* (ch. 5 Amérique du sud, t. 4, col. 1192-1203), *Mexique* (supra, col. 1132-1152), *Jésuites* (ch. 6 La perspective missionnaire, t. 8, col. 1030-1041); et de même, contemporaines ou postérieures, les missions de l'Inde et de Chine avec les problèmes qu'elles soulevèrent.

On consultera sur ces périodes missionnaires des 16e-18e siècles les tomes 1-2 de l'*Histoire universelle des missions catholiques*, sous la direction de S. Delacroix (Paris, 1957), les grandes histoires de l'Église (vg celle de Fliche-Martin, la *Nouvelle Histoire de l'Église* de L.-J. Rogier, R. Aubert et M. D. Knowles, t. 3, Paris, 1968, le *Handbuch der Kirchengeschichte* dirigé par H. Jedin, 2e éd., t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1975) et les histoires missionnaires des principaux ordres religieux.

Une histoire générale de la spiritualité missionnaire des temps modernes reste à écrire. Pour la France dans la période que nous avons retenue, voir G. Goyau, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde* (2 vol., Paris, 1948), et G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France* (Lyon, 1942; Paris, 1959).

1. François de Sales et les protestants. — Pour le savoyard qu'était François de Sales, le protestant apparaît d'abord comme fauteur de la division de la Savoie et Genève comme la cité qui a trahi à la fois le pape et son évêque et qui a rompu l'unité de la province. Lors de ses études à Paris et à Padoue, le jeune François s'est heurté à la question de la prédestination au point d'en être profondément troublé. Le 12 mai 1588, il fut témoin à Paris de la journée des Barricades et mesura tout le mal que les divisions religieuses peuvent faire à un peuple. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'étudiant en droit à Padoue (1591), il ait pris des positions extrêmement sévères à l'égard des protestants considérés comme des briseurs d'unité.

Devenu prêtre (18 décembre 1593), dans sa harangue d'intronisation comme prévôt du chapitre de Genève un peu après Noël, François appelle les chanoines à une croisade pour la reconquête de la ville, mais il ne recommande plus, comme il le faisait à Padoue, de réduire les protestants par les armes juridiques, politiques et militaires; il parle à présent des armes purement spirituelles : c'est par la conversion des mœurs, la prière et la charité qu'il s'agit, comme il dit, « d'assoiffer Béthulie ».

Pourquoi cette évolution? En 1592, François a renoncé au droit et opté pour le sacerdoce. Logique avec son choix et, comme il dira, avec sa « qualité », il laisse désormais aux Princes le soin de rétablir l'unité politico-religieuse du pays; il s'efforce pour son compte de travailler à refaire l'unité de la foi en supprimant les motifs de scandale du visage de l'Église, dans la conduite de ses ministres et de ses fidèles; il recommande d'utiliser avec plus de ferveur les armes spirituelles que sont la prière, le jeûne et la charité. C'est ce style qui apparaîtra dès le début de ses missions dans le Chablais.

Le 27 novembre 1594, il écrit à Antoine Favre : « L'oraison, l'aumône et le jeûne sont les trois parties qui composent le cordon difficilement rompu par l'ennemi; nous allons, avec la divine grâce, essayer d'en lier cet adversaire » (*Œuvres*, éd. d'Annecy, 26 vol., 1892-1932; Table, 1962; ici, t. 11, p. 102). Il y joint la pauvreté de son existence, la douceur de sa charité et le souci de la formation doctrinale : le peu qu'il a est donné aux pauvres; il découvre que, pour vaincre l'hérésie, il faut aimer l'hérétique; il diffuse des tracts destinés à mettre « le dogme en plus grande lumière que le plein midi » et qu'il rassemblera sous le titre de *Controverses* (cf DS, t. 5, col. 1063-1064).

L'année 1597 fut marquée d'événements importants, qui éclairent l'attitude de François de Sales devant les protestants. Il y eut d'abord trois entrevues avec Théodore de Bèze; ces visites, faites à la demande du pape Clément viii, n'allaient pas sans danger : le 3 juillet, François n'échappa à la police de

Genève que grâce à Bèze lui-même. Les conversations échouèrent; cet échec fit comprendre à François qu'on ne pouvait espérer ramener les hérétiques à l'unité par la seule dialectique. Il en fut profondément marqué; au Pape il écrit avoir trouvé en Bèze un « cœur de pierre » (*Œuvres*, t. 11, p. 270) et au roi de France que cet homme aurait « donné cent mille vies » pour retrouver l'unité de l'Église : c'était bien situer la difficulté de la tâche.

Le 29 juillet 1597, François participe à Annemasse à une réunion destinée à élaborer un plan d'action missionnaire (c'est le *Projet de mémoire*, dans *Œuvres*, t. 22, p. 162-167) : l'effort se développerait à partir de Thonon, dont on veut faire une citadelle spirituelle, et l'action aurait pour moyen la célébration des Quarante-Heures. Parallèlement, François correspond avec le Pape pour obtenir l'introduction, dans les bailliages de Gaillard et de Gex, et même à Genève, de l' « Interim d'Augsbourg » qui instaurait la pluralité des cultes et la liberté de conscience; mais il refuse d'envisager qu'il en soit de même dans la partie restée catholique de la Savoie.

Les Quarante-Heures furent célébrées comme prévu : rien n'y manqua, illuminations, feux, musique, salves de mousquets; mi-fête, mi-pèlerinage, François y participa; il fit procession avec les convertis, priant et chantant; Roland, son compagnon, portait une croix de bois « tout devant élevée ».

En ces mêmes temps, François compose son livre *Defense de l'estendard de la Saincte Croix* (cf DS, t. 5, col. 1063-1064); dans cet ouvrage, las de la polémique, enclin à la critique sereine, favorable à la recherche sincère et constructive entre théologiens compétents, François montre une ouverture très compréhensive. Le 21 octobre 1597, il adresse un *Avertissement aux hérétiques qui désirent rentrer dans le sein de l'Église*, les assurant que, revenant au vrai bercail du Christ, ils seront reçus et traités avec bonté et loyauté parfaite, affranchis et libérés « de toute peine infligée pour cause d'hérésie... par n'importe quel juge ecclésiastique ou séculier » (dans *Œuvres*, t. 22, p. 168-170).

Le 13 avril 1598, l'Édit de Nantes accorda aux protestants la liberté du culte partout où elle avait déjà été accordée auparavant et dans deux villes par bailliage. Clément VIII déclara qu'il était « le plus marri et désolé homme du monde », que « cet édit était le plus maudit et la pire chose du monde » et que « ces choses lui mettaient le cerveau à parti » (*Lettres du cardinal d'Ossat*, Paris, 1627, p. 391-403). François de Sales n'en fut que plus décidé à demander l'application de l' « Interim d'Augsbourg » au pays de Gex et à Genève. Rome cependant se calmera et on parlera moins de la guerre pour réduire la ville de Calvin, mais on insistera sur d'autres moyens : diplomatie, dialogue, accueil, pardon. Le 2 mai, enfin, fut signée la paix de Vervins.

Les 19 et 20 septembre, commencèrent les Quarante-Heures de Thonon; ce fut comme à Annemasse l'occasion de festivités populaires et pieuses. François de Sales y joua un rôle discret et tout spirituel : il prêche, confesse, instruit, conseille, console et réconcilie. Cependant il sollicite alors (5 octobre) du duc Charles-Emmanuel de Savoie une série de mesures de type politique contre les protestants : expulsion des ministres, remplacement du maître d'école huguenot par un catholique, exclusion des protestants des charges publiques. Cela lui a été depuis lors beaucoup reproché. Les mœurs du temps peuvent l'expliquer, comme aussi l'idée qu'on se faisait de la justice en ces matières. Aux yeux de François, l'hérésie n'est pas seulement hérésie en matière de foi, elle est aussi schisme politique : en réclamant l'exclusion des protestants des responsabilités publiques, il vise à rétablir l'unité politique du pays. Une lettre d'octobre 1601 au duc de Savoie (*Œuvres*, t. 12, p. 78), précise bien le niveau auquel se situent de telles mesures et que celles-ci veulent atteindre des gens qui « suivent le huguenotisme plutôt comme un parti que comme une religion ». On peut juger aujourd'hui cette façon de voir comme odieuse et insoutenable, mais on ne peut accuser François de Sales de persécution religieuse. C'est le protestantisme en tant que fauteur de division politique d'un pays catholique, et non pas les protestants, qu'il rejette.

Sa conduite à l'égard des personnes le confirme : tandis que le duc de Savoie, dans la séance du 12 octobre à l'hôtel de ville de Thonon, faisait le départ entre les « boucs et les brebis », François allait vers les protestants, les incitant « par de douces et agréables remontrances » à passer à la droite du Prince. C'est lui qui intervient pour obtenir les sauf-conduits qui permettent à beaucoup d'entre eux de rester à Thonon, et il conserve avec les réfractaires des relations cordiales. Certes, il maintient une rigoureuse intransigeance sur le plan du droit politique et demeure hanté par l'unité de la chrétienté à restaurer, en particulier en Savoie; il ne conteste pas au prince son droit d'exercer des pressions en ce sens, et il lui est arrivé de les conseiller; mais cette rigueur des principes politiques s'équilibre de l'amitié avec les protestants : il se montre compréhensif, respectueux, indulgent et bon.

Il reste que ces journées de Thonon manifestent une douloureuse tension dans le cœur de François; il cherche à concilier les exigences du droit avec celle de sa foi : la charité. Devant l'effondrement du protestantisme en Chablais, il ne se réjouissait ni d'une victoire politique, ni même d'un succès apostolique très désiré, mais de ce que les hommes avaient retrouvé ce bien, à ses yeux suprême, de l'unité dans la vérité et la charité.

Devenu le 22 mars 1599 coadjuteur de Genève, François se consacre davantage à l'animation apostolique et spirituelle de son clergé. La fondation d'un collège dirigé par les jésuites est envisagée. Par la bulle du 13 septembre 1599, Clément VIII confirme le projet d'une « maison... à ériger sous le vocable de Notre-Dame de Compassion » composée de sept prêtres séculiers et dirigée par un préfet, charge qui échoit à François. Il se donnera à cette œuvre, la proportionnant à ses ressources financières, mettant l'accent sur les actions spirituelles et la tenant à l'écart des menées politiques; dans le même sens, il anime la « Maison de miséricorde », lieu d'accueil fondé à Thonon pour les nouveaux convertis et dirigé par des prêtres de l'Oratoire (*Œuvres*, t. 12, p. 46).

Pourtant deux conceptions continuent à coexister, voire à s'affronter, en Savoie quant aux moyens à prendre pour rétablir l'unité : celle du capucin Chérubin de Maurienne, plus combative, temporelle et politique, et celle de François de Sales, plus douce, patiente et, pour tout dire, plus évangélique. A la ligue militaire et politique de Chérubin, — et du Pape —, François rêvait de substituer une autre ligue qui fait l'objet d'un *Mémoire* (fin 1615) que mentionne une lettre du 27 avril 1616 (*Œuvres*, t. 17, p. 198-199) et dont la minute a été retrouvée aux archives de la Visitation d'Annecy. Il propose que le Pape constitue une ligue spirituelle, qui ne se serve pas des armes extérieures mais des intérieures. Il est convaincu de la vanité des conférences où l'on argumente et dispute; il propose d'abandonner la partie des biens d'Église aux protestants qui les détiennent et de promettre des moyens

matériels aux ministres, « car, c'est la vérité, la plupart, pour ce morceau de pain, demeurent dans l'hérésie ». Prêt à renoncer aux revenus ecclésiastiques, il souhaite obtenir la liberté des cultes à Genève. Il remarque : « Peut-être serait-il difficile maintenant d'unir les cœurs des princes, que nous voyons, excités par des tentations si multiples, se livrer en proie à la division. Toutefois, cette grâce se pourrait obtenir de Dieu notre-Seigneur par la prière, et la main sacrée du Saint Père, s'y employant sincèrement, pourrait opérer ce miracle... Tant d'hérétiques et de républiques hérétiques sont si proches de moi que mon esprit ne peut se défendre d'y songer souvent et de prendre en pitié une telle désolation, non seulement présente mais future » (*Œuvres*, t. 22, p. 309). Charles-Emmanuel de Savoie eut probablement connaissance de ce *Mémoire* et fut conquis à la nécessité de procéder « par voie douce, paisible et assurée » (cf lettre de François au duc, 25 juin 1620).

Telle est la position à laquelle se tient François de Sales dans les dernières années de sa vie. Cette perspective riche d'avenir rejoignait celle de la constitution, le jour de l'Épiphanie 1622, de la Congrégation « *de propaganda Fide* ». François mourait peu après, le 27 décembre 1622.

Telles furent l'évolution de l'attitude de François de Sales devant la Réforme protestante et ses fidèles, sa conception de la chrétienté et sa vocation de conciliateur. Ce qui inspira son action et son évolution fut sa spiritualité, qui traduit les voies par lesquelles il fut mené par l'Esprit.

Sur les missions et l'esprit missionnaire de François de Sales, on consultera : R. Kleinman, *S. François de Sales and the Protestants*, coll. Travaux d'humanisme et de renaissance 53, Genève, 1962 (trad. franç., par F. Delteil, Lyon, 1967), et l'introduction de A. Ravier à l'éd. des *Œuvres* de François de Sales, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1969, p. IX-CIX; les p. LXI-LXXVIII ont inspiré cette étude. — DS, t. 5, col. 1057-1097 : art. *François de Sales*.

2. **Les spirituels du Canada.** — Particulièrement bien connue est l'épopée missionnaire de la Nouvelle-France, qu'il s'agisse du mouvement qui en France même soutient et alimente en hommes et en moyens les difficiles fondations au Canada, ou des missionnaires eux-mêmes qui ont laissé de nombreux documents spirituels.

Après l'essai de deux jésuites isolés en Acadie (1611-1613), quatre franciscains récollets s'établissent en 1615 à Québec, fondée en 1608 par Samuel Champlain (O. Jouve, *Les franciscains et le Canada*, t. 1, Paris, 1915). En 1625, un groupe de jésuites mené par Charles Lallemant († 1674; DS, t. 9, col. 119-120) débarque au Canada pour évangéliser les hurons et d'autres ethnies indiennes. Mais trois ans plus tard, les anglais s'emparent des établissements de la jeune colonie et les missionnaires sont expulsés.

Ce n'est qu'en 1632 qu'un nouveau groupe de jésuites conduit par Paul Lejeune († 1664; DS, t. 9, col. 562-564) peut s'installer durablement. Jean de Brébeuf († 1649; DS, t. 8, col. 304-309) les rejoint en 1633. Vingt-neuf jésuites travaillaient au Canada en 1637. En 1657, Jean-Jacques Olier décide d'envoyer quatre sulpiciens, Gabriel de Queylus, Gabriel Souart, René de Galinée et Antoine d'Allet, qui s'établissent à l'Ile-Marie. Les premières religieuses avaient rejoint les jésuites dès 1639, avec l'ursuline Marie de l'Incarnation († 1672; DS, t. 10, col. 487-507). Autres grandes figures féminines de la nouvelle Église : l'hospitalière Catherine de Saint-Augustin († 1668; cf P. Ragueneau, *La vie de la mère Catherine..*, Paris, 1671), Jeanne Mance qui fonde l'Hôtel-Dieu de Québec († 1673; *Dictionnaire biographique du Canada* = DBC, t. 1, Toronto, 1966, p. 494-498) et la bienheureuse Marguerite Bourgeoys, fondatrice de la congrégation de Notre-Dame en 1659 († 1700; DS, t. 10, col. 335-337).

Mais la mission subit de terribles épreuves; les luttes entre hurons et iroquois firent des victimes parmi les missionnaires jésuites; les plus connus sont Isaac Jogues (DS, t. 7, col. 2038-2041), Gabriel Lallemant, Charles Garnier, Jean de Brébeuf et leurs compagnons, martyrisés en 1646/1649 et canonisés en 1930. La mission parmi les indiens fut alors anéantie et les survivants durent se replier sur Québec.

L'Église canadienne dans son premier siècle a compté beaucoup d'autres âmes d'élite : Marie-Madeleine de la Peltrie † 1671, la jeune iroquoise Kateri Tekakouitha († 1680; DBC, t. 1, p. 649-650; *Positio super introductionem causae*, Vatican, 1938) qui parvint à une haute oraison, au dire de son directeur spirituel Pierre Cholenec, la recluse Jeanne Le Ber († 1714; DBC, t. 2, 1969, p. 391-392), le premier évêque François de Montmorency-Laval (DS, t. 10, *infra*), etc.

De nombreux liens rattachent les missionnaires jésuites à Louis Lallemant (DS, t. 9, col. 125-135) et aux principaux de ses disciples, Jean Rigoleuc † 1658, le bienheureux Julien Maunoir († 1683; DS, t. 8, col. 1592-1594) et Vincent Huby († 1693; DS, t. 7, col. 842-851), eux-mêmes célèbres missionnaires en Bretagne. On doit aussi souligner la place tenue par la Normandie dans l'élan missionnaire de cette époque, vers le Canada en particulier; Catherine de Saint-Augustin et Jean de Brébeuf en sont originaires; Montmorency-Laval, comme Lambert de la Motte (cf *infra*, col. 1388) et saint Jean Eudes, autre grand missionnaire en France, ont été en relation avec Louis de Bernières († 1659; DS, t. 1, col. 1522-1527) et son groupe de l'Ermitage de Caen; le premier hôpital de Québec fut fondé par Marie Guenet † 1646, hospitalière de Dieppe; etc.

La mystique des martyrs jésuites au Canada est celle de la croix et de la dévotion à l'Eucharistie; la présence du saint-Sacrement est d'une importance hors de pair pour ces missionnaires. Leur chapelle, fût-elle une cabane, et la messe sont au centre de leur vie. Croix et Eucharistie, c'était participer à l'amour et au sacrifice rédempteur du Christ pour tout homme.

« Jésus-Christ est notre vraie grandeur, c'est lui seul et sa croix qu'on doit chercher, courant après ces peuples, car, si vous prétendez autre chose, vous ne trouverez rien qu'une affliction de corps et d'esprit. Mais, ayant trouvé Jésus-Christ en sa croix, vous avez trouvé les roses dans les épines et la douceur dans l'amertume, le tout dans le néant » (Jean de Brébeuf, « Instruction pour les pères... qui seront envoyés aux hurons », dans la *Relation* de 1637; éd. dans R. G. Thwaites, *The Jesuit Relations..*, t. 12, Cleveland, 1898, p. 122).

Isaac Jogues, déjà martyrisé et prisonnier des iroquois, écrit le 5 août 1643 une longue relation des derniers mois écoulés; il conclut :

« Bien que très probablement, en effet, je pusse m'enfuir, si je le voulais, en passant soit chez les européens, soit chez d'autres barbares nos voisins, cependant sur cette croix, où le Seigneur m'a fixé avec lui, j'ai décidé de vivre et de mourir avec l'aide de sa grâce. Qui, en effet, pourrait consoler en mon absence les français prisonniers, et absoudre ceux qui se confesseraient? Qui pourrait avertir de leur devoir les prisonniers hurons baptisés, instruire les nouveaux prisonniers qui sont périodiquement amenés, baptiser les mourants et les soutenir dans les tortures?... Ce n'est pas sans une provi-

dence particulière que je tombai aux mains de ces barbares... afin que par moi, quoique indigne, tous ceux qui ont été prédestinés à la vie éternelle reçoivent l'instruction, la foi et le baptême... C'est pourquoi « je fléchis le genou devant le Seigneur et Père de mon Seigneur » (*Éph.* 3, 14), le suppliant de rendre vains, si ce n'est pour sa gloire, les projets tant des européens que des barbares, qui songent ou à me délivrer ou à me rendre aux miens... » (dans Ph. Alegambe, *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu*, Rome, 1657; trad. Fr. Roustang, *Jésuites de la Nouvelle-France*, coll. Christus 6, Paris, 1960, p. 237-238).

Quant à Marie de l'Incarnation, dont la vie mystique est très tôt marquée par la visée missionnaire, elle rapporte ainsi son entrée, vers la Noël 1634, dans un état spirituel dominé par le souci de la gloire de Jésus-Christ connu et aimé jusqu'aux extrémités du monde :

« J'entrai en l'état qui m'avait été comme montré... C'était une émanation de l'esprit apostolique, qui n'était autre que l'Esprit de Jésus-Christ.., étant toute dans les intérêts de ce... Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations... Cet Esprit me portait en esprit dans les Indes, au Japon,... dans les parties du Canada et dans les hurons... où il y avait des âmes raisonnables que je voyais toutes appartenir à Jésus-Christ... J'embrassais toutes ces pauvres âmes.., je les présentais au Père Éternel, lui disant qu'il était temps qu'il fît justice en faveur de mon Époux, qu'il savait bien qu'il lui avait promis toutes les nations pour héritage... et que, quoiqu'il fût mort pour tous, tous ne vivaient pas, et qu'il s'en fallait toutes les âmes que je lui présentais et portais en mon sein.

Je me promenais en esprit dans ces grandes vastitudes et j'y accompagnais les ouvriers de l'Évangile, auxquels je me sentais unie étroitement à cause qu'ils se consommaient pour les intérêts de mon céleste et divin Époux, et il m'était avis que j'étais une même chose avec eux... » (*Relation de 1654*, dans *Écrits spirituels et historiques*, éd. A. Jamet, t. 2, Paris-Québec, 1930, p. 309-312 *passim*). Cf A. Rétif, *Marie de l'Incarnation et la mission*, Paris, 1964.

La bibliographie essentielle est donnée aux références au DS insérées ci-dessus. — DS, art. *France*, ch. 8 Canada français, t. 5, col. 997-1004. — *Histoire universelle des missions catholiques*, t. 2, Paris, 1957, p. 70-88, 396-398.

3. **La Congrégation « de propaganda Fide ».** — 1° Fondation. — La création de la congrégation *de propaganda Fide* par Grégoire XV fut annoncée le 6 janvier 1622, fête de l'Épiphanie : l'Église romaine, dans cette fête, met l'accent sur la « manifestation de l'Homme-Dieu au monde en la personne des sages d'Orient » (DS, t. 4, col. 863-879). Les objectifs du nouveau dicastère furent précisés par le cardinal Alessandro Ludovisi, dans une lettre aux nonces (B. Jacqueline, *Un tournant de l'histoire des missions : rôle et méthodes de la S.C. « de propaganda fide » d'après le cardinal Ludovisi, secrétaire d'État de Grégoire* XV, 15 janvier 1622, dans *Documents Omnis Terra*, n. 83, 5, nov. 1971, p. 440-448; *La sacrée congrégation « de propaganda fide »... sous le pontificat de Grégoire* XV, RHE, t. 66, 1971, p. 46-82) : le nouveau dicastère était destiné à procurer le salut des âmes et surtout le soin de la foi catholique, la conservant dans les fidèles et la répandant parmi les infidèles.

Quant à la méthode à suivre, elle excluait toute immixtion dans le temporel et consistait à n'user « d'aucune violence ou façon de faire non accoustumées, ains, par toutes les voyes de douceur et pleines de charité et qui sont propres à l'Esprit Saint, vaquer vivement à la conversion des infidèles, tantost preschant, enseignant, disputant, tantost exhortant, priant et conseillant, voire tirant par la douce violence des prières, des jeusnes, des aumosnes, n'espargnant pas mesme les larmes ny les disciplines, pour les attirer à la belle lumière de la vérité au chemin du salut et les faire participants des très saincts sacrements, le tout sans bruit et, s'il se peut dire, avec un doux et éloquent silence, car on scait que cet effet vient plutost de l'effusion du baume très délicat de la divine miséricorde que de l'industrie des hommes » (RHE, t. 66, 1971, p. 74-75).

D'après Ludovisi, il s'agit de pourvoir à la « conversion des hérétiques ou schismatiques ou autres infidèles » *(sic)* et « de retenir les peuples de peur qu'ils ne s'infectent davantage et empescher les progrès des ministres et prédicants hérétiques ». On vise donc l'évangélisation au sens le plus large du terme et pas simplement l'activité missionnaire près des gentils *(gentes)*. La sollicitude du pape pour la diffusion de la foi s'étend aux catholiques et aux acatholiques, schismatiques, hérétiques, juifs et incroyants, comme saint Bernard l'avait recommandé à Eugène III (B. Jacqueline, *Rôle missionnaire du pape selon saint Bernard de Clairvaux*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 31, 1969, p. 220-224).

Le secrétaire d'État veut qu'on informe de la création de la congrégation *de propaganda fide* d'abord l'épiscopat, car « les évesques et prélats doivent être ceux qui ont plus de part à cette œuvre tant apostolique ayant l'honneur de succéder aux apôtres ». Quant aux nonces, ils doivent avoir « plustot devant les yeux la gloire de Dieu seul et le salut éternel que toute autre chose ».

Ce n'est pas le lieu de mentionner toutes les initiatives et les suggestions qui ont préparé l'institution de la Propagande (notamment celles du carme Thomas de Jésus, auteur des *De procuranda salute omnium gentium*, Anvers, 1613 et *Stimulus missionum sive de propaganda a religiosis per universum orbem fide*, Rome, 1610; voir A. Perbal, *Projets, fondation et débuts de la S.C. de la Propagande*, dans S. Delacroix, *Histoire universelle des missions*, t. 2 *Les missions modernes*, Paris, 1957, p. 109-114; Th. Ohm, *Faites des disciples de toutes les nations*, t. 1, Paris, 1964, p. 92-99; A. Seumois, *Introduction à la missiologie*, Schöneck-Beckenried, 1952). Notons toutefois que le souci de la gloire de Dieu, par la propagation de la foi et dans une perspective universaliste, que Grégoire XV donne comme objectif à la congrégation *de propaganda fide*, est inspiré de l'esprit de la compagnie de Jésus, ce qui s'explique bien en raison des liens de ce pape avec les jésuites, dont il fut l'élève au collège romain, où il fit, comme étudiant, le panégyrique de François Xavier (L. von Pastor, *Storia dei Papi*, t. 13, Rome, 1961, p. 37 et 68).

D'après le concile Vatican II (Décret *Ad gentes*, n. 6), « l'activité missionnaire parmi les gentils diffère tant de l'activité pastorale à mener à l'égard des fidèles que des initiatives à prendre pour rétablir l'unité des chrétiens. Cependant ces deux domaines sont très étroitement liés avec l'activité missionnaire de l'Église; la division des chrétiens en effet nuit à la cause très sacrée de la prédication de l'Évangile à toute créature et, pour beaucoup, elle ferme l'accès à la foi ». La constitution *Inscrutabili divinae Providentiae* (dans *Collectanea S.C. de Propaganda Fide seu Decreta, Instructiones. Praecepta pro apostolicis missionibus 1622-1866*, t. 1, Rome, 1907), par laquelle Grégoire XV, le 22 juin 1622, institua la congrégation de la Propagande, ignore ces distinctions. C'est une perspective pastorale qui inspire le pape (« ... ut oves miserabiliter errantes ad Christi ovile adducantur ac Dominum gregis agnoscant et pastorem ») : il préside à tout le troupeau et aussi à ses bergers (« non solum universo gregi sed etiam pastoribus praepositi sumus »); l'institution du nouveau dicastère doit obtenir que les pasteurs ne manquent pas à leur devoir pastoral, et ce zèle pastoral inclut

l'activité missionnaire qui elle-même comprend, comme on l'a vu, non seulement l'évangélisation des non-chrétiens, mais aussi les efforts déployés pour l'unité de l'Église, à l'exemple du Bon Pasteur et de saint Paul (cf le texte cité de 1 *Cor.* 11, 1).

2° Le programme de Francesco Ingoli, premier secrétaire du dicastère *de propaganda fide* (1622-1644; cf EC, t. 6, 1951, col. 2009-2010), apparaît dans ses divers mémoires. Le premier (13 juin 1625) vise à remédier aux discordes entre évêques et réguliers, entre les jésuites et les autres religieux, et à réprimer la fièvre du négoce répandue chez trop de missionnaires qui visent à s'enrichir pour retourner chez eux vivre de leurs rentes. Le deuxième (24 novembre 1628) tend à corriger les déficiences de la vie pastorale (ignorance de la langue, minuties cultuelles et administratives, immixtion dans le temporel, mauvais traitement des indigènes), insistant pour qu'on fasse accéder des autochtones aux ordres sacrés. Le troisième (1644) s'en prend aux désordres découlant du « patronat ».

Le programme missionnaire d'Ingoli peut se résumer ainsi : transformer les missions, liées alors au colonialisme espagnol et portugais, en un mouvement spécifiquement ecclésiastique et spirituel; dégager les missionnaires de toute ingérence purement politique, unifier l'œuvre de diffusion de la foi, surtout former le clergé autochtone et ériger des hiérarchies locales.

Ingoli utilisa le livre pour la diffusion de la foi grâce à la typographie polyglotte *de propaganda fide* lancée le 3 juin 1626 qui fera beaucoup pour la connaissance des langues, pour l'impression de livres liturgiques arméniens (*Ordo missae*, 1642; liturgie, 1677), illyriens (Missel, 1641; Bréviaire, 1648) et syriens (Bréviaire, 1696), pour la diffusion de l'Écriture (Bible arabe achevée en 1671) et d'ouvrages d'apologétique ou de doctrine.

Les rapports d'Ingoli avec la compagnie de Jésus furent parfois tendus, notamment dans l'affaire des Dames anglaises, appelées « jésuitesses ». Francesco Ingoli, humble et pieux, se montra intrépide défenseur des droits de l'Église, ardent propagateur de la foi et zélé protecteur des petits et des pauvres.

3° Le « Collegio Urbano » (1627). — Jean de Vendeville (G. Goyau, *L'Église en marche. Études d'histoire missionnaire*, 1e série, Paris, 1928, p. 55-89), dans un mémoire remis à Pie v par Jérôme Souchier, cardinal de Clairvaux, avait déjà préconisé l'institution de séminaires spécialisés pour la formation des missionnaires destinés aux païens, aux juifs, aux schismatiques et aux hérétiques. Mais ce n'est qu'en 1627 que fut institué par Urbain viii le collège urbanien qui, placé sous la protection des apôtres Pierre et Paul, est destiné à la formation de ministres prêts à défendre et à propager la foi, au péril même de leur vie (« vitae periculum et martyrium si opus fuerit subire omnino debeant »).

Parmi les élèves morts pour la foi au 17e siècle, on cite Jacques Foelch, décapité à Berne par les protestants (1643), et Pierre Cesi Persa, lapidé puis transpercé d'une lance en Éthiopie (1680). A l'origine de cette institution, on trouve Juan Bautista Vives (EC, t. 12, 1954, col. 1566-1568) et Jean Léonardi (DS, t. 7, col. 607-614; Fr. Ferraironi, *S. Giovanni Leonardi e Propaganda*, Rome, 1938). Au début, le recteur du collège fut un théatin, Marco Romano (C. De Rosa, *I Teatini e le origini del Collegio Urbano*, dans *Regnum Dei*, t. 4, 1948, p. 277-304); dès 1645, le collège eut deux confesseurs, un lazariste et un oratorien. Après avoir été confiée au clergé séculier, la direction fut attribuée aux lazaristes qui l'assurèrent de 1696 à 1711. Le bienheureux Olivier Plunkett y fut professeur de 1657 à 1666, avant de mourir pour la foi à Londres (11 juillet 1681). Dès leur admission au collège, les élèves devaient s'engager à observer les règles du séminaire, à ne pas entrer dans une congrégation religieuse, à recevoir les ordres, sacerdoce y compris, et à retourner dans leur pays (cf N. Kowalski, *Pontificio Collegio Urbano de Propaganda Fide*, Rome, 1956).

4° La Propagande s'intéressa, en France, à l'apostolat parmi les huguenots, les jansénistes, les musulmans et, en Bretagne et en Dauphiné notamment, auprès des idolâtres. Parmi les nombreux réguliers qui apportèrent leur collaboration à l'activité missionnaire, il faut citer surtout les capucins (Champagne, Normandie, Bretagne, Touraine, Poitou, Aquitaine, Cévennes, Dauphiné, Bourgogne et Lorraine), les prêtres de la Mission de saint Vincent de Paul (J. Delarue, *L'idéal missionnaire du prêtre d'après S. Vincent de Paul*, Paris, 1947), la congrégation du très saint Sacrement de Christophe Authier de Sisgaud et la congrégation de Jésus et Marie de saint Jean Eudes.

La Propagande suscita ou encouragea diverses initiatives spirituelles comme la confraternité de tous les saints de Saint-Aubin de Douai, en faveur du culte du Saint-Sacrement, des saints et des reliques et pour l'instruction et l'éducation religieuse, la confraternité de l'exaltation de la sainte Croix à Paris pour la conversion des hérétiques, le séminaire de Valognes pour la formation des missionnaires, la compagnie de l'exaltation de la Sainte Croix *de Propaganda Fide* de Grenoble, l'Œuvre des converties d'Avignon et l'Union chrétienne pour l'accueil des nouvelles catholiques.

Les missions des capucins du Poitou sont assez caractéristiques des méthodes suivies : confessions, catéchismes, controverses avec les hérétiques, conférences avec eux en public ou en privé, célébration des Quarante-Heures parfois avec cinquante ou soixante mille personnes. On signale les résultats suivants : rétablissement de la liberté du culte, restitution des biens d'Église spoliés, disparition des abus et des superstitions, progrès de la dévotion, célébration des fêtes, décoration des églises, amélioration des mœurs du clergé et fréquentation des sacrements. Ces activités engagent non seulement le clergé et les réguliers mais aussi les laïcs, en liaison notamment avec la compagnie du Saint-Sacrement (B. Jacqueline, *L'activité missionnaire des laïcs en France au 17e siècle. La compagnie de la Propagation de la Foi de Grenoble*, dans *Documents Omnis Terra*, n. 136, 3, avril 1978, p. 291-306). Elles se prolongeront pendant la Révolution française (Rome, Archives de la Propagande, *Udienze*, vol. 34 : *Registro particolare delle Udienze sulle materie di Francia dall'anno 1791 al 1796*). La méthode suivie par la Propagande, inspirée de l'exemple de courtoisie donné par François de Sales (E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, t. 2, Paris, 1961, p. 324), ramena à la foi beaucoup de huguenots avant la révocation de l'Édit de Nantes et, après celle-ci, le zèle missionnaire, développé initialement dans les missions intérieures, s'intensifiera dans les missions étrangères.

5° Les Instructions de la Propagande aux premiers vicaires apostoliques (1659). — C'est à l'instigation du jésuite Alexandre de Rhodes et avec l'appui des « Bons amis », — congrégation née au collège de la Flèche sous l'inspiration du jésuite Jean Bagot, disciple de Louis Lallemant —, que naquit l'idée d'envoyer des vicaires apostoliques; le projet, favorisé par la duchesse d'Aiguillon et recommandé par l'Assemblée du clergé de France, devait aboutir à la désignation de trois vicaires apostoliques : Pierre

Lambert de la Motte († 1679, DS, t. 9, col. 140-142), François Pallu (L. Baudiment, *François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions Étrangères, 1626-1689*, Paris, 1934) et Ignace Cotolendi († 1662; cf G. Augeri, *La vie de Mgr I. Cotolendi..*, Aix, 1673). Avant leur départ, la Propagande leur donna des instructions, préparées par M. Lesley, où elle condensa les orientations de sa pastorale et de sa spiritualité missionnaire.

B. Jacqueline, *Les Instructions de la S.C. « de Propaganda Fide » aux vicaires apostoliques des royaumes du Tonkin et de Cochinchine*, dans *Revue historique de droit français et étranger*, 1970, n. 4, p. 624-631; *L'esprit missionnaire de la S.C. « de Propaganda Fide » d'après les Instructions aux vicaires apostoliques des royaumes du Tonkin et de Cochinchine, 1659*, dans *Documents Omnis Terra*, n. 81, 5, mai 1971, p. 330-345; J. Guennou, *Les Missions Étrangères*, Paris, 1964, p. 47-50.

Ces instructions recommandent de créer un clergé autochtone aussi nombreux que possible, de révérer la papauté comme « maîtresse de vérité et siège de l'Esprit Saint », mais de ne pas imposer de force les ordres de Rome, de n'offusquer en rien les souverains et fonctionnaires des pays à évangéliser; « ... que l'on sache bien que vous ne tendez qu'à des intérêts spirituels et au salut des âmes, que vos travaux, vos désirs et votre esprit sont rigoureusement dirigés vers les choses célestes à l'exclusion de toutes les autres ». Il est recommandé de veiller à ce que l'instruction des fidèles et les cérémonies du culte n'offrent aucun prétexte à quelque agitation. Il faut maintenir l'ordre et la paix entre les missionnaires et les renvoyer en Europe dans les cas suivants : mauvaise vie, mœurs scandaleuses, déformation de la doctrine, esprit agité, querelleur, incapacité de supporter autrui, surtout habitude de se mêler aux affaires séculières, politiques et temporelles. Il faut se souvenir « de la pauvreté des apôtres qui gagnaient de leurs mains ce qui leur était nécessaire à eux et à leurs compagnons » (B. Jacqueline, *L'esprit missionnaire de la S.C..*, cité *supra*; cf *Le travail manuel du clergé séculier : quelques textes du 17e siècle*, dans *Masses ouvrières*, t. 22, n. 225, janvier 1966, p. 24-41). Les instructions poursuivaient :

« A plus forte raison, satisfaits de votre nourriture et de votre vêtement, devez-vous vous abstenir de tout bas profit, ne pas exiger d'aumônes, ne pas ramasser d'argent, dons, richesses. Si certains fidèles, malgré vos refus, vous imposent leurs offrandes, sous leurs yeux, distribuez-les aux pauvres, sachant que rien n'étonne les peuples, rien n'attire leurs regards comme le mépris des choses temporelles, comme cette pauvreté évangélique qui, s'élevant au-dessus de toutes les réalités humaines et terrestres, se prépare un trésor dans le ciel ».

Le passage qui mérite le plus d'attention est celui qui concerne le respect des usages du pays :

« Ne mettez aucun zèle, n'avancez aucun argument pour convaincre les peuples de changer leurs rites, leurs coutumes et leurs mœurs, à moins qu'elles ne soient évidemment contraires à la religion et à la morale. Quoi de plus absurde que de transporter chez les chinois la France, l'Espagne, l'Italie ou quelque autre pays d'Europe? N'introduisez pas chez eux nos pays, mais la foi, cette foi qui ne repousse ni ne blesse les rites ni les usages d'aucun peuple, pourvu qu'ils ne soient pas détestables, mais bien au contraire veut qu'on les garde et les protège. Il est pour ainsi dire inscrit dans la nature de tous les hommes d'estimer, d'aimer, de mettre au-dessus de tout au monde les traditions de leur pays, et ce pays lui-même. Aussi n'y a-t-il pas de plus puissante cause d'éloignement et de haine que d'apporter des changements aux coutumes propres à une nation, principalement à celles qui y ont été pratiquées aussi loin que remontent les souvenirs des anciens. Que sera-ce, si les ayant abrogées, vous cherchez à mettre en place les mœurs de votre pays, introduites du dehors? Ne mettez donc jamais en parallèle les usages de ces peuples avec ceux de l'Europe; bien au contraire, empressez-vous de vous y habituer. Admirez et louez ce qui mérite la louange. Pour ce qui ne la mérite pas, s'il convient de ne pas le vanter à son de trompe comme font les flatteurs, vous aurez la prudence de ne pas porter de jugement, ou en tout cas de ne rien condamner étourdiment ou avec excès. Quant aux usages qui sont franchement mauvais, il faut les ébranler plutôt par des hochements de tête et des silences que par des paroles, non sans saisir les occasions grâce auxquelles les âmes une fois disposées à embrasser la vérité, ces usages se laisseront déraciner insensiblement ».

On notera enfin la recommandation de lire la vie et surtout les lettres de François Xavier : « Vous y puiserez pour vous-même des normes qui peuvent être regardées à l'égal des plus sûres, soit en ce qui concerne les rites de ces régions soit pour votre comportement au milieu des difficultés très grandes que vous pourrez avoir avec les habitants ».

6° Le séminaire des Missions Étrangères de Paris (1664). — Au cours des années 1644-1652, Henri de Levis, duc de Ventadour, qui fonda en 1630 la compagnie du Saint-Sacrement (Paris, Archives des Missions Étrangères, *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*; DS, t. 2, col. 1301-1311), avait suggéré l'institution d'un séminaire pour les Indes. Le séminaire pour les Missions Étrangères fut institué avec l'approbation de Louis xiv (1663) et du Saint-Siège (1664). Le premier supérieur, Vincent de Meur (DS, t. 10, col. 1129-1131), fut l'éditeur des œuvres de J.-J. Surin, notamment du *Catéchisme spirituel* (1657), dont la deuxième édition fut approuvée par Bossuet et dont la doctrine marqua le séminaire à ses débuts. Sur les conseils de Pallu, on utilisa aussi pour la formation spirituelle des élèves *Le chrétien intérieur* de Jean de Bernières, maître et ami de Lambert de la Motte, et les écrits de J.-B. Saint-Jure.

7° La spiritualité missionnaire des premiers vicaires apostoliques. — Lambert de la Motte doit beaucoup au jésuite Julien Hayneuve, disciple de Louis Lallemant, à Jean de Bernières et à Jean Eudes; on retrouve dans sa doctrine le thème bérullien de l'adhérence au Christ et celui de la docilité au Saint-Esprit chère à Lallemant (B. Jacqueline, *L'esprit missionnaire chez Lambert de la Motte*, dans *Revue du département de la Manche*, t. 6, 1964, fasc. 23, p. 220-227).

La spiritualité de Pallu, qui appartint à la congrégation mariale du collège de Clermont, à Paris, est caractérisée par l'amour de Dieu, la confiance dans la Providence, le renoncement, l'assiduité à l'oraison et la dévotion à la Vierge ainsi qu'à saint Joseph (L. Baudiment, *Fr. Pallu*, cité *supra*, p. 380-410). Après le synode de 1664, il composa une *Explication de l'idée d'une congrégation apostolique* où il défend les statuts préparés pour les « Amateurs de la Croix ».

La spiritualité missionnaire des vicaires apostoliques est synthétisée dans les *Instructiones ad munera apostolica rite obeunda perutiles missionibus Chinae, Tunckini et Cochinchinae atque Siami accomodatae a missionariis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Iuthiae regia siami congregatis anno Domini 1665 concinnatae dicatae Clementi* ix (Rome, 1669; rééd. :

Paris, 1746; Rome, 1807; sous le titre de *Monita ad missionarios*, Rome, 1840, 1853, 1874, 1880, 1883, 1886; Hong Kong, 1893; trad. franç., *Instructions aux missionnaires*, Bruxelles, 1920; Louvain, 1928).

L'ouvrage, qui comprend dix chapitres, met en garde contre le relâchement, recommande la prière, la connaissance des langues, une pédagogie catéchuménale adaptée aux divers pays, la renonciation aux idoles et la régularisation de la situation matrimoniale avant le mariage chrétien, l'appel au concours de laïcs (anciens, juges, maîtres de doctrine, sages-femmes, catéchistes) et de prêtres autochtones aptes à préparer les fidèles à la réception des sacrements. Le programme de perfection qui leur est proposé s'inspire de la mystique de la croix : « Chaque jour Notre-Seigneur s'offrira par leurs mains en holocauste agréable à son Père tout-puissant; ils doivent, eux aussi, songer à s'immoler tout entiers à la plus grande gloire de Dieu et au salut des âmes, en sacrifice d'agréable odeur dans une parfaite union et harmonie de volonté avec lui ». Le troisième chapitre qui traite des moyens humains a été repris dans *La morale pratique des jésuites* (t. 2; les deux premiers volumes sont attribués à S.-J. du Cambout de Pontchâteau); il comprend sept articles : « Que les moyens humains ne sont point conformes à l'esprit apostolique; que le trafic est indigne d'un homme apostolique et qu'il lui est défendu; qu'il ne faut pas employer la force pour introduire l'Évangile; que les missionnaires ne doivent point se procurer de l'autorité par les moyens humains; des autres moyens humains; que doit faire le missionnaire lorsqu'il lui semble que la mission ne fait aucun progrès parce qu'il ne se sert pas des moyens humains » (cf H. Chappoulie, *Aux origines d'une Église, Rome et les Missions d'Indochine au 17e siècle*, Paris, 1943).

Parmi les premiers vicaires apostoliques, le seul qui ait laissé une synthèse de sa spiritualité est Louis Lanéau, successeur de Lambert de la Motte (J. Guennou, art. *Divinisation*, DS, t. 3, col. 1456-1459) : il composa en prison un *De deificatione per Jesum Christum* (1693) qui ne fut publié qu'en 1897, à Hong Kong; il y synthétise la doctrine salésienne de la confiance et de l'amour du Père, la doctrine bérullienne de l'adhérence à Jésus-Christ et la doctrine de Louis Lallemant sur la docilité au Saint-Esprit. Il offre une spiritualité missionnaire à base trinitaire, louée par un consulteur du Saint-Office qui écrit : « Cet ouvrage se distingue par l'abondance et la vigueur de la doctrine, par une onction pénétrante et un esprit de piété, propre à faire avancer rapidement dans la voie de la perfection tous ceux qui s'en inspireraient pour le règlement de la vie ».

8° Conclusion. — L'orientation spirituelle de la Propagande se situe dans la ligne du concile de Trente qui a valorisé le rôle du sacerdoce (Session 23); l'un des premiers soucis du nouveau dicastère est l'institution de prêtres autochtones. En revanche alors que le concile de Trente avait remis en valeur la vie religieuse (Session 25), la Propagande fait promettre aux élèves du *Collegio Urbano* de ne pas émettre de vœux religieux et réagit contre les divisions entre séculiers et réguliers, entre les jésuites et les autres religieux.

On peut noter aussi une réaction du nouveau dicastère contre le naturalisme : il insiste, avec saint Paul (1 *Cor.* 1, 23), sur la nécessité de la prédication du Christ crucifié, scandale pour les juifs, folie pour les païens (21 octobre 1636, dans *Collectanea S.C. De Propaganda Fide..*, cité *supra*, t. 1, n. 87, p. 25), et de la doctrine de la Passion (12 septembre 1645, *ibidem*, n. 114, p. 35). Toujours dans le même sens, il met l'accent sur l'importance de la propagation de la foi, mais aussi sur l'usage des moyens surnaturels dans le travail missionnaire. La lettre du cardinal Ludovisi annonçant l'institution du dicastère missionnaire marque un tournant important dans la manière d'agir du Saint-Siège : les contraintes canoniques, les activités politiques et militaires de la Ligue, pas plus que les initiatives culturelles comme la multiplication des collèges ou des controverses théologiques, n'ayant pu remédier aux maux de la chrétienté divisée par le protestantisme et menacée par les turcs, le secrétaire d'État prône les « voyes de douceur et pleines de charité et qui sont propres à l'Esprit Saint ».

Comme écrira Pascal dans le passage sur les trois ordres : « Jésus-Christ n'a point régné, mais il a été humble, patient, saint. Il eût été inutile à Jésus-Christ pour éclater dans son règne de sainteté de venir en roi, mais il est bien venu dans l'éclat de son ordre... De tous les corps et esprits on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible et d'un autre ordre, surnaturel » (*Pensées*, éd. L. Lafuma, n. 138-793). De même les *Instructions* de 1659, écartant les habiletés politiques, incitent à répandre la parole de Dieu « par la charité, le mépris des choses humaines, une attitude modeste, une vie simple, la patience, l'oraison et les autres vertus apostoliques ». Cette doctrine sera reprise par le concile Vatican II (Décret *Ad gentes*, n. 24) : le missionnaire, sans consulter la chair et le sang (*Gal.* 1, 16), doit annoncer le « mystère du Christ dont il est l'ambassadeur » par une vie évangélique, par une grande constance, par la longanimité, par la douceur, par une charité sans feinte ».

Bernard Jacqueline.

IV. DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE A VATICAN II

De la Révolution française à Vatican II les perspectives de l'action missionnaire dans l'Église connaissent une évolution importante. Si les conditions dans lesquelles se produit cette évolution résultent du changement de contexte socio-culturel, une auscultation historique révèle que cette évolution se trouve orientée par l'action du Saint-Siège. Car c'est l'indépendance apostolique du Saint-Siège qui garantit dans les faits et dans la doctrine le caractère spécifique des missions. Cette action du Saint-Siège éclaire donc ce qu'on pourrait appeler la pointe de l'évolution en cours; et la lente maturation, qui pénètre de proche en proche la conscience de l'Église, s'exprime dans les deux conciles du Vatican.

Au lendemain de Vatican II, il est possible de dire : « Voici accompli le grand renversement en vertu duquel ce ne sont plus les choses humaines qui prennent charge de défendre les choses divines, mais les choses divines qui s'offrent à défendre les choses humaines (si celles-ci ne refusent pas l'aide offerte). L'Église a brisé les liens qui prétendaient la soutenir, s'est délivrée de fardeaux par lesquels on la pensait mieux équipée pour l'œuvre du salut. Désormais libre de ces fardeaux et de ces liens, elle fait mieux voir en elle le vrai visage de Dieu, qui est l'Amour; et pour elle-même elle ne réclame que la liberté. Elle déploie ses ailes de lumière » (J. Maritain, *Le paysan de la Garonne*, Paris, 1966, p. 13-14).

1. De la Révolution française à Vatican I. — 1° Une contagion missionnaire dans le peuple chrétien. — Le 18e siècle avait vu un déclin de l'élan missionnaire, antérieurement soutenu par les princes chrétiens. Le nombre des missionnaires diminuait; la suppression de la Compagnie de Jésus en 1773 avait porté un coup presque fatal aux missions qui lui étaient confiées. Il y avait très peu de prêtres indigènes (24 prê-

tres indiens en Amérique du Sud, par exemple). La Révolution et les guerres qui l'ont accompagnée entravèrent le départ des missionnaires, tandis que l'aide financière se raréfiait; et les tentatives faites pour enrôler dans les missions les prêtres français émigrés n'eurent pas de succès. Ainsi, à la fin du 18e siècle, il n'y a guère que cinq cents prêtres dans les missions de la Propagande et deux cents religieuses; d'immenses territoires restent sans prêtre.

Les organismes centraux de l'Église ne sont pas épargnés : le 15 mars 1798, le citoyen Haller supprime la Propagande, « institution absolument inutile »; la bibliothèque est saccagée; le collège placé sous séquestre et les élèves renvoyés dans leur pays d'origine. Pie VI (1775-1799), arrêté par le Directoire, est emmené en France où, mort à Valence, il n'a que des obsèques civiles. Le concordat et le sacre de Napoléon, qui ouvrent le pontificat de Pie VII (1800-1823) n'apportent qu'une accalmie précaire : entre 1804 et 1809 la compagnie des Missions étrangères de Paris et la congrégation des Pères du Saint-Esprit sont restaurées provisoirement; en 1808 le collège de la Propagande rouvre ses portes. Mais la captivité du pape, la saisie des archives vaticanes, la déportation en France des supérieurs généraux d'ordre, désorganisent la vie de l'Église.

1) Rentré à Rome en 1814, Pie VII rétablit aussitôt le collège de la Propagande et la Compagnie de Jésus. Celle-ci reprend son activité missionnaire : dès 1823 pour répondre à l'appel de Mgr L.-G. Dubourg, évêque de Saint-Louis du Mississipi (dont la prédication à Lyon avait atteint le cœur de Pauline Jaricot, cf DS, t. 8, col. 170-171), et surtout dix ans plus tard sous l'impulsion de Grégoire XVI (en 1833, une lettre du préposé général à la compagnie répercute l'orientation pontificale).

Le contexte de l'heure favorise d'ailleurs l'élan missionnaire. L'essor démographique, le développement industriel et celui des communications, les explorations géographiques et l'expansion coloniale, sans oublier les progrès de la médecine, se conjuguent pour favoriser l'élan missionnaire qui marque le 19e siècle, et tout particulièrement en France.

Dans l'Aveyron, par exemple, pays dur où la forte natalité provoque un exode rural, la perspective missionnaire a pu apporter un idéal élevé à des âmes généreuses. De 1850 à 1950, sur un millier de religieuses aveyronnaises entrées chez les sœurs de Saint-Joseph-de-Cluny, plus du tiers sont parties en mission; la proportion est la même parmi les quatre cents aveyronnaises entrées chez les sœurs de l'Apparition. Localement, des influences personnelles ont pu s'exercer aussi : L. Livinhac, le premier évêque de la société des Pères blancs, est originaire de l'Aveyron, de même que Mgr P. Delmas, supérieur général des Missions étrangères de Paris en 1914; quant au cardinal E. Bourret, évêque de Rodez de 1871 à 1896, il est personnellement animé d'un souci missionnaire. D'autres circonstances encore ont pu accélérer l'essor missionnaire; en France, par exemple, la politique antireligieuse de la fin du 19e siècle provoque l'exode de nombreuses communautés; pour certaines d'entre elles, la route de l'exil s'est changée en départ missionnaire.

Pour l'ensemble de l'Église, en moins d'un siècle on est ainsi passé de cinq cents missionnaires à cinquante mille (dont vingt mille prêtres indigènes), aidés par autant de catéchistes et à peu près autant de maîtres d'écoles; quarante-trois nouvelles congrégations missionnaires sont fondées (dont vingt-cinq en France). Près de deux cents congrégations féminines voient le jour; à la fin du 19e siècle, on compte quarante mille religieuses européennes et dix mille sœurs indigènes. Plus de 400 revues missionnaires et 270 associations se fondent pour aider les missions.

2) Parmi les œuvres missionnaires, la première est celle de la Propagation de la foi dont le noyau initial est établi à Lyon en 1819; elle a bientôt une implantation internationale; en 1826, elle est reconnue par Léon XII et en relations officielles avec la Propagande, dont le préfet est alors Maur Capellari, le futur Grégoire XVI; la lettre apostolique *Probe nostis* (15 août 1840) recommande l'œuvre aux évêques du monde entier. En 1841 est instituée la messe *Pro fidei propagatione*. Grégoire XVI approuve en 1846 l'œuvre de la Sainte-Enfance, à l'instigation de Mgr C. de Forbin-Janson, ancien évêque de Nancy, pour recueillir et baptiser les enfants pauvres de Chine. En 1889, Léon XIII instituera l'œuvre de Saint-Pierre-Apôtre en faveur du clergé indigène.

C'est l'heure des moyens pauvres : par exemple, le « sou par semaine » de la Propagation de la foi, que soutiennent les milieux de la « congrégation » de Lyon (B. Coste) — milieux qui avaient contribué à servir alentour la vie religieuse sous la Révolution et à maintenir des liens entre le peuple de France et le souverain pontife. Ainsi, la tornade révolutionnaire, la détention du pape ont enseigné la précarité du pouvoir politique en matière religieuse. Sous diverses formes, des persécutions, plus ou moins violentes ou larvées, vont jalonner tout le siècle. Sous l'oppression des puissances séculières, nombre de chrétiens ont même été amenés à souffrir pour la foi, certains jusqu'à la mort, d'autres dans une certaine clandestinité. Beaucoup traduisent ainsi leur expérience spirituelle : lorsque l'heure de la vie publique de Jésus s'avère impossible à vivre, c'est toujours au moins l'heure de la vie cachée à l'école de Marie, sinon l'heure de la croix auprès de Marie.

Depuis la Révolution française, en effet, Marie est choisie pour patronne de nombreuses congrégations religieuses; elle est célébrée dans son Immaculée Conception (1854), où s'origine la mission de l'Église, et dans son Assomption (1950), où resplendit la consommation de l'action missionnaire; Marie, enfin, est proclamée « Mère de l'Église » (1964). En ces heures solennelles de la vie de l'Église, se renouvelle spirituellement dans le peuple chrétien une contagion missionnaire qui atteint jusqu'aux extrémités du monde; et les papes font alors briller dans la lumière de la foi la vocation missionnaire vécue journellement dans des conditions souvent obscures, parfois périlleuses.

2° Dégager l'Église des « patronats ». — Trois siècles après qu'en 1493 Alexandre VI a tracé une ligne de partage des terres découvertes afin d'éviter tout conflit entre l'Espagne et le Portugal, la situation religieuse des territoires ainsi conquis se trouve atteinte par la remise en question des patronats.

1) *En Amérique du Sud.* — Au fur et à mesure que les nations d'Amérique du Sud conquièrent leur indépendance, la couronne d'Espagne qui jusqu'alors exerçait sur elles un droit de « patronat » ne peut plus pourvoir les diocèses vacants. Pie VII, dans ces conditions, nomme un vicaire apostolique au Chili. Pour la Colombie, entièrement dépourvue d'évêque, Léon XII (1823-1829) choisit trois évêques indigènes. Cette décision entraîne l'expulsion du nonce d'Espagne. Pie VIII (1829-1830) nomme alors un nonce apostolique au Brésil, avec la charge de délégué apostolique « pour toute l'Amérique du Sud et les régions mexicaines ». Peu à peu, le Saint-Siège envoie des représentants même dans les pays relevant auparavant du patronat espagnol, avec le titre d'abord de délégué apostolique, ensuite seulement de nonce ou d'internonce.

Cet effort se poursuit patiemment tout au long du 19e siècle. Stimulé par la propagande protestante et par l'essor démographique, ce souci de former et d'établir, dans tout le sous-continent, une hiérarchie en relation directe avec Rome s'affirme par la création sous Pie IX du collège Pio-Latino-Americano (1858) et aboutit sous Léon XIII au concile plénier du sous-continent latino-américain (1899).

2) *En Inde, le « schisme de Goa ».* — Goa était une enclave portugaise en Inde, dont l'archevêque prétendait à une autorité sur l'Inde presqu'entière. En 1832, les sièges vacants n'étant pas pourvus par le roi de Portugal — le pays subissant une crise de régime —, Grégoire XVI (1831-1846) propose à la couronne, ou bien de pourvoir ces sièges, ou bien de renoncer à un privilège qui rend impossible le gouvernement ecclésiastique du pays. N'ayant pas de réponse, le pape crée des vicariats apostoliques : Calcutta et Madras (1834), Pondichéry et Ceylan (1836). Le Portugal refuse de les reconnaître, et le clergé de Goa s'y oppose. Par le bref *Multa praeclare* (21 avril 1838), Grégoire XVI supprime le patronat sauf pour l'enclave de Goa. Le clergé portugais et indo-portugais est alors poussé à la révolte par l'archevêque de Goa. Le Portugal, sa crise intérieure se résolvant, présente un nouvel archevêque; Grégoire XVI le nomme primat d'Orient avec l'obligation de se soumettre au bref de 1838; mais, impressionné par le clergé local, le prélat réclame la juridiction sur toute l'Inde, ordonne 600 prêtres sans préparation, attaque la Propagande et le Saint-Siège : c'est la « schisme de Goa ». En 1857 les efforts de Pie IX seront vains pour le résorber; c'est seulement Léon XIII qui y mettra fin (23 juin 1886).

3° DÉVELOPPER LE CLERGÉ INDIGÈNE. — Dès ses origines, la Propagande en avait énoncé la nécessité (cf *supra*, col. 1385) et ces directives avaient été renouvelées en de nombreux documents. Mais ces instructions s'étaient heurtées à tant de difficultés que la Propagande en était arrivée à répondre « Nil innovandum » (par exemple, en 1787 et 1818). Or, en Inde, Clément Bonnand, des Missions étrangères de Paris, vicaire apostolique de Pondichéry, crée des petits séminaires où l'enseignement est donné en tamoul et en français. Un des missionnaires de Bonnand, Jean-F. Luquet (DS, t. 9, col. 1198-1200) prend l'affaire à cœur : il s'agit de libérer l'Église des aléas du patronat et l'Évangile du problème des castes. Par le bref *Neminem perfecto* (1842), Grégoire XVI sanctionne le mouvement; la Compagnie de Jésus entre résolument dans le courant; en 1844 Mgr Bonnand tient avec tous ses missionnaires un synode dont il fait parvenir à la Propagande les résultats par Luquet. Celui-ci est aussitôt nommé coadjuteur de Mgr Bonnand et sacré évêque par le préfet de la Propagande. Puis la Propagande diffuse une instruction *de clero indigeno* (23 novembre 1845) : « Parce qu'on a négligé de former un clergé indigène, il n'y a plus assez d'ouvriers à la vigne et celle-ci dépérit ».

4° DÉVELOPPER UNE HIÉRARCHIE LOCALE. — Le souci de développer délégations et vicariats apostoliques et de faire croître le clergé indigène permet à la vitalité de l'Église de s'affranchir des patronats. Cet effort s'inscrit aussi dans une exigence fondamentale, celle de doter les terres de mission d'une hiérarchie locale aux mailles de plus en plus serrées.

Du temps où il était préfet de la Propagande (1826-1830), le futur Grégoire XVI avait témoigné d'un intérêt tout spécial pour l'Asie; dix-sept instructions et décrets, parmi les vingt-trois les plus importants émanés alors du dicastère, concernaient l'Extrême-Orient; dès 1827, à propos des « rites superstitieux du Siam », il donnait comme directive « *distingue tempora et concordabis iura* », principe que Pie XI appliquera en 1936 aux japonais pour leur permettre de fréquenter les temples des héros et, en 1935 puis en 1939, aux chinois pour qu'ils puissent rendre hommage à Confucius et aux défunts. Devenu pape, Grégoire XVI s'intéresse encore à l'Asie : il restaure la mission du Japon et crée de nouvelles circonscriptions ecclésiastiques en Chine, en Indochine, en Corée, en Indonésie, en Océanie, en Australie. Il se tourne aussi vers l'Afrique, en consacrant les missions des lazaristes en Éthiopie (1839) et des spiritains au Sénégal (1843).

Mais c'est principalement Pie IX (1846-1878) qui se préoccupe des missions d'Afrique : capucins en Égypte (1846-47); spiritains au Lagos et en Mozambique (1864), au Gabon (1872), en Angola (1873); oblats de Marie-Immaculée au Natal (1850); jésuites à Tananarive (1861); Missions africaines de Lyon au Dahomey (1864), etc.

Cette implantation d'une hiérarchie locale dans les terres de mission ne cesse de grandir de pontificat en pontificat : Grégoire XVI fonde 70 nouvelles circonscriptions ecclésiastiques, Pie IX 200, Léon XIII 213. Le caractère spécifique de cet essor est d'une importance telle que le 6 janvier 1862 Pie IX disjoint, au sein de la Propagande, l'administration des jeunes territoires de mission de celle des affaires pour les anciens rites orientaux.

5° A L'ÉCOLE DES MARTYRS. — En 1862, Pie IX célèbre solennellement la canonisation des vingt-six martyrs japonais (Nagasaki, 5 février 1597) afin de rendre « plus présente et plus vivante à toutes les consciences catholiques l'idée du devoir missionnaire ». L'écho de cette célébration, largement répercuté, attire l'attention sur l'expansion missionaire en cours.

Sans compter les missionnaires qui, de quelque façon, furent « victimes de leur dévouement » (tel Damien De Veuster † 1889, l' « apôtre des lépreux »), et en se référant aux seules données des *Annales de la Propagation de la foi* de 1822 à 1903 (sans parler de F.-R. Clet † 1820, J.-G. Perboyre † 1840, P. Chanel † 1841, T. Vénard † 1861, qu'évoquent tous les historiens de l'Église), on trouve la trace de 132 missionnaires martyrs (de 9 nationalités différentes, dont 97 français; et appartenant à 13 congrégations, dont 67 aux Missions étrangères de Paris), auxquels il faudrait ajouter les religieuses et les autochtones (le bûcher de Namungongo, par exemple, fit plus de cent victimes en Ouganda entre le 15 novembre 1885 et le 27 janvier 1887).

Parmi ces martyrs, on compte vingt évêques missionnaires. Que l'on songe, par exemple, à François Berneux, m.e.p., vicaire apostolique en Corée : refusant de faire un voyage en France pour demander de l'aide à Napoléon III, il écrit le 23 février 1863 : « Je redoute l'intervention de nos soldats européens. En Corée, jusqu'à ce jour, nous avons été persécutés, mais nous pouvons marcher la tête haute; on peut nous tuer; mais personne ne croit avoir le droit de nous mépriser... je continue à rester dans mes catacombes ». Il est décapité le 8 mars 1866 avec trois autres missionnaires et deux chrétiens. Ces témoins de la foi sont exaltés dans leurs pays d'origine.

2. De Vatican I à la première guerre mondiale. — 1° LE CONCILE VATICAN I. — 1) *La préparation du concile.* — L'opinion internationale avait diversement apprécié la non-invitation des représentants des états, ou l'invitation faite aux évêques orientaux non catholiques et aux communautés issues de la Réforme.

L'opinion catholique était divisée sur la participa-

tion des évêques missionnaires : pour les uns, ces vicaires apostoliques « seraient des instruments aux mains du parti ultramontain »; d'autres, comme le cardinal Donnet, archevêque de Bordeaux, qui venait d'apprendre le martyre de deux de ses anciens séminaristes devenus missionnaires, pensaient que « ceux qui vont signer la foi de leur sang ont le droit de l'affirmer au concile ». Finalement tous les évêques missionnaires sont convoqués au concile.

Mais la préparation du concile s'était faite sans la participation d'aucun évêque missionnaire; la question même des missions n'avait guère été abordée que de façon très fragmentaire (la question des latins en Orient; celle des séculiers et des réguliers en pays de mission) et non sans hésitation (la question des missions était-elle du ressort d'un concile ou du pape?).

Toutefois onze évêques français, dont Mgr Félix Dupanloup, avaient remis un texte sur le sujet : sur 1200 millions d'hommes, quelque 800 millions « gisent dans les ténèbres de l'infidélité », 70 millions vivent « séparés du sein de l'Église par le schisme » et 90 millions « partagés entre les diverses sectes de protestants »; quant aux 250 millions de catholiques, il est difficile de savoir combien sont incroyants ou indifférents. Ce texte présentait aussi diverses suggestions concernant : la formation des missionnaires, la fondation d'établissements scolaires et de monastères, la constitution rapide d'un clergé indigène, la création d'églises locales, la réorganisation de la Propagande, l'utilité d'informer les évêques du monde entier sur la situation des missions.

2) *Le concile (1869-1870).* — La présence physique de deux cents évêques missionnaires, représentant plus du quart de l'épiscopat réuni à Rome, provoqua sur l'assemblée un choc psychologique considérable. Les circonscriptions ecclésiastiques missionnaires, multipliées avec persévérance depuis une génération, prenaient leur place dans la vie de l'Église. Pour quelques mois, les évêques et chefs de diocèses de la vieille Europe allaient être en contact et convivence avec les évêques missionnaires.

A trois reprises, au cours du concile, des *postulata* furent présentés concernant les missions : en faveur de l'Œuvre de la Propagation de la foi (27 janvier), en faveur de la Sainte-Enfance (3 mars), et contre l'esclavage des noirs d'Afrique centrale (24 juin). Ce dernier fut retenu par le pape le 18 juillet dans l'intention de l'insérer dans le schéma de la constitution sur les missions apostoliques.

Après la proclamation de l'infaillibilité pontificale (16 juillet), la plupart des Pères quittèrent Rome. Ceux qui restèrent reçurent le 26 juillet le schéma sur les « Missions apostoliques ». Discuté à partir du 13 août, il suscita un certain nombre d'observations sur les rapports entre séculiers et réguliers, sur les rites chinois et malabars, sur le patronat portugais à Goa, etc.

Louis Faurie, vicaire apostolique de Kouy-Tchéou, en Chine, résume les préoccupations des vicaires apostoliques de Chine de la façon suivante : donner priorité à la formation du clergé indigène; ne pas faire de différence (sauf en cas très défini) entre missionnaires séculiers et réguliers, car le but, c'est la mission; ne pas s'immiscer dans les affaires politiques et civiles, même s'il y a un espoir certain d'accroître la religion et de propager la foi; se refuser à toute avarice ou commerce et même à la possession de biens immobiliers; ne jamais recourir à la violence pour contraindre les fidèles ou convertir les infidèles; pas d'armes; enfin se conformer aux instructions de la Propagande de 1659 (cf *supra*, col. 1388).

Cette discussion conciliaire sur la question missionnaire provoque même certaines remises en question chez des évêques de vieille terre chrétienne; ainsi, Mgr Joseph Caixal y Estradé, évêque d'Urgel, dit : Si l'on entend par terres de mission « les lieux où il faut surtout s'attacher à la conversion des infidèles et des hérétiques, ... c'est même la France et toutes les provinces d'Amérique ... qu'il faut compter parmi les terres de mission ».

Par la présence de nombreux évêques missionnaires et l'absence de représentants des états, Vatican I a donc, bien au-delà des textes promulgués, contribué à faire entrer dans certaines mentalités épiscopales des perspectives proprement missionnaires. Et cela dès avant la perte du pouvoir temporel.

2° Léon XIII (1878-1903). — « Prisonnier du Vatican », Léon XIII « ne peut admettre que la liberté apostolique ne soit entière » et veut entrer en contact pastoral direct avec la hiérarchie ecclésiastique et le peuple chrétien sans l'intermédiaire du bras séculier. Il exploite les fruits de Vatican I qu'il s'efforce de prolonger.

1) *La question de l'abolition de l'esclavage.* — Alors qu'elle se faisait jour difficilement dans la législation civile, l'abolition de l'esclavage, objet d'un *postulatum* à Vatican I, avait déjà été soulevée dans l'Église au cours du 19e siècle, notamment par une solennelle déclaration de Grégoire XVI (3 décembre 1839) dénonçant le trafic des négriers : « Honteusement aveuglés par le désir d'un gain sordide, ils traitent les esclaves comme s'ils étaient non pas des hommes mais de simples et vulgaires animaux ». Au moment de l'abolition de l'esclavage au Brésil et à la veille de la conférence de Bruxelles (1889), Léon XIII adresse l'encyclique *In plurimis* (8 mai 1888) aux évêques du monde entier et spécialement aux évêques de l'Afrique orientale (car la traite continue en Afrique par l'entremise des arabes). Le 24 mai 1888, il reçoit ensemble des arabes ou berbères, d'anciens esclaves noirs et des Pères blancs. Le pape demande alors au cardinal Charles Lavigerie de s'engager dans la lutte anti-esclavagiste (cf DS, t. 9, col. 434-437), et il promeut l'Œuvre pontificale anti-esclavagiste (encyclique *Catholicae Ecclesiae*, 20 novembre 1890).

2) *L'organisation ecclésiastique et le clergé indigène en Inde.* — Après avoir mis fin au schisme de Goa (23 juin 1886), Léon XIII s'emploie à réorganiser l'administration ecclésiastique en Inde. Le 25 novembre 1886 un bref apostolique vise à transformer des vicariats apostoliques en évêchés (14 archevêchés et évêchés). Le rôle des congrégations religieuses est renforcé (*Pastoralis vigilantiae*, 25 juin 1891); la formation intellectuelle des missionnaires est stimulée (décret *Auctis admodum*, 4 novembre 1892); les instructions de la Propagande aux évêques de l'Inde (19 mars 1893) soulignent une fois de plus la nécessité de promouvoir le clergé indigène; l'ouverture d'un séminaire à Candy est confiée aux évêques (lettre *Ad extremas*, 24 juin 1893) : car seuls des prêtres et un épiscopat indigènes pourraient rester sur place en cas de persécution. A la mort de Léon XIII, l'Inde compte deux millions de catholiques, 800 missionnaires appartenant à 9 congrégations, 3000 frères et religieuses et 1600 prêtres indigènes.

3) *Chine et Japon.* — En Chine, depuis 1844, il semble admis que « par la force des armes et le droit des traités, la France possède le protectorat des missions d'Extrême-Orient ». Sous Léon XIII rebondit l'idée d'une nonciature à Pékin.

Dès 1849, Pie IX y avait songé; mais le visiteur apostolique chargé en 1860 d'une lettre du pape pour l'empereur n'avait pu remplir sa mission. La protection de la France sur les missions de Chine ne pouvait d'ailleurs pas ne pas poser de problèmes dès lors que la France entrait en conflit avec la Chine à propos des affaires du Tonkin. Dans ce contexte, Léon XIII, au début de 1885, fait porter une lettre très amicale à l'empe-

reur de Chine pour le remercier de la protection accordée aux missionnaires comme aux chrétiens chinois et pour lui demander de continuer cette bienveillance « afin qu'il ne résulte de ces luttes guerrières aucun dommage pour la religion catholique ». A Pékin, ce message donne l'idée d'établir des relations directes avec Rome à l'heure où la Chine se trouve aux prises avec des invasions étrangères.

Ainsi, les persécutions qui se développent en Chine aussi bien d'ailleurs que l'attitude de la France incitent Léon XIII à reprendre la question de l'établissement d'une nonciature à Pékin; diverses difficultés empêchent le projet d'aboutir. Léon XIII ne renonce pas pour autant à l'idée de constituer la hiérarchie ecclésiastique en Chine « comme il l'a fait en Amérique, aux Indes et tout dernièrement au Japon ». A l'heure où la lettre apostolique *Ad extremas* est adressée à l'épiscopat de l'Inde, Léon XIII multiplie les démarches (d'août à décembre 1893) en vue d'établir la hiérarchie ecclésiastique en Chine.

Les craintes du pape n'étaient pas chimériques : les missions catholiques sont atteintes par les violentes réactions qui se développent contre les étrangers. Léon XIII prescrit (16 juillet 1900) des prières pour la Chine. Il y avait alors 750 000 fidèles dans le Céleste Empire, 886 missionnaires et 470 prêtres chinois. En 1903 sera fondée à Shanghaï l'université catholique l'*Aurore*. Malgré tous ses efforts, Léon XIII n'avait pu libérer l'Église de Chine des entraves politiques qui portaient atteinte à son développement.

La situation est plus favorable à cette époque en Corée qui jouit alors d'une ère de liberté religieuse; au Japon, où la hiérarchie ecclésiastique peut être établie (1891), vingt-six prêtres japonais sortent du séminaire de Nagasaki en 1898; en 1903, on compte 60 000 chrétiens (20 000 en 1878).

4) *Le concile plénier latino-américain* (1899). — L'Église en Amérique latine rencontrait bien des difficultés : séquelles des guerres d'indépendance; influence du positivisme d'Auguste Comte; séparation de l'Église et de l'État. A défaut de concordat, des *modus vivendi* diplomatiques sont recherchés (Pérou, Argentine, Chili, Mexique). Cette stabilisation permet un renouveau missionnaire (implantation de missions chez les indiens de Colombie, Chili, Pérou, Bolivie, Équateur); en 1895, Léon XIII lance un appel pour « l'évangélisation des sauvages ». L'établissement d'une hiérarchie ecclésiastique désormais directement en relation avec le Saint-Siège aboutit au grand acte de Léon XIII pour l'Amérique latine qu'est la convocation d'un concile plénier en vue de servir les intérêts vitaux et l'organisation de l'Église dans tout le sous-continent. Le concile se tient au collège Pio-Latino-Americano du 28 mai au 9 juillet 1899; les décrets sont inspirés par les conciles de Trente et de Vatican I; Léon XIII approuve ces décisions à partir du 1er janvier 1900. En incitant en outre à développer les liens avec l'Amérique du Nord, c'est une organisation continentale de l'Église dont le pape pose les bases. Et le concile suscite un renouveau religieux, servi par une organisation ecclésiastique renouvelée.

3° Pie X. — Tout en étant aux prises avec le modernisme doctrinal et social, Pie X (1903-1914) témoigne de son souci de l'activité missionnaire de l'Église : en proclamant (1904) François Xavier patron principal des missions, en détachant de la Propagande (constitution *Sapienti consilio*, 29 juin 1908) les diocèses dans lesquels la hiérarchie est instituée et qui peuvent être régis par le droit commun, et en créant 169 circonscriptions ecclésiastiques dans les terres de missions.

3. De Benoît XV à Vatican II. — 1° Benoit XV (1914-1922), dès 1916, se montre hanté par l'avenir de l'espèce humaine. Il mesure, en effet, la gravité de l'épopée suicidaire de la vieille Europe : attentif à la souffrance des combattants et de leurs familles, le « bon Samaritain de l'Europe », comme on l'a appelé, discerne dans l'exaspération des sensibilités les germes d'une seconde guerre générale; dans le même temps, l'indépendance apostolique de la papauté lui donnant de voir la Chine monter à l'horizon des nations, il pressent les risques d'un déséquilibre mondial entre l'Orient et l'Occident à l'heure désormais prochaine où se rencontreront une Europe épuisée par des guerres à outrance et une Chine devenue la grande puissance de la fin du siècle.

Il s'agit de sauver l'humanité. Benoît XV en 1917 invite à « substituer à la force matérielle des armes la force morale du droit ». Bien que cet appel n'ait pas été entendu, le pape, à l'heure des négociations, non seulement s'inquiète du sort des missions catholiques dans les anciennes colonies allemandes d'Afrique (mission de Mgr B. Ceretti à Paris en juin 1919), mais encore veut rappeler les conditions d'une juste paix à la conscience de l'humanité (encyclique *Pacem Dei munus*, 23 mai 1920).

Voulant disposer l'Église à accomplir sa mission apostolique dans le 20e siècle, Benoît XV poursuit son organisation : le code de droit canonique, par exemple, publié en 1917, vise à présenter l'Église dans la spécificité de sa réalité sociale et de son organisation; afin de garantir la liberté apostolique de l'œuvre missionnaire, le code affirme la responsabilité du pape pour ce qui concerne les missions; dans le même temps, Benoît XV disjoint de la Propagande la section pour l'Église orientale qu'il érige en congrégation indépendante (Motu proprio *Dei providentis*, 1er mai 1917). Désormais la suprématie latine dans l'Église n'est pas plus de mise que l'impérialisme européen dans le monde.

L'œuvre missionnaire doit manifester cette exigence; pour que, dans la rencontre entre l'Orient et l'Occident, l'Église puisse accomplir sa mission apostolique, il faut promouvoir partout un épiscopat indigène : la situation présente d'un pays de vieille civilisation comme la Chine en souligne l'urgence, nul ne peut s'en désintéresser. Afin d'inculquer ces convictions dans le peuple chrétien, Benoît XV publie, dès la signature de la paix, l'encyclique *Maximum illud* (30 novembre 1919).

Il y évoque le milliard de païens; il fait appel à la responsabilité pastorale des évêques pour stimuler leur souci à l'égard des missions; il souligne surtout l'urgence de l'épiscopat indigène, car « là est le plus grand espoir des Églises nouvelles ». Au terme de cette encyclique, le pape évoque l'Union missionnaire du clergé, récemment fondée par Paolo Manna (des Missions étrangères de Milan) et placée sous l'autorité de la Propagande afin « d'inculquer aux chrétiens le souci du salut des infidèles si nombreux et de soutenir les œuvres missionnaires ». Dès le 6 janvier 1920, l'instruction de la Propagande *Quo efficacius* reprend l'encyclique *Maximum illud* et met en garde les missionnaires contre « l'amour inconsidéré pour la patrie terrestre ». Benoît XV meurt alors qu'il préparait le troisième centenaire de la Propagande.

2° Pie XI (1922-1939) traduit dans les faits l'élan décisif donné par Benoît XV. Il transfère à Rome l'œuvre de la Propagation de la foi que la guerre avait paralysée (3 mai 1922). A l'occasion de la Pentecôte 1922, il lance « le cri de rassemblement à tout l'univers catholique.. : en échange de la foi que nous avons reçue de Dieu, aidons à donner la foi aux autres ». Afin d'éduquer le sens missionnaire du peuple chrétien,

il inaugure à l'occasion de l'Année sainte 1925 une exposition missionnaire qui deviendra permanente. Le 28 février 1926 dans l'encyclique *Rerum Ecclesiae*, il insiste : « C'est à vous (évêques) que nous lançons notre appel comme un cri. Nous voulons que vous nous apportiez votre aide... sans repos comme sans retard ». Là où Benoît XV exhortait avec force, Pie XI se fait exigeant.

Dès 1923, Pie XI avait consacré le premier évêque indien. Après avoir érigé de nouvelles délégations apostoliques en Chine (9 août 1922), il avait aussitôt envoyé Mgr C. Costantini comme délégué apostolique en Chine pour y trouver des prêtres chinois susceptibles d'être consacrés évêques; le premier concile plénier des missions de Chine se tient en mai et juin 1924, et le 29 octobre 1926 Pie XI consacre lui-même les premiers évêques chinois. L'année suivante il consacre le premier évêque japonais (30 octobre 1927) et en 1933 le premier évêque annamite. En novembre-décembre 1934, se tient à Hanoï le premier concile des missions d'Indochine. L'indigénisation des circonscriptions ecclésiastiques est désormais poursuivie systématiquement : en 1937 une première préfecture est confiée au clergé coréen et en 1939 Pie XI confie au clergé indigène un premier diocèse à Ceylan.

Devant ce développement de l'épiscopat indigène, Vincent Lebbe aurait pu chanter son *Nunc Dimittis* (cf DS, t. 9, col. 449-450); rentré en Europe, et s'y trouvant en contact avec des chinois venus à la suite de la guerre, il tâche d'éveiller ses frères d'Europe à la nécessité de les accueillir; il fonde aussi une *Société auxiliaire des missions* pour préparer des prêtres européens à devenir des auxiliaires du clergé indigène sans jamais accepter de poste de responsabilité.

A la même époque, les disciples que Charles de Foucauld (DS, t. 5, col. 729-741) avait en vain attendus partaient enfouir dans le désert la semence des fondations qui devaient se réclamer de l'ermite du Sahara et constituer un demi-siècle plus tard une invisible constellation d'âmes adonnées à la vie contemplative au milieu des plus pauvres.

Autre aspect de la pensée missionnaire de Pie XI : il a montré, de la manière la plus nette, le lien entre la vie contemplative et l'activité missionnaire. La constitution *Umbratilem* adressée aux chartreux (8 juillet 1924) met en évidence l'importance primordiale de leur prière pour l'essor missionnaire. En 1926, l'encyclique *Rerum Ecclesiae* exhorte « fortement les supérieurs généraux des ordres contemplatifs » à fonder des monastères dans les terres de mission à l'imitation de la Trappe du vicariat de Pékin, peuplée d' « une centaine de moines, presque tous chinois » : ce serait une « œuvre de grand intérêt pour la foule immense des païens ». Enfin, le 14 décembre 1927, Pie XI déclare Thérèse de l'Enfant-Jésus patronne principale des missions, à l'égal de François Xavier.

3° Pie XII (1939-1958) inaugure son pontificat par le sacre de douze évêques missionnaires, dont le premier évêque noir et le premier évêque malgache (29 octobre 1939), alors que les nations européennes sont jetées dans cette guerre que Benoît XV aurait voulu prévenir. Et, tandis que tant de nations sont écrasées par les armes, le pape livre au monde sa contemplation du mystère et de la mission de l'Église, dans l'encyclique *Mystici corporis* (29 juin 1943).

A l'heure où l'humanité prend conscience des horreurs de la guerre, Pie XII témoigne du resplendissement du mystère divin à l'œuvre dans la supranationalité de l'Église. Dans le message de Noël 1945, il évoque l'évolution qui la manifeste : « Autrefois, la vie de l'Église, sous son aspect visible, déployait sa vigueur de préférence dans les pays de la vieille Europe, d'où elle se répandait... à ce qu'on pouvait appeler la périphérie du monde; aujourd'hui, elle se présente au contraire comme un échange de vie et d'énergie entre tous les membres du Corps mystique du Christ sur la terre. Bien des pays, dans d'autres continents, ont depuis longtemps dépassé le stade missionnaire de leur organisation ecclésiastique; ils sont gouvernés par une hiérarchie propre et ils donnent à toute l'Église des biens spirituels et matériels, alors qu'auparavant ils ne faisaient que les recevoir ». Au consistoire de février 1946 où se rencontrent, avec les cardinaux des peuples la veille encore ennemis, trente-deux nouveaux cardinaux de tous les continents (dont le premier cardinal chinois), Pie XII exprime l'apport de l'Église à l'histoire des hommes : « L'Église ne peut pas... déserter... la mission qui lui est confiée, de former l'homme complet, par là de collaborer sans cesse à établir le fondement de la société ».

Les débats des missiologues sur la question de savoir si le but de la mission est de planter l'Église ou de convertir les âmes reçoivent la réponse des faits. Tel est le bilan que, à l'occasion du 25e anniversaire de l'encyclique *Rerum Ecclesiae*, Pie XII présente dans l'encyclique *Evangelii praecones* (2 juin 1951) : « En vingt-cinq ans, 88 missions ont été confiées au clergé indigène; en de nombreux endroits, l'établissement d'une hiérarchie ecclésiastique.., avec des évêques choisis parmi les habitants du lieu, fait ressortir encore plus clairement combien la religion du Christ est de soi catholique et ne peut être tenue pour étrangère en aucun point du globe ». C'est pourquoi Pie XII revient avec insistance sur la nécessité de respecter tout ce qui est bon dans la civilisation et dans les mœurs des différents peuples.

4° Crise de la conscience missionnaire. — Cette évolution accélérée pose un problème d'autant plus grave qu'elle arrive à l'heure de la décolonisation.

Sous le pontificat de Pie XI, la prise de conscience des exigences apostoliques de l'indigénisation s'était exprimée à travers des débats sur la mission de l'Église et les rapports entre « civilisation » et « évangélisation ». Il y avait là la volonté d'une réaction radicale contre des compromissions — réelles ou supposées d'ailleurs — entre l'essor des missions et la colonisation. Il y avait aussi, à partir des pays qu'atteignait la « spécialisation » en action catholique, la contamination de préoccupations présentées comme parallèles.

Cependant Jean Daniélou rappelait : « C'est en Occident que l'humanité a acquis, non sans peine, certaines valeurs universelles, aussi universelles que celles de la science, valables pour tous les esprits et que l'Orient et l'Afrique n'ont jamais découvertes d'une manière aussi profonde : sens de la personne, de la création, de l'histoire. Ces valeurs ne sont pas spécifiquement occidentales, elles sont humaines. Mais c'est en Occident qu'elles ont été élaborées pour en faire bénéficier le monde » (dans *Études*, t. 285, 1955, p. 180-181). C'est précisément cette lecture qui est alors contestée.

1) *L'Occident a-t-il encore un rôle missionnaire?* — Dans le souci de dégager l'évangélisation de la civilisation, les divers contextes socio-culturels en arrivent à être non pas envisagés dans leur réalité humaine concrète, mais seulement perçus comme les syllabes d'un discours de propagande, parabole ou obstacle à l'évangélisation.

Plus encore qu'une crise de recrutement missionnaire, c'est véritablement une crise de l'identité missionnaire qui ébranle la conscience ecclésiale. Qu'il suffise de rappeler deux articles des *Études* qui en 1955 expriment les incertitudes de l'heure :

celui de J. Daniélou, *L'Occident chrétien a-t-il encore un rôle missionnaire à jouer?* (cité *supra*), et celui d'André Bonnichon, *Un homme décrié : le missionnaire* (t. 287, p. 330-343).

Tel est le contexte dans lequel Pie XII, par son encyclique *Fidei donum* (21 avril 1957), lance aux évêques un « grave et pressant appel en faveur des missions d'Afrique », suggérant l'envoi de prêtres ou de laïcs dans ces diocèses « pour une durée limitée ». En réponse aux hésitations et à l'inquiétude de l'heure, le pape adjure ses frères dans l'épiscopat de prendre conscience de leurs responsabilités collégiales, à savoir celles qui les lient « solidairement au service des intérêts généraux de l'Église ». Avec une précision que Vatican II (décret *Christus Dominus*, n. 6a) ne reprendra pas avec autant de netteté, Pie XII établit le fondement de cet aspect de la responsabilité épiscopale :

Sans doute est-ce au seul apôtre Pierre et à ses successeurs, les pontifes romains, que Jésus confia la totalité de son troupeau..; mais, si chaque évêque n'est pasteur propre que de la portion du troupeau confiée à ses soins, sa qualité de légitime successeur des apôtres le rend solidairement responsable de la mission apostolique de l'Église... Cette mission, qui doit embrasser toutes les nations et tous les temps, n'a pas cessé à la mort des apôtres; elle dure en la personne de tous les évêques en communion avec le vicaire de Jésus-Christ (dans *Documentation catholique*, t. 54, 1957, col. 588).

2) *La « désoccidentalisation » et les « néo-nationalismes »*. — C'est à l'heure où un nationalisme anti-occidental déferle sur l'Asie et l'Afrique que se produit le transfert massif des églises locales à la hiérarchie indigène. Dans divers milieux cette conjonction suscite des inquiétudes inverses des précédentes : la désoccidentalisation et l'indigénisation des églises locales n'en arrivent-elles pas à favoriser ou même exacerber des néo-nationalismes, voire des néo-féodalités (là par exemple où de nouveaux évêques autochtones, liés à certaines familles ou ethnies traditionnelles, seraient nommés sur place), et à enfermer chaque peuple dans un héritage du passé d'où précisément il prétend sortir en cherchant à entrer à part entière dans le concert des nations?

A cette question, Jean XXIII (1958-1963) répond dans l'encyclique *Princeps pastorum* (28 nov. 1959) qu'il publie à l'occasion du 40e anniversaire de *Maximum illud* : comme l'encyclique de Benoît XV avait rappelé que l'action missionnaire doit éviter tout nationalisme d'origine, celle de Jean XXIII rappelle qu'il faut éviter tout nationalisme de destination; c'est aussi pourquoi le pape met en valeur le rôle des laïcs en terre de mission, sans cacher les inquiétudes que causent pour l'avenir des jeunes églises certaines réalisations qui se prévalent d'orientations apostoliques importées d'Europe.

L'éclatement de la spécialisation dans l'action catholique attiserait-il un éclatement des jeunes églises à l'heure de l'éclatement des empires coloniaux? Jean XXIII répond que la mission implique initiative et fidélité vivante à l'Église, donc action catholique et hiérarchie locale dans l'unité de l'Église : « Jésus n'a pas institué plusieurs Églises, mais une seule Église... Nous tous qui vivons sous le ciel, nous sommes tous catholiques de la même manière » (15 mars 1959). Aussi la communauté chrétienne de base doit-elle manifester la dimension universelle de l'apostolat : « La paroisse qui néglige l'action missionnaire néglige la plus catholique des œuvres catholiques, la plus apostolique des œuvres apostoliques » (26 avril 1959, 20 mars 1962, 16 mai 1963).

Jean XXIII veut situer l'action missionnaire dans la perspective du concile qu'il prépare.

4. **Vatican II.** — Le décret *de activitate missionali Ecclesiae* (ou *Ad gentes*), qui fut promulgué par Paul VI le 7 décembre 1965 à la quasi unanimité des Pères conciliaires, avait toute une préhistoire.

1° L'ÉLABORATION DU DÉCRET. — Au cours de la première session (1962), le schéma *de missionibus* ne fut discuté ni en commission ni en congrégation.

Tout au long de l'année 1963, la question de l'activité missionnaire de l'Église se révéla brûlante; son importance était universellement perçue, bien qu'à des titres divers. Si désormais toute l'Église avait pris conscience de sa responsabilité, y avait-il encore besoin d'un schéma spécial sur la question et n'était-il pas préférable que les autres textes du concile fussent traités dans cette perspective? Afin de favoriser l'évangélisation des peuples, l'heure n'était-elle pas venue d'abolir la division entre territoires *iuris communis* et territoires *missionis*, et donc de transformer, voire de supprimer la congrégation de la Propagande? Mais une telle remise en question du concept traditionnel des missions ne résolvait pas les problèmes posés de fait par les nécessités de l'adaptation missionnaire. Afin donc de souligner le caractère missionnaire de l'Église dans son ensemble, ne convenait-il pas de proclamer l'absolue nécessité des missions, en dégageant cette affirmation de toute réfraction d'un héritage historique marqué par la prépondérance de l'Occident? C'est dans cette voie que s'orienta le nouveau texte adopté comme base de discussion à la fin de la 2e session.

Le « schéma de propositions sur l'activité missionnaire » qui en résulta fut présenté le 6 novembre 1964 en présence du pape. Les 28 interventions qui suivirent témoignèrent du désir qu'un texte plus abondant et plus substantiel fût mis en chantier en tenant compte des diverses suggestions. On envisagea donc un véritable décret qui présenterait les fondements de l'activité missionnaire de l'Église en accord avec les autres documents du concile et qui, à partir de cette présentation, formulerait des directives précises pour ce qui concerne l'implantation des missions.

Le texte résultant de ces vœux fut proposé à la discussion le 8 octobre 1965 lors de la 4e session. Après trente-huit interventions, il fut accepté « comme base en vue d'une élaboration à poursuivre en fonction des observations » (11 octobre); le lendemain, dix autres interventions furent encore présentées. Dans cette discussion, plusieurs évêques rappelèrent la permanence du devoir missionnaire pour tout le peuple chrétien; certains soulignaient qu'il s'agissait d'un devoir non seulement pour les prêtres et religieux, mais encore pour les laïcs; d'autres rappelaient la nécessité des instituts missionnaires, d'une meilleure articulation avec l'épiscopat et d'une préparation plus adaptée à l'évangélisation; d'autres encore se référaient davantage au mystère de foi qu'est la croissance du Corps du Christ jaillie de l'Esprit-Saint.

Certains problèmes furent aussi posés : celui de la relation, dans l'activité missionnaire, entre le souci d'améliorer les conditions de vie et la prédication de l'Évangile; celui de la collaboration avec les chrétiens non catholiques en pays de mission; celui de l'attitude à l'égard des religions non chrétiennes. D'autres questions encore furent reprises : celles relatives au rôle de la Propagande et à une meilleure harmonisation avec le décret sur la charge pastorale des évêques.

2° LES ÉGLISES PARTICULIÈRES. — Il faut relever particulièrement l'intervention de Mgr Nagaï, évêque d'Urawa (Japon) : se référant à la constitution sur l'Église *Lumen gentium* (n. 17 et 23), il demandait une meilleure prise en considération des « églises loca-

les » des pays de mission. Cette demande entraîna la mise en place, dans le schéma, du chapitre 3 relatif aux « églises particulières » avec l'insertion de deux numéros entièrement nouveaux (n. 20 et 21). Assez généralement, en effet, on considérait que la fin de la mission était de faire surgir des églises locales; on retrouve d'ailleurs cette conception dans le décret, en des termes traditionnels (vg n. 32, 2) ou renouvelés mais relevant de la même perspective (n. 16, 1).

Toutefois, la réalité des églises particulières était désormais un fait patent que rendait d'ailleurs manifeste la présence de 167 évêques autochtones venus des « pays de mission »; mais il ne suffisait pas d'évoquer le progrès des jeunes églises (n. 19), et de mentionner qu'elles ont encore « un très grand besoin (des secours) que l'action missionnaire de l'Église toute entière continue à leur procurer ». Il était encore nécessaire d'affirmer que les jeunes églises ne sont pas véritablement fondées tant qu'elles ne participent pas « effectivement à la mission universelle de l'Église, en envoyant elles aussi des missionnaires qui pourront annoncer l'Évangile par toute la terre, bien qu'elles souffrent d'une pénurie de clergé. La communion avec l'Église universelle sera d'une certaine manière consommée lorsqu'elles aussi participeront activement à l'action missionnaire auprès d'autres nations » (n. 20).

Le chapitre se prolonge par la recommandation de promouvoir les activités propres des laïcs autochtones : « ils appartiennent à la fois au Peuple de Dieu et à la société civile »; il leur revient donc de manifester, dans leur milieu socio-culturel propre, « la nouveauté de vie » jaillie de l'Évangile : « ils doivent connaître cette culture, la purifier, la conserver, la développer selon les situations récentes, enfin lui donner sa perfection dans le Christ » (n. 21). La perspective est ensuite élargie à « chaque grand territoire socio-culturel » (n. 22), afin que soit manifestée la diversité dans l'unité.

Sans doute le décret *Ad gentes* garde-t-il des traces de ses rédactions antérieures. Mais un effort d'harmonisation du décret avec le nouveau chapitre 3 apparaît au moins en deux endroits. Dans le chapitre 4, à propos de ceux qui assument l'œuvre missionnaire, une précision a été insérée : « qu'ils soient autochtones ou étrangers » (n. 23, 2). De même, à propos de ceux qui rendent l'Église présente dans les différents groupes humains, il a été précisé : « ceux qui y vivent ou qui y sont envoyés » (n. 11, 1).

Les hésitations qui subsistent sont-elles dues à la permanence d'une certaine prépondérance de l'Occident latin? ou encore à une insuffisante intégration théologique? A ce sujet, on peut remarquer que, si le décret prend son point de départ dans une ample vision théologique exprimée de manière biblique, cependant cette perspective ne se réfère pas explicitement à la pédagogie divine qui a conduit le peuple élu à purifier, assumer et rendre universalisables les attentes religieuses et humaines des peuples au milieu desquels il s'est développé, ni à l'action de l'Esprit Saint qui a ensuite permis à la communauté chrétienne primitive d'effectuer un travail analogue à l'égard des valeurs religieuses et humaines des nations païennes.

Quoi qu'il en soit, dans la visée pastorale qui a été la sienne, Vatican II a été non seulement le premier concile où les missions ont fait l'objet d'un document conciliaire, mais aussi le concile de la mission de l'Église désormais instituée dans le monde entier. Au terme de Vatican II, il reste peut-être à l'Église à « élucider doctrinalement... sa propre et mystérieure activité corédemptrice, et la mission corédemptrice de tous ses membres comme de tous les hommes en elle et par elle » (B. de Margerie, *Le Christ pour le monde*, Paris, 1971, p. 198). La mission de l'Église, et donc le but de l'action missionnaire, c'est toujours de rassembler dans l'unité du Corps du Christ l'humanité désagrégée :

« Si l'Orient ne trouve pas l'Occident dans le Christ, il ne le rencontrera et ne l'aimera jamais. Si l'Occident ne trouve pas l'Orient dans le Christ, il ne le rencontrera et ne l'aimera jamais. Si l'Orient subit l'influence de l'Occident sans le Christ, il deviendra pire que l'Occident. Si l'Occident subit l'influence de l'Orient sans le Christ, il deviendra pire que l'Orient. Si l'Orient et l'Occident s'unissent hors de la seule Église de vérité, dans un moment de folie, le fruit de leur union sera monstrueux. C'est seulement lorsque l'Orient et l'Occident seront unis dans le sein du Christ qu'ils s'aimeront vraiment de l'amour du Christ. Et seulement alors leur union sera comme ' l'arbre de vie qui fructifie douze fois, une fois chaque mois ', et dont les feuilles ' peuvent guérir toutes les nations ' (*Apoc.* 22, 2) » (John Wu, dans 2e *Congrès pour l'apostolat des laïcs* [octobre 1957], t. 2, Rome, 1958, p. 55).

La réalisation de ce programme, c'est l'avenir missionnaire de l'Église après Vatican II.

Histoire universelle des missions catholiques, éd. par S. Delacroix, 4 vol., Paris-Monaco, 1957-1959. — S. Ch. Neill, *A History of christian Missions*, Harmondsworth, 1964 (trad. allem. revue par N. P. Moritzen, Erlangen, 1970). — *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, éd. par H. Frohnes et U. W. Knorr, t. 1, Munich, 1974.

Bibliographies. — R. Streit, J. Dindinger, etc, *Bibliotheca missionum*, t. 1, Münster, 1916 svv (30 vol. parus). — *Bibliografia missionaria*, t. 1, Isola de Liri, 1935 svv. — J. Masson, *Bibliographie missionnaire moderne*, Paris, 1945. — L. Vriens, *Bibliographie analytique de la missiologie*, Nimègue, 1962. — A. Santos Hernandez, *Bibliografia misional*, 2 vol., Santander, 1965. — G. A. Anderson, *Bibliography of the Theology of Missions in the* xxth *Century*, 3e éd., New York, 1966 (dactyl.).

Principales revues missionnaires. — *Missions catholiques* n. 1, Lyon, 1868 svv). — *Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (t. 1, 1938), continué par *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft-Nouvelle revue de science missionnaire* (1945 svv). — *Studia missionalia*, (t. 1, Rome, 1943 svv). — *Missionalia hispanica* (t. 1, 1944 svv). — *Lumen vitae* (t. 1, Bruxelles, 1946 svv). — *Bulletin du cercle S. Jean-Baptiste* (n. 1, Paris, 1948), continué par *Axes* (n. 1, 1969). — *Parole et Mission* (n. 1, Paris, 1957 svv). — *Spiritus. Cahiers de spiritualité missionnaire* (t. 1, Paris, 1959 svv). Etc.

Théologie et spiritualité. — A. Seumois, *Introduction à la missiologie*, Schöneck-Beckenried, 1952. — D. Catarzi, *Teologia delle missioni estere*, Parme, 1958. — A. Rétif, *La mission. Éléments de théologie et de spiritualité missionnaires*, Tours, 1963; *Le Christ et les missions*, Paris, 1964; *Un nouvel avenir pour les missions*, 1966. — M. Spindler, *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, 1967. — *Femmes et mission. La place des chrétiennes dans la mission de l'Église*, coll. Cahiers de spiritualité missionnaire 28-29, Paris, 1967.

L'activité missionnaire de l'Église. Décret « Ad gentes », coll. Unam sanctam 67, Paris, 1967. — J. Dournes, *Le Père m'a envoyé*, Paris, 1965; *L'offrande des peuples*, 1965; *Au plus près des plus loin. Projet pour la mission*, 1969. — J. Masson, *La Missione continua. Inizia un' epoca nuova nell' evangelizzazione..*, Bologne, 1975. — Y. Raguin, *L'Esprit sur le monde*, coll. Christus 40, Paris, 1975. — M. Collins Reilly, *Spirituality for Missions*, Manille, 1976.

Charles MOLETTE.

MITTNER (MATHIAS), jésuite, puis chartreux, 1575-1632. — Né à Eichstädt vers janvier 1575, Mathias Mittner entra au noviciat des jésuites de Landsberg en 1593. Ses années de formation, à Vienne et Ingolstadt, coupées de trois ans de régence à Dillingen, en firent un docteur en théologie. Prêtre vers 1605, il fut envoyé en 1607 à la mission de Berchtesgaden,

puis à la résidence de Donauwerth, dont il devint supérieur en 1609; il ne fut pas admis aux vœux solennels. Pour des raisons inconnues, en octobre 1611, il quitte la compagnie de Jésus ou en est renvoyé. Un an plus tard, Mittner entre à la chartreuse de Ratisbonne et y fait profession le 6 janvier 1614.

Dès 1616 il est nommé vicaire, c'est-à-dire à la fois sous-prieur et maître des novices. En 1618, il devient supérieur de la nouvelle chartreuse que le général impérial Wallenstein fondait à Stipa, près d'Olomouc; la révolte tchèque fit courir de graves dangers à la communauté et Mittner avec elle fut emprisonné en janvier 1620. En octobre 1621, il préside au transfert de la communauté à Walditz, aujourd'hui Hradin, près de Gitschin (Moravie), dans les nouveaux domaines du puissant fondateur; des dissentiments avec celui-ci amenèrent la déposition de Mittner lors d'une visite canonique, un an plus tard.

Mittner devint vicaire de la chartreuse de Gaming (Basse-Autriche), d'où il passa avec la même charge à celles de Seitz (Slovénie), puis de Mauerbach, près de Vienne. C'est là qu'il mourut le 27 juillet 1632.

Mittner laissait une œuvre manuscrite comptant 83 titres, d'après le catalogue qu'en dressa un siècle plus tard son successeur à Mauerbach, Léopold Wydeman † 1752. Certains de ces ouvrages furent assez largement copiés dans les chartreuses allemandes. Il n'en subsiste pourtant aujourd'hui qu'une trentaine. Seize furent publiés par Léon-Marie Guerrin, profès de la Grande Chartreuse † 1929, sous le titre d'*Opuscula* (4 vol. in-8°, Currière, 1897-1900; édition interrompue par l'expulsion des chartreux de France); deux l'avaient été par B. Pez (*Bibliotheca ascetica*, t. 5, Ratisbonne, 1724, et t. 9, 1726).

L'ordre chronologique de ces ouvrages peut être retrouvé grâce au catalogue de Wydeman (dans *Opuscula*, t. 1, p. 398-416) et à la critique interne : il permet de suivre une évolution spirituelle.

Comme il est naturel, Mittner entrait en chartreuse pénétré de spiritualité ignatienne; il ne cessera de prôner l'examen particulier et rédige ses méditations selon la méthode des trois puissances. Plus doué pour l'exposition que pour la pénétration, au jugement de ses supérieurs jésuites, et malgré le déploiement de fortes connaissances scolaires et scolastiques, il en reste à une conception assez moralisante dans ses premières œuvres, composées de 1613 à 1616 : les trois parties de la *Manna solitudinis* (*Opuscula*, t. 1), les *Meditationes super Formulam professionis* (t. 2, p. 137-275), la *Deserti Dominici pars* 1, seule conservée (t. 4), les quelques fragments subsistants enfin des *Sylvulae S. Joannis* (inédits, Melk, ms 1921). La contemplation n'y paraît que comme une toile de fond et non comme un but, l'amour pur comme une illusion (t. 1, p. 286) et la solitude cartusienne comme une simple fuite du monde (t. 1, p. 7; t. 2, p. 84). Il en va de même quand Mittner s'aide des livres d'autrui : si ses méditations sur Thomas a Kempis, Robert Bellarmin ou Diego de Estella sont perdues, son *De torpetudine operum christianorum*, écrit en marge du *De Collyrio spirituali* de François de Borgia (*Opuscula*, t. 2, p. 327-382), est une amplification moins affective qu'ampoulée, dans une langue très recherchée.

L'accès, en 1616, à une fonction d'enseignement amena Mittner à structurer davantage sa pensée : le *De invisibili et unice uno puncto instituti cartusiani* (dans B. Pez, t. 9, p. 591-648) prétend par raisonnement scolastique trouver l'essence de la vie cartusienne dans la liturgie. L'idée est appliquée dans quatre séries de *Meditationes* sur les antiennes du *Benedictus* et du *Magnificat* aux temps de l'avent et du carême (*Opuscula*, t. 3, p. 1-311) et dans des sermons fictifs *De festis* (Grande Chartreuse, ms 3 Mitt. 3), quitte à commenter toutes ces antiennes sans aucune allusion aux mystères de l'Incarnation ou de la Rédemption. De cette époque aussi datent divers textes destinés aux novices chartreux, et directement inspirés par les méthodes des jésuites, telle la *Praxis Exercitiorum B.P. Ignatii... pro ordinis cartusiensis personis... accommodata* (Bibl. des jésuites de Chantilly, ms 12°-106, p. 14-194, daté de 1618; cf notice de P. Kalt, DS, t. 8, col. 1657-1658).

La crise de 1620 amena un approfondissement spirituel, non dans les quatre *Epistulae ad SS. Annam et Carolum Borromaeum et SS. Annae et Caroli* (Melk, ms 1921, f. 184-190), espèces d'héroïdes en prose, mais dans le cri pénétré de foi en la communion des saints qu'est la *Contemplatio S. ordinis cartusiensis militantis ad triumphantem* (*Opuscula*, t. 2, p. 385-389), dans le *De morte* (Grande Chartreuse, ms 3 Fabe. 4) et dans les *Meditationes super antiphonas solemnitatum* (*Opuscula*, t. 3, p. 317-503), toutes très simples et fortement appuyées sur le dogme.

La déposition du rectorat en 1622 provoquera la composition d'une œuvre très curieuse : l'*Enchiridion cartusianum* (t. 2, p. 279-323) adapte par brèves retouches aux réalités cartusiennes le *Manuel* d'Épictète et y ajoute de sobres et élégantes paraphrases. Mittner n'y cherche pas une consolation philosophique : la communion des saints y remplace le monisme stoïcien (p. 291), la solitude en cellule y est conçue comme moyen de sanctification essentiel (p. 301) et la gloire de Dieu comme but (p. 322). La spiritualité d'adoration qui éclate dans les *Epilogi paranetici pro sacerdotibus non quotidie sacrificantibus* et *pro sacerdotibus a sacro statim aliena gerentibus* (t. 4, p. 361-421), comme l'intense désir d'union mystique qui pénètre les sermons capitulaires *De variis* (Grande Chartreuse, ms 3 Mitt. 3), en sont un développement normal et font regretter que le *De theologia mystica*, composé dans ces mêmes années, soit perdu.

L. Brenner, *Chronica cartusiae Vallis Omnium Sanctorum in Mauerbach*, dans B. Pez, *Scriptores rerum Austriae*, t. 22, Leipzig, 1725, p. 338-371. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 2, Montreuil-sur-Mer, 1891, p. 545-546. — M. Spanneut, *Permanence du stoïcisme*, Gembloux, 1973, p. 309-311. — DS, t. 2, col. 768.

Augustin Devaux.

MLODZIANOWSKI (Thomas), jésuite, 1622-1686. — Thomas Młodzianowski est né le 21 décembre 1622, d'une famille apparentée aux Kostka. Étant entré dans la compagnie de Jésus à Cracovie (1637), il étudia la philosophie à Kalisz, puis enseigna dans les collèges de Rawa, Luck et Brzesc. Il fit sa théologie (1646-1650) à Cracovie, y fut ordonné prêtre (1648), et retourna enseigner à Kalisz.

Ayant obtenu la permission de partir pour la mission de Perse, qui dépendait des jésuites français, Młodzianowski gagna la France (1653), puis Ispahan où il travailla deux ans. Découragé par l'inefficacité du travail missionnaire, il quitta la Perse (1656), gagna Rome (1658), puis Paris et rentra en Pologne. Il y fit la profession des quatre vœux (25 mars 1659), et devint préfet des études au scolasticat de théologie de Poznan, tout en y enseignant, pendant huit années. Après deux années passées à Jaroslaw comme instructeur du troisième an et à Lublin comme préfet des études et prédicateur, il est à Poznan (1669-1673), puis à Cracovie (1673-1680) comme aumônier du prince A.-M. Lubomirski et de sa femme. Pendant ses trois dernières années, il fut théologien de l'évêque de Cracovie, Jean Małachowski. Il mourut à Wolbrom le 9 octobre 1686.

Młodzianowski est une personnalité de la compagnie de Jésus et de l'Église en Pologne. Ses écrits philosophiques et théologiques, parus d'abord séparément puis réunis (*Praelectiones theologicae et philosophicae*, 5 tomes en 3 vol. in-fol., Mayence-Dantzig, 1682) comme aussi ses prédications (en polonais, 4 vol. in-fol., Poznan, 1681 et 1761) firent autorité.

Dans le domaine spirituel aussi, les ouvrages de Młodzianowski ont eu grande réputation. On retiendra en particulier ses *Liturgica, seu modi devote celebrandi missam* (Cracovie, 1676; Poznan, 1682; Cracovie, 1686; Varsovie, 1754, 1755), — ses *Recollectiones ad methodum S.P.N. Ignatii conscriptae* (Poznan, 1677, 1682, 1698), — et deux ouvrages publiés en polonais : des « Méditations ou lectures spirituelles » (Lublin, 1680; 6e éd., 1754) et des « Actes pour se préparer à une bonne mort » (Cracovie, 1685; 7e éd., 1758).

Les « Méditations » sont à mettre sur le même rang que celles, beaucoup plus célèbres, de L. de La Puente ou de N. Lancicius. Les *Recollectiones* offrent quarante-quatre méditations qui suivent de près l'itinéraire des *Exercices spirituels* ignatiens, bien que soient interverties, on se demande pourquoi, les méditations du Règne et des Deux étendards. Le commentaire reste léger, sans développement oratoire ou pieux. L'ouvrage est manifestement rédigé, non sous forme d'une retraite selon les *Exercices*, mais comme une série de méditations destinées aux religieux et plus particulièrement aux jésuites. Parmi celles qu'il ajoute aux ignatiennes, relevons les méditations sur les trois vœux, l'étude, le silence, la présence à Dieu, la dévotion à la Trinité, la conformité de notre volonté avec celle de Dieu, etc. La doctrine spirituelle de Młodzianowski n'a pas été étudiée et mériterait de l'être.

Sommervogel, t. 5, col. 1138-1141. — St. Załeski, *Jezuici w Polsce*, t. 3, 2, Lwow, 1902, *passim*. — Notice par T. Greniuk, dans le « Dictionnaire biographique polonais », t. 21, p. 425-426.

Joseph Majkowski.

MNHMH ΘΕΟΥ. — L'expression μνήμη Θεοῦ apparaît d'abord dans la littérature grecque chrétienne avec un sens général et non technique : sous réserve de nuances plus précises, elle désigne « le souvenir de Dieu » en l'homme. Jean Cassien († 430/435; DS, t. 2, col. 214-276) attire l'attention sur un usage spécifique : il s'agit de la prière parfaite du moine, du but que les moines de Scété s'efforçaient d'atteindre par « l'oraison continue » :

« Haec igitur uobis... orationis formula proponetur, quam unusquisque monachus *ad iugem Dei memoriam* tendens incessabili cordis uolutatione meditari expulsa omnium cogitationum uarietate consuescat... Erit itaque *ad perpetuam Dei memoriam* possidendam haec inseparabiliter proposita uobis formula pietatis : *Deus in adiutorium meum intende* » (*Collationes* x, 10, SC 54, 1966, p. 85).

1. *Sens général de l'expression.* — 2. *Émergence du sens spécifique.* — 3. *Au 5e siècle.* — 4. *Du 6e au 9e siècle.* — 5. *Moyen âge byzantin.*

1. **Sens général.** — 1° *Auteurs non chrétiens.* — En son sens général, la *mnèmè Theou* est déjà attestée chez *Marc Aurèle* † 180 (DS, t. 10, col. 255-264) : « Qu'une seule chose te charme et tâche de t'y complaire : passer d'une action sociale à une autre action sociale *avec le souvenir de Dieu* » (*Pensées* VI, 7). La base culturelle de la formule, c'est-à-dire l'exercice typiquement stoïcien de se remémorer les doctrines de l'école (cf I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969, p. 58-60), apparaît plus nettement en X, 8, 6 : « Toutefois, pour t'aider à te rappeler ces noms (des différentes vertus), il te sera d'un grand secours de *te souvenir des dieux* ». L'idée sous-jacente est que ce souvenir permet de s'assimiler ces vertus. Mêmes vues chez *Épictète* (*Entretiens* II, 18, éd. J. Souilhé, t. 2, Paris, 1949, p. 78), où l'on voit plus nettement que la *mnèmè Theou* sert à combattre les tendances inférieures de l'homme.

Le rhéteur philosophe *Maxime de Tyr* (après 250) justifie la vénération d'un dieu unique dans les représentations de divinités diverses en disant que ces représentations, adaptées aux besoins de chaque peuple, font naître « le souvenir de Dieu » : si un grec y parvient en contemplant une statue de Phidias, d'autres peuples se servent d'autres signes et d'autres symboles (*Dissertation* II, 2 et 10; éd. H. Hobein, Leipzig, 1890, p. 19-20, 28-29). Le néoplatonicien *Jamblique* † 330 voit en Pythagore un homme qui « à tout moment gardait mémoire et honneur des dieux » (*De vita pythagorica* 28, 149, éd. L. Deubner, Leipzig, 1937, p. 84).

Pour *Philon d'Alexandrie* († vers 45-50), « le souvenir de Dieu » est « le commencement et la fin » de toute vie morale (*De migratione Abraham* 56, éd. Cohn-Wendland, t. 2, Berlin, 1897, p. 279); il dit des thérapeutes que « leur souvenir s'applique sans défaillance à Dieu » (*De vita contemplativa* 26, t. 6, 1915, p. 52-53). Ce dernier texte pose le problème des rapports entre les thérapeutes et les premiers moines chrétiens (cf A. Guillaumont, *Philon et les origines du monachisme*, dans *Philon d'Alexandrie*, colloque de Lyon, septembre 1966, Paris, 1967, p. 361-373) : dans les deux cas, la *mnèmè Theou* est le but de l'effort vers la perfection. La source de Philon est sans doute l'ancien Testament, où le thème du « souvenir de Dieu » joue un grand rôle, et où l'on trouve des formules analogues qui ont pu fournir le point de départ de cette doctrine (cf *infra*, conclusion).

2° *Chez les auteurs chrétiens*, c'est à partir de ces formules bibliques que s'introduit la *mnèmè Theou*, par exemple dans les commentaires des *Ps.* 76, 3-4; 118, 55; ainsi Athanase (PG 27, 345c; cf *La chaîne palestinienne sur le Ps. 118*, SC 189, 1972, p. 206), Grégoire de Nazianze (*Oratio* 17, 2, PG 35, 968bc), Nil d'Ancyre (*Ep.* I, 239, PG 79, 169d), Théodoret de Cyr (PG 80, 1477b), Euthymius Zigabène (PG 128, 780b). Mais l'expression vient sous la plume des auteurs chrétiens même si un texte scripturaire n'en offre pas l'occasion. Pour Origène, il faut libérer « l'homme intérieur » de toute impureté, « le convertir à la pénitence, rappeler en lui le souvenir de Dieu » (*Homélies sur les Nombres* 24, 2, GCS 7, 1921, p. 228; cf Didyme l'aveugle, *In Zachariam* 4 et 283, SC 83, 1962, p. 192 et 340; Jean Chrysostome, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu* 3, 85, SC 28 bis, 1970, p. 194; Olympiodore, *In Ecclesiasten* 12, 1, PG 93, 614a).

2. **Émergence du sens spécifique** (pseudo-Macaire, Évagre, Basile). — Dans les textes mentionnés ci-dessus, le sens de *mnèmè Theou* ne semble pas dépasser celui de l'Écriture : l'homme se souvient de Dieu, mais le contexte ne précise pas de quelle manière. Cette précision est apportée par les auteurs auxquels Jean Cassien fait allusion. En fait, chez le pseudo-Macaire, Évagre et Basile, la *mnèmè Theou* prend un sens tout à fait spécifique.

Le *pseudo-Macaire* (DS, t. 10, col. 20-43) offre les témoignages les plus importants. L'expression peut d'abord désigner chez lui une prière. En relation avec *Jean* 15, 5, la « mémoire pieuse » désigne la prière qui doit précéder toute activité humaine. Nous ne devons pas agir sans discernement (ἀκρίτως), mais d'abord

prier Dieu « et tâcher de tout faire par lui; car nous sommes dans la voie heureuse là où nous l'invoquons, et malheureux là où nous l'oublions » (Logos 38, 2, 1; *Makarios/Symeon Reden und Briefe*, éd. H. Bertold, GCS, Berlin, 1973, t. 2, p. 54). Conscient de son impuissance, l'homme se souvient de la toute-puissance de Dieu et l'appelle à son aide *(ibidem)*.

Mais, dans d'autres passages, la *mnèmè Theou* est distinguée nettement de la prière de demande (Logos 5, 4, 3, t. 1, p. 81); son association avec ἀγάπη, στοργή, ἔρως, καύσις, φόβος, σπουδή, πένθος, montre qu'il s'agit d'un acte ou d'une attitude spirituelle (cf 14, 4, t. 1, p. 162; 32, 3; 38, 2, 1 et 8; 56, 3-4, t. 2, p. 20, 54, 55, 174); bien plus, du fait qu'elle est toujours placée en premier lieu, la *mnèmè Theou* est caractérisée comme l'attitude spirituelle capitale : « Le chrétien (c'est-à-dire le moine) doit toujours garder la mémoire de Dieu », car il doit aimer Dieu non seulement « dans l'église, mais encore en marchant, en parlant, en mangeant » (*Die 50 geistlichen Homilien* 43, 3, éd. H. Dörries, Berlin, 1964, p. 286); elle doit donc être « ininterrompue » (ἀδιάλειπτος, *Macarii Anecdota*, hom. 53, 16, éd. G. L. Marriott, Cambridge, 1918, p. 36; *Epistula magna*, éd. W. Jaeger, *Two Rediscovered Works*, Leyde, 1954, p. 265), car en elle le *noûs* se détourne du monde et se tourne vers Dieu.

Tandis que Satan fait tout pour l'écarter du souvenir de Dieu (Jaeger, *ibidem;* cf Bertold, t. 1, p. 81), le bon esprit « l'attire vers la *mnèmè Theou*, la charité, la prière de louange, la demande, la componction » (Berthold, *ibidem*). Macaire emploie aussi la formule « mnèmè Kuriou »; il s'agit alors du souvenir de Jésus (*Hom.* 19, 2; éd. Dörries, p. 183-184; cf Logos 56, 3-4, éd. Berthold, t. 2, p. 174).

Le souvenir de Dieu est si important qu'il est, avant la charité, le critère décisif de la possession de l'Esprit : « Tu dis : j'aime et j'ai l'Esprit Saint. — As-tu le souvenir de Dieu, avec l'erôs et la ferveur pour le Seigneur? » (Logos 32, 3; éd. Berthold, t. 2, p. 20, 1-3).

Comme l'on voit, le souvenir de Dieu désigne d'abord, chez le pseudo-Macaire, la prière de demande; ensuite, et plus profondément, la conversion de l'esprit humain vers Dieu, la présence de l'esprit à Dieu, et donc une attitude ou un acte qui sous-tend toute autre activité spirituelle.

Chez *Évagre* † 399 (DS, t. 4, col. 1731-1744), la *mnèmè Theou* joue également un rôle fondamental. Lui aussi la distingue de la prière : « Les heures de la journée seront pour toi celles-ci : l'heure de la lecture, l'heure de l'office, l'heure de la prière; et durant toute la vie le souvenir de Dieu » (*Sur le jeûne* 11; *Evagriana syriaca*, éd. J. Muyldermans, Louvain, 1952, p. 152). Ailleurs il réfléchit sur les obstacles et sur les moyens :

« Ce qui arrête et empêche que le souvenir de Dieu s'établisse dans l'âme, ce sont le commerce, les affaires, la rencontre d'amis, la société des hommes, le travail manuel, les besoins superflus... Ce qui fait subsister le souvenir de Dieu dans l'âme, ce sont l'exemption de vices, la persévérance dans la lecture, l'office et les prières incessantes, nuit et jour, le séjour à l'étranger loin de tes connaissances, le dépouillement du corps et des passions, de sorte que tu ne possèdes rien d'autre que la cellule, le manteau, la tunique et l'Évangile » (*Sur l'instruction* 2-3, *ibidem*, p. 157-158). Chez Évagre, le souvenir de Dieu s'oppose particulièrement aux « souvenirs passionnés » (*Practicos* 34, SC 171, 1971, p. 578), aux *logismoi* (cf DS, t. 9, col. 955-958), aux distractions du monde; cet aspect se retrouvera souvent chez les auteurs postérieurs, jusqu'à Grégoire le sinaïte.

Basile de Césarée † 379 parle de la *mnèmè Theou* en un point important de sa règle monastique, là où il traite de la prière parfaite du moine : (lorsque nous avons renoncé à ce que nous possédions) « il convient de garder notre cœur en toute vigilance, pour ne point perdre la pensée continuelle de Dieu, et de ne point souiller par de vaines imaginations le souvenir de ses merveilles. Il sied au contraire de porter partout la sainte pensée de Dieu comme un sceau indélébile imprimé dans nos âmes, en nous souvenant sans cesse et purement de lui (διὰ τῆς διηνεκοῦς καὶ καθαρᾶς μνήμης) » (*Regulae fusius tractatae* 5, 2, PG 31, 921b; cf 6, 2, 928b; 37, 3, 1013b; *Ep.* 22, éd. Y. Courtonne, t. 1, Paris, 1957, p. 53; 174, t. 2, 1961, p. 111). Par le souvenir ininterrompu de Dieu, l'homme devient, au vrai sens du mot, le temple de Dieu (*Ep.* 2, 4; t. 1, p. 10). Parfois l'idée est exprimée sans la formule (*Regulae brevius tract.* 21, 29, 34, 37, 201). Pour atteindre le souvenir de Dieu, le meilleur moyen semble être le souvenir de ses bienfaits (*ibidem*, 294, 1289b; cf le texte cité *supra*, 921ab).

Sur l'usage de la μνήμη dans la spiritualité basilienne, cf U. Neri, Basilio di Cesarea, *Il Batesimo*, Brescia, 1976, p. 292 note. Vues analogues chez Grégoire de Nazianze † 390, *Oratio* 27, 4, PG 36, 16c (texte cité par Martyrius-Sahdona, *Le livre de la perfection* II, 60, CSCO 253, 1965, p. 17); voir DS, t. 2, col. 1860-1862.

3. **Moines du 5e siècle.** — L'*Histoire lausiaque* de Palladius (vers 419/420) et les *Apophthegmata Patrum* (fin du 5e siècle) contiennent des textes des milieux monastiques du 4e siècle, et témoignent en outre de la continuité historique de la *mnèmè Theou*. Un apophtegme rapporté par Palladius montre l'arrière-fond platonicien de cette forme de prière, et comment les moines cherchaient à interpréter cet idéal :

« (Dioclès) nous disait qu'un esprit qui s'écarte de la « pensée de Dieu » devient bête ou démon, car il voyait dans l'*epithumia* le bestial, et dans le *thumos* le démoniaque (cf Évagre, *Première centurie* 53, PO 28, 1958, p. 42-43). — Je lui demandai : Comment l'esprit humain peut-il sans interruption être uni à Dieu? — Il répondit : En chaque pensée ou action pieuse et agréable à Dieu, l'âme est avec Dieu »(*Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies, t. 6, 2, Cambridge, 1904, p. 152). Dans ce contexte, l'apophtegme de Sisoès est éclairant, qui met en garde contre le sentiment d'être parvenu au « souvenir permanent » de Dieu (*Sisoès* 13/43, PG 65, 396b); sur la pratique voir aussi *Lucius* (75), 253bc.

On peut rattacher à cette littérature apophtegmatique l'enseignement de *Barsanuphe* († vers 540; cf DS, t. 1, col. 1255-1262), qui croit possible le souvenir incessant de Dieu au milieu des occupations extérieures (*Biblos..*, Venise, 1816, p. 168-169, 212 etc; voir l'index au mot « souvenir de Dieu » dans *Barsanuphe et Jean. Correspondance*, trad. franç. de L. Regnault, etc, Solesmes, 1972, basée sur les mss, en attendant l'éd. critique dans les SC).

Marc l'ermite (5e s., cf DS, t. 10, col. 274-283) présente une définition en règle : « La *mnèmè Theou* est l'effort du cœur en vue de la piété » (*Opuscule* II, 122, PG 65, 948c); tandis que « celui qui oublie Dieu devient voluptueux et sans cœur ». En outre, « sans souvenir de Dieu, il ne peut y avoir de véritable gnose » (*Opuscule* I, 148, 924b); la *mnèmè Theou* est ainsi distinguée de la connaissance spirituelle et lui est préférée. D'autre part, l'homme doit accepter avec patience les épreuves, car c'est par elles que le « souvenir de Dieu est renouvelé » (*Op.* II, 125, 948d). Du reste, au temps de la mémoire de Dieu, il convient de prier davantage « afin que, si tu en venais à oublier Dieu, lui-même te

rappelle à lui » (*Op.* I, 23, 908d). Comme Basile, Marc recommande le souvenir des bienfaits de Dieu (*Op.* V, 2, 3, 6, 13; 1029cd, 1032c, 1037d, 1049c).

Enfin, *Diadoque de Photicé* († avant 486; cf DS, t. 3, col. 817-834) est un témoin important de cette spiritualité.

La formule revient fréquemment dans ses *Centuries*, tantôt isolément, tantôt en opposition avec le « souvenir du mal » (ch. 3, 11, 27, 32, 33, 56, 58, 59, 60, 81; SC 5 ter, 1966, p. 86, 89, 98, 102, 104, 117-120, 139). « Le propre d'un homme ami de la vertu est de consumer sans cesse par la pensée de Dieu ce qu'il y a de terrestre dans son cœur, afin qu'ainsi peu à peu le mal soit dissipé par le feu du souvenir du bien et que l'âme revienne parfaitement à son éclat naturel avec une splendeur accrue » (97, p. 160). Diadoque parle aussi du « souvenir du Dieu et Père » (61, p. 121), et surtout du « souvenir du Seigneur Jésus » (*ibidem*, p. 120), ce qui fait le lien avec la « prière à Jésus » (DS, t. 8, col. 1126-1150) : « L'intellect exige absolument de nous, quand nous fermons toutes nos issues par le souvenir de Dieu, une œuvre qui doive satisfaire son besoin d'activité. Il faut donc lui donner le « Seigneur Jésus » comme la seule occupation qui réponde entièrement à son but » (59, p. 119; cf R. Otto, *Mystische und gläubige Frömmigkeit*, p. 84-86).

4. Du 6e au 9e siècle. — Chez de nombreux auteurs des siècles suivants, la *mnèmè Theou* reste une notion centrale. Ainsi *Philoxène de Mabboug* † 523 reprend inlassablement le thème : sans le souvenir de Dieu, aucune vertu n'est possible et l'homme ne peut rien contre ses passions (*Homélies*, trad. E. Lemoine, SC 44, 1956, 1, 5-6; 6, 160, 171, 205; 7, 205; 8, 224, etc). en bref, la *mnèmè Theou* est le fondement, le commencement de tout bien, comme le désir du ventre est le commencement de tout mal (10, 364).

Dorothée de Gaza († 560/580; DS, t. 3, col. 1651-1664) trouve dans la *mnèmè Theou* un point de départ pour expliquer l'enfer : elle est la consolation spécifique de l'âme, selon le *Ps.* 76, 4; or, après la mort, les passions prennent sur l'âme une telle emprise que le souvenir de Dieu n'est plus possible (*Œuvres spirituelles. Instructions* 12, 126, SC 92, 1963, p. 385; cf *Vita* 10, p. 138). Pour *Jean Climaque* († vers 650; cf DS, t. 8, col. 369-389), la *mnèmè Theou* appartient, après l'amour de Dieu et la pensée de la mort, aux œuvres « pratiques » de la vie spirituelle (*Scala* 6, PG 88, 796b). Selon *Maxime le confesseur* † 662 (*supra*, col. 836-847), seule la *mnèmè Theou* préserve de la présomption dans le progrès des vertus : « Prions en tout temps le Seigneur, pour que nous soit conservé son souvenir salutaire » (*Centuries* II, 66, PG 90, 1245a). Seul « l'esprit qui garde le souvenir vivant de Dieu cherche Dieu avec une *theôria* mêlée à la crainte de Dieu, c'est-à-dire à l'accomplissement des commandements » (62, 1244ab). *Isaac de Ninive* (fin 7e s.; DS, t. 7, col. 2041-2054) enseigne que la charité, dont le critère est le don des larmes, jaillit immédiatement de la *mnèmè Theou* (*De perfectione religiosa* 85, trad. J. Spetsieris, Athènes, 1895, p. 348).

D'après *Théodore d'Édesse* (avant 850), c'est l'amour de soi, l'amour du plaisir et la vaine gloire qui enlèvent à l'âme le souvenir de Dieu : « alors prennent place en nous les passions qui dissipent tout » (*Centurie ascétique* 32, dans Nicodème l'hagiorite, *Philocalie*, t. 1, Athènes, 1957, p. 321). Dans l'*Éphrem grec* (florilège tardif, cf DS, t. 4, col. 811), nous trouvons cette béatitude : « Heureux qui a sans cesse en lui le souvenir de Dieu; car il devient tout entier lui-même comme un ange du ciel, et sert cependant le Seigneur sur terre avec crainte et charité » (*Beatitudines* 10, éd. J. S. Assemani, t. 1, Rome, 1732, p. 283f; cf p. 258a, 263a). *Martyrius-Sahdona* (cf DS, t. 10, col. 737-742) cite un texte anonyme : « Que le souvenir de Dieu te soit plus intime que ton haleine » (*Livre de la perfection* II, 8, 59, CSCO 253, p. 16; formule semblable, à peu près à la même époque, chez Jean Climaque, Degré 27, PG 88, 1112c, cité en DS, t. 8, col. 1131; de même chez Hésychius de Batos, PG 93, 1512a). Sous le nom de « Léonce, prêtre » (de Byzance, ou plutôt de Damas, selon M. Richard, DS, t. 5, col. 478; cf t. 9, col. 655), a été transmis ce dicton : « La table qui ne connaît aucun souvenir de Dieu ne se distingue en rien d'une mangeoire d'animal » (PG 86, 2077b; cf Martyrius, CSCO 253, p. 10, 25, mais où « la louange de Dieu » vient à la place de la *mnèmè Theou*).

5. Le moyen âge byzantin atteste aussi la tradition de la *mnèmè Theou* comme une notion centrale de la vie spirituelle. Il faut nommer en premier lieu *Syméon le Nouveau Théologien* † 1022 : « Avoir le cœur pur, je suppose que ce n'est pas seulement éviter les embarras d'une passion; il faut encore... n'avoir en soi que le seul souvenir de Dieu dans un amour irrépressible » (*Chapitres théologiques..*, 3, 32, SC 51, 1957, p. 89; cf *Chapitres pratiques théologiques* 18, 93, SC 51, p. 45, 68; *Traités théologiques* I, 145, SC 122, 1966, p. 108). *Philothée le Sinaïte* (« plutôt antérieur que postérieur à Syméon », cf Beck, p. 354) ouvre ses *Centuries neptiques* par des allusions répétées à la *mnèmè Theou* (Nicodème, *Philocalie*, t. 2, p. 274-275, 281, 284; textes traduits par J. Gouillard, *Petite philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 146-155).

Pour *Nicétas Stéthathos* († vers 1080), la *mnèmè Theou* et l'exercice des activités spirituelles constituent la prière ininterrompue (*Capita physicorum* II, 74, PG 120, 936cd; Gouillard, p. 183). Son contemporain *Élie l'Ecdicos* (DS, t. 4, col. 576-578) associe souvenir de la mort et souvenir de Dieu : « Personne ne peut parvenir à celui-ci sans éprouver l'amertume de l'autre » (*Anthologion* 12, PG 127, 1149d; cf 11, 1149c). Paul Evergetinos † 1054, dans sa *Synagogè* (cf DS, t. 5, col. 502-503), sous le titre « Dissipation et oubli sont mort pour le croyant, comme mémoire et contemplation continuelles de Dieu sont vie et libération de tout mal », rassemble des textes de Palladius, d'une *Vie d'Éphrem*, des apophtegmes et de Marc l'ermite (IV, 7, t. 4, Constantinople, 1861, p. 42-45).

Pour *Pierre de Damas* (milieu du 12e s.?), la *mnèmè Theou* est essentiellement une action de grâces pour les merveilles de la création : « Tu vois la lumière, n'oublie pas celui qui te l'a donnée. Tu vois le ciel et la terre, la mer et tous les êtres, admire et loue le Créateur. Pour toutes ces choses l'âme se réjouit sans cesse, selon l'Apôtre (1 *Thess.* 5, 16). Car la mémoire de Dieu la réjouit » (*Philocalie*, t. 3, p. 83; cf p. 137, 153). *Théolepte de Philadelphie* † 1325 est une des figures les plus influentes du début du 14e siècle. Dans ses écrits ascétiques et mystiques, il parle souvent de la *mnèmè Theou*. Il la définit comme une « contemplation de Dieu » dans laquelle Dieu lui-même attire à lui « le regard et l'élan de l'âme et l'illumine de sa propre lumière » (*De abscondita operatione in Christo*, PG 143, 389a); il en donne ensuite les critères : prière, charité, joie, etc (389ab; cf 393c, 396b, 397a, 400a, 401d; Gouillard, p. 226-227, 229, 232, 233-235).

Grégoire Palamas † 1359 connaît aussi le thème. Il voit dans l'abandon de la « mémoire et de la contemplation de Dieu » l'essence de la faute originelle (*Capita physica, theologica..*, 46, PG 150, 1153b; cf 50, 1157b; cf *Défense des saints hésychastes* II, 1, 31, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 30-31, Louvain, 1959, t. 1, p. 287; 2, 19, p. 363; 2, 23, p. 369-371). *Calliste* II, patriarche de Constantinople en 1397, compare la « joie inexprimable » qui vient de la *mnèmè Theou* à une cithare en continuelle vibration (*Capita de precatione* 3, PG 147, 813ab; Gouillard, p. 296; cf 740bc où est cité le texte de Diadoque mentionné ci-dessus).

Nous donnons en conclusion de ce conspectus historique trois passages des *Chapitres sous forme d'acrostiche*, œuvre principale de *Grégoire le sinaïte* († 1346; DS, t. 6, col. 1011-1014), personnalité la plus représentative entre la chute de l'empire (1204) et les débuts de la querelle palamite. Ces textes font apparaître le fondement philosophico-théologique de la doctrine : c'est la mystique platonicienne de l'unité, mais interprétée dans l'esprit d'Origène et surtout d'Évagre (cf DS, t. 4, col. 1739-1741) ou Diadoque de Photicé (cf DS, t. 3, col. 829-830). A l'origine, la mémoire était simple et unifiée par essence; l'effet du péché a été de la diviser en la détournant de Dieu, son unité. La restauration de la mémoire se fera donc par la pratique du « commandement qui embrasse tous les autres » (περιεκτικὴ ἐντολή).

Au-dessus des commandements, il y a le commandement qui les embrasse tous.. : « Souviens-toi du Seigneur ton Dieu en tout temps » (*Deut.* 8, 18; Grégoire ajoute « en tout temps »)... C'est l'oubli en effet qui a détruit dès l'origine la « mémoire divine », en effaçant les commandements, et ainsi il a manifesté que l'homme était dépouillé de tout bien.

Le principe et la cause des *logismoi*, c'est la mémoire qui, simple et d'une seule forme, a été divisée par la transgression de l'homme; par là, elle a cessé aussi d'être mémoire divine : devenue composée et bigarrée, de simple et uniforme qu'elle était, elle a été dépouillée de ses puissances propres.

Le remède pour libérer la mémoire originelle de la mémoire mauvaise et mortifère des *logismoi*, c'est le retour à sa première simplicité. Car l'instrument du péché, la désobéissance, n'a pas seulement inverti la mémoire simple de l'âme, tournée vers le bien; elle a corrompu en outre ses puissances propres, en détruisant les tendances naturelles vers la vertu. Ce qui guérit souverainement la mémoire, c'est la mémoire de Dieu, ferme et constante grâce à la prière, possédée par l'Esprit pour passer de ce qui est naturel au surnaturel (17, 60-61, PG 150, 1244d, 1256bc; Gouillard, p. 239-240; cf encore *De quiete et oratione* 3; *De quietudine...*, 3, 6, 8; 1308b, 1316c, 1320c, 1321a; *Praecepta* 1340a; Gouillard, p. 243-244, 249-250, 252-253, 264).

Conclusion. — La *mnèmè Theou* est « l'effort du cœur » par lequel le moine cherche à être « en esprit avec Dieu », de manière incessante. Partout où cette attitude spirituelle est présentée avec une ébauche de réflexion théologique, on discerne l'influence de l'héritage platonicien ou néoplatonicien, transmis, semble-t-il, par Évagre. On peut dire, en tout cas, que la pratique et la théorie de la *mnèmè Theou* assurent une continuité entre la tradition philosophique pré-chrétienne et la spiritualité orientale.

La *mnèmè Theou* est-elle aussi biblique? Au premier regard, on est tenté d'en douter; mais un examen plus approfondi montre que les moines de Scété pouvaient s'appuyer pour une bonne part sur la Bible, pour leur pratique du souvenir incessant de Dieu, et même, dans une certaine mesure, pour la théorie qu'ils en ont présentée.

En effet, un regard sur une concordance de l'ancien Testament et sur les études récentes concernant le terme *zakar*, équivalent en hébreu de μνήμη, μιμνήσκομαι, montre que l'idée de « rappel à la mémoire », de « souvenir » jouent un rôle important dans l'ancien Testament (cf art. *Mémoire, supra*, col. 991-993). Avant tout, la comparaison avec les verbes apparentés fait apparaître, pour *zakar*, l'idée d'une « attitude de reconnaissance et d'engagement vis-à-vis d'une personne, parfois d'une situation », et non pas seulement un simple « souvenir » (H. Eising, *zakar*, dans *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, Stuttgart, 1977, p. 571-593, ici, p. 573). *Zakar* apparaît d'abord dans l'ancien Testament pour dire que Dieu pense à l'homme (*Gen.* 30, 22; *Sam.* 1, 11 et 19; *Jér.* 15, 15, etc), mais aussi et surtout pour dire que l'homme se souvient des bienfaits de Dieu dans le passé (*Deut.* 7, 18; 24, 18, etc), et encore de Dieu lui-même (*Juges* 8, 34; *Jonas* 2, 8; *Ps.* (Vulg.) 76, 4; 77, 35; 118, 55; *Eccl.* 12, 1; *Is.* 17, 10; 46, 8-9, etc).

L'attitude spirituelle exprimée dans le verbe *zakar* est une nécessité vitale pour l'homme, comme le note Eising à propos de *Ps.* 76, 6 : « Ainsi la pensée de Dieu avec l'obéissance qu'elle implique est vécue comme une relation vivante à Dieu; l'homme ne peut ni ne doit s'y dérober » (p. 577). Le fondement de ce souvenir réciproque entre Dieu et l'homme est l'idée d'alliance (*Ex.* 2, 24; 6, 5; *Ps.* 105, 8; *Gen.* 8, 1; 9, 15, etc). Si, pour Grégoire le sinaïte, *Deut.* 8, 18 est « le commandement qui embrasse tous les autres », cela n'est pas étranger à la Bible, car « d'après l'ancien Testament, la vie du croyant est un souvenir ininterrompu » (H. Haag, LTK, t. 4, col. 570).

DS, t. 2, col. 1858-1862, 2286-2287; t. 6, col. 849-850. — I. Hausherr, *Comment priaient les Pères?*, RAM, t. 32, 1956, p. 33-58 = *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960, p. 156-160; *Hésychasme et prière*, OCA 176, 1966; *La prière perpétuelle du chrétien, ibidem*, p. 275-278 (= *Laïcat et sainteté*, t. 2 *Sainteté et vie dans le siècle*, éd. G. Thils, Rome, 1965, p. 133-134).

Pour situer le problème dans l'histoire des religions, voir R. Otto, *Mystische und gläubige Frömmigkeit*, dans *Das ganz Andere, Aufsätze das Numinose betreffend*, Gotha, 1923, p. 82-107.

A la bibliographie de l'art. *Mémoire, supra*, col. 994, ajouter : G. Lange, *Bilder εἰς ἀνάμνησιν und die Spiritualität der μνήμη θεοῦ*, dans *Bild und Wort*, Wurtzbourg, 1969, Exkurs II, p. 182-200. — B. S. Childs, *Memory and Tradition in Israel*, Londres, 1962. — H. Gross, *Zur Wurzel zkr*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 4, 1960, p. 227-237. — LTK, art. *Gedächtnis*, t. 4, 1960, col. 570-572 (H. Haag).

Hermann Josef Sieben.

MOCENIGO (Marc-Antoine), évêque, 1538-1599. — Né à Venise en 1538, Marcantonio Mocenigo étudia la philosophie à Padoue, puis l'enseigna à Venise en 1561. En 1584, déjà prêtre, il fut l'objet d'une procédure judiciaire de la part des inquisiteurs d'État. En 1585, Sixte Quint, qui l'avait estimé pendant qu'il était à Venise, le fit venir à Rome comme camérier secret et l'année suivante le choisit comme évêque de Ceneda (à présent Vittorio Veneto). En raison de sa grande sévérité et de sa fierté il ne s'y fit pas aimer, bien qu'il ouvrît le 15 février 1587 un séminaire diocésain et qu'il célébrât un synode; aussi en 1589, pour ramener la paix parmi ses diocésains, se retira-il à Rome. Il y reçut mission d'accompagner le cardinal Enrico Caetani en sa légation en France le 2 octobre 1589 et se distingua dans l'accord conclu pour la paix religieuse. S'étant rangé sans succès parmi les candidats au siège patriarcal de Venise, il gagna cette ville à son retour de Paris en 1592, d'où il fit renaître en son diocèse les disputes du passé. Finalement Clément VIII l'amena, le 13 janvier 1598, à renoncer à son siège. Il mourut à la fin de décembre 1599.

En 1559, il publia à Venise, le dédiant à son oncle maternel, le patriarche Diedo, *De eo quod est, paradoxa, theoremata ex Aristotelis philosophia deprompta, quae Venetiis atque Patavii publice disputanda proponuntur*, 102 p.; l'auteur y démontre en 1500 propositions que toute réalité existante dépend de Dieu, est conservée et gouvernée par Dieu.

En 1569, il publiait *De transitu hominis ad Deum liber primus, in quo singulae quaestiones de anima luci-*

dissime explicantur (Venise, 499 p.). Le « transitus ad Deum » s'applique à la fois à la connaissance et à l'amour de Dieu. Il distingue la connaissance de Dieu vu et considéré dans les choses créées (« transitus » qui ne s'opère que par les sens), celle fondée sur le rapport de cause à effet (« transitus » qui s'opère par les sens unis à l'intelligence à l'aide des espèces sensibles), et la connaissance de Dieu vu et contemplé en Lui-même. Celle-ci est la plus parfaite, propre à l'intelligence toute pure, sans intervention du sensible, autrement dit celle qui provient de la vision intuitive, aidée par les anges, fonction de l'amour de Dieu suscité par la considération de la beauté divine dans les créatures et par la splendeur de la bonté de Dieu.

En 1581, il adaptait cet ouvrage pour le rendre plus aisé à comprendre et tenir compte des interprétations récentes; ce devait être le premier livre d'un ouvrage en quatre volumes : *De anima ejusque divino ad Deum raptu, liber primus.* In quo subtilissimae quaestiones et valde ad haec tempora accomodatae tractantur... verae contemplationis amatoribus opus pernecessarium (Venise); les trois autres livres n'ont pas paru.

Sa relation sur la légation de Paris a été éditée en 1845 : *Ambasciata del vescovo Marcantonio Mocenigo presso il Maresciallo di Byron e il re di Navarra...*

Venise, Museo Correr, Biblioteca, *Memorie spettanti alla città e dominio di Venezia per la biblioteca di Gasparo Negri*, ms Cicogna 2463n, f. 397; Biblioteca Marciana, *G.A. Cappellari Vivaro, Genealogie*, ms It. VII, p. 15-18 (8304-8307), f. 950.

F. Sansovino, *Venetia città nobilissima...*, Venise, 1581, p. 287-288; rééd. augmentée par G. Stringa, 1604, p. 418-419. — A. C. Davila, *Dell'istoria delle guerre civili di Francia*, t. 4, Milan, 1807, p. 8-30. — J. Bernardi, *La civica aula cenedese.., la serie illustrata de' vescovi*, Ceneda, 1845, p. 264-278, 376-392. — P. Litta, *Famiglie celebri d'Italia*, t. 7, Milan, 1872. — G. van Gulik et C. Eubel, *Hierarchia catholica*, t. 3, Münster, 1923, p. 162. — DHGE, t. 12, 1953, col. 142 (Ceneda). — EC, t. 12, 1954, col. 1558. — P. Zangiacomi, *Storia del seminario di Vittorio Veneto*, Vittorio Veneto, 1954. — *Enciclopedia filosofica*, t. 3, Venise-Rome, 1957, col. 638.

Antonio NIERO.

MODÉRATION. Voir DISCRÉTION (DS, t. 3, col. 1311-1330).

MODERNISME. — *Préliminaires.* — 1. *Enjeu de la problématique.* — 2. *Dynamique de la religion.* — 3. *Pour une Église de cœur.* — 4. *Du Christ à la christologie.*

PRÉLIMINAIRES : POSITIONS ET PROPOSITIONS. — Ce que, surtout depuis l'encyclique *Pascendi* (8 septembre 1907), on a pris l'habitude d'appeler le *modernisme*, fut, dans l'histoire de l'Église, une crise dont les effets semblent se prolonger encore et dont, à l'autre extrémité, les origines se mêlent.

1° Actualité. — Le sujet n'a pas cessé d'entretenir la curiosité; depuis plusieurs années, il suscite un intérêt renouvelé. La publication, encore incomplète, des documents, des correspondances surtout, permet de juger de l'ampleur des problèmes débattus. De nombreux travaux y sont consacrés. Les premiers traitent de l'ensemble de la période, œuvres pour la plupart de contemporains (J. Rivière, A. Houtin, J. Brugerette, É. Lecanuet). Les études se sont ensuite spécialisées. R. Marlé (*Au cœur de la crise moderniste*, Paris, 1960; cité Marlé) a reconstitué « le dossier inédit d'une controverse », autour de M. Blondel et de Fr. von Hügel; É. Poulat (*Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris-Tournai, 1962; cité Poulat) a « opéré une mince coupe dans le temps... de *L'Évangile et l'Église* (novembre 1902) à l'encyclique *Pascendi* (septembre 1907) », années « où les controverses furent les plus vives, les plus nourries, les plus variées » (p. 26-27).

Il ne saurait être question de faire la synthèse de ces efforts. D'abord parce que l'attention se porte ici sur les aspects spirituels, guère analysés pour eux-mêmes. Ensuite parce que les études des contemporains n'excluent pas les a priori, et que les études récentes ne sont pas à l'abri de tout danger d'anachronisme, même si les derniers essais reconnaissent la dimension temps nécessaire à toute compréhension.

Le recours à la seule problématique de l'époque ne résout pas toutes les difficultés. Le cas des *Mémoires* de Loisy est significatif. Entre la lecture qu'en propose J. Lebreton (*La crise moderniste vue par M. L.*, dans *Études*, t. 218, 1932, p. 257-279), celle de M. Lagrange (*M.L. et le modernisme*, Paris, 1932) et celle de Sylvain Leblanc, *alias* H. Bremond (*Un clerc qui n'a pas trahi...*, Paris, 1931), l'optique est aussi contraire que possible. De même, l'évolution religieuse de Loisy ne fait pas l'unanimité : les confidences des *Mémoires* (1930-1931) ne rejoignent pas celles de *Choses passées* (1913), moins encore celles d'un témoin (R. de Boyer de Sainte-Suzanne, *A.L. entre la foi et l'incroyance*, Paris, 1968; cité Boyer). Un point d'accord demeure : la complexité de la crise moderniste.

2° Approches du modernisme. — Au sens le plus restreint, le modernisme se ramène à quelques noms (Loisy, Tyrrell, Hébert, et, déjà en marge, Le Roy, Laberthonnière), à deux revues *(Revue d'histoire et de littérature religieuse*; *Annales de philosophie chrétienne)*, à des ouvrages-manifestes (Hébert, *Souvenirs d'Assise*, 1899; Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1902; *Autour d'un petit livre*, 1903; Tyrrell, *Lex credendi*, 1906; Le Roy, *Qu'est-ce qu'un dogme?*, 1905). Tel serait le *Bilan du modernisme* (R. Rouquette, *Études*, t. 289, 1956, p. 330-331). L'historiographie italienne ajouterait les noms de G. Semeria, S. Minocchi; la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* et *Pellegrino di Roma* de Ernesto Buonaiuti (rééd., Bari, 1964).

Dans un sens voisin, Lucien Febvre, à partir d'une « relecture » des *Mémoires* de Loisy, définit le modernisme comme une hérésie de l'esprit, proche de celle de Luther ou d'Érasme, mouvement de clercs sans influence sur les masses, d'hommes « sortis du collège pour entrer au séminaire, sortis du séminaire pour entrer dans le clergé », ignorant « les ressources, les leviers, les instincts profonds et les puissants appétits » du monde qu'ils prétendaient réconcilier avec le christianisme (*Constantes d'histoire religieuse. Du modernisme de Loisy à l'érasmisme*, dans *Revue de synthèse*, 1931, p. 357-376).

L'habitude a été prise de parler d'un *modernisme savant.* L'appellation convient dans la mesure où on ne la restreint pas à la seule question biblique (A. Houtin, *La question biblique... au 19e siècle*, Paris, 1902; *... au 20e siècle*, 1906), encore moins au loysisme. Le modernisme touche aux divers aspects de la théologie, « du dogme et de la philosophie qui en est la base » (J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929, p. 10); il est, — mis à part l'a priori qui se dissimule ici —, « un mouvement doctrinal qui se donna pour but d'harmoniser avec les postulats du subjectivisme moderne les principes du dogme chrétien » (p. 16). Ou, en termes plus éclairés : « Est moderniste celui qui entretient la double conviction 1° que, sur des points définis, intéressant le fonds doctrinal ou moral de la

religion chrétienne, il peut y avoir des conflits réels entre la position traditionnelle et la moderne; et 2° que, dans ce cas, c'est le traditionnel qui doit ordinairement être adapté au moderne, par voie de retouche et, au besoin, de changement radical ou d'abandon » (L. de Grandmaison, dans *Études*, t. 176, 1923, p. 644).

Les mots d'harmonie, de conciliation, rendent pourtant mauvais compte de la réalité. Celle-ci est d'un affrontement entre les sciences ecclésiastiques traditionnelles et les jeunes sciences laïques des religions, qui prétendaient au droit et au devoir de traiter les documents et les faits dont l'Église tenait, jusque-là, le monopole (*Encyclopaedia Universalis*, art. *Modernisme*, par É. Poulat, t. 11, 1971, p. 135-137). La crise des sciences ecclésiastiques devient une crise de toute la pensée chrétienne, non seulement dans l'ordre scientifique, mais, plus encore peut-être, « dans l'ordre de la vie, dans l'ordre des attitudes pratiques au sein d'une société en profonde évolution » (R. Aubert, *Les avatars de la Démocratie chrétienne d'après É. Poulat*, dans *Revue nouvelle*, avril 1978, p. 418).

A ce niveau d'analyse, qui correspondrait à l'approche la plus large du modernisme, se retrouve le souci ancien de rapprocher l'Église et la société. Mais ici, il n'y a plus *un* modernisme, mais *des* modernismes.

Ce qu'on a appelé modernisme pratique, social, démocratique (Brugerette), sociologique (J. Fontaine, *Le modernisme sociologique*, Paris, 1909) ne s'impose pas partout de la même manière. En Allemagne, le mot ne convient pas aux *Katholikentage*; le mouvement réformiste, déjà ancien, est en continuité avec le libéralisme universitaire, et le catholicisme allemand a connu la crise intellectuelle cinquante ans plus tôt. En Grande-Bretagne, les travaux de Tyrrell et Hügel sont de spécialistes dont l'influence ne s'exerce que sur des cercles anglicans ou à l'étranger (la collaboration de Tyrrell au *Rinnovamento*, son *Lex orandi* inspirent Semeria; cf M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa*...).

En France et en Italie, on a pu parler d'un modernisme social. En France, l'Église est confrontée avec la troisième République, les lois laïques, le ralliement, la séparation, et aussi l'Affaire Dreyfus. Pour certains, le modernisme social est le plus important, le plus novateur, le plus « scandaleux »; il a posé dans la conscience catholique « un ferment, une tension, la cause d'une mutation radicale, autrement impérieux et imparables qu'une erreur sur l'origine du Pentateuque ou même du quatrième Évangile » (M. Montuclard, *Science religieuse et démocratie*, Paris, 1965, p. 55-57). En Italie, le lien entre tendances démocratiques et modernisme est d'une autre espèce. Du fait sans doute qu'à l'offensive sectaire du pouvoir s'ajoute une intransigeance romaine qui apparaît tant au niveau hiérarchique qu'à celui du *Movimento cattolico* (remis en lumière par les travaux de F. Fonzi), organisation politique de défense et mouvement d'action catholique conquérante. Romolo Murri en dénonce les contradictions; il élabore, à partir de la *Federazione degli Universitari cattolici* (1895), les fondements d'une Démocratie chrétienne pour une rénovation politique. Parallèlement, Buonaiuti suscite dans la jeunesse le sentiment de la nécessité d'une réforme de la culture religieuse.

É. Lecanuet, *L'Église de France sous la troisième République*, t. 2-4, Paris, 1930. — J. Brugerette, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. 2-3, Paris, 1935-1938. — A. Dansette, *Histoire religieuse de la France sous la Troisième République*, Paris, 1951. — L. Capéran, *Histoire contemporaine de la laïcité française*, 3 vol., Paris, 1957-1961. — A. Latreille, etc, *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, Paris, 1962, surtout p. 423-570. — J.-M. Mayeur, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, coll. Archives, 1966. — B. Comte, *Un rassemblement de catholiques : la naissance à Lyon de la revue « Demain » (1905)*, dans *Les catholiques libéraux au 19e s.*, Actes du Colloque de Grenoble, septembre-octobre 1971, Grenoble, 1974, p. 239-280. — R. Bessède, *La crise de la conscience catholique dans la littérature et la pensée françaises à la fin du 19e s.*, Paris, 1975.

G. de Rosa, *Storia politica dell'Azione cattolica in Italia, 1905-1919*, Bari, 1954, 1966. — P. Scoppola, *Dal Neoguelfismo alla Democrazia cristiana*, Rome, 1957; *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologne, 1961, 1969. — M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella Storia del Modernismo*, Turin, 1963. — L. Bedeschi, *Il modernismo e R. Murri in Emilia e Romagna*, Parme, 1967. — M. Guasco, *R. Murri e il modernismo*, Rome, 1968. — Voir aussi art. *Italie*, DS, t. 7, col. 2294-2310, avec bibliographies.

3° **Les modernistes.** — L'appartenance au modernisme reste, malgré les efforts de clarification, une question en suspens. La réponse est liée à la définition retenue. Au risque de durcir les positions, certains ont fait appel aux classifications sociologiques : à droite, les conservateurs hostiles à toute adaptation; au centre, des progressistes qui admettent des réformes plus ou moins profondes; à gauche, les modernistes, prêts à sacrifier la tradition aux exigences de la raison, en restant autant que possible à l'intérieur de l'Église.

A la rigueur, la classification n'est applicable qu'au modernisme savant. Pas même en tout, si le cas de Bremond est, au jugement de Miss Petre, d'une âme écartelée « qui n'a rien à faire avec le modernisme lui-même » (É. Goichot, *Corr. Bremond-Hügel*, dans *Revue de science religieuse* = RevSR, 1975, p. 207). Y intégrer les catholiques sociaux, les chrétiens démocrates, etc, est à la fois utile et gênant. Certains démocrates chrétiens ont progressivement sympathisé avec le modernisme; d'autres ont suivi une démarche inverse, tel Mgr Benigni (É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international : « la Sapinière » 1908-1921*, Paris-Tournai, 1969; *Catholicisme, démocratie et socialisme : le mouvement catholique et Mgr Benigni*.., Paris-Tournai, 1977).

Le souci de classification ne tient pas assez compte de l'atmosphère de crise où « par entraînement, par réaction, par un sentiment souvent douloureux des progrès à réaliser, un bon nombre de catholiques très fermes faisaient groupe avec les fauteurs de nouveauté » (L. de Grandmaison, *Études*, t. 140, 1914, p. 435). Compte tenu de cette atmosphère, la classification n'est guère adéquate, dès lors qu'il s'agit de relever les aspects spirituels. A cette profondeur, tous ceux qui ont été, de près ou de loin, mêlés au débat moderniste sont partie prenante. Ce n'est d'ailleurs pas dire qu'ils sont, au sens courant du terme, des auteurs « spirituels »; mais les sujets débattus s'appuient sur une spiritualité, explicite parfois, le plus souvent implicite. A la limite, il s'agit d'une spiritualité « en creux », le « relief » relevant le plus souvent d'un autre domaine. Les correspondances sont ici précieuses : elles présentent en outre l'avantage d'établir un lien par delà les frontières des modernismes nationaux, là où certains se sont étonnés du manque d'organisation, de la rareté des rencontres.

Le sujet, ainsi délimité, est encore trop vaste : un nouveau choix s'impose. Quelques thèmes sont ici retenus pour leur résonance spirituelle (sections 2-4); pour chacun, un auteur est privilégié, à la manière d'un *archétype*, à propos duquel se noue un *dialogue*, réel ou par publications interposées.

I. L'ENJEU DE LA PROBLÉMATIQUE

Première constatation : l'extrême distorsion entre les besoins et les solutions. Les besoins sont dénoncés par tous : le sous-développement culturel de l'Église, l'enseignement figé des séminaires qui accuse un retard toujours plus lourd sur les jeunes sciences, nées en dehors de l'Église, voire contre elle (J. Brugerette, *Le prêtre..*, t. 2, p. 25-65, 260-286). Le protestantisme libéral a pénétré d'Allemagne en France par Auguste Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1897). Le besoin d'y répondre est affirmé de toutes parts. Le jeune clergé n'est pas préparé au monde qu'il affronte au sortir des années de séminaire (aspects particuliers et restreints dans A. Houtin, *La crise du clergé*, Paris, 1907). Face au monde qui évolue, il faut que l'Église se situe. Question de problématique et de terminologie, de formulation de la pensée chrétienne que L. de Grandmaison a aussitôt décelée (*Le Christ de M. Harnack*, dans *Études*, t. 90, 1902, p. 761-762).

1° **Retour au thomisme?** — Léon XIII a pris position : le retour au thomisme (*Aeterni Patris*, 4 août 1879). Mais lorsqu'on cherche à entrer dans la lettre et l'esprit de l'encyclique, des questions surgissent, sources d'incertitudes ou de déviations. En faisant du thomisme un exposé en mieux de ce que les scolastiques ont dit de bon, le pape semble ignorer le pluralisme d'inspiration de la pensée médiévale. Plus lourd de conséquence, l'accent mis sur la philosophie thomiste, sinon en détriment, du moins en complément de la théologie. Le néothomisme ne fait pas l'unanimité. S'il s'impose à Rome et à Louvain, il rencontre ailleurs des résistances (R. Aubert, *Aspects divers du thomisme sous... Léon* XIII, dans *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone* XIII, Congrès de Bologne 1960, Rome, 1961).

En Allemagne, l'opposition est encore plus tenace après la mort de M. J. Scheeben (1835-1888), dont l'effort de conciliation entre la scolastique et l'esprit germanique a été aussi intelligent qu'éphémère, cédant le pas au platonisme augustinien de H. Schell (1850-1906), qui tente d'amalgamer l'exposé du dogme avec les philosophies modernes. En Italie, le groupe des rosminiens reste vivant et actif. A Paris, Mgr M. d'Hulst réorganise en 1885 la Société Saint-Thomas d'Aquin, pour être un lieu de rencontre entre thomistes et kantiens. Les *Annales de philosophie chrétienne* s'orientent vers la pensée moderne. Plus généralement, en France le pluralisme éclate de partout : à côté d'un néokantisme vivace, le thomisme rencontre divers courants : pascalien, newmanien, bergsonien. Dans ses implications théologiques, le néothomisme a pour conséquence directe le recul de la théologie positive au profit de la spéculative et, comme conséquence inattendue, la redécouverte de la dimension historique.

2° **Démocratie chrétienne et Sillon.** — En préconisant une « nouvelle apologétique », l'*Américanisme* (DS, t. 1, col. 475-488; nuances dans l'art. *Hecker*, t. 7, col. 126-131; Th. Mac Avoy, *The great crisis in American Catholic History*, New York, 1957) est un prodrome du courant moderniste. Son souci d'une pastorale appropriée rencontre, en France, les efforts de la *Démocratie chrétienne* au moment où celle-ci, après une période d'intransigeance vis-à-vis de la société libérale, connaît une évolution « où la stratégie réagit sur l'idéologie » (R. Aubert, *Les avatars..*, p. 428, reprenant un mot d'É. Poulat).

1) Liée d'abord au catholicisme social, *la Démocratie chrétienne* se présente, lors du premier appel au Ralliement (1892), comme un combat de politique sociale qu'elle recouvre de l'autorité de *Rerum novarum* (1891). Mais peu à peu les deux mouvements divergent : le principe d'action, hiérarchique dans l'un, démocratique dans l'autre, aboutit à deux systèmes d'idées. Si, dans le concret, la ligne de partage n'est pas toujours tranchée (A. de Mun, catholique social, se désolidarise tardivement de la Démocratie chrétienne; L. Harmel, démocrate chrétien, reste en relation avec les catholiques sociaux du groupe de Mouvaux), la Démocratie chrétienne gagne de plus en plus ses caractères particuliers.

Mais ceux-ci sont perpétuellement remis en question. Dans un premier temps, la Démocratie chrétienne est une *pédagogie*, une pratique sociale mise au point dans les cercles d'études où dominent les ouvriers (Congrès de Reims 1893, 1894, 1896). Elle évolue ensuite vers une *théorie* sociale : le cercle se dissout dans un parti, les intellectuels prennent le pas sur les délégués (Congrès de Lyon, 1896, 1897, 1898). Enfin, sous l'impulsion des *abbés démocrates* (P. Naudet, H. Gayraud, J.-A. Lemire, etc), elle devient une *idéologie*, le parti se mue en « école », où les clercs supplantent les théoriciens (Congrès de 1900 : Paris en juillet, Lille en novembre). Le clergé porte la responsabilité de l'échec; sa volonté de « modernisme », au sens de rencontre du monde moderne, son désir de voir dans la démocratie le critère de jugement des mœurs chrétiennes et des institutions ecclésiastiques, inspirent les congrès de Reims en 1896 et de Bourges en 1900 (R. Rémond, *Les deux congrès ecclésiastiques de Reims et de Bourges*, Paris, 1964).

Après avoir un moment résisté, Léon XIII condamne le mouvement (*Graves de communi*, 18 janvier 1901). Le document dénonce une double erreur : fausse conception qui substitue à l'ancienne solidarité Église-monarchie une nouvelle, Église-démocratie. Erreur de méthode : les abbés démocrates ont bien vu le besoin pastoral, mais les moyens préconisés engagent une action qui est plutôt activisme. Au plan doctrinal, une certaine incohérence entre le maintien de l'apologétique traditionnelle et l'interprétation de l'Évangile dans le sens de la démocratie est trop apparente pour qu'on ait pu dénoncer dans le courant un « modernisme social ». Celui-ci est plutôt le fait des rédacteurs du périodique lyonnais *Demain* (1905-1907; cf B. Comte, cité *supra*).

2) Autre prodrome, le *Sillon* connaît un destin plus émouvant. Contemporain de l'Affaire Dreyfus, de la loi de séparation, de la charte d'Amiens, il recherche un humanisme d'allure spirituelle. Il a été successivement une épure démocratique, un engagement, un parti politique. En tout, il a échoué, faute de savoir, de fermeté, de cohésion. Malgré son organisation minutieuse, le Sillon est surtout un homme, Marc Sangnier (M. Barthélemy-Madaule, *M. Sangnier 1873-1950*, Paris, 1973). Son emprise est telle que le sillonisme se ramène à un « sangniérisme ».

En le condamnant (25 août 1910), Pie X dénonce une manifestation de modernisme. Le Sillon est moderniste dans la mesure où il cherche à promouvoir une religion sans dogme, où, sans aller jusqu'à rejeter la divinité du Christ, il a trop mis l'accent sur son humanité, où il « convoie le socialisme », préconise une démocratie « qui ne sera ni catholique, ni protestante, ni juive », ouvre la voie à une religion « plus universelle que l'Église catholique, réunissant tous les hommes devenus frères et camarades dans le règne de Dieu ». Comparée à ce lourd réquisitoire, la modération du jugement final laisse penser que l'autorité refuse d'affirmer que telle est bien la doctrine du Sillon. 1910 est le temps où, l'intégrisme aidant,

tout ce qui paraît mal étayé ou mal exprimé est suspect de modernisme.

3) Les modernistes n'ont pas été insensibles à ces courants. Tyrrell a comparé Hecker à Ignace de Loyola (R. Gout, *L'Affaire T.*, p. 123). Loisy se sent mal à l'aise en politique; mais il n'aime pas la gauche radicale et s'indigne de l'intrusion romaine dans l'affaire de la séparation. Il apprécie Lemire; il aime le Sillon, mais déplore que Sangnier « n'ait pas vu l'incompatibilité... entre son idéal humain et démocratique et le catholicisme intégral » (lettre du 7 septembre 1919, dans Boyer, p. 25); il voit dans le socialisme « une théorie affective qui n'est pas plus forte que le christianisme à ses débuts et lui ressemble de façon étonnante » (14 mars 1925; *ibidem*). Loisy va proposer une nouvelle apologétique, qui retourne aux sources, car les motivations religieuses sont moins d'ordre théologique qu'on ne le croit (Boyer, Postface, p. 160-161). Le renouveau apologétique, précisément, unit le modernisme social au modernisme savant : « L'apologétique ordinaire ne vaut rien, elle est souvent ingénieuse, mais toute fausse... Les sciences, les expériences ont fait beaucoup de chemin depuis que la théologie s'est arrêtée... Il faut que l'orthodoxie s'arrange avec la vérité, c'est son affaire à elle » (H. Huvelin † 1910, cf DS, t. 7, col. 1200-1204, à Hügel, cité par Loisy, *Mémoires*, t. 1, p. 285).

3° Blondel et la méthode d'immanence. — En 1893 paraît *L'Action*, thèse de Maurice Blondel (1861-1949), dont l'intention fondamentale, qui en fait « le livre de l'incrédule », est « d'établir la science de l'action et... montrer qu'elle aboutit toujours nécessairement à une option pour ou contre le surnaturel » (X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, Cours dactyl., Inst. Cath. de Paris, fasc. 2, 1975, p. 120). Le présupposé, vérifié à chaque étape de la démarche, « est la conformité, et même... l'identité de la philosophie et du christianisme » (X. Tilliette, *La christologie philosophique*, RSR, t. 65, 1977, p. 96). Il apparaît dès lors que la pensée de Blondel jaillit de la piété, exprime une spiritualité. La lecture parallèle des *Carnets intimes* (7 avril 1890, t. 1, Paris, 1961, p. 356) confirme l'orientation : « La philosophie chrétienne n'est presque rien encore si elle se contente de superposer aux vérités naturelles d'autres vérités plus hautes..; il faut entrer dans le drame intérieur de la pensée... et montrer que tout ce qu'on a édifié tombe en ruines, si la foi ne reparaît au fondement dès qu'on est arrivé au faîte ».

La *méthode d'immanence* (cf Auguste et Albert Valensin, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 2, 1911, col. 579-612) est déjà à l'œuvre dans *L'Action* (vg p. 105). En réponse à Léon Brunschvicg, qui oppose les droits de la raison (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1893, supplément), Blondel justifie la légitimité de cette application (*ibidem*, janvier 1894, suppl.; rééd. *Études blondéliennes*, t. 1, Paris, 1951, p. 100-104). Ainsi s'ébauche la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (*Annales de phil. chrét.*, janvier-juilllet 1896; rééd., *Les premiers écrits*, Paris, 1956). En écrivant à Laberthonnière que le « système d'idées de la *Lettre* marque... un déplacement notable de perspective » (7 août 1896; *Corr. Bl.-Lab.*, p. 101), Blondel reconnaît que la *Lettre* n'est qu'une application particulière de la philosophie par rapport à l'apologétique : la méthode d'immanence s'y déploie de façon ponctuelle. L'intuition fondamentale demeure : « Définir la structure du surnaturel, c'est aussi... définir la manière dont elle s'est constituée dans sa vérité intrinsèque de philosophie » (R. Virgoulay, *Exégèse blondélienne*, RSR, t. 57, 1969, p. 205-219).

Bon gré, mal gré, Blondel se trouve engagé dans le débat moderniste. Au lendemain de *Pascendi* qui condamne l'immanentisme, il distingue trois formulations de la méthode, dont l'une n'est pas condamnée : la sienne, qu'il identifie à celle du cardinal V.-A. Dechamps (R. Virgoulay, *La méthode d'immanence et l'encyclique Pascendi*, RSR, t. 58, 1970, p. 429-454); il renvoie dos à dos l'extrinsécisme et l'historicisme : le premier est une apologétique du dogme indépendant de l'histoire; le second mêle contingences et réalités de la foi; il sous-entend l'indépendance absolue de l'histoire par rapport au dogme (lettres à F. Mourret, avril-octobre 1904; cf Marlé, p. 205-208). L'extrinsécisme vise en particulier l'abbé H. Gayraud; l'historicisme vise Loisy : « J'ai dû être sévère pour l'extrinsécisme, afin de l'être utilement pour le loysisme » (à Mourret, 4 janvier 1904; *Corr. Bl.-Val.*, t. 1, p. 124; sur Gayraud, p. 165-168; cf Marlé, p. 155-157).

4° Loisy et la méthode historique. — Nul doute qu'Alfred Loisy (1857-1940) veuille appliquer la méthode historique aux textes qui concernent la naissance de l'Église. Dans *L'Évangile et l'Église* (= EE; 15 novembre 1912), il oppose à Harnack, qui dénonce une cassure entre l'un et l'autre (*L'essence du christianisme*, trad. franç., Paris, 1902), une relation entre les deux « cycles », évangélique et ecclésiastique : l'Église est un « développement » (le mot, on le verra, est d'inspiration newmanienne) du germe évangélique (cf J. Guitton, *La pensée de M. Loisy*, dans *Œuvres complètes*, *Critique religieuse*, Paris, 1968, p. 229).

Pourtant cette relation n'est pas une continuité stricte, mais une « interprétation » complétive, légitime par cela même qu'elle est :

« L'Église peut dire que pour être, à toutes les époques, ce que Jésus a voulu que fût la société de ses amis, elle a dû être ce qu'elle a été... Chaque progrès s'explique par une nécessité de fait qui s'accompagne de nécessités logiques, en sorte que l'historien ne peut pas dire que l'ensemble de ce mouvement soit en dehors de l'Évangile » (EE, p. 94, 100). Le couple nécessité-légitimité n'est plus d'origine newmanienne, mais peut-être hégélienne (L. de Grandmaison, *Études*, t. 94, 1903, p. 145-175, citant le *Memoir* écrit par E. Caird en préface du livre de son frère John, *The fundamental Ideas of Christianity*, Oxford, 1899, t. 1, p. LXXIX-LXXX).

Si la théologie de Paul et de Jean contient toute la dogmatique future, c'est par un complément interprétatif de l'Évangile. « Le message de Jésus se renferme dans l'annonce du royaume prochain... et l'exhortation à la pénitence pour avoir part à ce royaume » (EE, p. 36-37). Jésus lui-même ne prend conscience de sa messianité qu'au niveau des profondeurs, là où une analyse historique et psychologique ne peut que l'esquisser. Si bien que le premier maillon de la chaîne est de tous le moins solide : un Christ fortement diminué dont la divinité n'est pas expressément affirmée dans l'Évangile, mais seulement en germe dans la notion de Messie-fils de Dieu (*Autour d'un petit livre*, p. 117; cf EE, p. XX-XXI, où Loisy s'appuie sur le fait que Jésus n'a pas « rédigé lui-même un exposé de sa doctrine.., un traité méthodique de son œuvre, de son rôle, de ses espérances »).

La thèse répond aux exigences de la méthode historique, que Loisy appelle « critique ». Mais toute histoire est interprétation, et toute interprétation obéit à un principe. Loisy est tributaire de l'évolutionnisme ambiant et du positivisme. Ses écrits antérieurs montrent que tout « donné » le gêne (*La religion d'Israël*, dans *Revue du clergé français*, octobre 1900). Dans le projet de réconcilier science et foi, qui est proprement

l'enjeu de la « question biblique », il distingue deux erreurs : la routine se prenant pour la tradition, la nouveauté se prenant pour la vérité. Diagnostic perspicace; mais la méthode de Loisy rend la conciliation tout aussi impossible. Si EE ne tranche pas, les trois opuscules d'octobre 1903 *(Autour d'un petit livre; Le quatrième Évangile; Le discours sur la montagne)* ne permettent pas le doute. Le fait relève de la science, la foi de la théologie. Entre fait et foi, la relation ne peut se prétendre scientifique.

5° **Autres problématiques.** — Le mathématicien Édouard *Le Roy* (1870-1954) relance le débat (*Qu'est-ce qu'un dogme?*, dans *La Quinzaine*, 16 avril 1905; repris dans *Dogme et critique*, 1907). Les dogmes sont « invérifiables par une démonstration directe.., inutiles et inféconds » par rapport au savoir positif. Ils n'ont valeur que d'une règle de conduite, et traduisent des expériences vécues auxquelles « une réalité mystérieuse répond ». Ce n'est donc pas une conception intellectualiste qui permet de résoudre les objections, mais bien une doctrine de l'action (*Dogme et critique*, p. 34). La réponse sereine de L. de Grandmaison (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 7, 1905, p. 187-221) laisse supposer la bonne foi de Le Roy.

La problématique de Lucien *Laberthonnière* (1860-1932; cf DS, t. 9, col. 9-16; à la bibliographie ajouter l'article et le recueil ci-dessous), plus peut-être que d'autres, fait sentir combien la crise moderniste « est, en ses tensions les plus profondes.., une crise spirituelle » (G.-Ph. Widmer, *Présence et actualité de L.*, dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 110, 1978, p. 281). Imprégnée de ses inspirateurs (Origène, Augustin, Bernard, François d'Assise, Bérulle, Pascal), pour qui le christianisme est la vérité de l'être et de la vie, la démarche de Laberthonnière suit une double voie, critique et constructive, transparente dans *Dogme et théologie* (recueil posthume, Paris-Gembloux, 1977). La phase critique répond à une double question : quels peuvent être les présupposés métaphysiques de la théologie chrétienne? quels rapports y a-t-il entre la théorie de la foi et la pratique de la charité? La phase constructive affirme la métaphysique de la charité et de la liberté.

Le dogme est « une vérité qui éclaire intérieurement l'esprit et dont l'esprit se nourrit pour croître spirituellement » (p. 191). La Révélation est « manifestation d'une bonté » (p. 191), « charte de la liberté »; l'autorité de Dieu n'est pas de puissance, mais d'amour (p. 105). La théologie est donc à la fois distincte de la foi par l'effort critique et constructif, et inséparable d'elle. Il s'agit de retrouver le noyau originel, le « primitif », qui est aussi le nœud de l'avenir, l'*eschaton* où la participation à la vie divine atteint sa plénitude (p. 77). Le christianisme est « doctrine de vie », reliée moins à la doctrine évangélique qu'à « l'action du Christ lui-même dans nos âmes ». Formules et miracles révèlent le don de Dieu qui « donne un sens à tout et solidifie tout.., don intérieur et spirituel par lequel, Jésus-Christ servant de médiateur, Dieu vient vivre en nous sa vie pour que nous puissions vivre notre vie dans la sienne. Et voilà ce qui constitue essentiellement le surnaturel » (*Essais de philosophie chrétienne*, Paris, 1903, p. 199). — Sur les réactions de Blondel, cf *Corr. Bl.-Lab.*, surtout p. 186-194.

En Grande-Bretagne, George *Tyrrell* (1861-1909) s'applique à une refonte complète du système catholique par une « liberal infusion of protestant ideas » (*Letters*, p. 13). Écrivain de talent, plus attentif aux âmes qu'aux formules, à la vie qu'à la spéculation, le néothomisme lui paraît une chimère, et sa recherche s'apparente à celle de Laberthonnière (*Nova et vetera*, 1897; *Hard Sayings*, 1898). Comme il pressent plus qu'il n'explique, son œuvre révèle sans cesse une âme (surtout *Oil and Wine*, 1900, publié en 1907). Il se heurte bientôt à des contrariétés qui donnent à son optimisme naturel un accent amer, à ses convictions un ton grinçant (cf *Lettres à Bremond*, éd. Anne Louis-David, 1971).

Prises globalement, les problématiques nouvelles s'accordent sur la volonté de rendre à la foi et à son expression leur aspect spirituel. Et même mystique : tel paraît être « l'enjeu de la problématique ». L'attrait pour « le mystique » est constant : Fénelon rapproche Loisy et Bremond (cf A. Loisy, *G. Tyrrell et H. Bremond*, Paris, 1936, p. 87-142; H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, 1910). Loisy voit dans la doctrine du pur amour « le principe fondamental du christianisme », conforme à « la doctrine des maîtres les plus illustres de la spiritualité chrétienne ». Quand il parle de la mystique, il s'en réfère à Bremond et par lui à Tyrrell (*Tyr. et Br.*, p. 118-119). Hügel (1852-1925; DS, t. 7, col. 852-858) est plus mystique encore; il retrouve ses amis dans l'amour pour Fénelon (*Lettres à sa nièce*, p. 171, 174). Peut-être plus implicitement, mais aussi sûrement, Blondel et Laberthonnière posent les problèmes en des termes où la vie divine dans l'âme est privilégiée. Dans *Histoire et dogme*, Blondel en appelle du Christ des synoptiques au Christ des mystiques ultérieurs : « les mystiques (les plus réalistes des hommes) » (*Mémoire à Teilhard de Chardin*, décembre 1919, dans *Blondel et Teilhard..*, Paris, 1965, p. 22 et n. 2; cf *Le problème de la mystique*, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, n. 3, 1925, p. 47-51).

2. DYNAMIQUE DE LA RELIGION

La référence à Newman imprègne le modernisme, spécialement la pensée de Loisy, vue comme archétype. En 1845, Newman avait privilégié le thème du *développement* par l'image du ruisseau plus pur, plus fort, à mesure que son lit devient plus large, plus profond. Chez Hügel, l'image du ruisseau se transforme en celle, âpre, de la purification du minerai. Ce qui, chez Newman, est toute nuance devient chez les modernistes toute rigueur, à l'exception de Bremond, plus intéressé par l'analyse d'une âme que d'une pensée (*Newman, essai de biographie psychologique*, Paris, 1906; en outre, trois volumes d'extraits, 1904-1906).

L'affirmation de Newman : « Ainsi le christianisme atteignit la plénitude de ses propositions, tirant aliment et remède de tout ce qui l'entourait, de par la connaissance et l'amour qu'il gardait à ce qui avait été révélé une fois pour toutes » (*An Essay on the development..*, 11e éd., p. 359) inspire à Loisy un argument analogue, à ceci près que le mot « révélé » n'apparaît plus (EE, p. 94 svv). Détail d'importance, qui empêche Loisy d'admettre la thèse que « le christianisme... est une révélation qui se donne à nous comme telle, objectivement et professant d'être infaillible » (p. 79).

1° **Les études historiques de Louis Duchesne** (1843-1922; cf *Mgr D. et son temps*, Actes du colloque des 23-25 mai 1973, Rome, 1975), consacrées aux origines chrétiennes, réagissent contre l'*Histoire générale de l'Église* de J.-É. Darras (44 vol., Paris, 1862-1883), dont le succès « fut considéré à l'étranger comme la preuve la plus significative de la décadence des études historiques dans le clergé français » (H. Leclercq, *Historiens du christianisme*, DACL, t. 6, 1925, col. 2643),

et que Duchesne appelle un « *Hortus apocryphorum* » (*Bulletin critique*, 1883, p. 81). Contre un néo-romantisme en histoire, prêt à souscrire à la légende simplement parce qu'elle est belle, l'œuvre de Duchesne renoue avec la tradition des grands maîtres de l'érudition. Mais il écrit sans tenir grand compte de l'atmosphère de crise où il vit.

Tout se passe comme si, chez lui, le savant vivait avec l'homme une étrange cohabitation. Il se plaint de la carence de l'exègèse (à Hügel, 1er novembre 1888). Il n'a aucune sympathie pour les théologiens : « Le christianisme qui compte en ce monde comme religion, c'est celui auquel préside le pape et que pratiquent les gens sans inquiétudes religieuses. En dehors de cela, il n'y a que vapeurs légères » (à Hügel, 28 novembre 1902). En mettant à l'index une partie de son œuvre, en lui retirant sa chaire à l'Institut catholique, l'autorité entendit parer au danger qu'il pouvait représenter pour le jeune clergé. Sa critique dérangeait assurément la foi de beaucoup. Mais sa foi s'arrangeait avec sa critique, même si on ne sait comment; significative est son acceptation tranquille de la décision contre la validité des ordinations anglicanes, qu'il avait pourtant défendue (cf B. Neveu, *Mgr D. et son « Mémoire sur les ord. angl. »..*, dans *Journal of theological studies*, t. 29, 1978, p. 443-482). Sylvain Leblanc (*alias* Bremond) le juge ainsi : « Il a soupçonné le pire, après quoi il s'est défendu de le regarder en face » (*Un clerc qui n'a pas trahi*, éd. É. Poulat, p. 127).

2° Le développement du christianisme selon Loisy. — La pensée de Loisy (dont l'amitié avec Duchesne fut orageuse et à éclipses) s'inscrit en contrepoint de deux critiques radicales de l'Église : son « régime intellectuel » et l'appareil autocratique de ses institutions. L'itinéraire personnel dessine un triple affrontement : de la vérité liée à une théologie ou à une conscience, d'une morale liée à une obligation ou à une raison personnelle, d'une Église liée à un régime intellectuel et hiérarchique ou à une force vivante de l'humanité. Dès l'époque du sous-diaconat (1878), il met en cause la théologie de ses professeurs (*Choses passées*, p. 45-46). « Au seul contact de la théologie scolastique, j'ai eu l'impression qu'elle ne tenait pas et je n'ai jamais pu le surmonter » (lettre du 20 juin 1920; Boyer, p. 32). Il professe a l'encontre une attitude scientifique, libérée de tout a priori théologique, obstacle à la spiritualité. Son combat pour le spirituel le mène à un drame, lui-même spirituel.

Les affirmations ne se sont durcies que progressivement. Une première lecture de *L'Évangile et l'Église* (1902) laisserait croire à une vision qui préserve l'essentiel. Du vivant même du Maître, les disciples ont formé « un groupe circonscrit.., très centralisé aussi et même hiérarchisé dans la plus entière fraternité » (p. 90). Après la Résurrection, les développements organiques restent fidèles aux lignes de force de l'Évangile (p. 91). L'éclosion, jusqu'à la primauté romaine, reflète des nécessités impératives et ne change pas plus la nature du christianisme que le passage de l'enfant à l'adulte ne change la nature humaine. L'Église actuelle est bien l'Église de Jésus, tournée vers le royaume, exhortant à la pénitence.

Pourtant, au cœur des plus belles pages, un certain vocabulaire gêne : l'Église « société (qui) se présente comme une maîtresse infaillible », « l'hypothèse catholique ». Une relecture accentue le malaise. Le pouvoir du magistère est justifié, mais en faisant abstraction de toute disposition divine : le *Tu es Petrus* perd son impact. Plus généralement, l'Église est une institution religieuse, la plus parfaite sans doute, mais une institution qui tait sa source divine (cf *Mémoires*, t. 2, p. 168).

Réfléchissant sur le parcours de son « incroyance », il avoue deux motifs : une intelligence plus exacte de la Bible et l'expérience de l'inintelligence et de la tyrannie ecclésiastiques; il situe cette expérience en sa trentième année (1889-1890), date de sa rupture avec Duchesne. Le fait ne justifie pas l'accusation de duplicité; il souligne plutôt deux éléments. Le premier est le tourment d'une âme pieuse, de vie irréprochable, dont le désaccord avec ses convictions intellectuelles est une souffrance impitoyable. Dans la foulée, et c'est le second élément, la crise de Loisy ne pouvait s'arrêter à mi-chemin. L'expérience de sa trentième année anticipe donc sur son terme, compte tenu de son hypersensibilité et de l'acharnement d'adversaires souvent moins intelligents que lui : « Je ne crois pas plus à la divinité de Jésus que Harnack ou Jean Réville, et je regarde l'incarnation personnelle de Dieu comme un mythe philosophique... Si je suis quelque chose en religion, c'est plutôt panthéo-positivo-humanitaire que chrétien » (7 juin 1904, *Mémoires*, t. 2, p. 397).

Parallèlement, l'Église cède le pas à « la religion »; celle-ci lui apparaît comme une force immense qui domine toujours l'histoire de l'humanité. De là au culte de l'Humanité, la transition se fait insensiblement :

« Notre cité future, la société des nations, est, en un sens, plus céleste encore (que la Jérusalem de l'Apocalypse), c'est-à-dire plus véritablement spirituelle et plus idéale que celle-là : elle ne se réalisera aussi, nous le savons bien, que par la force de Dieu, entendons par là une puissance mystérieuse qui, depuis le commencement, agit dans l'humanité pour son progrès, et qui maintenant, nous le sentons, veut créer cette humanité universelle, ouverte à tous les hommes, cette ville de lumière et de vie. Il s'agit de servir un haut idéal d'humanité avec l'énergie que l'homme a toujours puisée dans la foi » (*Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion?*, 2e éd., 1934, p. 214-215).

L'idée de la religion de l'Humanité apparaît vers 1915, au temps où il prépare *La Religion* (1917). Un peu plus tard, un retour vers le passé chrétien l'amène, « par une sorte d'induction, à reconnaître dans la substance du christianisme ancien la plus insigne contribution préliminaire que l'histoire de notre race ait jusqu'à présent fournie à la religion de l'humanité » (*Tyrrell et Bremond*, Paris, 1919, p. 156-157). Enfin, vers 1921, « en partie grâce à Bremond », il voit « l'identité foncière de la Religion de l'humanité avec le pur amour des mystiques » (p. 148). La thèse est développée dans la seconde édition de *La Religion* (1924) et dans *Religion et Humanité* (1926).

La préface qui sert d'introduction à la seconde édition de *La Religion*, donne à l'ouvrage sa véritable portée; c'est l'adaptation d'une conférence au Collège de France sur *Le mysticisme* (1er décembre 1923) : « Le mysticisme, la religion, l'esprit de solidarité humaine sont probablement et par nature une seule et même chose » (p. 14). « C'est du fond de la nature humaine que procèdent, avant tout rudiment de science méthodique, non seulement la faculté, le besoin et le désir de connaître, mais avec et dans cette faculté même, ce besoin et ce désir, le sens mystique, le sens de l'esprit, fondement de la connaissance, source de la religion, de la morale et de l'art, racine de l'humanité » (p. 48). Ainsi précisé, le mysticisme n'est pas autre chose que l'expérience religieuse millénaire, faite de mythes, paroles et actes qui sont des témoignages à valeur documentaire.

Le recueil de conférences *Religion et Humanité* est de la même veine. « Dans nos moments de plus grande liberté intérieure, nous sommes agis, si l'on peut dire, plus que nous

n'agissons » (p. 128). Dans l'espèce agit une mystérieuse Présence, « quelque chose d'égal à ce qui nous passe » (Valéry). Ce quelque chose, c'est l'humanité : « Notre foi n'est pas dans le genre humain comme tel, ni dans nos chétives individualités : elle est dans l'esprit qui nous conduit et l'idéal qui nous soulève » (p. 111). La religion de l'humanité est postchrétienne, mais sauvegarde le mysticisme chrétien. Plus que de prêtres, dont le rôle est essentiellement cultuel, elle demande « une corporation de hauts mystiques... s'employant à *élever* l'humanité nouvelle » (*Tyrrell et Br.*, p. 147).

L'idée mystique a frappé Bremond qui, relisant les *Mémoires*, y trouve la synthèse d'*Un clerc qui n'a pas trahi*. En 1905, Loisy rejette l'orthodoxie, « chimère de gens qui n'ont jamais pensé » (*Mémoires*, t. 2, p. 391). Bremond juge que ce rejet est celui du courant réformiste de l'époque : « la foi menacée ». La sincérité de Loisy et sa loyauté envers l'Église se fondent sur une distinction entre foi dogmatique et foi mystique, laquelle considère l'Église comme gardienne des réalités invisibles. Le rejet de l'orthodoxie transforme la distinction en antinomie : lutte contre l'étroitesse théologique et l'autocratisme romain pour sauver une mystique « adogmatique ». En rejetant l'orthodoxie, « tout le dogmatique s'est évanoui, tout le mystique reste ». Mais le refus romain de voir le problème conduit à « la foi perdue »; elle renaît en une troisième étape, « la foi libérée », mystique plus large, annonciatrice d'une Église qui vient, d'une religion de l'humanité. Ce que Bremond appelle « persistance et adaptation de la foi mystique » (p. 161) est bien le mysticisme de *La Religion*, « œuvre de première importance... et l'une des plus profondément et plus purement religieuses de la littérature universelle » (p. 167-168).

L'itinéraire de Loisy s'achève-t-il ici? Dès lors qu'il définit le mysticisme comme le ressort de la vie, il n'est pas impossible qu'il ait récupéré, par ses réflexions ultérieures, une certaine foi : « J'appelle foi ce que Bergson appelait intuition » (27 février 1918, Boyer, p. 122; cf *Religion et Humanité*, p. 215). Si la réflexion s'est poursuivie dans cette voie, oserait-on ajouter à l'analyse de Bremond une partie qu'il n'a pas écrite : « la foi retrouvée » (le mot, rayé dans le titre de la troisième partie, a été remplacé par « libérée », cf éd. Poulat, p. 159). A la fin de sa vie et à plusieurs reprises, Loisy s'est reconnu dans l'épreuve de Job : « J'attends la relève comme Job mon ancêtre » (lettre du 4 mai 1938 à Boyer; Boyer p. 152). Dans les derniers jours de sa vie, « il sortit de son délire pour raconter à une personne de sa famille l'histoire de Job » (L. Canet, *Le Temps*, 8 juin 1940). En Job, l'exégète de métier a peut-être perçu comme « l'excès du mal » qui pousse au cri excessif de la révolte, lequel est une forme inverse de la foi puisqu'il suppose Quelqu'un à qui il est adressé. *Tuam in votis tenuit voluntatem*, dit l'inscription de la pierre tombale.

3° **Pour Blondel**, la dynamique religieuse n'est rien d'autre que la *tradition* qu'il situe entre l'extrinsécisme et l'historicisme. Elle synthétise toutes les forces, « les données de l'histoire, l'effort de la raison et les expériences de l'action fidèle » (à Segond, 18 mars 1904; Marlé, p. 201). « Sorte d'autogénération », elle est « dans l'Église, ce que, au sein de la Trinité, est le perpétuel engendrement du Verbe » (*Carnets intimes*, 18 avril 1904, t. 2, p. 76). A la fois « conservatrice et conquérante », « tournée amoureusement vers le passé où est son trésor, elle va vers l'avenir où est sa conquête et sa lumière » (*Hist. et dogme*, p. 204).

Pourtant, la tradition de Blondel repose sur une conception de l'histoire qui n'est pas sans analogies avec celle de Loisy : « Tout ce qui, dans la vie des sociétés humaines, est matière de constatation ou de témoignage... est explication du *fieri* de l'humanité, détermination des lois de son mouvement continuel et continu » (*Hist. et dogme*, p. 167). Mais le mot *continu* creuse une différence. L'autonomie de l'histoire n'est pas une autocratie : autonome, l'histoire l'est relativement, dans une ouverture à ce qui n'est pas elle. Son insuffisance est celle de l'historien à qui échappe toujours en partie l'intime des problèmes de l'âme (à Loisy, 7 mars 1903; Marlé, p. 108; cf M. Nédoncelle, *Les rapports de l'histoire et du dogme d'après Blondel*, dans *Journées d'études*, p. 92-94).

Blondel peut ainsi distinguer histoire profane et histoire sainte. Dans celle-ci passent les « documents » inscrits dans la vie des disciples, dans l'amour hérité du Christ comme « principe régulateur ». Inversement, l'histoire est bloquée si elle prétend se passer de l'option morale et métaphysique : qu'il s'agisse de la Résurrection ou de l'eschatologie, seule une réponse extra-historique donne à l'histoire sa vraie valeur. De même qu'il y a accès des faits aux croyances, ainsi de la foi aux faits : « séparables par l'analyse scientifique, ces deux moments ne sont point séparés dans la réalité concrète et dans le vivant travail de la foi » (*De la valeur historique..*, *Premiers écrits*, p. 233). Blondel affirme qu'un fait ne se sépare pas de sa signification. Sa conception de l'histoire est d'ordre philosophique : elle suppose un engagement, une ouverture de l'objet historique à l'intégralité du réel. La tradition est médiation entre histoire et dogme (J. Flamand, *L'idée de médiation chez M. Bl.*, Louvain-Paris, 1969). « Principe d'unité, de continuité, de fécondité, la tradition est à la fois initiale, anticipative et finale, précède toute synthèse reconstructive et survit à toute analyse réfléchie » (*Blondel*, dans A. Lalande, *Vocabulaire... de la philosophie*, 7e éd., 1956, p. 1141).

3. POUR UNE ÉGLISE DE CŒUR

L'appel à une Église plus « maternelle » est fréquent chez les modernistes. Non pas qu'ils récusent globalement l'autorité, mais ils instruisent le procès de l'autocratisme romain, dans le cadre des mises en garde de Léon XIII, des mesures de Pie X et, plus généralement, dans le climat de suspicion créé par le *Sodalitium Pianum* (cf É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral...*, « *la Sapinière* »). Mais le ton varie selon les auteurs : Hügel « vit » sa souffrance, Loisy mêle insurrections et rétractations, Tyrrell, qui sera pris ici comme archétype, est sans doute le plus déchiré.

1° **Hügel** est plus sensible à la tension qu'à l'harmonie. L'Église se doit d'être une réalité organique, hiérarchique à tous les échelons jusqu'au *Tu es Petrus* (*Essays and Address on the Philosophy of Religion*, t. 1, 1921, p. 270). Mais le rôle de l'autorité est dynamique, moyen de vie spirituelle, pour son accroissement et à son service.

Parce qu'elle est faite d'antinomies provisoires l'Église, porte un visage douloureux : ce serait une erreur de chercher les nourritures divines de l'Église « sans accepter l'autorité et l'armature parfois blessante de cette Église » (M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Fr. von H.*, p. 145-146 et ch. 5). La vision qu'en a Hügel n'est pas simple pensée, mais spiritualité personnelle. Il adhère à l'Église de Rome « en partie parce qu'il sait que c'est une Église où il aura à souffrir ». Il avoue à Brémond les raisons d'une foi éprouvante et exaltante (10 novembre 1904; *Corr. Hüg.-Br.*, RevSR, 1975,

p. 228). « La crucifixion est un critère du vrai... Rien n'est dispensé ici-bas du mystèr de la crucifixion, ni les individus, ni la société, ni l'intelligence, ni le cœur » (M. Nédoncelle, *op. cit.*, p. 141, 184).

2° **Laberthonnière** se rapproche de Hügel. Une autorité lui paraît socialement indispensable. Et de citer Pascal (cf *Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 871) : la multiplicité qui ne tend pas à l'unité est anarchie; l'unité qui ne dépend pas de la multiplicité est tyrannie.

« Or ne pas dépendre de la multiplicité.., c'est la prétention expresse de ce que j'appelle le romanisme. Le romanisme veut faire l'unité, mais l'unité dans et par un homme de chair et de sang, faisant de son individualité terrestre le centre de l'humanité, au lieu de faire l'unité dans l'idéal de la justice et de la vérité, idéal vivant qui n'est autre que Dieu même ayant à être vécu par chaque âme en particulier ». Caricature du *Sint unum*, le romanisme est domination extérieure, héritée des théologiens du moyen âge imbus de philosophie arabe, relayés par la Scolastique (*La notion chrétienne de l'autorité*, éd. L. Canet, Paris, 1955, p. 15, 75-77). L'Église est moins une administration qu'une mission : elle n'est pas domination, mais service, et son autorité, éducatrice des consciences (p. 140; cf DS, t. 9, col. 15).

L'autorité est au centre de la discussion qui oppose Laberthonnière à Blondel. « Ni révolte, ni servilité » : c'est la formule que l'un et l'autre acceptent (cf *Corr.*, introd. au ch. 4). Mais les points de vue divergent dans la mesure où varient les intuitions et le vocabulaire. La pensée blondélienne privilégie le sacrifice (p. 237). Laberthonnière est surtout préoccupé d'extirper du christianisme les éléments païens qui s'y mêlent et qu'il dénonce jusque dans la conception blondélienne du surnaturel. Tout en acceptant que la divinisation appelle la mortification, il rejette toute pratique despotique de l'autorité. La spiritualité de Blondel est d'allure mystique, celle de Laberthonnière davantage prophétique.

Le fossé se creuse. En mars 1932, Blondel envoie à Laberthonnière *Le problème de la philosophie catholique*. La dédicace *Animae carissimae semper memor* agace l'intéressé. Blondel, presque aveugle, répond : « Si ma pensée vous est importune, effacez-moi présentement de votre voie douloureuse, et nous nous retrouverons, je le demande à Dieu de toute mon âme, après le Calvaire ». Et il remplace *semper memor* par *semper sperans* (p. 357-358).

3° **Loisy** est sans doute celui qui a le plus âprement critiqué l'Église institutionnelle « inintelligente et étroite ». Son antiromanisme éclate, d'autant plus violemment qu'il porte le remords d'une lettre de soumission (12 mars 1904), aussitôt regrettée comme une infidélité à ses convictions (*Mémoires*, t. 2, p. 369). L'Église qu'il a vue comme un « lieu » d'espérance, comme prophétique, lui apparaît comme une Église sans cœur. Le 28 février 1904, il l'a écrit à Pie x « en s'adressant à son cœur »; la réponse qui dénie le ton affectueux le blesse profondément. A l'opposé de Hügel et de sa ferme conviction que « l'Église romaine fera droit un jour à ce qu'elle a réprouvé en notre temps » (*Mémoires*, t. 2, p. 650), il lui paraît évident que l'Église ne consentira pas de si tôt à une révision de ses pratiques (*Simples réflexions..*, 1908).

Que Loisy ait connu la souffrance, Bremond le souligne dans *Un clerc qui n'a pas trahi* (éd. Poulat, p. 151-158). Sa soumission en 1904? un élan du cœur! Mais, après *Pascendi*, « il n'est plus catholique que par l'immense pitié encore fraternelle que lui inspirent les souffrances des catholiques persécutés » (p. 158). Après les décisions romaines qui imposent au clergé français une attitude insurrectionnelle au moment de la séparation, surtout après la condamnation du Sillon, « il n'aime plus une Église qui, décidément, n'a pas de cœur » (p. 158).

4° Chez **Tyrrell**, la pensée est chevillée au cœur, fait un avec son être, son affectivité. Ici le cœur parle autant que l'esprit. La théologie n'est pas la religion, qui est d'abord dévotion (*The relation of theology to devotion*, dans *The Month*, novembre 1899); elle change avec ses dogmes, tandis que subsiste la Révélation en tant qu'expérience religieuse, voire mystique. *Lex orandi* (1904) et *Lex credendi* (1906) sont liées. Mais celle-là prime celle-ci, qui formule la première; dès qu'elle contredit les faits de la vie spirituelle, la *lex credendi* perd sa réalité et sa vitalité (cf *Through Scylla and Charybdis*, 1907, p. 104-105). Tel peut être rejeté du corps de l'Église qui reste près, « peut-être plus près que jamais », de son âme (*The Church and the future*, sous le pseudonyme d'Hilaire Bourdon, 1903, p. 163).

Tous les écrits de Tyrrell illustrent le conflit de l'intelligence et du cœur, l'affrontement du discours théologique et de la foi mystique : « Peut-être l'Église, comme son Maître, doit-elle mourir et ressusciter » (à Bremond, 26 janvier 1902, dans *Tyrrell et Br.*, p. 3, n. 1).

A cet égard *Oil and Wine* (1900, publié en 1907) est sans doute le plus révélateur : plus méditatif que didactique, subtil et pénétrant. Mélange d'expériences et d'enseignements, journal intime et manuel de vie intérieure, l'ouvrage révèle le combat spirituel d'une âme que le « theologism » et le « medievalism » ne satisfont plus, et qui, retirée en elle-même, y trouve le Dieu secret qui l'habite, l'Esprit qui purifie et illumine. Exemple d'immanentisme, au jugement de Hügel. Dans *Semper eadem* (*The Month*, janvier 1904), Tyrrell achève son itinéraire en renvoyant dos à dos la théologie conservatrice et la théologie libérale. Dans la *Letter to a friend, a professor of anthropology...* (trad. franç., 1908), qui commence à circuler sans autorisation de son auteur, il affirme que l'Église n'est pas la théologie, les théologiens non plus; la foi n'est pas de partager la croyance commune de l'Église visible, mais la vision de l'Église invisible, qui est dans une certaine mesure celle de Dieu même.

C'est alors qu'éclate ce que R. Gout a appelé *L'Affaire Tyrrell* (Paris, 1910). Trois étapes s'y succèdent. Le 8 février 1904, Tyrrell écrit au supérieure général des jésuites, Louis Martin, qu'il n'éprouve plus aucune obligation, sinon de déférence extérieure envers la compagnie. Le général s'efforce vainement de l'apaiser. Tyrrell rédige alors (11-26 juin) son *Mémoire* écrit, avoue-t-il à Bremond le 10 juin, « pour l'amour de l'art » (éd. dans M. D. Petre, *Autobiography*, 1912, t. 2, p. 458-499; trad. dans Gout, p. 269-321) : aveu de la tension entre une fidélité à l'esprit authentique d'Ignace et le refus de ce qu'il juge comme une déformation ultérieure.

Une argumentation à la fois structurée et désordonnée parcourt ce texte. La compagnie a trahi l'esprit de son fondateur qui voulait « l'élasticité et l'accommodation », un « ordre paradoxal » capable de « concilier les droits de la religion et ceux de la science nouvelle ». En lieu et place, la compagnie n'a retenu que les éléments contraires, présents aussi dans la pensée d'Ignace (qui « n'atteignit jamais à une parfaite cohérence intérieure »), mais secondaires. Ainsi est né le « jésuitisme » et la « jésuitisation » de l'Église : d'une fausse interprétation de la *Lettre sur l'obéissance*. En confondant l'obéissance du jugement avec « l'obéissance militaire et mécanique », on a rendu absurde l'argument ignatien qui voulait précisément exclure « cette obéissance militaire inintelligente et servile ».

Tyrrell ne se considère plus dès lors comme lié à la compagnie. Mais il hésite à se séparer extérieurement. Les circonstances s'en chargent dans une seconde étape.

La maladie du général le décide à ne pas lui adresser le *Mémoire*. Mais le 6 août 1905, il demande la sécularisation. Le général lui fait savoir qu'il a déféré son cas à la Congrégation des évêques et réguliers. Tyrrell envoie alors son *Mémoire*, revu et approuvé par Hügel. L'affaire devient ainsi une question d'Église et de doctrine. Les lettres à Bremond d'octobre 1905 à février 1906 reflètent une âme à la dérive (*Corr.*, p. 196-215) : ironie blessante (même à l'égard de Miss Petre qui lui est toute dévouée), « indifférence » lasse à son propre égard, regrets révélés à contre-cœur puis apaisés, aveux subits aussitôt oubliés. Des extraits de la *Lettre à un professeur d'anthropologie* sont alors publiés par la presse; Tyrrell reconnaît qu'il en est l'auteur, mais se refuse à une rétractation. Le 1er février 1906, il est exclu de la compagnie.

La troisième étape s'ouvre sur le désarroi : « Aujourd'hui, je sens vraiment... que je suis seul, sans attaches, un de ces galets qui roulent sur le rivage du temps et que la tempête a arrachés au rocher. On n'a jamais l'intention de quitter l'Église. Mais qu'arrive-t-il si l'Église nous quitte, — comme des barques abandonnées sur la grève quand la marée descend? » (à Bremond, 25 avril 1906, p. 219). La détresse n'est pas feinte. Tyrrell, qu'aucun évêque n'a accepté, demande en mars 1906 l'autorisation de célébrer la messe; elle lui serait accordée s'il renonçait à publier sur un sujet religieux; mais il refuse une situation qui risque d'être un conflit permanent (lettre au cardinal Ferrata, 4 juillet; Gout, p. 156-161). *Lo Spettatore* ayant publié la *Lettre à un professeur* dans son intégralité, Tyrrell la publie à son tour annotée et commentée, avec un sous-titre significatif : *A much-abused Letter* (novembre 1906).

L'épreuve continue. Après *Lamentabili* et *Pascendi*, où il est visé, il tente d'expliquer que sa pensée a été déformée. L'excommunication lui est notifiée le 22 octobre. Tyrrell, qui a songé à publier les pièces du dossier depuis 1904 (à Bremond, 9 octobre; *Corr.*, p. 267), y renonce « pour la satisfaction de beaucoup de ses amis et le repos de son esprit » (Petre, *Autobiography*, t. 2, p. 330) : « On m'a coupé la tête... Vous dites *prius est esse*. Ici, nous disons « la mort avant le déshonneur ». Nous sommes alors plus dangereux en mourant qu'en vivant » (à Bremond, 23 octobre et 6 novembre, p. 269, 271). La mort le surprit le 15 juillet 1909, à quarante-huit ans, sans lui laisser le temps, peut-être, de l'apaisement.

5° **Chez ceux qui sont restés dans l'Église**, on discerne parfois la même souffrance. H. Bremond écrit à Hügel le 14 décembre 1899 (RevSR, 1974, p. 232-234) : « Quand je pense à Blondel, à vous, à nous tous, je ne puis pas ne pas me rappeler la péroraison du sermon d'adieux (de Newman) à Littlemore, sur la mauvaise mère qui ne veut pas de ses enfants, qui les livre pour rien à l'étranger qui passe, etc ». Après la condamnation du modernisme, il s'enferme dans son *Histoire littéraire* en évitant, si possible, la polémique. Quand le t. 3 rencontre des difficultés, il écrit à G. Letourneau, curé de Saint-Sulpice : « Je ne me révolterai jamais contre l'Église, mais, définitivement rangé parmi les suspects, je continuerai mes travaux avec plus de liberté » (février 1921, cité par Poulat, introd. à *Un clerc qui n'a pas trahi*, p. 36). Après la mort de Pie x, E.-I. Mignot, archevêque d'Albi, écrit à Hügel : « Pie x était un saint... mais ses idées absolues paralysaient son cœur... Il a brisé bien des âmes qu'un peu de bonté eût maintenues dans le droit chemin » (17 octobre 1910; cité dans Poulat, p. 480, note 91).

Léonce de Grandmaison (1868-1927; cf DS, t. 6, col. 770-773) connaît aussi un malaise secret que révèlent ses notes intimes, lues parallèlement à ses écrits (cf J. Lebreton, *Le P. L. de Gr.*, 2e éd., 1932). Invité à analyser *L'Évangile et l'Église*, il obéit, mais l'article « laborieusement écrit » laisse voir combien sa critique veut « laisser à l'auteur le bénéfice du doute » (p. 159-160). Sa bienveillance cache un pessimisme envahissant, dont le remède dans le « repos », le « pauvre repos », auprès des « créatures aimées », lui apparaît aussitôt comme un refus de « la croix véritable de ma vocation » (7 septembre 1906, p. 175). Son intérêt pour la mystique le rapproche de Hügel, en même temps que le « schématisme rigide » de *Mystical Element* (Londres, 1908) le gêne (p. 198 svv). Sur le rôle de L. de Grandmaison dans le débat moderniste, cf H. Holstein, *Au temps du modernisme*, dans *Études*, t. 291, 1956, p. 212-233.

Jean Calvet (1874-1965), pro-recteur de l'Institut catholique de Paris, qu'une collaboration à *Demain* a un temps rendu suspect, confiait un jour : « Si jamais vous traitez de la crise moderniste, n'oubliez pas de dire combien nous avons souffert » (cité par Poulat, *Encycl. Universalis*, t. 11, p. 137).

4. DU CHRIST A LA CHRISTOLOGIE

1° **Le panchristisme de Blondel.** — Le Christ est déjà « le chiffre intime... de la philosophie de *L'Action* » (X. Tilliette, *Le Christ des philosophes*, fasc. 2, p. 120; cf *La christologie philosophique*, RSR, t. 65, 1977, p. 100). « Nous avons une connaissance absolue du relatif en tant que relatif et c'est pour cela que le relatif *est* » (*L'Action*, p. 456); ce que les *Carnets intimes* expriment ainsi : « Nous avons, grâce au Christ, une connaissance absolue du relatif » (30 mai 1890, t. 1, p. 357).

C'est le panchristisme qu'on retrouve dans la *Lettre* (*Premiers écrits*, p. 89-90) et dans *Histoire et dogme* (*ibidem*, surtout p. 225-226), projet qui sert ici d'archétype, conjointement avec celui de Hügel. Sous ce vocable, Blondel entend une doctrine de l'Emmanuel, vérité de la présence divino-humaine du Verbe incarné, — le Christ tout en tous —, et accessoirement la thèse scotiste que l'Incarnation est la fin de la création. Vu du côté de l'homme, le panchristisme est assimilation au Verbe, pain eucharistique et lien de charité, clef de voûte et pierre angulaire de tout l'édifice chrétien.

« Nos connaissances ne sont *objectives* et l'objectif n'est *réel* que par l'Emmanuel et si le Verbe s'est incarné » (à A. Valensin, 19 décembre 1901; *Corr. Bl.-Val.*, t. 1, p. 43; cf p. 43-45, 53-54). Ici encore les *Carnets intimes* mettent en relief la pensée : « Le Christ seul est la porte où il faut entrer; mais il est la vérité immense et, plus encore, l'immense bonté. Il faut se dilater et s'élargir pour le toucher : sinon on s'égare dans la lumière même, on se perd, au sein d'un océan qu'on n'aspire plus à sonder » (26-27 novembre 1889; t. 1, p. 276). « Il n'y a qu'une science, une seule science en laquelle on se puisse reposer : *nihil aliud scio, nisi Jesum et hunc crucifixum...* » (2 octobre 1891, p. 428).

Christologie « descendante », a-t-on pu dire. Ou encore maximisation christologique : si le panchristisme est orienté vers la Passion, celle-ci est déjà dans l'Incarnation, comme une exinanition travaillée de passivités. L'étreinte entre Dieu et l'homme appelle un intermédiaire : « Le Christ est ce médiateur universel. Les choses sont parce que le Christ les voit, leur réalité objective absolue dépend de la vérité du Verbe, même les apparences « participent à la vérité absolue de la divine connaissance du médiateur », et l'homme voit tout « par les yeux du Médiateur » (X. Tilliette, RSR, p. 101, citant *L'Action*, p. 464).

C'est à la lumière du panchristisme que Blondel aborde le problème de la conscience du Christ (*Histoire et dogme*, p. 174-197, 207, 211, 224-226; cf X. Tilliette,

Le Christ, fasc. 2, p. 133-139). Globalement, la solution de Blondel relève de la mystique, où toutes les intuitions n'arrivent pas à éclosion ou n'osent pas y arriver. Il s'agit toujours de distinguer le connu et le réel, le portrait et le modèle, les « idoles de l'entendement » et les « réalités de la vie » : « Les *états* du Christ sont en quelque sorte compossibles, ils sont en continuité, on ne peut isoler un aspect, le Christ de la piété et de la vie spirituelle est inséparable du Christ historique, le Christ glorieux n'est pas autre que le Crucifié, le Christ de la foi de l'Église est l'agonisant du *Mystère de Jésus* » (X. Tilliette, *ibidem*, p. 135). Et toutes les objections sur la conscience du Christ, à laquelle, Blondel l'admet, nous n'avons accès que par la conscience qu'en ont eue les premiers disciples, s'envolent devant une christologie délibérément majorante.

En Jésus-Christ, la conscience divine est constante, sans croissance ni diminution; ce qui change, c'est l'expérience humaine de la divinité. Comment, dès lors, la conscience humaine ne s'est-elle pas volatilisée dans le feu de la divinité? La réponse à cette question se refuse à désavouer le postulat mystique : le Christ est « l'universel stigmatisé de toutes souffrances humaines » (*Hist. Dogme*, p. 226). C'est le thème de la sympathie stigmatisante : « Le Christ se solidarise tellement... avec l'humanité, que celle-ci fait pour ainsi dire écran entre son être humain et sa divinité, l'empêche d'éclater : cette conscience faite de toutes les consciences est solidifiée, coagulée par son intimité aux autres consciences et par la présence des autres consciences en elle » (X. Tilliette, p. 138). L'humanité du Christ est celle d'une Action divine qui se fait Passion pour nous défier en elle; il y a « un progrès non pas *extensif*, mais *intensif*, qui réalise l'assomption du fini par l'infini » (*Hist. Dogme*, p. 225).

Préalablement, Blondel et Loisy avaient correspondu (Marlé, p. 48-113; Poulat, p. 514-533; le recours aux *Papiers Loisy* a permis d'apporter quelques détails complémentaires, cf H. Bernard-Maître, *Blondel et Loisy*, RSR, t. 57, 1969, p. 49-74). Dans cette correspondance, la christologie tient une place importante; J. Wehrlé et Bremond y sont mêlés. Loisy demandant par l'intermédiaire de Wehrlé : « Que les philosophes m'apportent des lumières » (2 février 1903), un échange s'inaugure où les questions sont débattues sur un ton tantôt sérieux, tantôt badin, voire ironique (vg Loisy, 22 février; 2 mars; Blondel, 7 mars); bientôt il tourne court. La philosophie de Blondel n'est pas une « lumière » pour Loisy.

Au niveau de la méthode, Blondel admet, comme Loisy, le langage « symbolique » du quatrième Évangile; mais il distingue « fait et fait ». Le langage johannique « *peut* traduire d'autres faits (que les synoptiques), ceux qui constituent la réalité, une réalité qui n'est pas objective ou historique au sens précis que vous donnez à ce mot, mais qui n'en est pas moins vraie et connaissable » (à Loisy, 27 février 1903; Marlé, p. 100). Sur le fond, le désaccord est total : « M. Loisy n'admet pas que le Christ ait eu la conscience claire — je ne dis pas distincte — de sa divinité; j'estime qu'il l'a eue, que c'est là un point décisif et que la sotériologie comme la christologie sont suspendues à cette donnée de foi » (à Hügel, 15 mars 1904; Marlé, p. 216-217).

2° **Loisy**, en christologie comme ailleurs, hésite à trancher. Puisque la foi s'appuie sur des faits, le catholique peut affirmer des faits qu'il ne se croit pas le droit de proclamer au nom de l'histoire. Ainsi de la Résurrection : elle est une réalité surnaturelle, spirituelle, indémontrable historiquement (10 août 1919; Boyer, p. 58, n. 7). On ne passe pas au Jésus de la foi par une connaissance plus approfondie du Jésus de l'histoire, mais par un changement de plan. Ce que l'histoire ne prouve pas, la foi l'a déjà trouvé : « Dieu était en lui se réconciliant le monde.., et si les formules dogmatiques de sa divinité ne satisfont plus notre esprit, ce n'est pas une raison pour sacrifier les choses mystérieuses qu'elles représentent. Jésus est plus Dieu que ne l'a dit le concile de Nicée. Et il est plus réellement présent et agissant dans l'Eucharistie que n'a dit le concile de Trente » (à l'abbé Maubec, 29 décembre 1907).

« Ce n'est pas de la science objective que vous nous livrez dans vos pages, mais aussi vos vues, vos pensées, vos appréciations : toutes choses qui relèvent de votre philosophie » (G. Frémont, *Lettres à Loisy*). Il est vrai que chez Loisy la méthode (historique) est liée à un « système » de pensée (philosophique), que les *motifs* qu'il donne de son œuvre et de son évolution sont une chose, que les *raisons* profondes en sont une autre (cf J. Guitton, *La pensée de M. Loisy*, p. 220-223). Lorsqu'il écrit : « La foi n'est pas la conclusion d'un syllogisme bien construit; c'est l'intuition certaine et obscure, instinctive et volontaire... du fait religieux, qui est Dieu révélé en Jésus-Christ et dans l'Église » (*Mémoires*, t. 1, p. 473), avoue-t-il une défiance à l'égard des cheminements de l'intelligence? La question manque de pertinence dans la mesure où Loisy, peut-être plus que Blondel, pense globalement, où les objections le mènent à une maximisation. La réaction se situe à un autre niveau, d'une exégèse qui se refuse au morcellement.

Au-delà d'une formulation parfois maladroite et obscure, certaines positions de Loisy paraissent aujourd'hui clairvoyantes. La formule célèbre : « Jésus attendait que vienne le Royaume et c'est l'Église qui est venue » (EE, p. 111) sonne plus juste que certains arguments qui lui ont été opposés. « Loisy avait raison de dire que l'Église n'est pas le prolongement linéaire de Jésus, l'application méthodique de son programme. L'Église est née de la résurrection de Jésus, de son absence visible et de son expérience dans l'Esprit. Cette naissance est une véritable naissance, une nouveauté radicale, une rupture » (J. Guillet, *Les premiers mots de la foi. De Jésus à l'Église*, Paris, 1977, p. 119).

Mais Loisy semblait penser que, de Jésus à l'Église, « la distance est infranchissable ». Elle ne l'est pas : la conscience de l'Église se réfère uniquement à l'événement et à la personne de Jésus, et la mission de la communauté, née de cet événement, fut toujours d'en vivre et de le dire. L'Église a voulu « dire ce qu'est l'intérieur de l'événement.., affirmer que c'est un secret d'amour » (*ibidem*, p. 120; voir aussi R. Aubert, *La position de Loisy au moment de sa controverse avec M. Blondel*, dans *Journées d'études*, p. 79-81).

3° **La christologie de Hügel.** — Hügel, que *L'Action* a un moment convaincu, exprime à l'encontre d'*Histoire et dogme* de nettes réserves (*La Quinzaine*, t. 58, avril 1904, p. 285-312). Il reproche surtout à Blondel de minimiser la conscience humaine de Jésus, de compliquer le « mystère essentiel » du Dieu fait homme par « le mystère d'une humanité qui n'aurait pas été humaine » (p. 302), de ne pas distinguer assez « le Jésus terrestre et le Jésus éternel » (p. 308). « Quant à la conscience continue, directe et explicite de sa pleine divinité.., je suis surpris qu'on semble oublier comment ce profond mystère échappe à nos puissances et à nos méthodes de raisonnement » (p. 310).

Dans son effort de clarification, qui en fait ici un second archétype, la christologie hügélienne systématise : le Christ des synoptiques *sub specie temporis*, et celui de Jean *sub specie aeternitatis*; le Christ de l'histoire distinct de celui de la foi (distinction inspirée de Tyrrell, cf M. Nédoncelle, *La pensée religieuse..*, p. 74-75). Toutes nuances sauves, la dichotomie s'accorde avec l'idée « incarnative », essentielle chez Hügel (Nédoncelle,

p. 182-185), que l'on retrouve dans *Mystical Element* (1908), dans les articles sur Loisy (*Rinnovamento*, 1908, t. 3, p. 209-234; t. 4, p. 1-44; 1909, t. 5, p. 229-272, 296-423), et dans *Eternal Life* (1912). Ici et là apparaît le Christ selon son cœur, tant homme que possible : un Christ de la kénose dont l'âme, comme le corps, a grandi, changé, souffert. « Mais, — qu'on le remarque bien —, nous ne cessons pas, en admettant ces choses, de maintenir une inerrance glorieuse et centrale, d'ordre spirituel et moral, dans la connaissance intuitive et l'instinct que manifestent l'enseignement et la vie de notre bienheureux Seigneur » (texte de 1904, en collaboration avec Tyrrell, repris dans *Essays and Address*, t. 2, 1926, p. 21).

Paradoxalement, la méthode de Hügel ne s'apparente guère à celle de Loisy dont il prend la défense. Dans la question des origines, « mieux vaut commencer avec une expérience globale, celle du christianisme dont nous vivons, qu'avec une théorie aléatoire sur les débuts de l'Église ». La démarche est d'aujourd'hui à hier : c'est par l'ultime étape d'une croissance « que peut s'éclairer le mystère des origines » (Nédoncelle, p. 65, et références). Son approbation de Loisy se nuance ensuite, jusqu'à dénoncer un dessein préconçu qui menace la méthode et aboutit à des résultats discutables, à une brisure de la relation nécessaire entre faits et foi (cf E.-I. Mignot, dans *Revue du clergé français*, t. 94, 1918, p. 354-355). Et tandis que Loisy proclame la *Religion de l'Humanité*, Hügel travaille, dès 1922, à *The Reality of God* (éd. posthume, 1931).

Un Christ profondément vrai et incarné domine toute la pensée de Hügel, jusque dans ses prolongements mystiques. Il n'y a pas de faculté particulière de compréhension mystique (*Mystical Element*, t. 2, p. 283). Même l'expérience mystique est connaturelle à la « conscience morale des hommes » (p. 338). En spiritualité comme en théologie, Hügel réclame un théocentrisme christologiquement structuré : Dieu est premier, mais il se donne et le chrétien le reçoit et lui répond par le Christ (cf DS, t. 7, col. 856-857). A propos du conflit entre phénomène et noumène, il écrit : « L'unique moyen de ne pas nous tromper et nous appauvrir, est d'accepter ce conflit, de faire entrer ce frottement dans les rouages de notre vie, et de chercher dans cette guerre et cette mort apparentes le moyen d'une paix de plus en plus parfaite et d'une vie plus abondante » (*La Quinzaine*, avril 1904, p. 287).

Situation conflictuelle qu'il retrouve dans la marche tâtonnante de l'Église, faite d'antinomies, provisoires mais crucifiantes, dans la pensée où tout enrichissement commence par une obscurité préalable, dans la vie où force et difficultés vont de pair, où la loi du renoncement est une nécessité, où l'unité passe par un effort coûteux d'ascension (*Lettres à sa nièce*, 1964, *passim*). Toute religion comporte trois facteurs, logiquement distincts et réellement inséparables : mystique, rationnel, institutionnel (*Mystical Element*, t. 1, p. 50 svv; cf Nédoncelle, p. 70-72).

Dans la christologie de Hügel, Bremond avoue à Blondel qu'il y a un « nestorianisme qui s'ignore » (cf lettre de Blondel à Mourret; Marlé, p. 251). A l'opposé, on trouverait dans celle de Blondel une tendance monophysite (J. Steinmann, *Fr. von Hügel*, p. 190). Peut-être serait-il plus circonspect de parler de christologie descendante chez Blondel, ascendante chez Hügel.

La réaction de Blondel est à la fois nette et prudente. Elle s'explicite dans la correspondance avec Hügel et avec Wehrlé (Marlé, p. 219-246). Blondel reste fidèle à ses intuitions fondamentales, mais, sous l'influence de Hügel, la pensée s'assouplit, ainsi dans la lettre à Hügel du 25 septembre 1904 (Marlé, p. 245-246) :

« La kénose a consisté en ce que le Christ a pris conscience *humano modo* de sa personnalité, et de sa personnalité divine, n'ayant jamais eu à douter qu'il fût Dieu, pas plus que nous ne doutons que nous sommes hommes; mais la distinction essentielle et l'écart de fait qu'il y a, en cette vie, pour toute personne, entre la personnalité profonde et la conscience actuelle de soi, laissent en effet, selon moi, une large place à tout ce qui est dit ou présumé de la « croissance » de notre Seigneur, croissance qui n'affecte pas la certitude fondamentale de sa filiation divine.., mais croissance réelle, *respectu conscientiae*, qui le rend effectivement semblable à l'un de nous et le laisse *in fieri*.., soumis à l'épreuve très véritable de l'obscurité, de l'effort, de la souffrance physique et spirituelle, aussi longtemps qu'il est dans l'état de sujétion et de passion ».

Voir aussi la lettre du 11 juillet 1904 à Wehrlé, où Blondel distingue cinq niveaux de conscience, et celle du 12, où il marque nettement la solidarité du Christ avec les hommes : « il a eu mal à nos âmes, souffert de nos souffrances..; il est mort de notre mort pécheresse... Il n'a pas fait effort pour prendre conscience de sa divinité, mais, si l'on peut dire, pour l'oublier ». Vient le moment où, échaudé par la crise moderniste, Blondel se méfie du panchristisme, « expression inusitée et ambiguë » (2 décembre 1930, *Corr. Bl.-Val.*, t. 3, p. 169). C'est pourtant avec son approbation que le jeune P. Teilhard de Chardin appuie sa pensée sur le « christique » (cf *Bl. et Teilhard*, 1965).

Wehrlé répondit également à Hügel (*Le Christ et la conscience catholique*, dans *La Quinzaine*, t. 59, 16 août 1904, p. 421-447; Marlé, p. 229-254). On retiendra surtout que Wehrlé reproche à Hügel de superposer deux représentations contraires du Christ : « L'erreur qui domine tout ici, c'est que dans le Christ, la divinité a été constituée à partir d'une humanité déjà faite et distinctement de cette humanité antécédente. La donnée primitive est un Christ purement humain, disons au moins par trop humain : la donnée ultérieure est un Christ par trop divin, et, je le crains bien, exclusivement divin » (p. 429).

La dernière pièce du dossier est un article des *Annales de philosophie chrétienne* (janvier 1907, p. 337-363; Poulat, p. 502-507). Sous le titre *Du progrès en Jésus-Christ*, J. H., « l'invisible Mgr Mignot » (lettre à Hügel, 21 avril 1907), veut concilier la donnée de foi de l'union hypostatique avec une présentation acceptable pour la dévotion à l'humanité du Christ retrouvée par la piété populaire. Il ne s'agit pas de résoudre l'insoluble, mais d'un tour d'horizon du mystère.

Nul ne doute du développement physique du Christ (*Luc* 2, 52), mais qu'en est-il du développement intellectuel et moral? La prudence prédomine chez les Pères dont certains affirment possible le développement de la science humaine du Christ. La scolastique, qui a durci les positions, impose une nouvelle approche. S'il est téméraire de refuser la vision béatifique à la conscience humaine du Christ, il est malaisé d'en déterminer le temps, la durée, le mode. Des indications comme le *Nemo scit nisi Pater* (*Marc* 13, 32) suggèrent des ignorances dans la science humaine du Christ. « Dès le premier instant de sa vie, Notre-Seigneur fut réellement un avec Dieu, l'unique Fils de Dieu ». Au-delà des « idées a priori, hypothèses conjecturales » qu'on a tirées de cette vérité incontestable, au point de faire du Christ un « théorème sacré... marchant fièrement au milieu de toutes nos contingences », il convient de retrouver Jésus de Nazareth en dissociant la foi de « l'aventure scolastique... Si nous n'avons pas honte d'attribuer au Verbe la démarche chancelante du petit enfant, pourquoi hésiterions-nous à lui attribuer les incertitudes d'une âme qui s'éveille et se développe progressivement jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'apogée et la plénitude de la perfection? »

L'article, remarquable de limpidité, ne semble guère

proposer un nouvel approfondissement, moins encore une nouvelle approche. Il ne suscite guère d'échos. La question christologique, un moment brûlante, s'apaise dans l'attente de futures maturations.

Conclusion. Le modernisme hier et aujourd'hui. — Hügel fait à ce propos des remarques fort pertinentes (à Miss Petre, janvier 1918, *Selected Letters*, p. 248; cité par J. Steinmann, p. 482-483) :

« Il me semble qu'il y a deux sujets et deux matières réellement distinctes en substance, qu'on a dénommées « modernismes »... Le premier est un effort permanent, jamais achevé, toujours à recommencer tôt ou tard et plus ou moins, pour tenter d'exprimer la vieille foi, ses vérités et ses espoirs permanents, en accord avec ce qui apparaît les meilleurs et les plus solides éléments de la philosophie, de l'enseignement et de la science des derniers et même des tout derniers temps... L'autre « modernisme » est une affaire strictement circonscrite, qui est réellement finie et terminée, — ce sont les groupes ou les séries de tentatives particulières, bonnes, mauvaises, quelconques ou mêlées de façon variable, qui furent faits en vue de telles expressions ou de telles interprétations sous le pontificat de Pie x et qui avaient commencé, sans aucun doute, durant les dernières années de Léon xiii, mais qui ont pris fin à la mort du P. Tyrrell et lorsque Loisy s'est détourné du contenu positif pour lequel il avait lutté ».

Le modernisme décrit par *Pascendi* est mort. En 1909, dit Hügel; à l'été 1914, dit-on plus volontiers aujourd'hui (H. Holstein, *Au temps du modernisme*, dans *Études*, t. 291, 1956, p. 232), lorsque, dans le climat de la guerre commençante, Benoît xv mit fin d'autorité aux querelles entre catholiques.

Pourtant, plusieurs de ceux qui ont été touchés par la crise ont continué leur œuvre. Ainsi Blondel qui, retrouvant ses travaux philosophiques, ne peut s'empêcher d'un sentiment de crainte qu'il confie les dernières années, après l'avoir porté en silence (*Corr. Bl.-Val.*, t. 3, p. 227). M.-D. Lagrange (DS, t. 9, col. 75-76) avance prudemment dans la voie autorisée; son exégèse amorce une théorie de l'inspiration ouverte sur l'avenir (H. de Lavalette, *La fin du dogmatisme*, RSR, t. 59, 1971, p. 184-189); sa distinction des *genres littéraires* dans l'Écriture prépare la *Formgeschichte* et la *Redaktionsgeschichte*. Plus généralement, le discours théologique se poursuit, dans un climat progressivement libéré (R. Aubert, *La théologie catholique au milieu du 20e siècle*, Tournai-Paris, 1954).

Dans le contexte de Vatican ii, le modernisme a été évoqué, mais les maîtres à penser du concile n'ont pas été les exégètes, historiens ou théologiens de la crise moderniste. La problématique n'a pas été la leur, mais celle de la liberté religieuse, de l'Église-corps du Christ, des chrétiens dans la cité, de l'œcuménisme. Les thèmes se sont alors débarrassés de leur contenu strictement doctrinal pour définir deux attitudes concrètes : un christianisme d'incarnation ou d'eschatologie (cf DS, t. 7, col. 1639-1640). L'une et l'autre se retrouvent dans *Gaudium et Spes*. Même si *Dei Verbum*, par une approche nuancée de l'inerrance, a autorisé une théologie biblique désentravée, le concile a été fidèle à l'inspiration « pastorale » de Jean xxiii.

« D'hier à aujourd'hui, la différence est dans les situations, et la continuité dans la dynamique » (É. Poulat, *Le modernisme d'hier à aujourd'hui*, RSR, t. 59, 1971, p. 177). Hier, c'était l'Église en question, aujourd'hui la foi; hier la chrétienté, aujourd'hui, la Parole. A partir de là on pourrait, quitte à simplifier, regrouper les problèmes actuels dans deux directions possibles : foi et religion, foi et tâches humaines. Si la religion, conçue comme rapport de l'homme à un Dieu intervenant pour combler nos discours, est contestée, la foi demeure, imposant une limite à une *sécularisation* radicale. Si l'urgence des tâches humaines s'impose et justifie pour une part les tentatives de « théologie politique » et de « théologie de la libération », la foi maintient le chrétien dans une attitude critique par rapport à toutes les idéologies et à tous les « saluts » d'ordre économique ou sociologique.

Deux aspects pourtant, qui touchent l'une et l'autre époque, montreraient que le modernisme d'aujourd'hui, comme celui d'hier et celui de demain, charrie une attitude spirituelle récurrente dans l'histoire de l'Église : « Le modernisme nous apparaît comme un cas particulier dans un système plus large, comme une forme de pensée qui reviendra toujours, au cours de l'histoire du catholicisme, lorsque l'esprit voudra fonder la foi sur l'esprit du temps au lieu d'intégrer l'esprit du temps à sa foi » (J. Guitton, *La pensée de M. Loisy*, p. 204). Et encore : « La vie concrète de l'Église peut fournir une arme contre notre foi. Mais elle peut aussi lui procurer une maturité plus grande. Si elle devait signifier sa mort, n'est-ce pas que nous l'aurions déjà laissé mourir dans notre propre cœur ? » (K. Rahner, *Est-il possible aujourd'hui de croire?*, Paris, 1966, p. 47; texte original dans *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln, 1962, p. 27).

Des indications bibliographiques de l'article, seules sont reprises ici celles qui appellent des précisions.

Dictionnaire apologétique, t. 2, 1911, *Jésus-Christ*, col. 1288-1538 (L. de Grandmaison); t. 3, 1916, *Modernisme*, col. 591-665. — DTC, t. 10, 1929, *Modernisme*, col. 2009-2047 (J. Rivière); t. 16, tables, 1967, col. 3227-3231. — LTK, t. 7, 1962, col. 513-516 (R. Scherer). — *Encyclopaedia Universalis*, t. 10, 1971, *Loisy* (É. Goichot), p. 94-95. — *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 6, 2, Fribourg-en-Brisgau, 1973, p. 435-500 (bibliographie). — *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, Paris, 1975, 1e partie (R. Aubert), surtout p. 200-218. — *Catholicisme*, t. 7, 1975, *Loisy*, col. 1044-1053 (M. Bécamel).

1. **Études d'ensemble.** — A. L. Lilley, *Modernism, a record and a review*, Londres, 1908. — K. Holl, *Der Modernismus*, Tübingen, 1909. — P. Sabatier, *Les modernistes*, Paris, 1909. — J. Schmitzer, *Der katholische Modernismus*, dans *Zeitschrift für Politik*, t. 5, 1912, p. 1-218. — A. Houtin, *Histoire du modernisme catholique*, Paris, 1913. — M. D. Petre, *Modernism. Its failure and its fruit*, Londres, 1918. — E. Buonaiuti, *Le modernisme catholique*, Paris, 1927; éd. ital., Modène, 1943. — J. Rivière, *Le modernisme dans l'Église*, Paris, 1929. — A. Vidler, *The Modernist Movement in the Roman Church*, Cambridge, 1934; *A Variety of catholic modernists*, Cambridge, 1970. — O. Schröder, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Gratz, 1969. — *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, éd. E. Weinzierl, Gratz, 1974.

2. **Études particulières.** — R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi*, 2e éd., Louvain, 1950, surtout p. 265-292. — L. da Veiga Coutinho, *Tradition et histoire dans la controverse moderniste*, Rome, 1954 (thèse). — I. Bedeschi, *La Curia romana durante la crisi modernista*, Parme, 1968. — C. Porro, *La controversia cristologica nel periodo modernista (1902-1910)*, Varèse, 1971 (thèse). — R. D. Haight, *The Unfolding of Modernism in France : Blondel, Laberthonnière, Le Roy*, dans *Theological Studies*, t. 35, 1974, p. 632-666.

3. **Études selon les pays.** — M. Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, t. 2, Londres, 1937, p. 134-320 (Angleterre). — É. Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai-Paris, 1962 (France), « Pseudonymes et anonymes modernistes », p. 621-677. — F. Rodé, *Le miracle dans la crise moderniste*, Paris, 1965 (France). — *Spiritualità ed azione del*

laicato cattolico italiano, Padoue, 1969 (monographies). — N. Trippen, *Theologie und Lehramt im Konflikt. Die hirchlichen Massnahmen gegen den Modernismus... in Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1977.

4. **Études sur un auteur.** — M.-D. Lagrange, *M. Loisy et le modernisme*, Paris, 1932. — M. de la Bédoyère, *The Life of Baron von Hügel*, Londres, 1951. — J. Steinmann, *Friedrich von Hügel*, Paris, 1962. — *Une œuvre clandestine d'Henri Bremond, Sylvain Leblanc, Un clerc qui n'a pas trahi, Alfred Loisy d'après ses Mémoires* (1931), intr. et notes de É. Poulat, Rome, 1972. — L. Barmann, *Baron von Hügel and the Modernist crisis in England*, Cambridge, 1972. — *Laberthonnière. L'homme et l'œuvre*, éd. P. Beillevert, Paris, 1972. — F. Turvasi, *Giovanni Genocchi e la controversia modernista*, Rome, 1974. — A. Blanchet, *Henri Bremond (1865-1904)*, Paris, 1975. — É. Poulat, *Catholicisme, démocratie et socialisme. Le mouvement catholique et Mgr Benigni de la naissance du socialisme à la victoire du fascisme*, Tournai-Paris, 1977. — R. Virgoulay et Cl. Troisfontaines, *Maurice Blondel, Bibliographie analytique et critique*, Louvain, 2 vol., 1975-1976. — *Journées d'études 9-10 novembre 1974: Blondel-Bergson-Maritain-Loisy*, Louvain, 1977. — A. Raffelt, *Spiritualität und Philosophie: zur Vermittlung geistig-religiöser Erfahrung in M. Blondel « L'Action »*, Fribourg-en-Brisgau, 1978.

5. **Mémoires.** — F. von Hügel, *Father Tyrrell. Some memorials of the 12 years of his Life*, dans *Hibbert Journal*, t. 8, 1909-1910, p. 233-252. — M. Petre, *Autobiography and Life of George Tyrrell*, Londres, 2 vol., 1912. — A. Houtin, *Une vie de prêtre. Mon expérience*, Paris, 1926. — G. Semeria, *I miei tempi*, Milan, 1929. — A. Loisy, *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 vol., Paris, 1930-1931. — J. Turmel, *Comment j'ai donné congé aux dogmes*, Paris, 1935; *Comment l'Église Romaine m'a donné congé*, Paris, 1937. — A. Loisy, *George Tyrrell et Henri Bremond*, Paris, 1936. — M. Petre, *My way of faith*, Londres, 1937. — E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma*, Rome, 1945; 2e éd., Bari, 1964. — S. Minocchi, extraits de ses Mémoires inédits dans *Ricerche religiose*, t. 19, 1948, p. 148-167, et *Itinerari*, n. 47-48, 1961, p. 29-52. — A. Houtin et F. Sartiaux, *A. Loisy. Sa vie, son œuvre*, éd. É. Poulat, Paris, 1960. — M. Blondel, *Carnets intimes*, t. 1 (1883-1894), Paris, 1961; t. 2 (1894-1949), 1966. — J. Guitton, *Dialogues avec M. Pouget*, Paris, 1954. — *Le P. Lagrange au service de la Bible. Souvenirs personnels*, éd. P. Benoît, Paris, 1957.

6. **Correspondances.** — *George Tyrrell's Letters, 1898-1909*, éd. M. Petre, Londres, 1920. — *F. von Hügel. Selected Letters*, éd. B. Holland, Londres, 1927; F. von Hügel, *Letters to a niece*, éd. M. Greene, Londres, 1928; tr. franç., Paris, 1964. — *M. Blondel-A. Valensin, Correspondance, 1899-1912 et 1912-1947*, éd. H. de Lubac, 3 vol., Paris, 1957-1965. — *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse*, éd. R. Marlé, Paris, 1960. — *M. Blondel-L. Laberthonnière. Correspondance philosophique*, éd. Cl. Tresmontant, Paris, 1961. — *Blondel et Teilhard de Chardin*, correspondance commentée par H. de Lubac, Paris, 1965.

Lettres de Loisy à Mgr Mignot, éd. M. Bécamel, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 67, 1966, p. 3-44, 81-114, 170-194, 257-286; t. 69, 1968, p. 241-268; *Cinq lettres d'Henri Bremond au P. Joseph de Guibert*, éd. M. Olphe-Galliard, *ibidem*, p. 185-196; *Lettres d'Henri Bremond à A. Loisy*, éd. H. Bernard-Maître, *ibidem*, p. 3-24, 161-184, 269-289; t. 70, 1969, p. 44-56. — *A propos de l'Histoire littéraire du sentiment religieux, une correspondance de Bremond avec Loisy (1924-1929)*, éd. H. Bernard-Maître, RAM, t. 45, 1969, p. 161-189.

Blondel-Wehrlé. Correspondance, éd. H. de Lubac, 2 vol., Paris, 1969. — *« Histoire et dogme » de M. Blondel d'après les papiers inédits d'A. Loisy*, éd. H. Bernard-Maître, RSR, t. 57, 1969, p. 49-74. — *H. Bremond-M. Blondel. Correspondance*, éd. A. Blanchet, 3 vol., Paris, 1970-1971. — *Lettres de G. Tyrrell à H. Bremond*, éd. A. Louis-David, Paris, 1971. — *En marge de la crise moderniste. La Correspondance Bremond-von Hügel*, éd. É. Goichot, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 48, 1974, p. 209-234; t. 49, 1975, p. 202-233; t. 53, 1979, p. 124-146. — *Laberthonnière et ses amis* (L. Birot-H. Bremond-L. Canet-É. Le Roy), *dossiers de correspondance* présentés par M.-Th. Perrin, Paris, 1975.

Il reste des *inédits* : *Papiers Loisy*, à la B.N. de Paris; *Papiers von Hügel*, à la Bibliothèque Universitaire de St. Andrews (Écosse); *Papiers Tyrrell*, au British Museum, aux archives sj de Farm Street, à Oxford, Cambridge, à la B.N. (nouv. acquisitions) de Paris; *Papiers Blondel*, à l'Institut supérieur de Philosophie de Louvain; *Papiers Mignot*, aux archives d'Albi et Rodez; *Papiers Blanchet*, aux *Études* à Paris, prochainement à la B.N.

André Boland.

MODESTE (Auguste), jésuite, 1821-1891. — Auguste Modeste était né à Strasbourg le 10 janvier 1821. Au sortir du petit séminaire diocésain, il gagna le grand séminaire, puis entra au noviciat des jésuites de Saint-Acheul-lez-Amiens le 29 août 1842. Sa connaissance de la langue le fit appliquer en diverses résidences à l'apostolat des allemands en France. Il le fut (1851) à la résidence parisienne de Saint-Joseph, à Nancy (1856-1859) et de nouveau à Paris comme supérieur, de 1859 à 1865. En 1866, le cardinal Thomas Gousset l'obtint pour le même apostolat à Reims, appuyé par le baron de Sachs dont il avait converti la femme, luthérienne. Envoyé à Strasbourg en 1870 pour consoler les alsaciens, il fut expulsé en 1872 et revint à Reims, où il s'occupa surtout des alsaciens et des lorrains. Il y mourut le 1er janvier 1891.

Le soin de l'*Œuvre des allemands* dont il fut l'animateur très actif, ne l'empêcha pas de prêcher des stations de carême et de vaquer à la direction des âmes. En 1866, supérieur à Paris, il donna une retraite, puis d'autres dans les années suivantes, au Carmel de Tours, où il devint le directeur spirituel de la prieure, Thérèse de Saint-Joseph † 1890. Il fut alors le destinataire d'une correspondance publiée par V. Mercier.

Modeste a laissé deux opuscules de piété : *Méditations pour une retraite* (de 3 jours) *de vêture à l'usage du Carmel* (Tours, 1873), et *A Jésus-Eucharistie... Nouvelles visites au Saint-Sacrement* (Paris, 1882; des exemplaires portent fictivement « 2e édition »), traduit en allemand en 1887. Ce sont 31 visites au Saint-Sacrement suivies de deux méthodes pour entendre la messe tirées d'un livre de prières écrites en allemand par un jésuite flamand, J. B. Devis † 1884. Dans ces écrits on retrouve un peu de la parole de Modeste « élevée, lumineuse et pratique, inspirée par une tendre piété » (Mercier). On lui doit encore un copieux volume sur *Le Très saint Cœur de Marie* (Paris, 1883), méditations sur l'amour, les douleurs et les joies de la Vierge. Il a de plus réédité à Reims en 1884 *La vie religieuse d'après la règle de saint Augustin* par Th. Le Berger, chanoine régulier de Saint-Augustin de Reims, parue à Liège en 1687 et 1763.

Une copie ms d'une retraite classique de huit jours est conservée à la bibliothèque des jésuites de Chantilly; c'est vraisemblablement une retraite prêchée au carmel de Tours et dont parle la prieure (cf Mercier, cité *infra*, p. 141-143).

Sommervogel, t. 5, col. 1147. — *Établissements des jésuites en France*, 1940-1957, t. 3, Enghien, col. 1429-1430; t. 4, col. 1323-1324 et 1343. — *Litterae annuae provinciae Campaniae 1888-1891*, p. 107-109 (source privée). — V. Mercier, *Vie de la R. M. Thérèse de Saint-Joseph*, Paris, 1892. — J. Burnichon, *La compagnie de Jésus en France*, t. 4, Paris, 1922, p. 225-226. — M. Magnin, *Une église de Paris: Saint-Joseph artisan*, Paris, 1966, p. 9-10.

Hugues Beylard.

MODESTE DE SAINT-AMABLE, carme déchaux, † 1684. — Né à Riom (Auvergne), issu de la famille Rogier, Modeste de Saint-Amable reçut l'habit des carmes déchaux des mains du provincial Bernard de

Saint-Joseph (avant 1646, date à laquelle Bernard quitte sa charge), peut-être au couvent de Riom fondé en 1643. Il appartint à la province d'Aquitaine et y enseigna la philosophie et la théologie. Il fut prieur de Clermont et de Riom, et définiteur provincial. Malgré sa résistance, il fut nommé vicaire général du diocèse de Clermont par l'évêque, Gilbert de Vény d'Arbouze † 1682. Il mourut au couvent de Clermont en 1684.

Après avoir traduit et édité *La monarchie sainte historique... de France* (2 vol. in-fol., Clermont, 1670-1677) de son confrère Dominique de Jésus † 1638, Modeste a publié : 1) *L'idée du parfait religieux, ou l'art d'obéir* (Clermont, 1671; 6 rééd. au moins au 19e siècle, dont Avignon-Paris, 1845; Toulouse, 1847; Lyon-Paris, 1852; Lyon, 1881), — 2) *Les trois devoirs d'un bon prêtre* (Lyon, 1674, in-4°; 1679, 2 vol. in-12°), — 3) *La vie du B.P. Jean de la Croix* (Lyon, 1676; 3e éd., Clermont, 1682), — 4) *L'idée du parfait supérieur, ou l'art de commander* (Clermont, 1679; Paris, 1680), — 5) *Le pas glissant des religieux, ou le religieux pauvre et chaste* (nouv. éd., Lyon, 1682, 1684).

Cosme de Villiers mentionne encore des *Homiliae quatuor pro singulis totius anni dominicis* (3 vol., Clermont, 1679-1680) et le tome 1 *(De Deo uno)* d'une *Theologia thomistico-augustiniana* (Lyon, 1684); le tome 2 *(De Deo trino)* resta manuscrit à la mort de l'auteur.

Les trois ouvrages concernant les religieux montrent une culture encyclopédique qui ne s'embarrasse pas de critique, un style abondant mais peu expressif, une pente vers l'ascèse, voire le légalisme, mais fort peu de doctrine spirituelle; les Pères sont cités plus souvent que l'ancien Testament et celui-ci plus souvent que le nouveau; les saints personnages sont fréquemment proposés à l'imitation du lecteur, mais la personne du Christ est à peu près absente de ces nombreuses pages. Il semble que le culte de la règle et de la discipline supplante la recherche de la charité et de la suite de Jésus-Christ. Quant aux *Trois devoirs d'un bon prêtre*, « selon les règles des canons des conciles, des SS. Pères, des théologiens », ils concernent le ministère sacerdotal, les bénéfices et le peuple chrétien; Modeste s'efforce de remédier aux inconvénients graves de la situation des clercs de son temps, sans la remettre en question; il donne des règles, mais ne va pas à dégager le sens profond du sacerdoce. L'ensemble de ces œuvres ressortit davantage à la théologie morale qu'à la doctrine spirituelle.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 465. — L. Goudelon, *Biographies des personnages historiques de Riom*, Riom, 1886, p. 39. — DTC, t. 10, 1929, col. 2048.

Louis-Marie du Christ.

MODESTIE. — Le sens actuel du mot *modestie* diffère en partie du *modestia* de la Vulgate. Ce dernier traduit des mots grecs dont le sens le plus courant est bonté, indulgence, douceur. Dans 2 *Cor.* 10, 1, par exemple, saint Paul parle de la bonté et de la douceur (ἐπιείκεια, *modestia*) du Christ. Même sens dans 2 *Tim.* 2, 25; *Col.* 3, 12; *Tite* 3, 2; *Philip.* 4, 5; 1 *Pierre* 3, 16 (= ἐπιείκεια ou πραΰτης).

Le mot français exprime plutôt l'idée de modération, sous deux acceptions qui se recouvrent partiellement.

1) La modération et la réserve dans l'appréciation de soi et de ses qualités. C'est le conseil que, sans le mot, on trouve dans *Rom.* 3, 16 : « Ne vous estimez pas plus qu'il ne faut vous estimer ». Saint Paul dit encore que la charité « ne se rengorge pas » (1 *Cor.* 13, 4). Elle a, en effet, « un sens inné de la modestie et de l'effacement » (C. Spicq, *Agapè*, t. 3, Paris, 1959, p. 152). C'est aussi selon cette signification que la modestie est étudiée par V. Jankélévitch dans son *Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 316-329 : « La modestie est une conséquence directe de l'exacte sincérité avec soi-même » (p. 316).

2) La réserve et la retenue dans l'attitude extérieure, cette réserve étant à la fois la manifestation d'une humilité foncière et un contrôle de soi en vue de sauvegarder la vertu et l'union à Dieu. L'idée se trouve dans les conseils que saint Paul, sous le mot de σώφρων, donne aux vieillards (*Tite* 2, 2), à Timothée (2 *Tim.* 1, 7), et aux femmes (1 *Tim.* 2, 15; *Tite* 2, 3-5 : « que les femmes âgées... apprennent... aux jeunes femmes... à être modestes »). Cette seconde acception deviendra dominante dans la tradition. Arrêtons-nous de préférence aux recommandations qui portent le nom de « règles de modestie ».

1. Saint Ambroise de Milan † 397. — Dans le *De officiis ministrorum* (1, 17-20, PL 16, 42-50; cf DS, t. 1, col. 428), saint Ambroise, que les auteurs citeront abondamment, trace un portrait de ce que doit être le prêtre dans son maintien extérieur. S'inspirant de Cicéron dans son *De officiis* (lib. 1), Ambroise s'adresse d'abord aux jeunes gens et leur recommande la *verecundia* ou *modestia* : modérer le ton de la voix dans la conversation et le chant; maintenir le silence quand il le faut; garder la pudeur, à l'exemple de la Vierge dans son Annonciation, du publicain de l'Évangile, et selon les recommandations de Paul à Timothée. L'observer dans les mouvements, l'attitude, la marche : le mouvement du corps est un langage de l'âme (« vox quaedam est animi corporis motus », 44d). Ambroise a refusé d'admettre un ami dans le clergé à cause de son manque de tenue; il a interdit à un clerc de marcher devant lui parce qu'il se tenait mal. Il ne faut pas courir, sauf cas de danger ou de vraie nécessité, mais avoir une démarche grave et calme, naturelle et simple. On peut se corriger. Surveiller son vocabulaire; ne pas écouter, ne pas regarder ce qui offense la pudeur. Le Créateur a eu soin d'y pourvoir (« naturae opifex... nostrae studuit verecundiae », 46b).

A propos des éléments du décorum selon Cicéron *(formositas, ordo, ornatus)*, Ambroise explique encore : « Pour nous, certes, la beauté physique n'est pas une vertu, mais nous n'excluons pas la grâce, car la modestie verse une certaine pudeur sur les visages et les rend plus gracieux.., la beauté même du corps rend la modestie plus frappante.., pourvu qu'il s'agisse d'une beauté naturelle, simple, plutôt négligée que recherchée » (48b). Que la voix n'ait rien d'affecté, rien de féminin, mais un ton viril et conforme à la nature. Se garder des écueils : que les détentes soient tempérées. Pour conserver la gravité virile et l'harmonie intérieure, que les jeunes ministres de l'Église s'abstiennent des repas chez les non-chrétiens; qu'ils ne visitent les veuves et les vierges qu'avec l'évêque ou, pour une raison grave, avec d'autres prêtres. « Nous devons être humbles, doux, paisibles, graves, patients, garder en tout la mesure, si bien que notre seul visage ou notre parole montre qu'il n'y a en notre vie aucun mal » (50b).

2. La Règle de saint Benoît. — A la fin du 4e siècle, Ambroise pose donc la modestie comme cadre de la vertu. Au début du 6e, saint Benoît en fera le douzième et dernier degré de l'humilité, l'efflorescence de la vertu achevée. A travers Jean Cassien et saint Basile, le patriarche des moines d'Occident recueille la sagesse des Pères du désert. « Il s'agit là, note Bernard Capelle, de l'extérieur, du maintien monastique, mais non d'un indice particulier : toute la démarche du moine doit révé-

ler son humilité, en témoignant d'un cœur qui, se reconnaissant très misérable, dicte spontanément au corps l'attitude du publicain de l'Évangile » (*Les œuvres de Jean Cassien et la Règle bénédictine*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 14, 1929, p. 313). La conception du monastère comme *portus salutis* est dominante :

« Le douzième degré d'humilité est que, non seulement dans le cœur, mais par son attitude même, le moine montre de l'humilité à ceux qui le voient; c'est-à-dire que, à la prière, dans l'oratoire, au monastère, au jardin, en chemin, aux champs, partout, assis, marchant ou debout, il tienne la tête inclinée, les regards fixés à terre, s'estimant à toute heure coupable de ses péchés, déjà présent au redoutable jugement, se disant en son cœur ce que disait, les yeux fixés à terre, le publicain de l'Évangile : « Seigneur, je ne suis pas digne, moi pécheur, de lever mes yeux vers le ciel ». Et, de même, avec le prophète : « J'ai été courbé et profondément humilié » (p. 313-314; C. Butler, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum*, 9e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1927, p. 29-41).

Les historiens de la Règle font remarquer que le ch. 7 sur l'humilité est largement inspiré des degrés d'humilité selon Cassien, mais que le douzième est ajouté par saint Benoît pour rappeler le principe posé dans le premier : l'homme n'oubliera jamais la crainte de Dieu (cf DS, art. *Humilité*, t. 7, col. 1163-1164).

3. La modestie et la formation des novices. — Comme il fallait s'y attendre dans des milieux fervents et cloîtrés, on entra de plus en plus dans les détails, spécialement pour la formation des recrues. Ainsi le *Speculum disciplinae ad novitios* de Bernard de Besse, au 13e siècle (DS, t. 1, col. 1504-1505), bien que destiné à des religieux qui seront en contact avec le monde, ou plutôt précisément à cause de cela, insiste beaucoup sur la discipline du corps. Quinze chapitres sur trente-huit y sont consacrés, et ce recueil servit à la formation d'une multitude de franciscains. Le *Speculum disciplinae* se trouve dans les *Opera omnia* de saint Bonaventure (t. 8, Quaracchi, 1898, p. 583-622).

Pour la même raison, et par tempérament, Ignace de Loyola † 1556 est très attentif à l'emploi des meilleurs moyens de progrès spirituel, en vue de l'édification domestique et apostolique. Dans la troisième partie des *Constitutions*, consacrée à la formation des jeunes jésuites, il souligne l'importance du comportement comme expression des dispositions intérieures (paix et humilité, et moyen de s'y maintenir) et il arrive, dans la rédaction définitive, à ce texte très dense qui devint la 29e Règle du *Sommaire*, texte classique non seulement pour les jésuites mais pour tous les instituts qui adoptèrent les règles ignatiennes :

« Tous doivent veiller soigneusement, avec grande attention, à garder de tout désordre les portes de leurs sens, spécialement les yeux, les oreilles et la langue. Ils doivent se maintenir dans la paix et la vraie humilité de l'âme et le prouver par le silence, quand il y a lieu de le garder, et, quand il faut parler, par le caractère réfléchi et édifiant de ce qu'ils disent, ainsi que par la modestie du visage, par la maturité de la démarche et par tous leurs gestes, sans aucune marque d'impatience ou d'orgueil. Ils s'efforceront et auront le désir de donner partout le pas aux autres; en leur âme, ils les regarderont tous comme supérieurs à eux, et extérieurement ils leur rendront le respect et la déférence que demande la situation de chacun, avec naturel et simplicité religieuse. Ainsi en se regardant les uns les autres, ils croîtront en ferveur et loueront Dieu notre Seigneur, que chacun doit s'efforcer de reconnaître en l'autre qui en est l'image « (éd. des *Monumenta ignatiana*, t. 64, Rome, 1936, p. 343-345; voir un commentaire de cette règle 29 dans A. Vermeersch, *Miles Christi Jesu*, Turnhout, 1914, p. 454-496).

Non content de cet idéal, Ignace rédigea encore, un an avant sa mort, treize règles de modestie, très brèves et très précises, destinées à tous, concernant principalement la tenue à observer en public hors de la maison. Le commentateur le plus connu des règles ignatiennes, Alphonse Rodriguez, dans son *Ejercicio de perfección* (Séville, 1609), a un traité « De la modestia y silencio », que des milliers de religieux et religieuses ont lu durant leur temps de formation.

Dans l'esthétique spirituelle de Jean-B. Saint-Jure, directeur également très lu aux 17e et 18e siècles, ne pouvaient manquer quelques pages sur la beauté de la modestie chrétienne. Elles forment la conclusion de son immense chapitre « De la charité du prochain », au livre 3e de son grand ouvrage *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur* (Paris, 1634). Comme on le voit, la considération apostolique souligne l'importance de la modestie.

4. Aux 17e et 18e siècles. — Avec sa grâce et sa délicatesse, saint François de Sales donnera aux femmes du monde d'excellentes leçons de modestie chrétienne : *Introduction à la vie dévote* (Lyon, 1608), 3e partie, De l'exercice des vertus, ch. 4 De l'humilité pour l'extérieur, ch. 5 De l'humilité plus intérieure, ch. 13 Avis pour conserver la chasteté, ch. 25 De la bienséance des habits, etc.

De tous côtés et depuis longtemps, les congrégations mariales et les groupes de ferveur analogues recommandaient particulièrement la modestie chrétienne à leurs membres.

Voici, à titre d'exemple, la conclusion des règles de nombreuses congrégations mariales : « Enfin toujours et partout, en toutes choses et en toutes tes actions, à la maison et au dehors, en classe, à l'église, dans les rues, où que tu sois, avec qui que ce soit, souviens-toi que tu es fils de Marie et garde-toi bien, je t'en prie, de ne rien faire qui ne soit digne d'un fils de Marie. Que ta modestie angélique, ta piété chrétienne, ta vie chaste, te fassent universellement juger digne de l'amitié très pure d'une telle Mère ».

Aux 17e et 18e siècles, les éducateurs de la jeunesse, masculine et féminine, entrèrent au sujet de la modestie dans un luxe de détails où l'étiquette mondaine tint de plus en plus de place au détriment de la simplicité évangélique.

Saint Jean-Baptiste de la Salle, disciple sur ce point du sulpicien Louis Tronson, et peut-être dans le sillage d'Érasme, publia en 1703 *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité chrestienne* (petit in-8°, 258 p.), qui ne connut pas moins de 150 éditions en France. On y trouve un chapitre intitulé : Du Dos, des Épaules, des Bras et du coude; et un autre : Du Manteau, des Gans et des Bas et des Souliers, de la Chemise et de la Cravate. Les *Examens* de Louis Tronson pour le clergé entrent également dans des minuties étonnantes.

On était allé trop loin. Quand saint Paul recommandait la modestie, il donnait des conseils de sobriété et d'humilité, de sagesse et de prudence. La garde des sens et le contrôle du comportement devaient venir de l'intérieur, de la conscience d'une dignité spirituelle portée en des « vases fragiles ». Cette retenue religieuse et cette gravité n'étaient pas, aux yeux de l'Apôtre, sans un certain rayonnement de beauté et de respect de la présence de Dieu (C. Spicq, *Vie morale et Trinité sainte selon saint Paul*, coll. Lectio divina 19, Paris, 1957, p. 73-79).

En plus des ouvrages déjà mentionnés, on peut rappeler : Isaïe de Scété (5e siècle), qui reprend l'enseignement des

Pères du désert et des Pères de l'Église dans son *Ascéticon* (éd. R. Draguet, CSCO 289 et 293, 1968; cf DS, t. 7, col. 2083-2095). — Voir aussi A. Vööbus, *Syrische Verordnungen für die Novizen und ihre handschriftliche Ueberlieferung*, dans *Oriens christianus*, t. 54, 1970, p. 106-112.

Hugues de Saint-Victor † 1141, *De institutione novitiorum*, ch. 11-21, PL 176, 936-952. — S. Bernard † 1153, *De gradibus humilitatis et sapientiae, passim*, éd. J. Leclercq et H. Rochais, t. 3, Rome, 1963. Dans le *De ordine vitae* pseudo-bernardin (PL 184, 561-584), le ch. 2 (562-566), qui a pour titre « Verecundiam esse praecipuam virtutem quae adolescentes ornet... », dépend beaucoup de saint Ambroise; ce traité a été restitué par A. Wilmart à Jean l'Homme de Dieu † 1049 (cf DS, t. 8, col. 531-532).

S. Thomas a parlé de la *modestia* comme d'une vertu relevant de la tempérance, au sens large de « modération » (*Summa theologica* 2a 2ae, surtout q. 160, art. 1 et 2, et q. 168-169; trad. *La tempérance*, Paris-Tournai, 1928, p. 97-103, 247-286, 344-345, 353).

Le *De regimine animae* de S. Bonaventure recommande la *modestia parcimoniae*, la *mod. disciplinae*, la *mod. honestatis* (*Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 130). Voir aussi *De perfectione vitae*, p. 107 svv, — *Super regulam fratrum minorum*, ch. 6, art. 9, p. 440, — *Regula novitiorum*, p. 481 svv, avec les *Memorialia*, p. 491 svv. — Ajoutons deux œuvres pseudo-bonaventuriennes : un florilège patristique, le *Pharetra*, ordinairement attribué à Guibert de Tournai † 1284 (liv. 2, ch. 41, De modestia, éd. A.-C. Peltier, *Opera omnia S. B.*, t. 7, Paris, 1866, p. 112-113; cf DS, t. 5, col. 446-447), et le *Compendium de virtute humilitatis* (Quaracchi, t. 8, p. 658-662).

David d'Augsbourg † 1272, *De exterioris et interioris hominis compositione* (Quaracchi, 1899), notamment le livre 1er *De compositione hominis exterioris ad novitios* (cf DS, t. 3, col. 43-44). — Humbert de Romans † 1277, *De officio magistri novitiorum*, dans *Opera de vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, t. 2, Rome, 1889, p. 213-233 (cf DS, t. 7, col. 1108-1116).

Denys le chartreux † 1471, *De praeconio et dignitate Mariae*, liv. 3, art. 12-13, *Opera*, t. 35, Tournai, 1908, p. 544-545. — Érasme † 1536, *De civilitate morum puerilium*, Anvers, 1530.

J. Busée † 1611, *Panarion*, Lyon, 1612, p. 232-245 Immodestia. — O. Mannaerts † 1614 (DS, t. 10, col. 217-220), *Exhortationes super Instituto et regulis Societatis Jesu* (Bruxelles, 1912), exh. 34 *Super regulis modestiae*, p. 610-619. — J. Alvarez de Paz † 1620, *De perfectione vitae spiritualis*, dans *Opera*, t. 2, Paris, 1875, liv. 5, ch. 41, p. 546-552. — N. Lancicius † 1653, *De exteriore corporis compositione*, dans *Opera spiritualia*, Ingolstadt, t. 1, 1724, p. 138-190. — P. Le Moyne † 1671, *De la modestie ou de la bienséance chrétienne*, Paris, 1656 (cf DS, t. 9, col. 590).

L. Tronson † 1700 : *Forma cleri..*, Paris, 1669; *Examens particuliers..*, Lyon, 1690; *Manuel du séminariste*, Paris, 1823. — S. Neudecker, franciscain, commente les règles de modestie qu'il trouve chez Bonaventure et le pseudo-Bonaventure : *Schola religiosa*, Munich, t. 1, 1738, 1e partie, ch. 18, p. 515-549. — A. Manzoni, *Osservazioni sulla morale cattolica*, ch. 17 sulla modestia, sulla umiltà, dans *Opere complete*, Paris, 1843, p. 434-442. — G. Létourneau, *Nouveau manuel du séminariste*, Paris, 1907. — M.-A. Janvier, *La vertu de tempérance*, Carême de 1922, conf. 3 à 6, p. 71-178.

E. Hocedez, *Pour la modestie chrétienne*, NRT, t. 52, 1925, p. 396-413. — P. Lumbreras, *De fortitudine et temperantia*, Rome, 1939, n. 307-363. — G. M. Garrone, *De la bonne tenue*, VS, t. 87, 1952, p. 53-58. — J. Brenninger, *Directorio carmelita de vida espiritual*, Madrid, 1966, n. 123 La modestia, p. 354-360 (références aux auteurs carmes). — M. Dortel-Claudot, *Le genre de vie extérieur de la compagnie de Jésus*, Rome, 1971; étude historique du mot *honestas*, qui inclut la *modestia*.

Kittel, Σώφρων, t. 7, p. 1094-1102. — DTC, Tables au mot « Modestie ». — EC, t. 8, 1965, col. 1197-1198. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 996-997 *Modesty*, au sens de *pudicitia*. — DS, art. Garde des sens, t. 6, col. 117-122; Humilité, t. 7, col. 1137 svv.

Georges Bottereau.

MOEHLER (Jean-Adam), théologien allemand, 1796-1837. — Né le 6 mai 1796 à Igersheim, près de Mergentheim (Wurtemberg), étudiant, prêtre (1818), professeur, après quelques années de ministère paroissial, à l'université de Tübingen, Johann-Adam Moehler deviendra vite le chef de file de « l'école de Tübingen », centre vivant, vers 1830, de la recherche de la théologie catholique allemande. Privatdozent à l'automne 1822, il ne quittera Tübingen qu'en 1835; nommé professeur à l'université de Munich le 8 juin 1835, il ne pourra guère honorer son nouveau titre, en raison de sa santé, gravement atteinte par le choléra de 1836, et mourra prématurément le 12 avril 1837. C'est à Tübingen que le jeune et brillant professeur compose *Die Einheit in der Kirche* (1825), puis la *Symbolik* (1832); il donne de nombreux articles (les principaux recueillis après sa mort par son ami J. J. Döllinger) à la revue de l'université, *Theologische Quartalschrift* (1823-1835).

Moehler est avant tout un théologien et un ecclésiologue (cf DS, t. 4, col. 428-429); il a sa place dans le Dictionnaire de spiritualité en raison de la préoccupation « spirituelle et mystique » de sa théologie et de son ecclésiologie. En réaction contre le rationalisme de l'*Aufklärung* et la sécheresse de la scolastique enseignée dans les séminaires allemands de sa jeunesse, il présente l'Église comme un organisme vivant, maintenu dans l'unité et vivifié par le Saint-Esprit : « L'idée de l'Église, comme l'Église elle-même, est une réalité vivante; son principe est une force intérieure toujours active et créatrice : le Christ, par le Saint-Esprit, est à l'œuvre dans les fidèles et les réunit tous dans l'unité. Les fidèles ont dans le Christ une unité de vie, c'est la seule idée véritable de l'Église » (cité par P. Chaillet, *L'Église est une*, p. 194).

Dans l'action constante de l'Esprit, qui les configure au Christ, Moehler voit le principe constitutif de l'unité des chrétiens. La *tradition*, à laquelle Moehler, en opposition au principe protestant de la *Scriptura sola*, accorde une très grande attention, est la manifestation vivante de l'action de l'Esprit à travers la suite des générations chrétiennes : « La force vitale, spirituelle, que nous héritons de nos pères, et qui se perpétue dans l'Église, c'est la tradition intérieure, mystérieuse, qui défie toute analyse humaine » (*L'Unité*, trad. Lilienfeld, 1e p., ch. 1, n. 3, p. 11). S'inspirant d'Irénée et de Tertullien, Moehler montre que l'Esprit rend pour nous vivantes les expressions de la foi apostolique : « L'Esprit divin ne s'est pas retiré de l'Église avec la disparition des apôtres. Il lui reste toujours présent. Voilà pourquoi l'enseignement apostolique est, lui aussi, toujours actuel, sans jamais vieillir » (ch. 2, n. 10, p. 27). Ainsi l'unité de l'Église est « de nature rigoureusement mystique » : elle est déterminée par l'action mystérieuse de l'Esprit Saint dans le peuple chrétien.

Cette théologie « romantique » s'exprime, à partir d'évocations des Pères de l'Église des trois premiers siècles, dans le premier ouvrage de Moehler, avec une sorte d'intempérance lyrique. La pensée du théologien de Tübingen s'assagira et s'approfondira avec les années, en ce qui concerne le rôle et l'importance de la structure hiérarchique de l'Église. Dans la *Symbolique*, qui est une réfutation méthodique des diverses formes du protestantisme, il montrera que l'action de l'Esprit s'exerce par l'enseignement du magistère, qu'il est indispensable que demeure le lien des Églises avec celle qui a reçu, en Pierre, le primat et la mission de « confirmer la foi ». Conscient du danger d'un « mysticisme

séparatiste », Moehler, en 1832, montre que l'action de l'Esprit s'exerce sur le corps organisé et hiérarchisé de l'Église : « L'Esprit agit comme le plus intime principe de vie de l'Église, comme son âme... L'Esprit engendre par la charité au-dessus du peuple les fonctions ecclésiastiques » (J. R. Geiselmann, dans *L'Église est une*, p. 153, 155).

Le reproche articulé contre Moehler d'être « un précurseur inconscient du modernisme catholique » (E. Vermeil, suivi par A. Fonck, DTC, col. 2063) est donc injustifié : ce fut le mérite des théologiens qui ont collaboré à l'*Hommage à Moehler* (publié en allemand et en français en 1939) de le montrer. Si certaines outrances de l'*Unité dans l'Église*, sur le caractère intérieur, mystique et non juridique, de l'unité des chrétiens et sur l'importance de l'expérience intérieure, laissent insatisfait, les publications suivantes manifestent une conscience plus vive des exigences ecclésiales de l'Incarnation, montrent la parfaite orthodoxie de la théologie de Moehler. Justifiant, dans sa correspondance avec Louis-E. Bautain † 1867, les « préambules rationnels » de la foi, il corrige ce qu'il y avait d'excessif dans son appel à l'expérience. Il est juste de dire que Moehler, découvreur des Pères, fort ignorés de son temps, a ouvert la voie à une théologie « spirituelle » de l'Église, corps du Christ animé et unifié par l'Esprit. Il a préludé de loin, éclairant les chercheurs qui ont rendu possible la Constitution *Lumen gentium*, à l' « ecclésiologie » de Vatican II.

La bibliographie concernant Moehler a été présentée, jusqu'en 1913, par Vermeil, cité *infra*, p. 477-497, *passim*; jusqu'en 1968 par Unterberger, cité *infra*, p. 53-63.

1. *Œuvres.* — 1° *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen, 1825; éd. E. J. Vierneid, Mayence, 1925; éd. critique par J. R. Geiselmann, Cologne, 1957; — trad. franç. par P. Bernard, *De l'unité de l'Église..*, Bruxelles, 1839; par A. de Lilienfeld, *L'unité dans l'Église ou les principes du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles*, coll. Unam sanctam 2, Paris, 1938; — trad. italienne, *L'unità della Chiesa o sia del principio del cattolicismo*, Milan, 1841.

2° *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus*, Mayence, 1827 et 1844; trad. franç. par J. Cohen, *Athanase le Grand*, 3 vol., Paris, 1840.

3° *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Mayence, 1832, plusieurs rééd; éd. critique par J. R. Geiselmann, 2 vol., Darmstadt, 1958-1961; la traduction publiée par F. Lachat (*La symbolique..*, Paris, 1836 et 1852 est une paraphrase dont une étude sérieuse ne saurait tenir compte; trad. anglaise et italienne.

4° *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des... Dr. Baur in Tübingen*, Mayence, 1834; 5e éd., 1900; — trad. par Lachat, *Défense de la Symbolique..*, Paris, 1835.

5° Nombreux articles dans la revue *Theologische Quartalschrift* (Tübingen) entre 1823 et 1835. Les plus intéressants ont été réunis par J. J. von Döllinger : *Möhlers gesammelte Schriften und Aufsätze*, 2 vol., Ratisbonne, 1839-1840. L'importante lettre de Moehler à L.-E. Bautain (1835), publiée par Döllinger, a été donnée en traduction française par P. Poupard, RSPT, t. 42, 1958, p. 455-482.

6° et 7° F. X. Reithmayer a publié, en l'adaptant, une *Patrologie oder christliche Literärgeschichte..*, Ratisbonne, 1840, que traduisit J. Cohen, 3 vol., Paris, 1843 et Louvain, 1844; et en 1845 un *Kommentar über den Römerbrief*, également adapté de Moehler.

8° P. B. Gams a publié, d'après des notes d'élèves, une *Kirchengeschichte*, 3 vol., Ratisbonne, 1867-1868, qui fut traduite en français par P. Belet, *Histoire de l'Église*, 3 vol., Paris, 1868-1869.

St. Lösch a édité des *Gesammelte Aktenstücke und Briefe*, Munich, 1928. — Voir aussi J. R. Geiselmann, *Geist des Christentums und des Katholizismus*, Mayence, 1940.

2. *Études.* — G. Goyau, *Moehler*, coll. La pensée chrétienne, Paris, 1905. — E. Vermeil, *J. A. Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815-1840). Étude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme*, Paris, 1913; cette thèse de doctorat, bien informée, est tendancieuse : elle impute à Moehler et à « l'école de Tubingue » la paternité injustifiée du modernisme. — K. Eschweiler, *J. A. Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus*, Braunsberg, 1930. — P. Chaillet, *L'esprit du christianisme et du catholicisme*, RSPT, t. 26, 1937, p. 483-498 et 713-726; *La tradition vivante*, t. 27, 1938, p. 161-183. — H. Tristram, *J. A. Möhler et J. H. Newman*, t. 27, 1938, p. 184-204. — P. Chaillet, *Centenaire de Möhler. L'amour et l'unité. Le mystère de l'Église*, dans *Revue apologétique*, t. 66, 1938, p. 513-540. — *L'Église est une. Hommage à Möhler*, sous la direction de P. Chaillet, Paris, 1939. — A. Günthör, *Johann Adam Möhler und das Mönchtum*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 121, 1940, p. 161-183.

E. Hocedez, *Histoire de la théologie au 19e siècle*, t. 1-2, Bruxelles, 1947-1952, *passim*. — A. Moons, *Die Heiligkeit der Kirche nach J. A. Möhler*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 18, 1955, p. 81-94, 175-191. — P. Riga, *The Ecclesiology of J. A. Möhler*, dans *Theological Studies*, t. 22, 1961, p. 563-587. — P. W. Scheele, *Einheit und Glaube. J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche und ihre Bedeutung für die Glaubensbegründung*, Munich, 1964; *J. A. Möhler. Wegbereiter heutiger Theologie*, Gratz, 1969. — H. Savon, *J. A. Möhler*, Paris, 1965; ce petit volume permet une première connaissance précise de la théologie de Moelher. — H. Geisser, *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei J. A. Möhler*, Göttingen, 1971. — H. Unterberger, *Geist Christi. Die pneumatologische Ekklesiologie J. A. Möhlers*, Vienne, 1972, extrait de thèse.

J. R. Geiselmann. *Der gefallene Mensch. Die Wandlungen des Erbsündebegriffes in der Symbolik J. A. Möhlers*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 124, 1943, p. 73-98, et t. 126, 1946, p. 19-24; *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers. Ihr geschichtlicher Wandel*, Fribourg-en-Brisgau, 1955 (trad. italienne, Alba, 1959) : importante synthèse de la théologie de Moehler; *Les variations de la définition de l'Église chez J. A. Möhler*, dans *L'ecclésiologie au 19e siècle*, coll. Unam sanctam 34, Paris, 1960, p. 141-195; *Der Wandel des Kirchenbewussteins und die Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers*, dans *Sentire Ecclesiam*, éd. J. Daniélou et H. Vorgrimler, Fribourg-en-Brisgau, 1961, p. 531-675; *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Fribourg-en-Brisgau, 1964; *Lebendiger Glaube aus geheiligter Ueberlieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Möhlers und der katholischen Tübinger Schule* (Mayence, 1942; Fribourg-en-Brisgau, 1966).

DTC, t. 10, 1929, col. 2048-2063 (A. Fonck) et Tables. — LTK, t. 7, 1962, col. 521-522 (J.-R. Geiselmann). — DS, t. 4, col. 428-432 *(Église)*; t. 7, col. 2288, 2304-2305 *(Italie)*; t. 8, col. 1717 *(Khomiakov)*; 1720 *(Ketteler)*; 1230-1231 *(M. Jocham)*.

Enciclopedia cattolica, t. 8, 1952, col. 1208-1211 (A. Piolanti); RGG, t. 4, 1960, col. 1068-1069.

Henri Holstein.

MOENNICHS (Théodore), jésuite, 1866-1957. — Theodor Mönnichs naquit le 25 octobre 1866 à Clèves (Bas-Rhin allemand). Malgré une santé fragile, il commença à Münster (1884) et à Innsbruck (1885) ses études de philosophie et de théologie. Le 18 avril 1887 il entrait au noviciat des jésuites à Blyenbeek, sous la direction de Maurice Meschler (*supra*, col. 1065-1067). Il poursuivit ensuite sa formation religieuse : philosophie à Exaten (1889-1891), théologie à Ditton Hall (Lancashire; 1894) et à Valkenburg (1895-1897). Il fut

ordonné prêtre le 20 août 1896. Il résida principalement à Luxembourg (1900), Exaten (1908), s'Heerenberg (1918), enfin à Düsseldorf. Prédicateur de missions populaires, il parcourut vingt ans durant l'Allemagne, le Danemark, le Luxembourg et la Suisse, avant de se voir confier en 1921 la publication du catéchisme allemand. A partir de 1933, de la résidence de Düsseldorf, il donna des conférences spirituelles dans les communautés religieuses et il fut un directeur spirituel apprécié. Il mourut à Aspel près de Rees (sur le Rhin inférieur) le 30 novembre 1957.

Mönnichs a beaucoup écrit : ses textes relèvent avant tout de la pastorale et de la catéchèse, ou sont des écrits de circonstance. Retenons les principaux.

1. *Écrits apologétiques.* — *Warum katholisch und nicht evangelisch? Eine Erwiderung* (Munich, 1902; Kevelaer, 1923, 15e mille); *Die Weltanschauung des Katholiken* (Cologne, 1911; 6e éd., 1920). — La réflexion de Mönnichs s'approfondit dans *Klare Begriffe*, sorte d'encyclopédie philosophico-théologique (1925 et 1929; cf *Stimmen der Zeit* = StZ, t. 110, 1926, p. 152), et dans la réédition remaniée de l'ouvrage de J. Linden † 1915, *Die Wahrheit der katholischen Religion. Grundlehren und Unterscheidungslehren* (1932), traduit en plusieurs langues, notamment en portugais à Petropolis, au Brésil. Ajoutons encore les articles sur la formation de la conscience parus dans la *Theologische Quartalschrift* = ThQ.

2. *Catéchèse.* — L'œuvre essentielle de Mönnichs est d'ordre catéchétique. Il participa au mouvement de réflexion catéchétique en Allemagne au début du 20e siècle, et il fut chargé d'adapter et de rénover pour l'Église d'Allemagne et selon les directives des évêques, le catéchisme de J. Deharbe († 1871; cf DS, t. 3, col. 105), déjà révisé par J. Linden en 1900. C'est ainsi que fut publié en 1925 le *Deutscher Einheitskatechismus*, qui demeura le catéchisme national jusqu'au moment où il sera à son tour rénové d'après l'ouvrage français de C. Quinet et A. Boyer en 1955.

Mönnichs présenta le catéchisme allemand, *Eine Canisius-Gabe für die deutschen Kinder* (StZ, t. 111, 1926, p. 227-232; des critiques dans *Katechismus Blätter*, t. 51, 1925, p. 104-108; t. 53, 1927, p. 5-9; t. 56, 1930, p. 433-442).

Signalons aussi *Hilfsbuch zum Einheitskatechismus* (1925) et la refonte de *Erweiterter Katechismus* du Dr. Schmitz (= Linden).

Ce même souci d'adaptation pédagogique se retrouve en deux ouvrages qui connurent une large diffusion : *Geschichte der Kirche Christi in Zeit- und Lebensbildern für die Volksschule* (1926) et la réédition du livre de prières pour enfants, *Mannah*, de Deharbe et Linden.

3. *Écrits ascétiques.* — Les douze notes et articles que Mönnichs publia dans la *Zeitschrift für Aszese und Mystik* de 1927 à 1944 caractérisent sa direction spirituelle et son expérience des *Exercices spirituels* ignatiens. Relevons, par exemple : *Zur Hebung des Eifers am eigenen Heil, Der Begriff Frömmigkeit, Die goldene Mittelstrasse der Tugend, Herz-Jesu-Verehrung und Herz-Jesu-Andacht, Die Nachfolge Jesu, Randglossen zum Kapitel Seelenleitung, Geistliche Freude, Andächtiges Beten als Werk der Gnade.* A ces textes joignons *Tugendleben* (Kevelaer, 1930) et *Inneres Leben* (1932), ouvrages qui présentent des réflexions solides sur les sacrements, les vertus, et leur pratique dans la vie chrétienne (ZAM, t. 6, 1931, p. 383 et t. 8, 1933, p. 190). Dans ce domaine comme dans son œuvre catéchétique on reconnaît l'attachement de l'auteur à la pensée et à la pratique traditionnelles, mais aussi son effort pour soumettre à l'examen les notions anciennes et les remplir d'un contenu nouveau.

Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu, t. 17, 1955, p. 282-289; t. 18, 1958, p. 183-187. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934 : *Deharbe*, col. 382; *Katechese, Katechismus*, col. 964-968; *Linden*, col. 1109; *Mönnichs*, col. 1227. — LTK, t. 6, 1961, *Katechismus*, col. 49; t. 7, 1962, *Mönnichs*, col. 555-556.

W. Busch, *Der Weg des deutschen Katechismus von Deharbe bis zum Einheitskatechismus*, Fribourg-en-Brisgau, 1936. — F. Eggersdorfer, *Die Kurve katechetischer Bewegung in Deutschland in einem halben Jahrhundert*, dans *Katechetische Blätter*, t. 76, 1951, p. 10-16, 55-61.

Constantin Becker.

MOES (Anna), moniale dominicaine, 1832-1895. — Née le 27 octobre 1832 à Bous (Grand-Duché de Luxembourg), Anna Moes, en 1861, commence avec une amie et bientôt quelques compagnes, une vie de communauté à Limpertsberg (Luxembourg), sous la conduite de son directeur, le rédemptoriste Romi. Ayant pris l'habit religieux en 1868, les sœurs font profession dans le tiers-ordre régulier dominicain en 1873. Transféré à Clairefontaine, près Arlon (Belgique), en 1882, le monastère est alors agréé comme monastère de l'ordre. Les nouvelles moniales étaient revenues à Limpertsberg en 1885. Sous le nom de Marie-Dominique-Claire, Anna gouverne le monastère jusqu'à sa mort, le 24 février 1895.

Malade depuis sa petite enfance, visionnaire, stigmatisée, extatique, Anna Moes eut beaucoup à souffrir d'incompréhensions, de calomnies, de persécutions, de difficultés avec l'autorité diocésaine, avant que sa fondation ne fût pleinement agréée par son évêque et par l'ordre dominicain. C'est dans ce contexte difficile qu'un tertiaire dominicain, professeur au grand séminaire de Luxembourg, l'abbé Hengesch, soutenu par Rouard de Card, alors provincial dominicain de Belgique, demanda à Claire d'écrire un récit de sa vie et de répondre à un certain nombre de questions.

Les 1704 pages de l'autobiographie rédigée par la sœur dans les années 1877-1878, les 440 pages de ses réponses aux questions de Hengesch, et les 130 pages d'attestations de témoins furent envoyées à Rome en 1879. En février 1880, l'évêque de Luxembourg recevait un document du Saint-Office, le félicitant de sa sage retenue et recommandant discrétion et obéissance aux prêtres impliqués dans l'affaire. Devenu évêque de Luxembourg en 1883, Joseph Koppes s'appliqua à éclaircir le cas en faisant appel (janvier 1884) à une commission de théologiens (Dom Wolter, abbé de Maredsous, et un de ses moines, un dominicain, un jésuite) : ils conclurent que la sœur n'était ni victime d'une illusion ni simulatrice, et que son propos de fondation était bon et louable.

Dans son autobiographie Claire explique la mission qu'elle a reçue de Dieu : prier et souffrir pour la pureté et l'authenticité de la restauration dominicaine. Le merveilleux est que cette mission lui fut révélée avant que Lacordaire ne vint prendre à Rome l'habit des frères prêcheurs (1839), et sans que la visionnaire ait jamais entendu parler de l'ordre (cf DS, t. 9, col. 42-48). Elle-même fait remonter cette vocation aux premiers jours de sa vie puisque, selon son récit, sa vie consciente commença dès son baptême et qu'elle reçut de son ange gardien les premiers enseignements de la foi et son initiation à la prière. Elle fit vœu de virginité à six ans, connut le mariage mystique à dix-huit ans, etc.

En 1915 l'évêque de Luxembourg ouvrit un procès informatif en vue de la béatification de Claire; le procès fut suspendu par le décès de Mgr Koppes (1916). Son successeur se montra plutôt réticent à reprendre le procès, que le postulateur dominicain aurait voulu voir avancer. En 1935, le postulateur apprit qu'il y avait un « gravissimum obstaculum » à la poursuite de

la cause (cf *Analecta sacri ordinis praedicatorum*, t. 14, 1919-1920, p. 273-274; t. 17, 1925-1926, p. 373; t. 19, 1929-1930, p. 274; t. 22, 1935-1936, p. 289). Depuis 1936, la Postulation dominicaine ne fournit plus d'information sur la cause d'Anna Moes.

Mutter Maria Dominika Klara Moes vom hl. Kreuz und ihre Klostergründung, nach authentischen Quellen von J. P. Barthel, Rektor, imprimé comme ms, avec *Imprimatur*, Luxembourg, 1908, 671 p.; 3e éd., Vechta, 1927; adaptation française : J.-P. Barthel, *La R. M. Marie-Dominique-Claire de la sainte Croix et sa fondation...*, Luxembourg, 1910, 247 p., et 1927. — H. Wilms, *Sühnende Liebe im Leben und in der Gründung der Mutter D. K. Moes*, Dülmen, 1918; *Geschichte der deutschen Dominikanerinnen 1206-1916*, Dülmen, 1920, p. 397-400. — M.-V. Bernadot, *L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au 19e siècle. La Mère M.-Dominique-Claire de la sainte Croix*, Saint-Maximin, 1917, 70 p.; trad. allemande, Vechta, 1933. — É. Baumann, *Une auxiliatrice de Lacordaire, Anna Moes*, VS, t. 1, 1919-1920, p. 119-136. — H. Thurston, *Surprising Mystics*, Londres, 1955, p. 167-187.

André Duval.

MOESL (Vital), bénédictin, 1735-1809. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Vital Mösl naquit à Salzbourg le 19 novembre 1735. Il y étudia la philosophie et la théologie. Entré à l'abbaye bénédictine de Saint-Pierre à Salzbourg le 7 septembre 1753 il fit profession le 8 septembre 1754 et reçut l'ordination sacerdotale le 12 novembre 1758. Il n'était encore que simple clerc qu'il donnait déjà des « répétitions » de philosophie. Il est professeur de classes de grammaire de 1759 à 1761, obtient le doctorat en philosophie en 1761 et enseigne cette discipline à l'université bénédictine de Salzbourg de 1764 à 1766. Il devient prédicateur de l'université de 1767 à 1769. Forcé, en raison d'une affection du larynx, d'abandonner ses fonctions universitaires, il se consacre au ministère apostolique dans diverses paroisses dépendantes de l'abbaye, Annaberg et Vienne-Dornbach. A partir de 1787, retiré à l'abbaye, il est secrétaire de l'abbé, archiviste, traducteur, et répétiteur de philosophie. Il meurt à Salzbourg le 2 décembre 1809.

2. *Écrits.* — Parmi les nombreux ouvrages de Mösl, nous retenons ceux qui intéressent davantage la spiritualité, qu'il s'agisse de traductions ou d'œuvres personnelles.

1° *Œuvres personnelles.* — 1) *Geistliche Reden von der heutigen Lauigheit in dem Christenthum und dem hl. Geheimnis des Altares* (2 vol., Salzbourg, 1770); ce sont des entretiens spirituels sur la tiédeur et sur l'Eucharistie. — 2) *Geistliche Reden auf die Festtage des Jahres* (2 vol., Salzbourg, 1774) ou entretiens spirituels pour les fêtes de l'année. — 3) De nombreux sermons de Mösl sur les thèmes importants de la foi et de la vie chrétienne ont été recueillis dans *Churfürstliche bayerische gelehrte Gesellschaft zur Beförderung der geistlichen Beredsamkeit*, 5 vol., Augsbourg, 1779.

2° *Éditions et traductions de textes anciens.* — 4) *Die ächten Werke apostolischer Männer*, Augsbourg, 1774, d'après l'édition de J. J. Grynaeus † 1617; il s'agit de l'édition et de la traduction en allemand des lettres de Clément de Rome, d'Ignace d'Antioche, de Polycarpe et de Barnabé. — 5) *Hl. Johannes Chrysostomus Predigten und kleine Schriften*, 11 vol., Augsbourg, 1772-1776 : sermons et brefs écrits de Chrysostome.

3° *Traductions d'auteurs spirituels et de prédicateurs modernes.* — 6) S. François de Salès † 1622, : trad. de sermons « authentiques » pour les fêtes de l'année, le carême et l'avent, 4 vol., Salzbourg, 1777. — 7) *Betrachtungen über die Regel des hl. Vaters Benedictus*, Augsbourg, 1776; ces considérations sur la Règle de saint Benoît sont de Rancé (Paris, 1690).

Mösl a traduit plusieurs recueils de prédicateurs français : Mangin, Monmorel, Lambert, et en a publié de larges extraits.

Mangin, archiprêtre du Bassigny (Champagne-Vosges), est mort aux environs de 1780; Mösl a puisé dans ses œuvres, notamment dans l'*Introduction au saint ministère* (3 vol., 1750) et dans *La science des confesseurs... en forme de conférences... propres au tribunal de la pénitence* (3 vol., 1753) : 8) *Christenlehrpredigten*, 2 vol., Augsbourg, 1786-1788; 9) *Kurze Unterweisungen auf die Festtage des Jahres*, Augsbourg, 1785; 10) *Pastoralunterricht von den Pflichten und den Eigenschaften eines Beichtvaters*, Augsbourg, 1786.

Des *Homélies sur les évangiles* (10 vol., 1689, etc) de Charles de Monmorel † 1719, Mösl a traduit et publié : 11) *Homilien über die sonntäglichen Evangelien*, 4 vol., Augsbourg, 1788-1789; 12) *Homilien über die Evangelien auf die Festtage des Jahres*, 2 vol., Augsbourg, 1791; 13) *Homilien über die Leidensgeschichte Jesu auf die Tage der Charwoche mit 6 Fastenhomilien*, Augsbourg, 1792.

Joseph Lambert † 1722 (cf DS, t. 9, col. 146-147) avait publié *L'année évangélique ou homélies...* (7 vol., Paris, 1693-1696, etc). Mösl en a extrait et traduit : 14) *Predigten auf die Sonn- und Feiertage des Jahres*, Augsbourg, 1798.

On conserve en manuscrit une traduction des *Méditations pour tous les jours de l'année sur les principaux devoirs du chrétien* (1759), de Guillaume de Beaumont † 1761 : 15) *Betrachtungen auf alle Tage des Jahres von den vornehmsten Pflichten eines Christen*, 1759.

P. Lindner, *Professbuch von St. Peter*, n. 327, aux archives de St. Peter; *Liber professionis*, Hs A, p. 655-657. — *Tagebuch des Abtes Dominikus Hagenauer*, t. 6, p. 518, 784-786. — *Scriptores S. Benedicti in imperio austriaco-hungarico*, Vienne, 1881, p. 304-305.

Karl Friedrich Hermann.

MOINE (Claudine), laïque, 17e siècle. — Au Séminaire des Missions Étrangères de Paris est conservée une copie de relations spirituelles écrites de 1652 à 1655 par une franc-comtoise inconnue, dont nous ne savons que ce qu'elle a bien voulu écrire. Née dans une famille aisée, elle fut baptisée le 17 janvier 1618. Si c'est à Sceysur-Saône, comme on est fondé à le penser, son nom est Claudine Moine.

Elle perdit sa mère à huit ans et son éducation religieuse fut très quelconque jusqu'à l'âge de douze ans où, sur sa demande, elle devint pensionnaire chez les ursulines de Langres. Comme elle désirait devenir religieuse, son père la retira du couvent avant ses quinze ans. Suivit une période mondaine où ses principales occupations furent la lecture, le jeu, les conversations de salon. La guerre ayant ruiné sa famille, elle vint à Paris, en 1642, avec sa sœur, qui bientôt devint employée de maison, tandis qu'elle-même gagnait sa vie, fort mal d'ailleurs, par des travaux de couture.

Elle se mit sous la direction des jésuites du Marais et bientôt vécut une expérience mystique exceptionnelle qu'un de ses directeurs lui ordonna de décrire. C'est ainsi qu'elle a laissé quatre relations se complétant, dont seule la dernière porte un titre : *De l'oraison*. Ces relations sont remarquables et par la forme et par le fond. Le style est simple, dépouillé, d'une rare densité; on l'a comparé à celui des *Provinciales* dont elles sont contemporaines.

L'itinéraire spirituel de l'auteur comporte différentes étapes : une nouvelle vie commence pour elle par un événement, qu'elle appelle le regard de Dieu, inaugurant une période de douceur et de consolation pendant laquelle elle est comme absorbée en Dieu; suivent de

terribles épreuves : tentations, scrupules, etc, qui durent au moins deux ans, dont sept ou huit mois particulièrement pénibles; alors lui sont données des lumières sur les principales vérités de la foi, spécialement l'Eucharistie, pendant trois ans environ; ces lumières disparaissent peu à peu pour faire place à un état ténébreux comportant de profondes souffrances sur un fond de paix, dans l'union à Dieu. Quand elle prend la plume pour décrire la conduite de Dieu à son égard, il y a déjà des années qu'elle expérimente les plus hauts états.

Elle croyait s'en tirer par une relation succincte; son directeur lui demanda trois suppléments d'information, en sorte que les quatre relations se recoupent. Ce témoignage considérant l'Eucharistie comme le centre de toute vie spirituelle et le moyen de tout progrès mérite de devenir un classique de la spiritualité.

J. Guennou, *La couturière mystique de Paris*, Paris, 1959. — Claudine Moine, *Ma vie secrète*, Paris, 1968, éd. J. Guennou, avec une introduction générale, p. 9-72.

Jean GUENNOU.

MOIS (Dévotions du). Voir art. DÉVOTIONS, CŒUR DE JÉSUS, ENFANCE DE JÉSUS, S. JOSEPH, ANGES, etc.

1. MOÏSE. — On présentera ici la figure spirituelle de Moïse; d'autres articles ont évoqué son rôle dans la libération et la formation d'Israël (EXODE, DS, t. 4, col. 1957-1964; LIBERTÉ, t. 9, col. 794-799). — 1. *Ancien Testament.* — 2. *Littérature intertestamentaire.* — 3. *Nouveau Testament.* — 4. *Époque patristique.*

1. ANCIEN TESTAMENT. — 1° **Le Pentateuque.** — Pour les questions d'historicité, voir une mise au point dans *Introduction à la Bible*, t. 2, Paris, 1973, p. 37-40 (ajouter à la bibliographie : F. E. Wilms, *Die Frage nach dem historischen Mose. Der Stand der Mose-Forschung*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 153, 1973, p. 353-363).

1) LE JEUNE MOÏSE possède déjà des qualités remarquables. Dès sa naissance est signalée sa beauté (*Ex.* 2, 2); qualificatif pré-royal (1 *Sam.* 9, 2 et 29, 9; 1 *Rois* 1, 6). Éduqué à l'ombre du palais royal, son premier souci, une fois grand, est d'aller voir ses frères, qu'il défend contre la brutalité d'un égyptien (*Ex.* 2, 11-12). Mais ce sens de la fraternité l'amène à un choix difficile : il s'enfuit au désert, renonçant ainsi à sa carrière de fonctionnaire. Il lui faudra rencontrer son Dieu dans le buisson ardent pour redécouvrir la présence de ses frères (4, 18).

J. S. Ackerman, *The literary Content of the Moses Birth Story*, dans *Literary Interpretations of biblical Narratives*, éd. K. R. R. Gros Louis, Nashville, 1974, p. 74-119.

2) LE QUESTIONNEUR DE DIEU. — Au buisson ardent (*Ex.* 3-4), comme jadis au gué du Yabboq (*Gen.* 32, 23-33), Dieu ne rencontre pas un interlocuteur facile. Il le surprend au milieu de ses troupeaux et il a du mal à l'en arracher. Moïse accumule les obstacles : le sens de son indignité, l'ignorance du nom de Dieu, l'incrédulité des israélites, son incapacité à parler, ce sont autant de questions qui le font reculer.

Après la première tentative auprès du Pharaon, devant l'intensification de la servitude, Moïse adresse à Dieu un double « pourquoi? » angoissé, auquel celui-ci répond par une invitation à l'espérance (5, 22 à 6, 1; cf 6, 12 et 30).

O. Eissfeldt, *Jakobs Begegnung mit El und Moses Begegnung mit Jahwe*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, t. 58, 1963, p. 325-331, repris dans *Kleine Schriften*, t. 4, Tübingen, 1968, p. 92-98. — W. J. O'Rourke, *Moses and the prophetic Vocation*, dans *Scripture*, t. 15, 1963, p. 44-55. — W. Richter, *Die sogenannten vorprophetischen Berufungsberichte*, Göttingen, 1970. — G. W. Coats, *Moses in Midian*, dans *Journal of biblical Literature* (= JBL), t. 92, 1973, p. 3-10. — J. L'Hour, *Si je savais comment l'atteindre*, Paris, 1978, p. 33-55.

3) LE SERVITEUR DE DIEU. — Par la suite, Moïse ne connaîtra plus les hésitations du début. Mis à part le reproche de Dieu, rapporté d'une manière obscure en *Nomb.* 20, 12, son obéissance sera sans défaillance. Or celle-ci est d'une importance capitale dans la naissance et le développement du peuple d'Israël. Elle permet à la Parole divine d'atteindre le cœur des hommes en suscitant l'espérance, puisque cette Parole est promesse, en dirigeant leur volonté, puisque cette Parole est loi. Israël aura toujours conscience d'avoir reçu de Moïse la loi, source de vie, de liberté et de sagesse. Cela est patent dans l'attribution à Moïse des discours du Deutéronome.

Ouvrant le Pentateuque, le fidèle lit à chaque instant : « Yahvé dit à Moïse », et le seul fait qu'il puisse le lire montre que Moïse a effectivement transmis cette Parole. Fidèle médiateur de la Parole d'Alliance, « Moïse vint rapporter au peuple toutes les paroles de Yahvé et toutes les lois » (*Ex.* 24, 3; cf *Deut.* 5, 4-5; *Josué* 8, 35). C'est encore grâce à Moïse qu'Israël rencontre son Dieu dans le culte : la législation cérémonielle n'est-elle pas venue par lui, le lieu de la Demeure de Dieu n'est-il pas construit selon les prescriptions divines qu'il a lui-même transmises? *Ex.* 40, 16 insiste : « Et fit Moïse selon tout ce que Yahvé lui avait ordonné, ainsi fit-il », formule qui scande comme un refrain les chapitres 35-39 (reprise sept fois en 40, 19-32). La gloire de Dieu peut alors prendre possession de la Demeure (40, 34-35)!

L'attachement de Moïse à son Dieu se manifeste surtout dans les difficultés. Quand le peuple craint de mourir dans le désert, Moïse précise l'enjeu du débat : une remise en cause de sa foi en Yahvé. Il réveille son espérance en l'intervention divine, comme Dieu l'avait fait à son égard (*Ex.* 6, 1). Ce processus se retrouve à plusieurs reprises : avant le passage de la Mer Rouge, les cris d'Israël vers Dieu s'expriment par des questions à Moïse. Celui-ci lance un appel à la confiance : « Yahvé combattra pour vous et vous, vous vous tairez ». Mais Dieu interprète les cris du peuple comme ceux de son chef : « Pourquoi cries-tu vers moi? » (14, 10-15). Avant le don de la manne, les murmures contre Moïse sont des murmures contre Dieu (16, 2.7.8); pleurer auprès de Moïse, c'est pleurer aux oreilles de Yahvé (*Nomb.* 11, 13-18); aux eaux de Mériba, s'en prendre à Moïse, c'est s'en prendre à Yahvé (*Nomb.* 20, 3-13; *Ex.* 17, 2; cf *Nomb.* 14, 2-9; 21, 5; *Deut.* 1, 26-32). Face à Israël en révolte, Moïse se met résolument du côté de Dieu (*Ex.* 16, 20; 32, 19; *Nomb.* 16, 15).

Le titre de « serviteur » évoque bien la foi de Moïse. S'il est surtout employé dans la Bible en lien avec son rôle de législateur (*Josué* 1, 7. 13; *Néh.* 1, 7-8, etc), les rares fois où on le trouve dans le Pentateuque désignent davantage « un individu d'une particulière dévotion et loyauté à l'égard de Dieu » (N. H. Snaith, *Leviticus and Numbers*, Londres, 1967, p. 235), ce qui l'apparente encore à David. Après le passage de la Mer Rouge, Israël « crut en Yahvé et en Moïse son serviteur »,

expression qui fait de Dieu et de Moïse un même objet de foi (*Ex.* 14, 31; cf 19, 9); dans la dispute avec Miryam et Aaron, Yahvé demande : « Pourquoi avez-vous osé parler contre mon serviteur Moïse? » Dieu lui a confié toute sa maison (*Nomb.* 12, 7-8); au moment de sa mort, *Deut.* 34, 5 le qualifie de « serviteur de Yahvé », en lien avec sa nature de prophète.

Le titre d' « homme de Dieu », plus rare encore, a la même signification (*Deut.* 33, 1; *Josué* 14, 6). *Exode* 18, 15 est à cet égard très évocateur : « Le peuple vient à moi pour chercher Dieu » (cf 33, 7-8)! *Exode* 11, 3 marque davantage sa renommée parmi les hommes : « Moïse lui-même était très grand au pays d'Égypte, aux yeux des serviteurs de Pharaon et aux yeux du peuple », texte encore amplifié dans la Septante (cf *Deut.* 34, 11-12).

Moïse est appelé une fois un « homme très humble (*'anaw*), plus humble que tout homme qui est sur la terre » (*Nomb.* 12, 3). Le mot *'anaw* exprime ici la confiance de Moïse en Dieu, alors qu'il est l'objet d'une critique pernicieuse. Il lui laisse le soin de le défendre, devenant ainsi un modèle de patience pour les *'anawim* d'Israël. S'il possède l'Esprit, il ne le garde pas; il place l'honneur de Dieu et le bien de son peuple avant son intérêt propre (*Nomb.* 11, 17.25-29).

A. Robert, *Moïse et son œuvre*, dans *Revue apologétique*, t. 59, 1934, p. 385-394, 520-534. — J. Schildenberger, *Moses als Idealgestalt eines Armen Jahwes*, dans *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Le Puy, 1961, p. 71-84. — C. Barth, *Mose Knecht Gottes*, dans *Parrhèsia* (Mélanges K. Barth), Zurich, 1966, p. 68-81. — G. W. Coats, *The Rebellion of Israel in the wilderness*, New York, 1968. — H. Gross, *Der Glaube an Mose nach Exodus (4, 14.19)*, dans *Wort-Gebot-Glaube* (Mélanges W. Eichrodt), Zurich, 1970, p. 57-65. — O. Garcia de la Fuente, *La figura de Moisés en Ex. 18, 15 y 33,7*, dans *Estudios bíblicos*, t. 29, 1970, p. 353-370. — W. Zimmerli, *Der « Prophet » im Pentateuch*, dans *Studien zum Pentateuch*, éd. G. Braulik, Vienne, 1977, p. 207-209.

4) La prière de Moïse. — Dans la présentation du Pentateuque, la première et la dernière prière de Moïse sont des prières de louange. *Exode* 15, 1-18, « le *Te Deum* des Hébreux » (É. Dhorme, *La poésie biblique*, Paris, 1931, p. 108), exalte la gloire de Dieu et sa sainteté; *Deut.* 32 est une invitation universelle à magnifier le Dieu fidèle et un rappel permanent de l'infidélité de son peuple.

N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Francfort-sur-le-Main, 1965, p. 102-128; tr. franç., *L'Ancien Testament Bible du chrétien aujourd'hui*, Paris, 1969, p. 89-110. — G. W. Coats, *The Song of the Sea*, dans *Catholic biblical Quarterly* (= CBQ), t. 31, 1969, p. 1-17 (bibliogr.). — O. Eissfeldt, *Die Umrahmung des Mose-Liedes Dtn 32, 1-43..*, dans *Wissenschaftliche Zeitschrift der M. Luther Univ.*, Halle-Wittenberg, t. 4, 1954/55, p. 411-417; et dans *Kleine Schriften*, t. 3, 1966, p. 322-334. — R. Meyer, *Die Bedeutung von Deuteronomium 32..*, dans *Verbannung und Heimkehr* (Mélanges W. Rudolph), Tübingen, 1961, p. 197-209, bibliogr. — G. E. Wright, *The Lawsuit of God..*, dans *Israel's prophetic heritage* (Mélanges Muilenburg), Londres, 1962, p. 26-67.

Parfois la prière devient un cri (*Ex.* 14, 10.15, cf 15, 25; 17, 4; *Nomb.* 12, 13). La plupart du temps, elle est une ardente intercession, où se révèlent la foi de Moïse en Dieu et l'indéfectible attachement à son peuple, « cet instinct maternel » (A. Neher). La fréquente prière de Moïse à la demande du Pharaon se situe dans la ligne de l'intercession d'Abraham (*Gen.* 18, 23-33; 20, 7.17). Elle a surtout pour fonction de manifester au Pharaon la puissance de Yahvé (*Ex.* 8, 4.5.8.25.26; 10, 17-18). En *Exode* 9, 28-29.33, la prière est un simple geste : « Il étendit les mains vers Yahvé ».

A l'heure cruciale de la tentation du veau d'or, la prière de Moïse prend toute son ampleur.

— *Exode 32, 11-14.* — Deux questions suivies de deux appels structurent cette prière. La première question (v. 11) situe le vrai débat entre Moïse et Yahvé « son Dieu » : qui est le libérateur d'Israël? On ne le sait plus très bien. Au verset 1 Moïse est « l'homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte », mais son absence prolongée a pour conséquence une perversion du sens de Dieu. Au verset 4 le veau d'or devient le Dieu sauveur. Dans sa relation de l'événement à Moïse, Yahvé semble être de l'avis du peuple : « Ton peuple que tu as fait monter... », mais il constate son péché : Moïse (et Dieu à travers lui) est remplacé par une idole. Ainsi « ce peuple » a perdu tout lien avec Moïse et Dieu. Celui-ci veut le détruire et faire de Moïse le père d'un peuple nouveau.

La seconde question (12) confirme la première et la situe par rapport aux égyptiens. Dieu peut-il demeurer lui-même en agissant « pour le mal »? Moïse l'invite à se convertir : « Reviens de ta colère ardente » (cf *Osée* 11, 9). Ainsi apaisé, Dieu pourra se rappeler ses promesses aux patriarches. Mis en face de sa propre Parole, Dieu renonce au mal envers son peuple. Grâce à la prière de Moïse, l'histoire n'est pas supprimée, Dieu reste fidèle à son dessein de salut (cf *Ex.* 2, 24; 3, 6.15.16; 4, 5; *Talmud de Babylone, Berakhoth* 5, 1, dans M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, t. 1, Paris, 1969, p. 353-355).

— *Exode 32, 30-35.* — Après avoir fait prendre conscience au peuple de la gravité de son péché, Moïse monte vers Dieu pour essayer de « couvrir » ce péché (*kipper*) et en obtenir le pardon. Il confesse à Dieu la faute du peuple : « Et maintenant, si tu portais leur péché!.. » (cf *Is.* 53, 12), sinon, Moïse préfère mourir avec son peuple. « Il aime Yahvé et il aime son peuple, et entre ces deux amours souvent opposés il se tend jusqu'au point de rupture » (A. Amar, *Moïse*, p. 9). Dans sa réponse, Dieu lui renouvelle sa mission de conduire le peuple.

L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori*, Rome, 1956, p. 182-221. — S. Lyonnet, *Expiation et intercession*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 885-901, repris dans *Studia biblica et orientalia*, t. 2, 1959, p. 317-333. — J. Loza, *Exode 32 et la rédaction JE*, dans *Vetus Testamentum*, t. 23, 1973, p. 31-55 (bibliogr.).

— *Exode 33, 12-17.* — La prière atteint une intensité dramatique. Les deux parties (12-13 et 15-16) s'achèvent par une promesse de Dieu (14 et 17). La première est encadrée par deux impératifs « Vois », qui attirent l'attention de Dieu. Avec le triple « Toi » du v. 12, Moïse rappelle à Dieu la mission reçue : « Tu m'as dit : Fais monter ce peuple » et la source permanente de cette mission, la connaissance intime que Dieu possède de sa personne : « Tu m'as dit : Je te connais par ton nom et même tu as trouvé grâce à mes yeux ». Mais « tu ne m'as pas fait connaître celui que tu enverras avec moi ». La prière née de cette situation critique devient ardente supplication : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, fais-moi connaître, je t'en prie, tes chemins et je te connaîtrai, ainsi je trouverai grâce à tes yeux ».

Moïse ne pourra accomplir sa mission que si Dieu consent à quitter le Sinaï. Il désire connaître Dieu comme il est connu de lui et il lui demande de cheminer avec lui (cf 1 *Cor.* 13, 12). Souhait d'une communion

intense avec Dieu (accentuée dans la Septante), à laquelle le peuple est associé : « Vois : cette nation est ton peuple ». Dieu acquiesce : « Ma face (ma présence) ira et je te donnerai le repos » (*Ex.* 33,14). En une réponse pleine de majesté, Dieu lui promet finalement d'agir selon son désir (33, 17).

J. Muilenburg, *The Intercession of the covenant Mediator*, dans *Words and Meanings* (Mélanges D. W. Thomas), Cambridge, 1968, p. 159-181.

— *Exode 33, 18 à 34, 9.* — Moïse n'est pas encore satisfait. Sa prière se fait plus audacieuse : « Fais-moi de grâce voir ta gloire ». Cette gloire, c'est le rayonnement de la présence divine mais aussi le don d'une parole non encore exprimée et capable de dénouer la situation (voir en *Deut.* 5, 24 le lien entre gloire et parole). Moïse ne pourra voir que les « Arrières divins » (A. Neher), mais il entendra la parole libératrice, lui révélant sa capacité d'amour et sa puissance de pardon (34, 6-7). Ce pardon est une théophanie, une manifestation de la gloire divine (cf *Luc* 15).

F. Dreyfus, *Le thème de l'héritage dans l'Ancien Testament*, RSPT, t. 42, 1958, p. 28-30. — J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Fribourg-en-Brisgau, 1964, p. 81-99. — R. Pautrel, *Vers toi ils ont crié*, *Suppl. à Vie chrétienne*, n. 141-145, 1971-1972, p. 40-47. — B. Chiesa, *Un Dio di misericordia e di grazia*, dans *Bibbia e Oriente*, t. 14, 1972, p. 107-118. — J. Loew, *La prière à l'école des grands priants*, Paris, 1975, p. 47-68.

5) Le commensal de Dieu. — La pensée biblique la plus habituelle estime impossible de voir Dieu sans mourir (*Ex.* 33, 20-23). D'où la surprise et la crainte de ceux à qui ce privilège est octroyé (*Gen.* 32, 31; *Juges* 6, 22). Au buisson ardent Moïse « cache sa face » (*Ex.* 3, 6). Mais lors de la conclusion de l'alliance, lui et les anciens « virent le Dieu d'Israël... Ils contemplèrent Dieu » (*Ex.* 24, 10-11, texte transformé par la Septante). Au sommet de la montagne, au point de rencontre du ciel et de la terre, ils participent à un repas sacré. En *Nombres* 12, 8, par comparaison avec le prophète ordinaire, Moïse a un charisme « d'une telle grandeur, que les traducteurs et les commentateurs éprouvent une certaine hésitation à décrire cette vie mystique exceptionnelle » (J. de Vaulx, *Les Nombres*, Paris, 1972, p. 161).

Tout au long de la tradition, on s'interrogera sur la nature exacte de cette vision. Peut-être y a-t-il avantage à distinguer les textes (mystérieux dans leur sobriété) qui mentionnent une vision et ceux qui évoquent une audition. Or ces derniers veulent beaucoup plus exprimer l'étonnante proximité de Dieu que définir la nature des relations de Moïse avec son Dieu. Signalons d'abord l'expression originale d'*Ex.* 4, 12.15 « Je serai avec ta bouche », qui regarde le ministère prophétique de Moïse. En *Ex.* 33, 9 « Dieu parle avec Moïse » de la colonne de nuée. Le v. 11 précise : « Yahvé parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami », mais aucune vision n'est mentionnée. Dans le même contexte cultuel (*Nomb.* 7, 89), la voix divine se fait entendre à Moïse qui parle avec Dieu ou à Dieu (cf *Ex.* 34, 29.35). *Deut.* 34, 10 signale comme une originalité que Yahvé « connaissait » Moïse face à face (cf *Ex.* 33, 12.17). Le texte le plus fort est sans doute *Ex.* 34, 29-35, où la peau du visage laisse voir des cornes, « reflet d'une lumière supérieure » (M. Buber, p. 21), signe que Moïse, « resplendissant lui-même de la lumière incréée » (L. Bouyer, *La Bible et l'Évangile*, Paris, 1951, p. 153), est désormais entré dans le monde de Dieu. « La splendeur ne le quittait pas, non plus qu'un teint rayonnant; il était sanctifié à l'instar des anges » (M. Maimonide, *Le livre de la connaissance*, Paris, 1961, p. 90).

J. Morgenstern, *Moses with the shining Face*, dans *Hebrew Union College Annual*, t. 2, 1925, p. 1-27. — M.-B. Lavaud, *Moïse et saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas?*, dans *Revue thomiste*, t. 35, 1930, p. 75-83. — J. Beumer, *Die Gotteschau des Moses*, GL, t. 21, 1948, p. 221-230. — F. Dumermuth, *Moses strahlendes Gesicht*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 17, 1961, p. 241-248. — J. Witkam, *The ideal Mediator* dans *Bijdragen*, t. 25, 1964, p. 354-366. — A. Jirku, *Die Gesichtsmaske des Mose*, dans *Von Jerusalem nach Ugarit*, Gratz, 1966, p. 347-349. — L. Perlitt, *Mose als Prophet*, dans *Evangelische Theologie*, t. 31, 1971, p. 588-608. — K. Jaroš, *Des Mose « strahlende Haut »*, dans *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* (= ZAW), t. 88, 1976, p. 275-280.

6) La mort de Moïse est dramatique. « En faisant voir la Terre à Moïse, Dieu lui confère une investiture, une véritable prise de possession, qu'il lui retire aussitôt en ajoutant : Tu n'y entreras pas » (J. Cazeaux, dans Philon, *De migratione Abrahami*, Paris, 1965, p. 123, n. 4).

La tradition sacerdotale y voit la conséquence d'une faute commise à Mériba-Cadès. D'après *Nomb.* 20, 6-12, c'est un manque de foi, un refus de « sanctifier » Dieu, sans doute une désobéissance (d'après *Nomb.* 20, 24 et 27, 14, c'est un mépris de la bouche de Dieu; pour *Deut.* 32, 51 une prévarication; cf *Ps.* 106, 32-33).

Dans le Deutéronome, Dieu s'irrite contre Moïse à cause de l'incrédulité du peuple à Cadès. Un grave contentieux demeure entre Dieu et son serviteur (*Deut.* 1, 37; 3, 23-26; 4, 21-22), mais le récit de la mort en *Deut.* 34 n'y fait plus allusion. Moïse meurt donc sans entrer en Canaan; sa destinée demeure jusqu'au bout étroitement solidaire de celle du peuple qu'il a fait monter d'Égypte. Sa mort a-t-elle été « une expiation pour les péchés du peuple » (G. von Rad, *Moses*, p. 16)? *Deut.* 4, 22 ne permet pas de l'affirmer, même si un rapprochement se fait entre la mort de Moïse et le passage du Jourdain. Il meurt comme il a vécu, intimement lié à son peuple. Sa mort est davantage « un signe du jugement de Dieu sur les péchés de la génération de l'Exode » (J. Plastaras, p. 303). « Il meurt comme « chef » de l'ancien Israël, dans le désert, alors que Josué, « chef » du nouvel Israël, vit, passe le Jourdain et hérite la Terre » (C. Barth, dans *Parrhèsia*, p. 80).

W. F. Albright, *The « natural Force » of Moses in the Light of Ugaritic*, dans *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 94, 1944, p. 32-35. — S. Lehming, *Massa und Meriba*, ZAW, t. 73, 1961, p. 71-77. — J. Koenig, *Sourciers, thaumaturges et scribes*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 164, 1963, p. 165-180. — S. Schwertner, *Erwägungen zu Moses Tod und Grab in Dt. 34, 5.6*, ZAW, t. 84, 1972, p. 25-46. — G. W. Coats, *Legendary Motifs in the Moses Death Reports*, CBQ, t. 39, 1977, p. 34-44.

Sur l'ensemble du Pentateuque : L. Soubigou, *Moïse et nous*, Paris, 1936. — H. Cazelles, *Spiritualité de Moïse*, VS, t. 74, 1946, p. 405-419. — E. F. Sutcliffe, *Moses*, dans *Scripture*, t. 4, 1950, p. 169-174. — W. Feilchenfeldt, *Die Entpersönlichung Moses in der Bibel und ihre Bedeutung*, ZAW, t. 64, 1952, p. 156-178. — M. Buber, *Moses*, Heidelberg, 1952; tr. angl., Oxford-Londres, 1946; tr. fr., Paris, 1957 et 1974. — E. Auerbach, *Moses*, Amsterdam, 1953. — Paul-Marie de la Croix, *L'ancien Testament, source de vie spirituelle*, Paris, 1953, p. 584-591. — A. Neher, *Moïse et le désert*, dans *La Table Ronde*, n. 107, 1956, p. 23-29.

G. Von Rad, *Moses*, Londres, 1960; *Theologie des Alten Testaments*, t. 1, Munich, 1961, p. 288-294; tr. fr., Genève, 1967. — H. Seebass, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, Bonn, 1962. — J. R. Porter, *Moses and Monarchy*, Oxford, 1963. — H. H. Rowley, *Moses and Monotheism*, dans *From Moses to Qumran*, Londres, 1963, p. 33-63. — O. Eissfeldt, *Israel Führer..*, dans *Studia biblica et semitica* (Mélanges T. C. Vriezen), Wageningen, 1966, p. 62-70, repris dans *Kleine Schriften*, t. 4, p. 297-304. — J. Plastaras, *The God of Exodus*, Milwaukee, 1966. — J. Schreiner, *Moses, der « Mann Gottes »*, dans *Bibel und Leben*, t. 8, 1967, p. 94-110. — C. Wiener, *Exode de Moïse, chemin d'aujourd'hui*, Tournai, 1969. — F. M. du Buit, *Moïse*, dans *Cahier Evangile*, n. 74, 1969. — A. Penna, *Mosè, « Profeta e più che Profeta »*, dans *Bibbia e Oriente*, t. 12, 1970, p. 145-152. — H. Cazelles, art. *Moïse*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 11, 1971, p. 175-176. — D. Beegle, *Moses, the Servant of Yahweh*, Grand Rapids, 1972. — L. Szondi, *Moses Antwort auf Kain*, Berne, 1973. — A. Neher, *L'expérience mystique de Moïse*, dans *Lumière et Vie*, t. 24, 1975, n. 122, p. 36-47.

2° **Autres lieux vétéro-testamentaires.** — En dehors du Pentateuque, les livres de l'ancien Testament ne font guère allusion à la personne de Moïse. Ces rares mentions fixent les traits les plus incisifs de sa personnalité. Sans parler des appels fréquents à la « loi de Moïse », il faut signaler d'abord son rôle de médiateur de la Parole en 1 *Chron.* 6, 34 et 2 *Chron.* 35, 6. Dans une page imprégnée d'histoire, Osée oppose le rôle du prophète à celui de Jacob : tandis que celui-ci quitta son pays pour « servir pour une femme », Moïse fit monter Israël d'Égypte au nom de Dieu et le garda (*Osée* 12, 13-14; cf *Is.* 63, 11-12; *Ps.* 77, 21). Moïse est l'envoyé de Dieu (*Michée* 6, 4; *Ps.* 105, 26; cf 1 *Samuel* 12, 6-8). D'après W. Holladay, la fonction prophétique de Moïse est très présente à la conscience de Jérémie. On en redécouvre l'importance à la fin du 7e siècle avec Josias et la remise au jour du Deutéronome. Son rôle d'intercesseur est plusieurs fois rappelé (*Jér.* 15, 1; *Ps.* 99, 6-8; 106, 23 « Moïse son élu »).

M. Gertner, *An Attempt at an Interpretation of Hosea* XII, dans *Vetus Testamentum*, t. 10, 1960, p. 272-284. — E. Jacob, *La femme et le prophète*, dans *Hommage à W. Vischer*, Montpellier, 1960, p. 83-87. — L. Ruppert, *Herkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition bei Hosea*, dans *Biblica*, t. 52, 1971, p. 488-504. — W. L. Holladay, *The Background of Jeremiah's self-understanding* et *Jeremiah and Moses*, JBL, t. 83, 1964, p. 153-164 et t. 85, 1966, p. 17-27.

Y a-t-il une relation entre Moïse et le Serviteur souffrant d'*Isaïe* 53? Selon A. Bentzen, Moïse a servi de « modèle », lui qui porte le peuple comme une nourrice et offre sa vie pour lui dans sa prière au Dieu irrité. Entre le messie royal et le Fils de l'homme, il voit un second type de messie, « Moïse redivivus, dépeint comme le Prophète qui obtient le salut du peuple par la souffrance et la mort ». Cette opinion repose sur une interprétation contestable d'*Ex.* 32, 32 et du sens de sa mort. Plus juste apparaît la position de C. Barth (*Parrhèsia*, p. 73) : « Moïse subit la colère de Yahvé non pour son péché personnel, mais « à cause de vous », c'est-à-dire à cause d'Israël pécheur; il doit aussi mourir « dans le désert » sans avoir foulé la Terre promise. Moïse se rapproche ainsi beaucoup du Serviteur de Dieu d'*Isaïe* 53 ».

Sans être un « modèle », Moïse a pu inspirer l'auteur des chants du Serviteur, mais rien dans les textes ne permet d'attribuer à sa mort une valeur expiatrice : il désirait mourir avec son peuple et meurt comme lui hors de la terre promise, mais non pour lui. Il n'en reste pas moins que l'offrande de sa vie a du poids dans l'obtention du pardon des péchés.

A. Bentzen, *Messias, Moses redivivus, Menschensohn*, Zurich, 1948, p. 71 et 77; *King and Messiah*, Oxford, 1970 p. 65-67. — H. H. Rowley, *The servant of the Lord*, Oxford, 1965, bibliogr., p. 30 et 81. — N. Füglister, dans *Mysterium salutis*, t. 9, Paris, 1973, p. 225-252.

Dans les derniers livres de sagesse, on assiste à ce que P. P. Parente appelle « une divine canonisation ». L'auteur de la *Sagesse* désigne Moïse comme un « saint prophète » dont l'âme est habitée par la sagesse (*Sag.* 10, 16; 11, 1; cf *Deut.* 34, 9). Ben Sira le range parmi les « hommes de bien », ἄνδρες ἐλέους, dont il fait l'éloge (45, 1-5) : en faveur auprès de tous, il est, seul, « bien-aimé de Dieu et des hommes ». La gloire angélique qu'il possède découle de son rôle efficace auprès de ses ennemis et des rois : c'est l'épopée de l'Exode qui est ici évoquée. Ben Sira le reconnaît à deux reprises comme le médiateur de la loi, mais il a garde d'oublier le caractère unique de sa vocation : « Il lui montra sa gloire; dans la fidélité et la douceur il le sanctifia, il le choisit d'entre toute chair; il lui fit entendre sa voix et l'introduisit dans la nuée ».

P. P. Parente, *Ascetical and mystical traits of Moses and Elias*, CBQ, t. 5, 1943, p. 183. — A. Gelin, *Moïse dans l'ancien Testament*, dans *Moïse l'homme de l'alliance*, Tournai, 1955, p. 29-52; tr. allemande, Düsseldorf, 1963. — Th. Maertens, *L'éloge des Pères*, Bruges, 1956.

2. LA LITTÉRATURE INTERTESTAMENTAIRE. — 1° **L'apocalyptique.** — Parmi les nombreux livres attribués à Moïse par le judaïsme, une place de choix revient au *Testament* ou *Assomption de Moïse* (1er s.). Avant de mourir en présence du peuple, Moïse révèle à Josué les temps futurs. Choisi avant la fondation du monde pour être le médiateur de l'Alliance, il porte un jugement sur le déroulement de l'histoire d'Israël. Cette révélation plonge Josué dans la désolation (11, 8-18). Dans sa réponse, Moïse l'exhorte à la confiance en Dieu et semble faire allusion à son rôle d'intercesseur dans le ciel (12, 6).

Sur la prière de Moïse, voir 4 *Esdras* 7, 106; sur sa connaissance des secrets de Dieu et de la fin des temps, 4 *Esdras* 14, 4-6; *Apocalypse de Baruch* 59, SC 144, p. 507.

R. H. Charles, *The Assumption of Moses*, Londres, 1897 = *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. 2, Oxford, 1913, p. 407-424. — J. van Goudoever, *Biblical Calendars*, Leyde, 1961, p. 95-103; tr. fr., Paris, 1967, p. 143-152 (Esdras = nouveau Moïse dans 4 *Esdras*). — E.-M. Laperrousaz, *Le « Testament de Moïse »*, dans *Semitica*, t. 19, 1970, 140 p. — A.-M. Denis, *Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament*, Leyde, 1970, p. 128-141. — D. L. Tiede, *The Figure of Moses in the Testament of Moses*, dans G. W. E. Nickelsburg, éd., *Studies on the Testament of Moses*, Cambridge, Mass., 1973, p. 86-92. — M. Delcor, dans *Encyclopédie de la mystique juive*, Paris, 1977, col. 119-129.

2° **A Qumrân.** — *Le Livre des Jubilés* apparaît comme une révélation de Dieu à Moïse au Sinaï. On y affirme son rôle d'intercesseur et de médiateur de la Parole, avec toutefois un ange comme intermédiaire. Dieu lui enseigne « l'histoire première et l'histoire dernière » (1, 4). La figure de Moïse domine ainsi tous les temps (cf art. *Qumrân*, DBS, t. 9, 1978, col. 825). Les « moines » de Qumrân se sont surtout intéressés à Moïse législateur (témoins les *Dires de Moïse* et le rouleau du Temple). Un seul texte évoque sa prière pour obtenir le pardon

(*4 Q Dibrê ham Me' orôt*, 2, 9); le *Document de Damas* 5, 18 attribue sa venue et celle d'Aaron au prince des lumières, en même temps qu'il fait de Bélial l'inspirateur de magiciens (cf 2 *Tim.* 3, 8).

Il est possible que, dans les hymnes, le docteur de justice se présente comme un nouveau Moïse : selon M. Delcor, cette doctrine est « esquissée plutôt que démontrée » (*Le Docteur de Justice, nouveau Moïse, dans les hymnes de Qumrân*, dans *Le Psautier*, Louvain, 1962, p. 407-423. — G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1963, p. 297-298.

3° **Philon d'Alexandrie.** — « Le grandissement de la figure de Moïse, si observable dans tout le judaïsme tardif, atteint son sommet dans l'œuvre de Philon » (A. Jaubert, *La notion d'alliance..*, p. 387; voir la liste des titres que Philon confère à Moïse, dans F. H. Colson, *Philo*, t. 10, Londres, 1971, p. 386-388). On peut les regrouper autour des quatre fonctions qui structurent la *Vie de Moïse* : roi, législateur, grand-prêtre, prophète et qui, d'après le *De praemiis* 52-53, sont les récompenses de ses vertus.

1) Roi. — Dans le premier traité de la *Vie de Moïse*, Philon veut montrer ses qualités de roi et de philosophe. Le jeune Moïse reçoit une éducation royale et universelle. Très tôt il se montre maître de ses passions : même le meurtre de l'égyptien est jugé comme une « action juste et un acte de piété » (1, 44).

Dieu le choisit comme chef du peuple « pour son mérite sa valeur morale, sa bienveillance universelle ». « Mû par sa noblesse d'âme, par l'élévation de sa pensée et par une répulsion innée pour le mal », il abandonne le gouvernement de l'Égypte et Dieu lui donne la royauté d'une nation plus nombreuse et plus forte (1, 148-149).

Philon met en relief son désintéressement, sa prudence, sa bonté envers les ennemis, son humble sollicitude pour tous. Aussi « fut-il appelé Dieu et roi de toute la nation et il entra dans la ténèbre où était Dieu » (1, 158). Moïse est donc le roi idéal proposé à l'imitation de tous.

Dans ses autres écrits, Philon exalte les vertus de cet être parfait (*De confusione* 106; *Legum allegoriae* 2, 80.88.91; 3, 129-136; *De praemiis* 54, 77; *De virtutibus* 55.66.69.72-76.80.175).

2) Législateur. — Le meilleur des législateurs, Moïse possède l'amour de l'humanité, de la justice, du bien, la haine du vice. Il est une « loi vivante » (*De vita Mosis* 1, 162; 2, 8-65). « Pédagogue bien préparé dans l'art de reprendre et de corriger », il est « notre pilote et notre guide vers le bien » (*De migratione* 14; *De sacrificiis* 51).

3) Grand prêtre. — Philon s'étend sur cette fonction directement liée au culte de l'Être véritable (*De vita Mosis* 2, 66-186). Moïse l'exerce avec une haute piété, unie à la philosophie qui l'aide à contempler les vérités sublimes (67).

Un mot, emprunté au vocabulaire païen, définit son sacerdoce : hiérophante. Philon aime méditer le grand texte d'*Exode* 33, en particulier la prière du v. 13 qu'il lit dans sa Bible grecque : « Montre-toi à moi ». Dieu seul peut communiquer la connaissance de son essence, même s'il ne le fait qu'à travers la médiation de ses attributs. Devenu incorporel, Moïse a entendu les « accords célestes d'une musique parfaite » (*De somniis* 1, 36; cf 206). Il « mérite la grâce personnelle de l'Être lui-même » (*Quod Deus sit immutabilis* 110). Il comprend que Dieu est incompréhensible, il voit que Dieu est invisible (*De posteritate Caini* 13-15; cf 173-174). Il communie à son repos, il participe à la claire vision des choses, il « s'est tout entier réservé au Souverain et Père de l'univers » (*De mutatione nominum* 127-128; cf 7-9).

4) Prophète. — En tant que tel, Moïse est transporté par Dieu descendu en lui hors de lui-même. Doué de l'esprit prophétique, il est le seul admis à s'approcher de Dieu. Il réconcilie le Père avec le peuple par ses prières et ses intercessions (*Quaest. in Exodum* 2, 29.49). Il est « archiprophète », ὁ προφητικὸς λόγος, l'interprète de Dieu (*De mutatione nominum* 125; *Legum allegoriae* 3, 43; *De confusione* 29). Il « éprouve la présence permanente du souffle de Dieu, qui l'emmène sur une route toute droite » (*De gigantibus* 55; cf 27). Voir *Quis rerum* 262; *De somniis* 2, 189; *De congressu* 132; *De fuga* 147, 164; *De opificio mundi* 131.

La mort de celui que Dieu a établi près de lui, est « le passage d'une âme parfaite à Celui qui est » (*De sacrificiis* 8-10), d'un état sensible et visible à une forme incorporelle et intelligible (*Quaest. in Genesim*, 1, 86). Une telle mort est source de joie, « à cause de l'espoir de devenir bientôt immortel en changeant une vie périssable pour une vie impérissable, radieux et transporté par les visions joyeuses nées de l'allégresse qui lui emplissait l'âme » (*De virtutibus* 67).

J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 177-190. — B. Botte, *La vie de Moïse par Philon*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 55-62. — A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le judaïsme*, Paris, 1963, p. 375-442. — W. A. Meeks, *The Prophet-King*, Leyde, 1967, p. 100-146.

Sur les auteurs païens, voir : Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris, 1895. — J. G. Gager, *Moses in Greco-Roman Paganism*, New York, 1972. — M. Stern, *The Jews in Greek and Latin literature*, dans S. Safrai et M. Stern, éd., *The Jewish People in the first Century*, t. 2, Assen, 1976, p. 1101-1159 (bibliogr.). — M. Stern, éd., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. 1, Jérusalem, 1976. — Clément d'Alexandrie, *Stromates* 1, 150-156, SC 30, p. 153-157. — Eusèbe, *Préparation évangélique*, liv. 9, ch. 8, 27-29, PG 21, 696, 728-748.

Voir le récit de la mort de Moïse dans les *Antiquités bibliques* (19, SC 229, p. 156-166) du pseudo-Philon (1er siècle).

Flavius Josèphe († vers l'an 100) souligne les qualités incomparables de Moïse législateur, chef de peuple, chef de guerre, ou prophète. « Il a toujours été tellement maître de ses passions qu'il semblait en être exempt et ne les connaître que par les effets qu'il en voyait chez les autres » (*Antiquités juives* 2-4; *Contre Apion* 2, 15-16).

W. J. Gruffydd, *Moses in the Light of comparative Folklore*, ZAW, t. 46, 1928, p. 260-270. — G. Vermès, *La figure de Moïse au tournant des deux Testaments*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 63-92. — D. L. Tiede, *The charismatic Figure as Miracle Worker*, Missoula, 1972.

3. **Le Nouveau Testament.** — Apportons quelques compléments et précisions à l'art. Exode, DS, t. 4, col. 1967-1973. Pour apprécier les relations de Moïse et de Jésus, il faudrait pouvoir clarifier l'attente juive du Messie comme un nouveau Moïse, à distinguer de celle d'un prophète semblable à Moïse. Le problème demeure difficile car les témoignages sont rares et diversement appréciés. Récente mise au point dans J. Coppens, *Le messianisme et sa relève prophétique*, Gembloux, 1974, p. 31-40, 114-144 (bibliogr.).

1° **Les synoptiques.** — Jésus parle toujours avec respect de ce que Moïse a prescrit, même s'il y apporte un approfondissement personnel. Son accomplissement de la loi n'est pas mépris ni rupture mais dépassement, inscrit dans le dynamisme même de la Parole de Dieu.

Aussi l'apparition de Moïse dans la gloire de la Transfiguration donne-t-elle à la destinée du chef d'Israël sa plénitude de sens : Jésus n'est plus seulement annoncé dans le mystère de la lettre, il est reconnu dans la lumière fulgurante d'une présence. Pour A. Feuillet, Moïse et Élie figurent « comme des ébauches vivantes, dans leur existence même, du destin douloureux et glorieux de Jésus que l'évangéliste appelle son exode » (« *L'exode* » *de Jésus et le déroulement du mystère rédempteur d'après S. Luc et S. Jean*, dans *Revue thomiste*, t. 77, 1977, p. 181-206).

Selon Jésus, il est nécessaire d'écouter Moïse pour s'ouvrir au mystère de sa propre résurrection (*Luc* 16, 31; 24, 27.44). Le thème du nouveau Moïse est étroitement lié aux œuvres de Jésus : l'allusion au « doigt de Dieu » de *Luc* 11, 20 renvoie à *Ex.* 8, 15; les disciples d'Emmaüs reconnaissent en Jésus le prophète semblable à Moïse de *Deut.* 18, 15.18; cf 34, 10-12; *Luc* 24, 19.

Sur la présence de ce thème en Matthieu, voir les analyses nuancées de W. D. Davies dans *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, p. 25-93, résumé dans *The Sermon on the Mount*, Londres, 1966; tr. franç., *Pour comprendre le sermon sur la montagne*, Paris, 1970, p. 25-41. — A. George, *Note sur quelques traits lucaniens de l'expression « Par le doigt de Dieu »*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 18, 1966, p. 461-466.

2° **Les Actes des apôtres.** — Accusé à la suite de Jésus de vouloir changer les usages légués par Moïse, Étienne se défend en rappelant les grandes étapes de l'histoire : sur 52 versets, 25 sont consacrés à Moïse (*Actes* 7). Ce texte important est à la fois l'héritier des traditions juives sur Moïse et la première lecture chrétienne de sa vie. Beaucoup plus sobre que les textes antérieurs ou contemporains, il souligne la beauté spirituelle de l'enfant, le sens de la fraternité de l'homme mûr, la signification positive du meurtre de l'égyptien pour le salut d'Israël, la transcendance de Dieu qui lui parle par un ange. Luc cherche très nettement à découvrir les traits de Jésus sur le visage de Moïse : sa puissance en paroles et en œuvres (v. 22; cf *Luc* 24, 19) et surtout le refus qu'il reçoit de « nos pères » (v. 35; cf 3, 13 où le verbe est appliqué à Jésus; v. 37, cf 3, 22; v. 39). Moïse transmet les « paroles de vie » et reçoit le titre divin de « rédempteur », λυτρωτής (v. 35), qu'on ne trouve ni chez Philon ni dans le nouveau Testament (plus tard, le Midrash Rabba l'utilise), mais qui est proche de la « rédemption » attribuée au Christ (cf *Luc* 24, 21).

J. Dupont, *Les pèlerins d'Emmaüs*, dans *Miscellanea biblica B. Ubach*, Montserrat, 1953, p. 356-357. — V. Ravanelli, *La testimonianza di Stefano su Gesù'Cristo*, dans *Studii biblici Franciscani. Liber annuus*, t. 24, 1974, p. 132-136. — J. Coppens, *Le messianisme..*, p. 163-180. — J. Kilgallen, *The Stephen Speech*, Rome, 1976, p. 63-87. — E. Richard, *Acts 7: an Investigation of the Samaritan Evidence*, CBQ, t. 39, 1977, p. 190-208.

3° **Saint Paul.** — D'après *Actes* 26, 22, Paul se situe dans la droite ligne des prophètes et de Moïse en tant qu'annonciateurs du Christ mort et ressuscité. Aussi ne peut-il plus contempler la figure de Moïse sans y percevoir la présence du Christ. D'où la formule étonnante de 1 *Cor.* 10, 2 : « tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer ». « Dans le contre-jour de notre initiation baptismale à Jésus-Christ, Paul voit Jésus-Christ sous les traits de Moïse et projette par Moïse dans un événement strictement biblique le rôle que joue le Christ dans un sacrement proprement chrétien » (G. Martelet, p. 334).

En 2 *Cor.* 3, 16 Moïse est le sujet du verbe se tourner « en tant qu'il est la figure des juifs de bonne volonté contemporains de l'ère chrétienne » (A. Feuillet, p. 131; cf Origène, *Homélie sur Jérémie* 5, 8, SC 232, p. 300).

G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortation en 1 Cor.* x, *1-11*, RSR, t. 44, 1956, p. 325-339. — K. Prümm, dans *Biblica*, t. 44, 1963, p. 85-89. — A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris, 1966, p. 88-94. — M. McNamara, *The New Testament and the palestinian Targum to the Pentateuch*, Rome, 1965, p. 168-188 (bibliogr.). — M. Saillard, *L'histoire maîtresse de vie*, dans *Assemblées du Seigneur*, nouv. série 16, 1971, p. 26-32. — C. J. A. Hickling, *The Sequence of Thought in 2 Cor., c. 3*, dans *New Testament Studies*, t. 21, 1974-1975, p. 380-395. — M. Carrez, *Présence et fonctionnement de l'ancien Testament dans l'annonce de l'Évangile*, RSR, t. 63, 1975, p. 325-341.

4° **L'épître aux Hébreux.** — C'est tout à l'honneur de Moïse de voir comparer sa gloire à celle de Jésus, même si elle est inférieure et même si la polémique n'est pas absente de cette comparaison. Le serviteur à qui toute la maison de Dieu est confiée (*Nomb.* 12, 7) n'a au-dessus de lui que le fils du constructeur, mais de part et d'autre la fidélité est la même. Moïse est le témoin « de ce qui devait être dit », allusion probable à la révélation du Christ (*Hébr.* 3, 1-6). Il y a donc une relation profonde entre les deux, plus clairement soulignée en 11, 24-27.

Ses propres souffrances sont une mystérieuse participation à la Passion; par sa vie il préfigurait la destinée du Christ : « comme s'il voyait l'Invisible, il tint ferme ».

L. K. K. Dey, *The intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Missoula, 1975, p. 155-183.

5° **Saint Jean.** — W. A. Meeks et M.-E. Boismard ont souligné les traits qui font de Jésus un roi et un prophète semblable à Moïse. Jean prend soin de ne pas majorer le rôle de ce dernier dans le don de la manne et de la circoncision (6, 32; 7, 22). Il rappelle fortement l'accord profond entre lui et Jésus (1, 45; 5, 45-46). Pressé de donner son avis sur un point de la loi, Jésus ne s'y oppose pas, mais accentue l'exigence de son application (8, 5-7).

W. A. Meeks, *The Prophet-King*, p. 286-319. — M. De Jonge, *Jesus as Prophet and King in the Fourth Gospel*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses* = ETL, t. 49, 1973, p. 160-177. — E. Boismard, *Jésus, le Prophète par excellence, d'après Jn 10, 24-39*, dans *Neues Testament und Kirche. Für R. Schnackenburg*, Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 160-171.

Sur le nouveau Testament. — C. Chavasse, *Jesus: Christ and Moses*, dans *Theology*, t. 54, 1951, p. 244-250, 289-296. — S. Cavalletti, *Gesù Messia e Mosè*, dans *Antonianum*, t. 36, 1961, p. 94-101. — R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Rome, 1963, p. 298-338. — F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, 3e éd., Göttingen, 1966.

4. **ÉPOQUE PATRISTIQUE.** — Voir art. EXODE, DS, t. 4, col. 1973-1979.

1° **Aux trois premiers siècles.** — Tous les auteurs auraient pu signer le mot de *Méliton de Sardes* († vers 190) : « C'est lui (le Christ) qui fut en Moïse exposé » (*Hom. sur la Pâque* 68, SC 123, p. 99; cf *Fragment* 15, p. 242).

1) LA PRIMAUTÉ DE MOÏSE. — Dans ses *Stromates*, *Clément d'Alexandrie* († vers 215) raconte la vie de Moïse en s'inspirant de Philon. Il a le souci de faire de lui l'inspirateur de la philosophie grecque et le type parfait de chef de peuple (I, 23-28, SC 30, p. 154-174). *Origène* † 254 lui fait écho : « Dans l'âme pure et pieuse

de Moïse... résidait un esprit divin qui fit connaître la vérité sur Dieu bien plus clairement que Platon et les sages grecs ou barbares » (*Contre Celse* 1, 19, SC 132, p. 125; cf *Justin*, † vers 165, *Apologie* I, 32, 1; 54, 5; 59, 1, etc). A propos de la création des étoiles, il note : « Moïse est l'une de ces étoiles : il luit en nous, ses actes nous illuminent » (*Hom. in Genesim* 1, 7, SC 7 bis, p. 41). Et face à ceux qui rejettent l'ancien Testament, il fait cette remarque si actuelle : « parce qu'ils ne sont pas venus par Moïse.., ils ne peuvent louer le Seigneur Dieu pour les sources d'Israël » (*Hom. in Numeros* 12, 2, SC 29, p. 242-243).

2) Moïse et le Christ. — Il ne s'agit pourtant pas de passer par le judaïsme pour devenir chrétien, mais d'être à l'écoute de Moïse pour l'entendre parler du Christ : « Celui donc qui ne croit pas au Christ, dont Moïse a écrit dans la loi, détruit la loi; mais celui qui croit au Christ, dont Moïse a écrit, confirme la loi par la foi, parce qu'il croit dans le Christ » (*In Epist. ad Romanos* 3, 11, PG 14, 957c; *Hom. in Josue* 2, 1, SC 71, p. 119; *Hom. in Jeremiam* 9, 2, SC 232, p. 382; *Hom. in Cantica* 1, 4, SC 37 bis, p. 82).

Pour *Irénée* († vers 193), « Partout, dans les Écritures de Moïse est semé le Fils de Dieu »; « Les écrits de Moïse sont les paroles du Christ » (*Adv. haereses* IV, 10, 1; 2, 3; 20, 9; SC 100, p. 493, 401, 655 (cf Justin, *Apologie* 1, 63; Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* 1, 58, SC 70, p. 214; Origène, *Peri Archon* 1, 1, PG 11, 115a; *Comment. in Joannem* 1, 37, SC 120, p. 80; *Hom. in Jeremiam* 9, 1, SC 232, p. 378). Moïse annonce le Pédagogue parfait (Clément, *Le Pédagogue* 1, 60, SC 70, p. 218). Méditant sa demande de voir la gloire de Dieu, Irénée, dans un saisissant raccourci, en trouve l'accomplissement dans la Transfiguration :

« Grâce à la Sagesse de Dieu, à la fin, l'homme le verrait (le Verbe) sur le faîte du rocher, c'est-à-dire dans sa venue comme homme. Voilà pourquoi il s'est entretenu avec lui face à face sur le faîte de la montagne en présence d'Élie.., acquittant ainsi à la fin l'antique promesse » (*Adv. haereses* IV, 20, 9, SC 100, p. 655-657).

Cf Origène, *Hom. in Numeros* 7, 2, SC 29, p. 138-139; *Com. in Matthaeum* 12, 38, PG 13, 1072a; *In Epist. ad Romanos* 1, 10; 2, 5, PG 14, 856c, 881b; *Hom. in Exodum* 12, 3, SC 16, p. 249; *Hom. in Jeremiam* 16, 2, SC 238, p. 136 : l'avènement du Christ est présent dans la vision des « arrières divins ». *Chaîne palestinienne sur le Ps. 118*, 33, SC 189, p. 246-248.

Tous les mystères futurs sont à lire en symboles et figures dans les écrits de Moïse (Origène, *Hom. in Leviticum* 10, 1, PG 12, 525a; *Comm. in Joannem* 6, 22, SC 157, p. 146. Pour *Hippolyte*, voir art. Exode, DS, t. 4, col. 1975. Ainsi le mariage avec l'éthiopienne préfigure le mystère de l'Église (*Hom. in Numeros* 7, 2, SC 29, p. 137-138; Irénée, *Adv. haereses* IV, 20, 12, SC 100, p. 672).

F. Hofmans, *De profeet Mozes in de Apologie van sint Justinus martelaar*, ETL, t. 30, 1954, p. 416-439.

3) Modèle de sainteté. — Pour Origène, Moïse, digne d'être connu de Dieu, « est l'exemple des « parfaits » qui ont atteint, spirituellement, la connaissance du Père dans le Fils » (M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné*, Paris, 1958, p. 167; cf *Hom. in Jeremiam* 1, 10, SC 232, p. 218). Son ascension devient le type même de toute montée vers Dieu, au moins dans le texte suivant : « Si je dois comprendre la sagesse relative aux êtres célestes, je monte vers les choses célestes, comme Moïse est monté sur le sommet de la montagne pour que la Parole venue du ciel lui devienne audible » (*Hom. in Jeremiam* 18, 2, SC 238, p. 183; art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1869-1871).

Sur l'humilité et la charité de Moïse, voir *Clément* † 101 (*Ép. aux Corinthiens* 53, SC 167, p. 184, 186) et Origène (*Hom. in Numeros* 22, 3, SC 29, p. 428).

2° A partir du 4e siècle en Orient. — Art. Exode, DS, t. 4, col. 1979-1982.

1) Le pédagogue qui conduit au Christ. — *Eusèbe de Césarée* † 339 affirme la présence du Verbe en la vie de Moïse (*Histoire eccl.* I, 2, 6; 3, 2-5; 4, 8; SC 31, p. 7, 13-14, 19; *Démonstration évang.* 4, 17, PG 22, 325-328). Pour *Jean Chrysostome* † 407 comme pour *Cyrille d'Alexandrie* † 444, Moïse est le pédagogue d'Israël qui l'achemine vers le Christ (*Hom. in Colossenses* 4, 3-4 et *In Isaiam* 1, 1, PG 62, 328-332 et 70, 33c).

Dans son *Diatessaron*, *Éphrem* † 373 voit en Moïse le « type de Notre-Seigneur » : il « eut confiance dans le mystère de la croix et il fendit la mer ». Le flux de sang de la femme, l'envoi des apôtres en mission, la mort du Christ, autant d'occasions d'instaurer des parallèles avec les événements de la vie de Moïse (SC 121, table; *Sermon* 2, 67-68, CSCO 364, p. 51; *Basile* † 379, *Traité du Saint-Esprit* 14, 32, SC 17, p. 165). *Jacques de Saroug* † 521 insiste sur les figures du Christ dans une *Homélie contre les juifs* : « Dieu envahit Moïse et le combla de lumière divine, et forgea en son âme une prophétie sans limite » (3, 83-84, cf 1, 159, PO 38, p. 91 et 55).

Le développement de cette typologie n'empêche pas de réfléchir sur les nuances à y apporter. Pour Éphrem il y a continuité et dépassement : « Comme Moïse, Notre-Seigneur a délivré de l'injustice mais il a fait bien plus que Moïse » (*Diatessaron* 6, 14-15, SC 121, p. 129-130). « Selon l'image de la médiation, remarque Cyrille d'Alexandrie, on peut dire que Moïse est le type du Christ.., mais la médiation de Moïse est ministérielle, tandis que celle du Christ est libre et mystique » (*In Joannis evang.* 3, 3; cf 11, 8; PG 73, 429b, 508a; *In Jonam*, prooemium, PG 71, 600cd; *Théodoret de Cyr*, † vers 466, *Dialogus* 2, PG 83, 121b).

2) Modèle de sainteté. — Les Pères ne sont pas avares de qualificatifs pour exalter Moïse : il est le « grand » ou « l'admirable théologien » (Eusèbe, *Préparation évang.* VII, 7, 1; 9, 1, SC 215, p. 172, 200), « partout célébré et sublime dans la gloire », « très sage » (Cyrille d'Alexandrie, *In Isaiam* 5, 63, PG 70, 1389d et *passim*), un océan de théologie (Théodoret, *Thérapeutique..*, 2, 50, SC 57, p. 153; *Lettre* 3 et 77, SC 98, p. 26, 176). « Parmi les anciens, personne n'est plus digne de foi... ni plus grand que Moïse » (*Sévérien de Gabala*, † vers 408, PG 56, 416d). Il a « surpassé même les hommes fascinés par l'amour », il « est partout admirable » (Jean Chrysostome, *Hom. in Ephesios* 7, 4; *In Acta* 17, 1; PG 62, 53d; 60, 136c).

Selon la belle formule d'une *Homélie anoméenne* du 4e siècle, il « connut l'incroyable amitié du buisson ardent » (1, 15, SC 146, p. 74). Il a été établi « pour faire monter vers lui vos supplications et être auprès de vous le ministre de ses grâces » (*Didyme l'aveugle* † 398, *Sur la Genèse* 1, 41, SC 233, p. 108). En lui demandant de laisser détruire Israël, Dieu « se prépara le premier à la miséricorde et ensuite invita Moïse à le prier » (Éphrem, *Comm. in Exodum* 32, 6, CSCO 153, p. 133).

Grégoire de Nazianze, † vers 390, et son disciple *Évagre le Pontique* † 399 le considèrent comme un modèle de douceur (*Oratio* 14, 2, PG 35, 861a; *Lettre* 56, 12-24, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 604; cf I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, p. 40-43). Mais pour Jean Chrysostome cette douceur inclut l'ar-

deur à défendre les opprimés (*In Ps.* 131, 1, PG 55, 379-381; *Sur la vaine gloire* 69, SC 188, p. 168-170). Dans son *Exhortation à Stagirius*, il souligne la tendresse plus que paternelle de Moïse à l'égard de son peuple (3, 1-4, PG 47, 471-478).

Il est, tout spécialement pour les moines, un modèle de jeûne et d'ascèse, de perfection dans l'amour, de recherche de Dieu.

Cf *Pachôme* † 346, *Catéchèse*, CSCO 160, p. 6, 10, 13. — Théodoret, *Histoire Philothée*, 29, PG 82, 1492b; voir P. Canivet, *Le monachisme syrien*, Paris, 1977, p. 277. — *Abba Isaïe*, 4e s., *Ascéticon syriaque*, 7, 20d et 25, CSCO 293, p. 100, 108. — *Patericon aethiopice*, CSCO 278, p. 46.

M. Harl a rappelé la résurgence au 4e s. du schéma des trois quarantaines, issu des traditions juives et évoqué dans le discours d'Étienne (*Actes* 7) : « Pendant la première quarantaine, il fut instruit des (sciences) égyptiennes; pendant la seconde quarantaine, s'étant mis à l'écart dans le désert sous le prétexte de faire paître les troupeaux, il se consacra à la contemplation, des réalités; et ensuite, ayant ainsi mérité l'épiphanie de Dieu après la deuxième quarantaine, malgré lui, il fut poussé par la philanthropie de Dieu à prendre soin des hommes » (Basile? *Comm. in Isaiam*, prooemium 6, PG 30, 129a; M. Harl, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine-évêque chez les Pères Cappadociens*, dans *Revue des études grecques*, t. 80, 1967, p. 407-412).

En conclusion d'un éloge poétique de Moïse, Grégoire de Nazianze nous invite à l'imiter : « Conforme-toi, toi-même, à la manière de vivre de Moïse » (PG 37, 1592, vers 239; *Chronicon pascale*, 7e s., PG 92, 228ab; cf *Athanase* † 373, *Lettres festales* 1, 24, 29, CSCO 151, p. 5, 10, 24; Basile, *Hom. in Hexaemeron* 1, 1, SC 26, p. 88-90).

3) La vision de Dieu et la gloire de Moïse. — C'est la *Vie de Moïse* de *Grégoire de Nysse* († vers 395) qu'il faut ici évoquer (voir art. Exode, DS, t. 4, col. 1980; Contemplation, t. 2, col. 1772-1775, 1873-1875, 1882-1885; Grégoire de Nysse, t. 6, col. 971-1011). Dès le buisson ardent, Moïse connut la vérité sur Dieu, mais en gravissant le Sinaï après s'être purifié, il progresse continuellement vers la connaissance ineffable de Dieu, dans le désir ardent de la beauté essentielle, jusqu'au tabernacle non fait de main d'homme, figure du Christ. En affrontant la nuée, il pénètre dans les réalités invisibles au son des trompettes qui va s'amplifiant : de la voix de la Loi et des Prophètes à la prédication de l'Évangile. Plus l'esprit s'approche des ténèbres, « plus il voit que la nature divine est invisible ».

Sans avoir exploité, semble-t-il, le texte si suggestif d'*Ex.* 33, 12-17, Grégoire définit ainsi son but : « J'ai décrit la vie du grand Moïse comme un exemplaire de la beauté de la vertu, afin que chacun de nous, par l'imitation de ses œuvres, transcrive en soi l'image de cette beauté qui nous a été proposée » (2, 319, SC 1 bis, p. 134).

D'autres témoignages pourraient être apportés de l'importance que les Pères accordent à la vision de Dieu par Moïse. Rappelons l'allusion d'Éphrem, à propos de la sixième béatitude : « Ils verront Dieu, comme Moïse » (*Diatessaron* 6, 1, p. 122; Hymnes *de fide* 26, 12, CSCO 155. p. 74; Hymnes *sur le Paradis* 7, 10; 9, 22, SC 137, p. 99, 129-130). Pour Athanase la vision face à face est la récompense de son amour pour son peuple et de sa mansuétude pour ceux qui le jalousaient (*Lettre sur la virginité* 3, CSCO 151, p. 89). Pour *Jean de Dara* (9e s.) le visage de Moïse « était devenu brillant des dons de l'Esprit Saint » (*De oblatione* 2, 11, CSCO 309, p. 19). Évagre le Pontique semble isolé si pour lui, comme le pense I. Hausherr, Moïse « n'est en général que le symbole de la contemplation inférieure qui porte sur les créatures » (*Les leçons d'un contemplatif*, p. 18). Jacques de Saroug est plus à l'unisson lorsqu'il lance cet appel : « Viens, Moïse, toi qui vis le Fils dans le sein de son Père, avec nous, persuade ton Peuple, au sujet de ton Seigneur » (*Hom. contre les juifs* 1, 31-32, PO 38, p. 47).

Voir encore Grégoire de Nazianze, *Oratio* 2, 92 et 20, 2, PG 35, 496b, 1068b. — *Basile de Séleucie* († vers 468), *Hom. sur Moïse*, PG 85, 128-137. — *Ps. Denys*, *De mystica theologia* 1, 3, PG 3, 1000cd. — *Procope de Gaza* († vers 538), *Comm. in Exodum*, PG 87, 511-690. — *Cosmas Indicopleustès*, 6e s., *Topographie chrétienne* 3, 12, SC 141, p. 449. — *Dadišo Qatraya*, 7e s., *Comment. d'Abba Isaïe* 7, 14, CSCO 327, p. 98. Signalons enfin un admirable poème du patriarche arménien *Nersès Šnorhali* † 1173, SC 203, p. 63-69.

R.-M. Tonneau, *Moïse dans la tradition syrienne*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 245-265. — V. Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962. — L. M. Armendariz, *El nuevo Moises*, Madrid, 1962 (sur Cyrille d'Alexandrie). — M. E. Stone, *Three armenian Accounts of the Death of Moses*, dans G. W. E. Nickelsburg, éd., *Studies..*, p. 118-121.

3° A partir du 4e siècle en Occident (cf art. Exode, DS, t. 4, col. 1982-1987). — Les centres d'intérêt sont pratiquement les mêmes.

1) Les préfigurations chrétiennes. — Non seulement Moïse est la « figure du Docteur à venir », comme l'écrit *Ambroise* † 397, mais il fait partie des réalités du nouveau Testament. A propos de la Transfiguration, l'évêque de Milan proclame : « Nous aussi, chaque jour, nous voyons Moïse avec le Fils de Dieu, car nous voyons la loi dans l'Évangile... Chaque jour il est entendu dans l'Église » (*De Cain et Abel* I, 2, 7, PL 14, 319b; *Exp. evang. sec. Lucam* 7, 10-11, SC 52, p. 12; *In Ps.* 118, 8, PL 15, 1471c). De son côté, *Augustin* † 430 parle de « Moïse, le serviteur de Dieu, un homme appartenant au nouveau Testament par son intelligence » (*En. in Ps.* 138, 28 et *Ps* 89, 1, CCL 40, p. 2010 et 39, p. 1244-1245; *Contra Faustum* 16, 25-33, PL 42, 332-340; cf *Léon le Grand* † 461, *Sermo* 91, 1, SC 200, p. 228).

Comme en Orient, la typologie est généreuse : ainsi le doute de Moïse figure celui des apôtres à la Passion et sa mort sur la montagne la fin du doute par la foi en la résurrection. Par sa foi en la parole de Dieu (*Ex.* 33, 22), « Moïse était le type du peuple juif qui devait croire au Christ après son passage » (Augustin, *Sermo* 352, 4-5; *Contra Faustum* 16, 17; *Epist.* 147, 32; PL 39, 1553-1555; 42, 326; 33, 611).

Sur la typologie, voir *Hilaire* † 367, *Traité des mystères* 1, 27-42, SC 19 bis, p. 120-140. — Ambroise, *De officiis ministrorum* I, 50, 250 et III, 15, PL 16, 99bc, 171-172.

2) Modèle de sainteté. — Dans son *De paenitentia*, Ambroise voit dans le geste d'enlever ses sandales le symbole de la libération des liens du corps et des entraves de ce monde (II, 11, 107, SC 179, p. 200). *Jérôme* († 419/420) trouve en Moïse un modèle de jeûne, un jeûne, précise un sermon anonyme sur le carême, qui le prépare à recevoir la volonté de Dieu (*Sur Jonas* 3, 4, SC 43, p. 94; cf Ps. Augustin, *Sermo* 143, PL 39, 2025 ou 57, 568c). Pour Augustin, son intercession est la preuve de sa charité maternelle pour son peuple. *Grégoire le Grand* † 604 rappelle son exemple de mansuétude et de patience (*Sermo* 88, 21, PL 38, 552-553; *Hom. in Ezechielem* II, 3, 21, CCL 142, p. 253).

3) La vision de Dieu. — On s'interroge sur la nature de la vision de Moïse : pour Augustin, voir art. Contem-

PLATION, DS, t. 2, col. 1656. On y voit bien entendu une préfiguration de la vision du Christ (*En. in Ps.* 138, 8 et *Sermo* 6-7 sur le buisson ardent; CCL 40, p. 1994-1996; 41, p. 62-76. Hilaire, *De Trinitate* 4, 32-34; 5, 21-23, PL 10, 119-121, 143-145; *Quodvultdeus* † 453, *De symbolo ad catechumenos* 3, 3, PL 40, 662-663). En voulant percer le mystère du buisson, écrit Grégoire le Grand, Moïse « cherchait la gloire de la contemplation des choses d'en haut ». Il note aussi qu'en entrant et en sortant du tabernacle, il était un modèle de contemplation et d'action (*Moralia in Job* 15, 68, SC 221, p. 118; *Regula pastoralis* 2, 5; *Epist.* 25, PL 77, 33b et 474c). Comparant Moïse à Pierre et à Jean, Ambroise affirme : « Dépassant toutes les choses terrestres et la hauteur de la sagesse de ce monde, il monta jusqu'au ciel et aux cieux éclairés de l'esprit » (*De virginitate* 20, 133, PL 16, 302a).

D'Augustin mentionnons encore les longs chapitres où il défend Moïse contre les calomnies de Fauste (*Contra Faustum* 22, 69-79, 90-93, PL 42, 443-453, 461-463).

A. Luneau, *Moïse et les Pères latins* et, pour la période suivante, J. Châtillon, *Moïse figure du Christ et modèle de la vie parfaite*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 283-303, 305-314.

CONCLUSION. — Cette enquête, volontairement limitée, laisse apparaître la manière dont Moïse a été reçu dans l'Église. Loin de le considérer comme une figure du passé, elle lui donne une gloire nouvelle en éclairant sa vie et son expérience spirituelle de la présence du Christ. Même si telle ou telle application concrète de la typologie nous semble désuète, l'attitude fondamentale demeure très précieuse, toujours fondée sur la parole du Christ sans cesse rappelée : « Moïse a écrit de moi » (*Jean* 5, 46). Si les textes consacrés à Moïse sont relativement rares, on peut dire que sa présence affleure souvent à la pensée des prédicateurs comme des théologiens et des écrivains ascétiques. Le mot de H. de Lubac, « la « face glorieuse de Moïse » est toujours l'objet de la même fascination », est beaucoup plus exact que la remarque d'A. Neher « Jésus le cache au chrétien » (*Exégèse médiévale*, t. 1, Paris, 1959, p. 333; *Moïse*, p. 12).

Très tôt un culte lui a été voué : au 4e siècle, les moines du Mont Nébo montrent sa tombe dans une nef latérale de leur église et au 5e siècle cette tombe est transférée sous le maître-autel de la nouvelle église, signe habituel de la vénération des saints. Moïse entre au martyrologe romain au 9e siècle par Florus de Lyon, mais l'Irlande le vénère plus tôt.

J. Hennig, *The literary Tradition of Moses in Ireland*, dans *Traditio*, t. 7, 1949-1951, p. 223-261. — J. Blanc, *La fête de Moïse dans le rite byzantin*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, p. 345-353. — B. Bagatti, art. *Phasga*, DBS, t. 7, 1965, col. 1133-1136. — *Bibliotheca sanctorum*, art. *Mosè*, t. 9, Rome, 1967, col. 604-649 (F. Spadafora et M. Liverani; illustr.). — I.-H. Dalmais, *Saints et sanctuaires de Terre sainte*, Paris, 1968 (textes de la Messe de saint Moïse), Paris, 1968, p. 21-25.

« Des générations de croyants ont puisé dans l'exemple (de Moïse) une sève enrichissante pour leur foi, leur patience, leur obéissance à la loi de Dieu et leur vie de prière » (F. Michaeli, *Le livre de l'Exode*, Neuchâtel-Paris, 1974, p. 41). Il a fallu plusieurs siècles à Israël pour dégager des vieux souvenirs de l'Exode la personnalité de son libérateur, Moïse, chef de peuple, prophète, législateur et médiateur de l'alliance. A travers les multiples aspects de son unique mission, deux traits caractérisent sa vie spirituelle : une foi intrépide en Dieu et un indéfectible attachement à son peuple. Ils apparaissent en toute clarté au cœur même de sa prière : la foi le conduit à repousser les tentations les plus subtiles pour s'attacher à l'unique promesse de Dieu; elle l'incite à vouloir pénétrer dans l'intime de Dieu pour Le connaître comme il est connu. Mais cette quête de Dieu s'allie très étroitement à un constant souci de solidarité avec ses frères : pour son peuple pécheur, il implore le pardon de Dieu, il s'accroche à Lui jusqu'à ce qu'il l'ait obtenu. Il le défend au prix de sa vie. Il sait aussi lui transmettre fidèlement la Parole qui l'appelle à la liberté.

Humble devant la jalousie des hommes, il confie à Dieu le soin de le défendre, mais quand les intérêts de Dieu sont en jeu, c'est-à-dire quand la sainteté du peuple est remise en question, alors il s'enflamme de colère pour maintenir le cap vers la Terre promise.

Cette double fidélité à Dieu et au peuple est le propre de l'homme de l'Alliance. Elle est pour Moïse source d'épreuve et de gloire. Son visage d'ami de Dieu porte à jamais le reflet lumineux de la gloire divine, mais cela ne l'empêche pas de ressentir douloureusement le poids d'un peuple à guider vers la sainteté. Sa mort entre les mains de Dieu, mais en dehors de la Terre promise, scelle pour toujours cette paradoxale destinée.

Il n'est pas étonnant que la tradition chrétienne ait toujours considéré Moïse comme un modèle de sainteté, de montée vers Dieu, d'union mystique. Sa physionomie spirituelle semble trouver son plus parfait accomplissement en la personne de Jésus-Christ et c'est incontestablement pour elle son plus beau titre de gloire.

Pour les ouvrages des 16e-19e siècles, voir Migne, *Dictionnaire des apocryphes*, t. 2, coll. Encyclopédie théologique, t. 24, 1858, col. 631-634. — J. Crombecius, *Ascensus Moysis in montem seu de oratione*, Saint-Omer, 1618. — A. Millieu, *Moyses viator*, Lyon, t. 1, 1636; t. 2, 1639. — Ahad Ha-am, *Au carrefour*, Paris, 1938, p. 15-41. — S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Londres, 1939; tr. fr., 3e éd., Paris, 1948.

J. Martin, *Moïse homme de Dieu*, Paris, 1952. — Sh. Asch, *Moïse*, Paris, 1954. — E. Fleg, *Moïse raconté par les sages*, Paris, 1956; *Proximité de Moïse*, dans *La Table ronde*, n. 107, 1956, p. 30-38. — A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Paris, 1956. — H. S. Noerdlinger, *Moses and Egypt*, Los Angeles, 1957; tr. franç., Tours, 1957 (illustr). — A. Ohlmeyer, *Moses im Glanze des Erlösers*, Fribourg, 1957. — R. M. Afnan, *The great Prophets*, New York, 1960. — M. Choisy, *Moïse*, Genève, 1966. — F. Bartfeld, *Vigny et la figure de Moïse*, Paris, 1968. — Mordecai et Miriam Roshwald, *Moses: Leader, Prophet, Man*, New York, 1969 (bibliogr. annotée sur ouvrages en anglais). — M. Pearlman, *Dans les pas de Moïse*, Grenoble-Paris, 1974 (illustr.). — Br. Stemberger, « *Der Mann Moses* » *in Freuds Gesamtwerk*, dans *Kairos*, t. 16, 1974, p. 161-251. — M. Robert, *D'Œdipe à Moïse*, Paris, 1974. — H. Barzel, *Moses: tragedy and sublimity*, dans *Literary Interpretations of biblical Narratives*, Nashville, 1974, p. 120-140. — D. Daiches, *Moses, Man in the Wilderness*, Londres, 1975 (illustr.). — É. Wiesel, *Célébration biblique*, Paris, 1975, p. 150-177. — É. Gillabert, *Moïse et le phénomène judéo-chrétien*, Marsanne, 1976. — A. Amar, *Moïse ou le peuple séparé*, Monte-Carlo, 1977. — Cl. Duvernoy, *Moïse*, Paris, 1977 (illustr.). — R. Martin-Achard, etc.; *La figure de Moïse*, Genève, 1978. — H. Cazelles, *A la recherche de Moïse*, Paris, 1979.

Sur l'iconographie : H. Leclercq, DACL, art. *Moïse*, t. 11, 1934, col. 1648-1689. — J. Leroy, *Sur quelques images de Moïse dans la tradition juive et chrétienne*, dans *Moïse, l'homme de l'alliance*, 1954, p. 355-369. — *Encyclopaedia judaica*, t. 12, 1971, col. 371-410. — H. Schlosser, *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 3, Fribourg, 1971, col. 282-297 (bibliogr.).

— Su-Min (A) Ri, *Zum Problem einer jüdischen Vorlage bei den Mosesszenen auf der Holztüre der Basilika von St. Sabina in Rom*, dans *Kairos*, t. 1, 1976, p. 218-222. — K. et U. Schubert, *Die Errettung des Moses aus den Wassern des Nil in der Kunst des spätantiken Judentums und das Weiterwirken dieses Motivs in der früh-christlichen und jüdisch-mittelalterlichen Kunst*, dans G. Braulik, éd., *Studien zum Pentateuch*, Vienne, 1977, p. 59-68. — P.-M. Guillaume, art. *Moïse*, dans *Catholicisme*, t. 8 (spécialement sur la littérature rabbinique).

Paul-Marie GUILLAUME.

2. MOÏSE BAR KÉPHA, moine et évêque jacobite, † 903. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. VIE. — Moïse bar Képha est un des écrivains jacobites les plus féconds et les plus originaux. On sait peu de chose sur sa vie. Né à Balad vers 813, élevé au monastère de Saint-Serge au mont Aride près du Tigre, il y devint moine, puis fut nommé en 863, sous le nom de Sévère, évêque de Mossoul (Irak), Beth Raman et Beth Kiyonoya, plus tard vers 893 « visiteur » de Tagrit. Il mourut le 12 février 903.

2. ŒUVRES. — La liste en est fournie dans le ms *Vaticanus syr.* 37, f. 189ab. On n'a rien retrouvé de son *Histoire ecclésiastique* ni de son *Commentaire sur Grégoire de Nazianze*. Par contre, plusieurs ouvrages dont on n'avait que des citations par Denys bar Salibi et Bar Hebraeus ont été repérés dans des copies récentes, notamment grâce aux recherches de A. Vööbus (cf bibliographie).

1° *Commentaires scripturaires.* — 1) *L'Hexaéméron*, présenté par F. Nau (Bardesane, *Le livre des lois du pays*, Paris, 1899) d'après le ms 241 de Paris, se trouve dans d'autres copies récemment découvertes au Proche-Orient. — 2) *Commentaire sur le Paradis*, traduit en latin par A. Maes (Masius, Anvers, 1569; plusieurs éd.; repris en PG 111, 481-608), d'après un ms syriaque disparu depuis; plusieurs copies récemment retrouvées. Ce long traité mériterait d'être édité et étudié, en raison de son sujet, des questions qu'il pose et des nombreuses citations des Pères.

3) *L'introduction au livre des Psaumes*, publiée sans nom d'auteur par G. Diettrich (*Eine jacobitische Einleitung in den Psalter*, Giessen, 1901), a été restituée à Moïse, d'après un ms de Mossoul, par J.-M. Vosté (*L'introduction de M. b. K. aux Psaumes de David*, dans *Revue biblique*, t. 38, 1929, p. 214-228). — 4) *Commentaires sur Matthieu, Luc, Jean, Actes* et *Épîtres de saint Paul*, identifiés dans plusieurs mss par A. Vööbus.

2° *Ouvrages philosophiques et théologiques.* — 1) *Sur la prédestination et le libre arbitre*, inédit. — 2) *Traité sur l'âme*, trad. allemande par O. Braun, *Moses bar Kepha und sein Buch von der Seele*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 (avec introduction sur la vie, les œuvres et les mss alors connus; le dernier chapitre du texte traite de l'utilité du sacrifice eucharistique offert pour les morts), d'après un seul ms; A. Vööbus en a signalé neuf autres en 1975.

3) Les traités *Sur la résurrection des corps*, *Sur la création des anges*, *Sur la hiérarchie des anges* ont été repérés par le même chercheur, ainsi que le traité *Sur le sacerdoce*, inconnu jusqu'ici et dont il y a lieu d'étudier la parenté avec celui de Jean de Dara † 825 (cf DS, t. 8, col. 467-468) et celui qui est transmis sous le nom de Jean Maron.

Cf déjà M. Breydy, *Historisch-literarische Daten zu den Manuskripten der Lehre vom Priestertum bei M. b. K.*, dans *Ostkirchliche Studien* = OSt, t. 25, 1976, p. 67-71; *Compilations syriaques du 9e siècle sur le sacerdoce*, OCA, t. 205 (Symposium syriacum, 1976), 1978, p. 267-293; *La doctrine syro-antiochienne sur le sacerdoce dans sa version maronite*, Jounieh (Liban), 1977, p. 1-52. — M. Breydy signale aussi la présence du traité *Des sectes* ou *Contre les hérésies* (Simon le mage, Mani, etc) dans le *Vaticanus syr.* 581, f. 264v-278v (*Compilations...*, p. 288).

3° *Traités liturgiques et homilétiques.* — Ce sont les plus souvent cités, et A. Vööbus en a trouvé de nombreux exemplaires au Proche-Orient. — 1) Une *anaphore* a été traduite en latin par E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, t. 2, Paris, 1716, p. 390; un *Commentaire* de l'anaphore a été édité et traduit en anglais par R. H. Connolly et H. V. Codrington, à la suite de celui de Georges, évêque des arabes (*Two Commentaries on the Jacobite Liturgy...*, Londres-Oxford, 1913; réimpr., Farnborough, 1969; p. 73-85, un bref commentaire sur le *Pater*) ; 19 mss signalés. — 2) *Commentaire sur les mystères du baptême*, trad. anglaise par R. A. Aytoun, *The mysteries of Baptism by M. B. K. compared with the Odes of Salomon*, dans *The Expositor*, 8e série, t. 2, 1911, p. 338-358; repris dans *Studies in Syrian baptismal Rites*, éd. J. Vellian, Kottayam, 1973; éd. avec trad. allemande et commentaire par L. Haggenmüller, *Die Tauferklärung des M. b. K.*, diss., Vienne, 1943 (non publiée).

3) *Commentaire sur l'ordination de l'évêque, du prêtre et du diacre;... sur la tonsure des moines et sur le rituel des enterrements;... sur les mystères non écrits reçus dans l'Église d'après la tradition des saints Pères* (ms du prêtre jacobite 'Isâ à Beyrouth, f. 265b-266r) et *Pourquoi Dieu nous a-t-il donné la (nouvelle) naissance à partir du baptême* (ms Charfet 4/1, p. 667-674), signalés par W. de Vries, *Sakramententheologie bei den Syr. Monophysiten*, OCA 125, 1940, p. 8-9. Le commentaire *sur la consécration du myron* a été édité par W. Strothmann, *M. b. K., Myron-Weihe*, Göttinger Orientforschungen 17, Wiesbaden, 1973.

4° *Homélies.* — Il existe plusieurs mss des *Homélies sur les fêtes* (Paris 306, Mingana 3 et 112; d'autres ont été repérés par A. Vööbus); des extraits en ont été présentés dans la *Revue de l'Orient chrétien* : F. Nau, *L'homélie... sur les confesseurs du Vendredi* (les ressuscités du Vendredi saint), t. 19, 1914, p. 192-195; *Sur la fête de la Croix*, t. 19, p. 225-246; H. Béguin, *Un recueil d'homélies du 9e siècle en langue syriaque : 1. L'annonciation de Zacharie*, t. 22, 1920-1921, p. 363-372; 2. *L'annonciation de la Vierge*, t. 23, 1922-1923, p. 82-91.

Moïse bar Képha propose une interprétation très simple des textes bibliques et liturgiques, le plus souvent sous forme d'interrogations et réponses. Il cite ou utilise largement les Pères, surtout Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, le pseudo-Denys, Éphrem, Jacques de Saroug, Sévère d'Antioche. Dans l'histoire de l'exégèse des syriens jacobites, il tient un rôle important (A. Baumstark, *Die Evangelienexegese der syrischen Monophysiten*, dans *Oriens christianus*, t. 2, 1902, p. 164-165).

R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 391-392. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 281-282. — J.-B. Chabot, *Littérature syriaque*, Paris, 1934, p. 95-96. — G. Graf, *Der Matthäus-Kommentar des M. b. K. in arabischer Uebersetzung*, dans *Biblica*, t. 21, 1940, p. 283-287. — W. de Vries, *Sakramententheologie...*, cité *supra*, p. 21, 148-149, etc.

A. Vööbus, *Mose b. K.* et *Syriac Literature*, dans *Encyclopaedia Britannica* (éd. 1967); *Découverte du Commentaire de M. b. K. sur l'évangile de Matthieu*, dans *Revue biblique*, t. 80, 1973, p. 359-362; *Die Entdeckung des Lukaskommentars von M.*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 62, 1971, p. 132-134; *Discovery of the Exegetical Works of M. b. K.* (Papers of the Esthonian Society in Exile 25), Stockholm,

1973; *Die Entdeckung einer neuen Schrift des M. b. K. über das Priestertum*, OSt, t. 23, 1974, p. 324-327; *Newly Discovered Manuscript Sources for the Genre of Liturgical Commentaries by M. b. K.*, OCP, t. 41, 1975, p. 490-494; *New Manuscript Discoveries for the Literary Legacy of M. b. K. : The Genre of theological Writings*, dans *Harvard theological Review*, t. 68, 1975, p. 377-384 (avec brève présentation des traités et sources).

DTC, t. 2, 1905, col. 388-389 (J. Parisot). — EC, t. 8, 1952, col. 1479 (I. Ortiz de Urbina). — LTK, t. 7, 1962, col. 654 (A. Stuiber).

François GRAFFIN.

3. MOÏSE DE KHORÈNE (saint), docteur de l'Église arménienne, 5e siècle. — Movsēs Xorenac'i, père de l'historiographie arménienne, appelé aussi « père des grammairiens » *(K'erdołahayr)*, est une des figures les plus brillantes de la culture arménienne classique, mais aussi une des plus discutées par les historiens et philologues modernes. La tradition voit en lui un représentant de la seconde génération des disciples de Sahak et Mesrop (cf *supra*, col. 1070-1074).

Envoyé à Alexandrie pour ses études (435-440), le navire qui le ramenait en son pays et se dirigeait vers la Grèce fut jeté par une tempête sur les côtes d'Italie. Movsēs aurait alors visité Rome, puis serait revenu en Arménie par Athènes et Constantinople. Le pays traversait alors une phase critique; à la tête de l'Église se trouvaient des anti-catholicoi imposés par le pouvoir de Ctésiphon et l'atmosphère tendue annonçait déjà la guerre des Vardanank' (saint Vardan et ses compagnons) en 451 et les événements qui suivirent (cf F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1900, p. 517-538). Dans ce milieu, Movsēs s'adonna aux études; puis, lorsque le siège catholicossal fut à nouveau occupé par un disciple de Sahak, Giud (vers 461), il fut consacré par celui-ci évêque de Bagrevand. Il mourut à un âge avancé, à la fin du 5e siècle.

Sa renommée tient surtout à son « Histoire d'Arménie », depuis les origines jusqu'à la mort de Sahak et Mesrop (438-439); c'est la première tentative d'une synthèse globale de l'histoire arménienne dans la littérature ancienne. La tradition lui attribue encore un panégyrique de sainte *Hripsimè* (BHO, n. 1025), une « Histoire de l'itinéraire de sainte Hripsimè et de ses compagnes », une homélie sur la *Transfiguration*, une « Histoire de l'image de la Sainte Vierge » (BHO, n. 662), une lettre au prince Sahak Arcrouni, une « Géographie », un « Livre sur la Chrie » (*Girk' Pitoyic'*, Rhétorique), et quelques-uns des plus beaux tropaires pour les grandes fêtes (Épiphanie, Transfiguration, Assomption). Il serait encore l'auteur de plusieurs traductions, notamment des *Homélies* de Grégoire de Nazianze (cf CPG, n. 3010), dont la langue présente des liens étroits avec l'*Histoire d'Arménie*.

La critique moderne, dès le milieu du 19e siècle, s'est intéressée à Xorenac'i; les opinions les plus variées ont été émises à son sujet, et l'on a été jusqu'à dater son *Histoire* du 10e siècle (cf H. Leclercq, DACL, t. 11, 1934, col. 1689-1698). Plus récemment, sous l'influence de spécialistes comme S. Malxaseanc' et M. Abełean, il semble qu'on revienne à des positions plus modérées. On a cherché une évaluation sélective des données traditionnelles, plutôt que de les rejeter en bloc. L'analyse des textes et les méthodes de comparaison linguistique et stylistique ont permis d'établir des liens de parenté plus ou moins étroits entre les ouvrages attribués à Xorenac'i. On a pu en outre reconstituer l'arrière-fond de l'*Histoire d'Arménie*, identifier ses sources, déceler des interpolations ultérieures.

Le résultat de ces études conduit à considérer Xorenac'i comme un auteur du 5e siècle, auquel on peut attribuer l'ensemble de l'*Histoire*, qui sert dès lors de référence pour déterminer l'authenticité des autres écrits. On admet cependant que l'ouvrage a subi des interpolations, et l'on y reconnaît des couches rédactionnelles d'époques diverses. Telle est la position des spécialistes de l'Arménie soviétique et de la nouvelle école des mékhitaristes de Venise, représentée par P. Ananian. D'autres savants toutefois ignorent ou récusent ces conclusions et situent la composition de l'*Histoire* par un pseudo-Moïse de Khorène à une époque plus tardive, du 7e au 9e siècle (H. Lewy) ou au milieu du 8e (G. Toumanoff).

On est actuellement d'accord pour dater du 10e siècle l'*Histoire de l'image de la Sainte Vierge*, qui, par suite, ne peut malheureusement servir de témoin pour l'antiquité de la tradition sur l'Assomption. B. Sargisean a cru discerner des ressemblances entre l'homélie sur la *Transfiguration* et le traité de Jean de Damas sur le même mystère (PG 96, 545-576; cf DS, t. 9, col. 454); d'autres pensent par contre que ces ressemblances d'ordre général s'expliquent par l'identité du thème.

On attribue désormais la *Géographie* à Ananie de Shirak, savant du 7e siècle. Le livre sur la *Rhétorique*, qui peut être authentique, n'est guère qu'un recueil de récits empruntés à des auteurs grecs (Aphtonios, Théon, etc). Est également probable l'authenticité des traductions de Grégoire de Nazianze et de la *Vie d'Alexandre* du pseudo-Callisthène.

La lettre au prince Sahak contenue dans le « *Livre des Lettres* » (*Girk' T'łt'oc'*, Tiflis, 1901, p. 22-28, recueil de documents dogmatiques) sous le nom du « bienheureux Movsēs Xorenac'i, le grand grammairien », mérite une attention spéciale. L'auteur, en s'appuyant sur des témoignages scripturaires et patristiques, cherche à réfuter la thèse inspirée d'Aristote selon laquelle deux natures parfaites et complètes ne peuvent s'unir pour constituer une nouvelle nature parfaite et complète. Bien que le dogme de Chalcédoine ne soit pas explicitement mentionné, la lettre vise clairement les chalcédoniens : elle veut en effet montrer que « la nature du Christ est une ». L'authenticité de ce document a été contestée par S. Malxaseanc' (non-chalcédonien), suivi par certains auteurs catholiques; elle est admise par M. Abełean et par la majorité des auteurs non-chalcédoniens. P. Ananian admet la valeur des arguments contre l'authenticité; il hésite malgré tout à ranger Xorenac'i parmi les chalcédoniens (BS, t. 9, 1967, col. 655-657).

La fête de Movsēs Xorenac'i est célébrée dans l'Église arménienne, avec les saints traducteurs et docteurs, la troisième semaine après l'Assomption.

Bibliographie abondante mais déjà ancienne dans A. Łazikean, *Nouvelle bibliographie arménienne*, Venise, 1909-1912, col. 2046-2061.

Éditions et traductions principales. — *Matenagroutiunk'* (Œuvres complètes), Venise, 1843, 1865. — *Patmout'iun Hayoc'* (Histoire d'Arménie), éd. critique par M. Abełean et S. Yarout'iunean, Tiflis, 1913; trad. en arménien moderne oriental, avec introd. et notes, par S. Malkhassian, Le Caire, 1953. — *Historiae armeniacae libri* III, texte arménien et trad. latine par G. et G. Whiston, Londres, 1736; *Histoire d'Arménie*, texte arménien et trad. franç. par P. E. Le Vaillant de Florival, Venise, 1841-1842; Paris, s d; trad. franç. par V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. 2, Paris, 1869, p. 53-175 (et t. 1, p. 193-194 pour le fragment du livre IV); trad. ital. par G. Cappelletti, Venise, 1841; par N. Tommaseo, Venise, 1841, 1850; trad. russe par N. Emin, Moscou, 1858; trad. allem. partielle par M. Lauer, Ratisbonne, 1869; trad. hongroise par K. Sonkodean, Kerla, 1892.

Études d'ensemble. — K. Kibarean, « Histoire de la littérature arménienne », en arménien, Venise, 1944, p. 136-159. — H. Thorossian, *Histoire de la littérature arménienne*, Paris, 1951, p. 84-89. — M. Abełean, « Histoire de l'ancienne littérature arménienne », t. 1, 2e éd., Beyrouth, 1955, p. 259-306. — L. Kogyan, « L'Église arménienne jusqu'au concile de Florence », Beyrouth, 1961, p. 536-579.

Pauly-Wissowa, Supplementband VI, col. 534-541 (P. N. Akinian). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1479-1480 (I. Ortiz de Urbina). — LTK, t. 7, 1962, col. 654-655 (P. Krüger). — BS, t. 9, 1967, col. 655-657.

Études sur l'Histoire d'Arménie et sa date. — C.-E. Pichard, *Essai sur Moïse de Chorène, historien arménien*, Paris, 1866. — A. von Gutschmid, *Ueber die Glaubwürdigkeit der armenischen Geschichte des M. v. Kh.*, dans *Berichte... der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften* (Philol. und histor. Klasse, t. 18), Leipzig, 1877, p. 1-43, et à part. — A. Carrière, *Nouvelles sources de M. de Ch.*, Vienne, 1893. — G. Xalat'janc, « L'épopée arménienne dans l'Histoire de M. de Kh. », en russe, Moscou, 1896; « Les Arsacides arméniens dans l'Histoire.. » Moscou, 1903. — F. C. Conybeare, *The Date of Moses of Khoren*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 10, 1901, p. 498-504; F. C. Conybeare et A. von Gutschmid, *Moses of Chorene*, dans *The Encyclopedia Britannica*, 12e éd., 1922, t. 18, p. 897-898. — Y. Manandean, « L'école hellénophile », en arménien, Vienne, 1928, p. 246-255.

H. Lewy, *The Date and Purpose of Moses of Chorene's History*, dans *Byzantion*, t. 11, 1936, p. 81-96; N. Adontz, *Sur la date de l'Histoire de l'Arménie* (réplique à l'art. précédent), p. 97-100; H. Lewy, *An Additional Note on the Date..*, p. 592-596; N. Adontz, *A propos de la note de M. Lewy*, p. 597-599. — S. Malxaseanc', « La solution de l'énigme de Xorenac'i », en arménien, Érévan, 1940. — C. Toumanoff, *A note on the Orontids*, dans *Le Muséon*, t. 73, 1960, p. 75-77, 101-102; *On the Date of Pseudo-Moses of Chorene*, dans *Handes Amsorya*, t. 75, 1961, p. 467-476. — J. Muyldermans, *L'historiographie arménienne*, dans *Le Muséon*, t. 76, 1963, p. 109-144. — G. X. Sargsyan, « La coordination chronologique de l'Histoire d'Arménie de M. X. », Érévan, 1965 (résumé en russe, p. 170-185); « L'Arménie à l'époque hellénistique et M. X. », Érévan, 1966.

Études sur les autres écrits. — A. Baumgartner, *Ueber das Buch « Die Chrie »..*, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. 40, 1887, p. 457-515. — Y. Khayat, « La fête de l'Assomption chez les Arméniens », dans *Bazmavep*, t. 108, 1950, p. 207-216; t. 109, 1951, p. 18-25; P. Hamelcan, « La critique d'un document arménien concernant la tradition de l'Assomption de Marie », *ibidem*, t. 109, 1951, p. 49-57, 128-134. — K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 180-186.

B. Sargisean, « Critique de la lettre de M. X. à Sahak Arcrouni et l'Histoire de l'image de la Vierge Marie », dans *Bazmavep*, t. 45, 1887, p. 97-116; « Le discours panégyrique sur la Transfiguration... et S. Jean Damascène », t. 47, 1889, p. 305-313, 353-361.

Boghos Levon Zekiyan.

MOLÉ DE CHAMPLÂTREUX (Marie-Louise-Élisabeth), fondatrice, 1763-1825. — Marie-Louise de Lamoignon, née à Paris, le 3 octobre 1763, appartient à une famille de parlementaires et de magistrats, dont Vincent de Paul admirait déjà l'esprit et la générosité. Sa première éducation fut soignée et pieuse. En 1779, ses parents la marient à François-Édouard Molé, son cousin. Sa vie mondaine aboutit à un « naufrage spirituel » (Hoesl, p. 66). La fin tragique de son père (garde des sceaux disgrâcié, qui se suicide), la mort de deux enfants en bas âge, la désunion politique de la famille, provoquent en 1789, au cours d'une retraite avec le curé de Saint-Sulpice, A.-X. Mayneaud de Pancemont, une « conversion forte, solide, extraordinaire » (p. 84) et un dévouement renouvelé au soulagement physique et moral des pauvres.

La Révolution est funeste à la famille : confiscations, arrestations, mari guillotiné en avril 1794, mort d'un troisième enfant en 1796. Mais des grâces exceptionnelles reçues dans l'Eucharistie et l'oraison éprouvent M.-L. Molé et à la fois la soutiennent. Les années 1795-1800 lui apportent la paix de l'âme dans la confiance et l'humilité, un appel à la vocation de « victime d'expiation et d'amour » (p. 135-139), tandis qu'elle se sent appelée à fonder une « maison de pénitence et de réparation » austère, d'adoration perpétuelle et d'aide aux vieillards.

Pancemont, son directeur spirituel, nommé évêque de Vannes en 1802, appelle Marie-Louise. Elle y voit finalement la volonté de Dieu. Mère Saint-Louis ouvre une maison de charité, « la maison du Père éternel » (ateliers de filature et de tissage, dentellerie), une école élémentaire, un pensionnat, etc, pour l'accueil et l'éducation des petites filles les plus démunies de la ville. Elle fondera aussi des maisons de charité à Auray (1807), Pléchâtel (1816), Saint-Gildas de Rhuys (1825), en même temps qu'elle ouvre un noviciat pour ses « religieuses » (1810). La congrégation des sœurs de la Charité de Saint-Louis obtient l'approbation gouvernementale en 1816. Au fil des jours et de l'expérience, la fondatrice avait adapté les Constitutions de la congrégation. La « première approbation romaine verbale » fut donnée par Pie VII à Versailles le 14 janvier 1805. Mère Saint-Louis meurt le 4 mars 1825. Son procès de béatification fut ouvert en 1959.

La vie spirituelle de la fondatrice est faite d'exigences de plus en plus radicales de la part du Seigneur; elles sont un appel à une purification toujours plus profonde, à un don de soi toujours plus total, du « pacte avec la croix de Jésus-Christ » en 1792 (p. 96) jusqu'au « vœu de victime » en 1812 (p. 326). Mais elle constate : « Mes communications aussi douloureuses que bienheureuses avec le Bien-Aimé dans la sainte communion ont toujours été en augmentant » (p. 275). Il est à noter que ces communications mystiques se manifestent ordinairement à l'occasion de la communion ou de l'oraison et aussi par l'intermédiaire très humble de dévotions classiques (Nom de Jésus, Cœur de Jésus, la Vierge des Douleurs, etc).

La fondatrice a voulu inscrire l'esprit de son Institut au plus profond du mystère de la Rédemption, dans l'engagement au service des plus pauvres et dans une obéissance absolue à l'Église (*Constitutions* et *Sommaire*).

On connaît la vie mystique de Mère Saint-Louis par ses *Conférences spirituelles à ses premières filles* (Paris, 1938, hors commerce), et par sa correspondance avec ses directeurs : F.-X. de Pancemont † 1807, Pierre Grignon † 1810, Jean Le Gall † 1831. Les documents mss sont aux archives de la congrégation. Les biographes les ont utilisés; le chanoine Moisan a publié des lettres adressées à Grignon et à Le Gall. Une édition critique de l'ensemble de ces écrits manque.

P. Levé, *Vie de Mme Molé de Ch., fondatrice..*, Paris, 1857. — A. de Ségur, *Vie de Mme Molé*, 8e éd., Paris, 1880. — P. Hoesl, *Mme Molé de Ch.*, Paris, 1959 (les références en cours d'article y renvoient). — Chanoine J.-H. Moisan, *L'âme d'une grande dame fondatrice de congrégation*, Paris, 1948. — J. Dupuy, *Mère Saint-Louis*, Paris, 1964. — P. Poupard, *Hommage à Mère Saint-Louis Molé*, Rome, 1975, 24 p. — Voir spécialement la *Positio super introductione causae...*, Vatican, 1976, 699 p. (nombreux documents et bibliographie très importante).

Matthieu Molé (1781-1855; fils de Marie-Louise), *Le comte Molé. Sa vie et ses Mémoires*, 6 vol., Paris, 1922-1930; *Souvenirs d'un témoin de la Révolution*, Paris, 1943.

André Rayez.

MOLÈRE (BERNARD), grandmontain, 1593-1664. — Né à Agen en 1593, Bernard Molère devint chanoine, puis prieur des ermites du Mont-Oreste à Rome et docteur du Sacré Palais. Prêchant et enseignant ensuite à Paris, il y rencontra le grandmontain Charles Frémon et fit profession dans l'Étroite Observance de Grandmont le 4 octobre 1651. Devenu bientôt maître des novices à l'abbaye de Grandmont, il continua à rédiger des ouvrages de spiritualité dont deux se trouvaient en manuscrit à la bibliothèque des grandmontains de Thiers au début du 18e siècle et sont perdus depuis.

1) *Sphère mystique de la solitude*, composé vers 1650-1651 en quatre volumes et en latin, analysé dans le ms Paris B. N. fr. 19682 (cf *infra*); cette sorte de géométrie spirituelle aurait été faite d'après la méthode et le style de Jean de Sacrobosco ou de Holywood, mathématicien anglais du 13e siècle. — 2) *Le pèlerin mystique du paradis en trois jours*, dialogue en français dédié à Mazazin, composé à Grandmont en 1655 et consacré aux trois étapes de la vie spirituelle (purgative, illuminative, unitive); on y trouvait aussi un « petit office » du pèlerin mystique composé à l'aide de versets des psaumes et d'autres livres de l'Écriture. Ce que l'on peut savoir de Molère semble indiquer qu'il dut sa doctrine à la formation acquise antérieurement à son entrée dans l'ordre de Grandmont, où il mourut en 1664.

Les seules indications sur Molère sont contenues dans la *Vie du R. P. Frémon* (DS, t. 5, col. 1190-1193) et précisées dans le ms Paris B. N. fr. 19682, p. 251-262, cf 159-160.

Jean BECQUET.

MOLIEN (LOUIS-AUGUSTE), oratorien, 1865-1948. — Né le 25 août 1865 à Acheux (Somme), Louis-Auguste Molien a fait ses études au petit séminaire de Saint-Riquier (près d'Abbeville) avant d'entrer au grand séminaire d'Amiens. Ordonné prêtre le 22 décembre 1888, il entre à l'Oratoire en 1892. Il enseigne les lettres et la philosophie successivement aux collèges de Juilly, Saint-Lô, Paris (Massillon). Après la dispersion des congrégations il retourne, en 1903, dans son diocèse. Professeur de philosophie à Saint-Riquier pendant quatre ans, il enseigne ensuite la morale et la liturgie au grand séminaire d'Amiens (1907-1915). Il achève son ministère comme aumônier au Bon Pasteur à Amiens, où il meurt en 1948.

Son activité d'écrivain s'exerça d'abord dans le domaine de la littérature, puis de la liturgie *(La prière de l'Église)*, avant de s'orienter vers la diffusion et la vulgarisation de la spiritualité de l'école française, que H. Bremond venait de redécouvrir *(Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'école française)*.

Œuvres. — *Pages choisies* de F. La Mennais (Lyon, 1898), de A. Gratry (Paris, 1901) et abrégé des *Mémoires d'outre-tombe* de A. de Chateaubriand (Lyon, 1899).

La prière de l'Église, Paris, 1924, 2 vol. (1. *Messe et heures du jour*; 2. *L'année liturgique*), reprise et complétée en 3 vol. en 1937-1940 (1. *Liturgie de chaque jour*; 2. *Liturgie de l'année*; 3. *Liturgie des sacrements*). « Nous avons voulu mettre en main un livre pratique qui ne remplace pas le missel ou le rituel, mais qui aide à les comprendre » (t. 1, p. 10).

La prière pour les défunts, Avignon, 1928. — *La sainte Vierge et l'école française*, articles dans *Cahiers thomistes*, 1931. — *Le jubilé. Histoire et pratique*, Juvisy, 1933. — *La liturgie des saints* (1. *La Vierge et saint Joseph*, Paris, 1935; 2. *Les anges et les apôtres*, 1938). — *Les grandeurs de Marie d'après les écrivains de l'école française*, Paris, 1936 (réédité en 1941 sous le titre *La Vierge, Mère de Dieu. Les grandeurs de Marie*), ou choix des meilleurs textes marials, précédé d'une présentation de la mariologie bérullienne. — *Le cardinal de Bérulle*, 2 vol., Paris, 1947. — *La journée chrétienne d'après saint Vincent de Paul*, Paris, 1950; ... *d'après saint François de Sales*, 1948. — Réédition de la *Vie de Jésus* de Pierre de Bérulle (Juvisy' 1929).

Molien collabora régulièrement à la *Revue d'apologétique*, à la *Vie spirituelle*, ainsi qu'aux dictionnaires de *Théologie catholique*, de *Droit canonique* et de *Spiritualité*, et aux encyclopédies *Eucharistia*, *Liturgia*, et *Catholicisme*.

Relevons dans le DS ses articles ou notices : *Adoration*, C. *Ameline*, D. *Amelote*, J.-J. *Aveillon*, *Bénédictions*, P. de *Bérulle* (t. 1, col. 1539-1581), H. *Bouchard*, E.-B. *Bourée*, F. *Bourgoing*, P. *Boyer*, E. *Calabre*, B. *Chaduc*, C.-E. *Cloyseault*, F. de *Clugny*, C. de *Condren*.

Michel CALAMY.

MOLINA (ANTOINE DE), chartreux, vers 1550-1612. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Le théoricien du sacerdoce et de l'oraison.*

1. VIE. — Antoine de Molina naquit à Villanueva de Los Infantes (province de Ciudad Real), vers 1550, d'une famille noble. Étudiant à Salamanque, il entra chez les augustins et fit profession le 17 mars 1575. Il acheva ses études à Salamanque et en 1581 il apparaît encore comme capitulant du couvent de cette ville lors d'une élection universitaire. Il appartint ensuite au couvent de Burgos comme lecteur de la province de Castille. Il défendit à ce titre une thèse solennelle au chapitre provincial de 1588, qui le nomma prieur de Soria. En 1589, il entra à la chartreuse de Miraflorès, près de Burgos, où il fit profession le 28 octobre 1590. Il exerça très vite une grande influence comme directeur spirituel et conseiller théologique, tant dans sa communauté qu'auprès des autorités de Burgos. Son activité littéraire date de cette époque.

L'opinion qui reporte la composition de ses œuvres à son séjour à Soria, est non seulement dénuée de preuves (cf Mejia-Abadin, *op. cit. infra*, p. 18), mais erronée : les allusions à la vie liturgique cartusienne sont fréquentes dans l'*Instrución de sacerdotes*, et la préface des *Exercicios espirituales*, postérieurs, en attribue la composition à l'ordre formel de ses supérieurs. Il aurait été question d'élever Molina à l'épiscopat. En tout cas, quand une ordonnance du chapitre général de 1605 le nomma prieur de la chartreuse de Xérès, il obtint son annulation.

Il mourut en odeur de sainteté à Miraflorès le 21 septembre 1612. Contrairement à la coutume cartusienne, on plaça une pierre sur sa tombe, mais quand à l'occasion d'un enterrement son corps fut trouvé sans corruption, l'usage prévalut et on referma la tombe.

2. ŒUVRES. — En dehors de consultations canoniques et morales, intéressent la spiritualité : 1° *Instrución de sacerdotes, en que seles da doctrina muy importante para conocer la alteza del sagrado oficio sacerdotal y para exercitarle deuidamente*, Burgos, 1608, in-4°, 935 p.

Rééditions complètes : 23 au 17e siècle, 8 au 18e s., 3 au 19e s. et une en 1961-1963; résumés ou éditions partielles : 4 au 17e s., 2 au 18e s. — Traductions : latine par le dominicain Nicolas Jansen-Boy, Anvers et Cologne, 1618 (9 rééd. au 17e s., 2 au 18e s., une au 19e); — traduction franç. par René Gaultier (cf DS, t. 6, col. 146), *L'instruction des prêtres*, Paris, 1617 (30 rééditions au 17e s.) et par Nicolas Binet, Paris, 1676 (5 rééd. au 17e s., 3 au 18e s. et 4 au 19e s., la dernière étant de 1887); — italienne par Thomas Galetti, Rome, 1614 (8 rééd. au 17e s., 6 au 18e et une en 1865); — une traduction anglaise par le jésuite Louis Floyd, Studamare, 1613 (2 rééd. au 17e s.); — trad. portugaise par Joaquin de Macedo, Coimbre, 1757 (rééd. en 1784); — traduction partielle en catalan par le franciscain Joan Gaspar Roig y Jalpi, Barcelone, 1663.

2° *Exercicio quotidiano para los Frayles de la Cartuxa*, Burgos, 1608, in-16°, 58 f. — 3° *Exercicios espirituales*

para personas occupadas deseosas de su salvación, Burgos, 1615, in-16°, 300 p., reprend en l'amplifiant l'ouvrage précédent et y ajoute : une méthode pour réciter le rosaire, le *Chemin de la perfection* de S. Pierre d'Alcantara, une lettre de Molina à sa sœur religieuse et l'*Itinerario para la eternidad* (4 rééd. espagnoles; une traduction latine par le chartreux Jean de Blitterswich, Liège, 1629; une traduction partielle anglaise, Malines, 1622). — 4° *Exercicios espirituales, de las excelencias, provecho y necessidad de la oración mental, reduzidos a doctrina et meditaciones*, Burgos, 1613, in-8°, 886 p. (2 rééd. au 17e s., 17 au 18e et 4 dans la première décade du 19e); traduction franç. par René Gaultier, *Exercices spirituels de l'excellence, profit et nécessité de l'oraison mentale*, Paris, 1615 (8 rééd. au 17e s.); trad. italienne par César Melloti, Milan, 1634; une trad. portugaise; une trad. anglaise partielle, Studamare, 1617; des trad. en latin et en dialecte des Philippines sont demeurées inédites. — 5° *Vida de dom Miguel Colmenero* † 1600, vicaire de Miraflorès; trad. latine dans L. Le Vasseur, *Ephemerides*, cité *infra*, t. 2, Montreuil, 1890, p. 486-487. — 6° *Declaración de las informaciones que acerca de la vida y escritos de santa Teresa de Jesús*, publiée par Vicente de la Fuente, coll. Biblioteca de autores españoles, t. 55, Madrid, 1855, p. 404. — 7° *La Vida del gloriosissimo San Bruno*, ms, Miraflorès.

3. Doctrine spirituelle. — 1° *Le sacerdoce.* — 1) *Doctrine.* — Depuis le 14e siècle, il ne manquait pas d'ouvrages destinés à rénover la vie sacerdotale. La plupart ne différaient en rien dans leur démarche des traités consacrés aux autres états de vie. Certains pourtant, comme le *De vita et regimine curatorum*, de Denys le chartreux (*Opera omnia*, t. 37, Tournai, 1909, p. 221-223) et le *Speculum sacerdotum*, qui lui fut faussement attribué (t. 42, p. 748-752), consacrent un bref chapitre d'introduction à l'excellence du pouvoir sacerdotal. L'innovation géniale de Molina fut d'étendre ces brefs paragraphes en un traité entier, un des sept que comprend son livre, et de faire de la « dignité sacerdotale » (a base de la spiritualité du prêtre.

Sa démarche, à l'insu de l'auteur sans doute, est surtout « sociologique ». Selon un ordre historique, Molina établit quel fut l'honneur rendu au sacerdoce dans les religions païennes (« loi de nature »), dans le judaïsme (ornements sacerdotaux, cérémonies, exemptions, rapports de supériorité avec la royauté, récits), enfin d'après le nouveau Testament. Ce dernier développement semble très bref, aussitôt submergé par le flot des citations rappelant les sentiments des Pères, puis analysant les noms appliqués aux prêtres et les pouvoirs qui leur donnent puissance sur les démons, les anges, le Christ même. Un dernier chapitre tire argument de la gravité des peines frappant les prévaricateurs. Il y a dans doute bien des impuretés, voire des naïvetés Molina n'a aucune qualité dialectique) dans cette masse de textes, mais, admirablement présentés dans une langue riche et souple, un style toujours vivant et rapide, ils jouissent d'un pouvoir de persuasion considérable. Le lecteur moderne sent partout présente l'image espagnole du point d'honneur, mais par cette lecture, dans toutes ces monarchies dont le « ressort » était l'honneur, de gagne-pain le sacerdoce se muait en idéal.

Le deuxième traité de l'*Instrución* tend à exorciser les conséquences trop humaines qu'on pourrait tirer du premier : il établit « la sainteté et perfection de vie, dont les prêtres doivent correspondre à la hauteur de leur état ». D'une part, il raisonne selon le proverbe : « Noblesse oblige », mais surtout il établit la spécificité des moyens de la grandeur sacerdotale. Spécialement grâce à des exégèses allégoriques de l'ancien Testament, il expose les vertus nécessaires : retraite, liberté intérieure, assiduité à la célébration de la messe et à l'oraison mentale, chasteté parfaite, pauvreté enfin. Notons sur ce dernier point avec quelle rigueur l'auteur condamne non seulement le faste comme moyen de prestige, mais même l'appropriation des fruits des bénéfices, en dehors d'un minimum vital. Il y suit la doctrine de Thomas Sanchez † 1610, tout en rejetant les exagérations rigoristes de Navarre (M. de Azpilcueta † 1586).

Dans un ordre assez incertain, qui trahit des additions successives, les cinq derniers traités contiennent des exposés très complets sur la messe, l'office divin, la manière de se confesser, l'attention requise pour célébrer la messe et la fréquence de cette célébration, ce dernier point valant aussi pour la communion des laïcs. C'est le seul endroit où il soit question de ceux-ci : jamais Molina n'envisage les fonctions pastorales du prêtre, qui, pour lui, est uniquement un sacrificateur. Le lieu initial d'édition, la chartreuse même de Miraflorès, indique probablement le public, exclusivement claustral, auquel le livre était primitivement destiné.

2) *Influence.* — Cette circonstance ne nuisit nullement au succès : dans les dix ans suivant sa parution, l'ouvrage était traduit dans les principales langues d'Occident et les éditions se succédaient par dizaines. Succès et influence étaient renforcés par des mesures canoniques locales.

Ainsi le cardinal Antoine Zapata, archevêque de Burgos, en prescrivait l'achat à toutes les églises de son diocèse et le dépôt, « enchaîné », dans toute sacristie pour la préparation et l'action de grâce des célébrants (cf Tarin, *op. cit. infra*, p. 492). A. Godeau, évêque de Grasse, ordonnait à tous ses prêtres de se le procurer, imité par de nombreuses ordonnances synodales (cf P. Broutin, *La réforme pastorale en France au 17e siècle*, t. 2, Paris, 1956, p. 438 et 462). Vincent de Paul en tirait les lectures de réfectoire dans toutes les retraites d'ordinands (règlement dans L. Abelly, *Vie de S. Vincent de Paul*, Paris, 1664, p. 222).

Ces mesures n'eurent qu'un temps, elles disparaissent au 18e siècle, tandis que la cadence des éditions fléchit.

L'influence de Molina n'en diminue pas pour autant : désormais une part importante de la littérature de spiritualité sacerdotale dépend directement de lui. Cette école se caractérise par l'importance initiale accordée au développement sur la dignité sacerdotale : ainsi en France le sulpicien L. Tronson, dans sa *Forma cleri* (1669), l'eudiste F.-H. Sevoy dans ses *Devoirs ecclésiastiques* (1760), le jésuite N. Belon dans sa *Perfection ecclésiastique* (1781), le chanoine F.-D. Mathieu dans les *Devoirs du sacerdoce* de 1837 ou le jésuite A. Chaignon dans ses *Méditations sacerdotales* de 1857 avec bien d'autres de moindre importance. En Italie nous trouvons la *Selva* de S. Alphonse de Liguori (1780) et les *Méditations* de A. A. Scotti au siècle suivant (pour la langue espagnole, cf Mejia, *op. cit. infra*, p. 38-39). En France, on trouvait deux autres écoles. L'une, exprimée surtout dans des *Instructions synodales* (Fléchier, Massillon, Orléans-La Mothe), relayées par les *Conférences* de B. de Tracy (1768), puis par des retraites sacerdotales, telles celles de C. H. A. Plantier (1850), se contente, comme les *Specula* médiévaux, de commenter les dispositions canoniques, sans se

soucier de les unifier autrement que par un recours à saint Paul. De son côté, l'école sulpicienne, qui fonde si profondément la spiritualité sacerdotale sur l'analyse du sacrifice et du sacerdoce du Christ, ne faisait que se survivre par les rééditions des œuvres de J.-J. Olier et de Joachim de La Chétardie, et L. Tronson lui-même l'abandonnait. La ruine de l'influence de Molina vint pourtant de ce côté. Il venait d'être repris de façon particulièrement éclatante par J.-B. Caussette dans son *Manrèse du prêtre* (1880; dernière édition, 1887), tandis que les sulpiciens L. Bacuez et L. Branchereau publiaient leurs ouvrages et surtout S. Giraud son *Prêtre et Hostie* (1885) : l'exhortation « sociologique » du vieil auteur chartreux ne tint pas contre cette théologie profonde.

Il faut pourtant ajouter que la célébration quotidienne de la messe, qu'il conseillait, semble s'être généralisée dès le 18e siècle. Pour la communion fréquente des laïcs, au contraire, il excita la réaction d'Antoine Arnauld dans la *Fréquente communion* (cf R. Rapin, *Mémoires sur la jansénisme*, t. 1, Paris, 1865, p. 30) et la tendance rigoriste l'emporta en France pour deux siècles.

2° *L'oraison.* — L'influence de Molina comme théoricien de l'oraison demeure mineure. Ses *Exercicios espirituales* gardent bien leur vogue en Espagne jusqu'à l'invasion napoléonienne, mais en France, seul pays où ils se répandirent, elle ne dépassa pas le milieu du 17e siècle, et ne soutint pas la concurrence avec le développement d'une production autochtone. En fait, il s'agit de l'œuvre d'un éclectique, qui vise à unir les deux grands courants de la génération qui l'ont précédé, méditation ignatienne des trois puissances et enseignement du *Chemin de la perfection* de Thérèse d'Avila. La présentation littéraire reste brillante et certaines des méditations très affectives, qui forment la seconde partie, sont des chefs-d'œuvre, mais bien des vues doctrinales restent superficielles, comme la difficile conciliation entre l'indifférence ignatienne et le rôle de la consolation chez sainte Thérèse. De plus, au nom de la liberté divine, Molina se refuse à envisager les états supérieurs à l'oraison de simple regard. Sur ce point, il sera suivi dans son ordre par Innocent Le Masson, mais cela demeurera exceptionnel.

N. de La Iglesia, *Flores de Miraflores*, Miraflorès, 1659. — G. G. Morozzo, *Theatrum chronologicum sacri ordinis cartusiensis*, Turin, 1681. — E. Florez, *España sagrada*, t. 27, Madrid, 1772, p. 564. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, Montreuil-sur-mer, 1890, t. 3, p. 332-333 et t. 4, p. 579. — B. del Moral, *Catálogo de escritores Agostinos Españoles*, dans *Ciudad de Dios*, t. 16, 1888, p. 486-497. — F. Tarin y Juaneda, *La real Cartuja de Miraflores*, Burgos, 1896, p. 213 et 486-497. — S. Autore, art. *Molina*, DTC, t. 10, 1929, col. 2088-2090. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de S. Agustin*, t. 5, Madrid, 1920, p. 522-543. — C. Mejia-Abadin, *La doctrina del cartujo Antonio Molina sobre el sacerdocio*, thèse, Univ. Grégorienne, Rome, 1939; les premiers chapitres ont été publiés à Cadix, 1939, 49 p. — I. Gomez, *Escritores cartujanos españoles*, Montserrat, 1970, p. 98-104 (= *Studia monastica*, t. 10, 1968, p. 285-291).

DS : t. 2, col. 1274-278 (Communion fréquente); t. 3, col. 1123 (Direction spirituelle); t. 6, col. 146 (la traduction de R. Gaultier); t. 9, col. 582 (Molina et Le Masson).

Augustin DEVAUX.

MOLINARI (NICOLAS), capucin, évêque, 1707-1792. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. *Vie.* — Né à Lagonegro (Potenza, Italie) le 10 mars 1707, Giuseppe Molinari revêtit le 25 novembre 1730 l'habit des capucins au noviciat de Marsico (province capucine de Basilicata-Salerno), sous le nom de Nicolas. En 1735 il fut ordonné prêtre et envoyé à Bologne pour étudier la philosophie, puis en 1738 à Modène pour la théologie. De 1740 à 1750 il est maître des novices et supérieur dans sa province. Il circula, comme « missionnaire apostolique », à travers l'Italie. En 1755 le supérieur général l'envoya à Venise pour régler des questions importantes et en 1761 il est à Rome comme postulateur des causes de béatification; il le resta jusqu'en 1778, date où Pie VI, au fait de son zèle, de sa compétence théologique et pastorale, le nomma évêque de Scala-Ravello. Molinari s'employa à réformer, dans la ligne du concile de Trente, la discipline du diocèse. En butte, pour ce motif, à de dures persécutions, il résolut d'offrir sa démission, mais le pape le nomma en 1791 évêque de Bovino. Il y mourut le 18 janvier 1792. Sa cause de béatification fut introduite en 1831.

2. *Œuvres.* — Les ouvrages de Molinari traitent d'ascèse, de catéchèse ou sont des sermons; ils forment ensemble cinq volumes. Publiés d'abord séparément, ils ont été en majeure partie réédités à diverses reprises.

1) *Breve esercizio spirituale per chi desidera avanzarsi nell'amore e servitù di Maria* (2 vol., Padoue, 1759 (?) et 1760; Rome, 1763; Naples, 1784). — 2) *Novena alla SS. Vergine Addolorata* (Rome, 1763, 1765). — 3) *Breve itinerario per le meditazioni sopra la Passione di N. S. Gesù Cristo* (Rome, 1781). — 4) *Il trionfo della Croce* (Naples, 1781). — 5) *Ricordi che lasciava nelle missioni al popolo* (Rome, 1776; Naples, 1781). — 6) *Raccolta di laudi spirituali* (Rome, 1776; Naples, 1781). — 7) *Affetti di un cuor contrito* (Rome, 1776; Naples, 1781, 1787, etc). — 8) *Dialoghi tra un direttore e un sacerdote novello* (Rome, 1763, 1765; Naples, 1784). — 9) *Il Cosmofilo ovvero delle conversazioni* (Rome, 1766; Venise, 1767 (?), 1781, etc; Naples, 1784). — 10) *Il cosmofilo convertito in teofilo* (3 vol., Rome, 1771, 1774; Naples, 1781). — 11) *Dialoghi tra il missionario e il penitente* (4 vol., Rome, 1765, 1769, 1773/76; Naples, 1783/84). — 12) *Opere ascetiche e morali* (titre de l'éd. en 5 vol., Padoue, 1788).

En dehors d'une *Summa theologiae scholasticae* (3 vol.), restée manuscrite, on se préocupe de rassembler son *Espitolario*.

3. *Doctrine spirituelle.* — La justice, la miséricorde et l'amour paternel de Dieu marquent les horizons théologiques de la doctrine spirituelle de Molinari. L'homme, en raison de la divine miséricorde, est objet de l'amour de Dieu. S'il ne correspond pas à cet amour, il devient objet de la justice divine. L'amour miséricordieux de Dieu se manifeste en particulier dans le Christ souffrant; l'homme racheté s'y conforme en faisant choix lui-même des souffrances et mortifications inhérentes à sa condition et à son état de vie; ce choix doit être fait pour ressembler et être uni au Christ crucifié, Chef du Corps mystique. Dès lors, les trois voies de la perfection ne sont que des étapes d'une voie unique : celle de la Croix. Molinari considère le Christ, « vir dolorum » par amour pour nous, comme cause exemplaire de la perfection chrétienne. Les moyens d'y parvenir sont : la méditation, l'exercice de la présence de Dieu, l'imitation du Christ souffrant, l'accomplissement de toutes choses pour la gloire de Dieu et une filiale dévotion à la S. Vierge.

Bonifacio da Nizza, *Vita del Ven. N. Molinari*, Rome, 1796. — Zaccaria da Sicignano, *Ristretto della vita di N. M.*, Potenza, 1834. — Carlo Felice da Milano, *Cenni biografici e ritratti... dell'Ordine cappuccino*, t. 1, Rome, 1850, p. 102-106. — Ioannes a Ratisbona, *Appendix ad bibl. scriptorum capucc.*, Rome, 1852, p. 33-34. — P. Lechner, *Leben der Heiligen aus dem Orden der*

Kapuziner, t. 2, Munich, 1865, p. 339-404. — P. Ausserer, *Seraphisches Martyrologium*, Salzbourg, 1889, p. 59-60. — A. Vitale, *Opere di autori di Lagonegro*, Potenza, 1890, p. 28. — A. Ilg, *Geist des hl. Franziskus seraphikus*, t. 3, Augsbourg, 1897, p. 306-325. — M. Nardi, *Dissertatio super testamento a N. M. condito*, Rome, 1903. — Édouard d'Alençon, *Bibliotheca mariana capuccinorum*, Rome, 1910, p. 58. — A. Zawart, *The History of franciscan Preaching and of franciscan Preachers*, New York, 1927, p. 528. — M. Croce, *Il Ven. N. M.*, Padoue, 1926. — Constant de Pélissanne, *Légende dorée des capucins*, Marseille, 1932, p. 373-390. — Melchior a Pobladura, *Historia generalis..*, t. 2 et 3, Rome, 1948-1950, tables. — Teodosio da Voltri, *Il vescovo dei poveri, Mons. Fra' N. Molinari*, Rome, 1964. — Silvinus a Nadro, *Acta et decreta... S.C.R.*, Rome-Milan, 1964, p. 1184-1212. — Metodio da Nembro, *Quattrocento scrittori spirituali*, Rome, 1972, p. 131-133.

Bullarium ordinis capuccinorum, t. 10, Munich, 1884, p. 793. — *Analecta O.F.M. capuccinorum*, t. 5, 21, 54, 61, voir tables. — DTC, t. 10, 1929, col. 2092-2093. — *Eco di S. Francesco*, 1901, tables. — *Lucania francescana*, 1933, 1934, 1935, tables. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 1159-1160. — *Laurentianum*, t. 1, 1960, p. 226-227.

GIULIO DA SERRE.

1. MOLINIER (ÉTIENNE DE), prêtre, vers 1580-1647. — Étienne de Molinier naquit à Toulouse vers 1580 d'une ancienne famille de magistrats. Il fut l'élève des jésuites, dans la ville depuis 1567; il passa ensuite à l'Université. Ayant eu d'abord l'intention de suivre les traditions familiales, il conquit son doctorat en droit. Il songea alors au sacerdoce et devint docteur en théologie, à l'école des dominicains qui lui firent découvrir saint Thomas, auquel il restera très attaché. Ce juriste et ce théologien était aussi un humaniste. Il participa, encore étudiant, aux concours des jeux floraux; en 1625, il sollicita le titre de maître ès jeux.

En 1613, il est membre de la confrérie des Pénitents noirs; il prêche dans leur chapelle et dans la basilique de Saint-Sernin. On l'invite en différentes villes de France pour des stations d'Avent et de Carême. En 1618, il prêche dans les principales chaires de Paris. Il rencontre alors François de Sales; il fréquente l'Oratoire et les premiers oratoriens. Il y côtoie le jeune Barthélemy de Oriet, disciple de Charles de Condren et du cardinal de Bérulle, et son oncle, François de Donadieu, évêque d'Auxerre, puis de Saint-Bertrand de Comminges.

En 1628, chapelain du pèlerinage de Notre-Dame de Garaison, dans le Magnoac, il s'intéresse à l'histoire des apparitions de la Vierge. Toutefois, troublé par la mort de son frère Auger, chanoine de Saint-Sernin, il demande une cure dans son diocèse natal. C'est à titre de desservant de Saubena, près de Muret, qu'il prononce le discours d'ouverture du synode toulousain, le 14 avril 1630. En 1636, il revient à Toulouse et sa véritable carrière de prédicateur commence à Toulouse et à travers la France. Plus de deux cents de ses sermons nous sont parvenus. Il mourut à Toulouse, le 29 octobre 1647. Il laissait une œuvre spirituelle importante, qui s'est exprimée avant tout dans ses sermons.

Sermons sur tous les dimanches de l'année, 2 vol., Toulouse, 1631, 1635; 6e éd., 1657; *Le banquet sacré de l'Eucharistie pour l'octave du Saint-Sacrement*, Toulouse, 1635; 3e éd., 1647; *Les douze fondements de la cité de Dieu, ou les douze articles du symbole des apôtres expliqués par les douze pierres précieuses de l'Apocalypse en 21 discours par forme de catéchèses accommodées au temps de l'Avent*, Toulouse, 1635, 1642; *Sermons sur toutes les féries et dimanches du carême*, 2 vol., Toulouse, 1641, 1645 et 1650; *Sermons pour les fêtes des saints*, 3 vol., Douai, 1652; Rouen, 1657 et 1665.

L'ensemble de ses sermons constitue une contribution importante à l'histoire de l'évolution de la prédication au 17e siècle. En effet, très tôt Molinier fut mal impressionné par les sermons qu'il entendait *(Le Mystère de la croix, Au lecteur)*. Sa réflexion remonte aux conseils qu'il reçut de François de Sales, et à son exemple (il entend le carême du saint, à Saint-André-des Arts, en 1618). L'examen de son œuvre oratoire permet de suivre ses progrès. Au début, dans ses textes voisinent des pages de mauvais goût, des superfluités et de riches pensées. A partir déjà de 1628 *(Mystère de la Croix)* et surtout de 1641 *(Du devoir du prédicateur et de l'auditeur)*, son style a gagné en clarté, en vigueur, en logique, en éloquence vibrante. Très nombreuses sont les pages qui peuvent soutenir la comparaison avec celles de Bossuet. Il apparaît bien que Molinier a été un des précurseurs des grands orateurs français du 17e siècle.

Molinier a réfléchi aussi sur la conception chrétienne du pouvoir; *Les politiques chrétiennes, ou tableau des vertus politiques considérées en l'état chrétien* (Paris, 1621, 1627, 1631) est à ranger dans la vaste littérature consacrée au prince chrétien. Il a écrit sur les confréries et pour les confréries : *L'institution, règles et exercices des confréries des pénitents, où il est traité de plusieurs exercices de dévotion propres à tous les chrétiens* (ou *Des confréries pénitentes où il est traité de..*; Toulouse, 1625) : c'est un livre de gratitude à l'égard d'une sodalité à laquelle il était très attaché; il y raconte l'histoire de toutes les confréries de pénitents de Toulouse. Pour les confréries, il fit aussi des ouvrages de méditations spirituelles, tel *Le bouquet de myrrhe de l'amante sacrée, composé des douleurs de la Passion...* (Toulouse, 1637, 1643), ou encore *Le mystère de la Croix et de la rédemption du monde* (Toulouse, 1628, 1635, 1643).

Il lui est arrivé de faire à plusieurs reprises œuvre de biographe : dans *Le lys du val de Guaraison* (Toulouse, 1630; Auch, 1646; Toulouse, 1700 et 1847), il a tracé le récit des apparitions de la Vierge vers 1510 à la jeune Angèle (ou Anglèse) de Sagazan et qui préfigurent celles de Lourdes. Son *Histoire de N. D. de Bruguières*, Toulouse, 1644, est moins solide. Sa *Vie de Barthélemy de Donadieu de Griet, évêque de Comenge*, Paris, 1639, est un texte important pour connaître le développement de la réforme pastorale en France; il révèle la personnalité d'un saint évêque. Enfin, ses amis publièrent après sa mort *Les œuvres meslées de feu messire Étienne Molinier*, Toulouse, 1651, où on trouve des lettres, des paraphrases de textes sacrés, d'hymnes, de cantiques, des discours académiques.

Migne, dans les *Orateurs sacrés*, a publié *Le mystère de la Croix* (t. 1, Paris, 1844, col. 869-989) et des panégyriques (col. 989-1228).

C.-P. Goujet, *Bibliothèque française ou histoire de la littérature française*, Paris, 1740-1756, t. 16, p. 126-131. — *Biographie toulousaine*, t. 2, Toulouse, 1823, p. 63-64. — A. Auguste, *Lettres inédites à Charles de Montchal*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 6, 1914, p. 385-400. — J. Contrasty, *Le prêtre toulousain Étienne de Molinier précurseur des orateurs du siècle de Louis* XIV, Tarbes, 1949 (extrait de la *Revue historique de Toulouse*, t. 36, 1949, p. 1-109); essentiel pour connaître Molinier. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1969, p. 1477-1478 (à consulter avec précaution).

Raymond DARRICAU.

2. MOLINIER (JEAN-BAPTISTE), prêtre, 1675-1745. — Né à Arles en 1675 d'un père valet de chambre de François de Grignan, archevêque d'Aix-en-Provence, Jean-Baptiste Molinier fait ses études chez les pères de l'Oratoire à Aix et à Pézenas. Après un rapide passage à l'armée, il étudie la théologie à Arles et entre à l'Oratoire d'Aix en 1700. Il est envoyé dans différents collèges, puis aux séminaires de Saint-Magloire à Paris, de Mâcon (1705) et de Grenoble. Sa réputation de prédica-

teur commence à s'affirmer, puisqu'il donne dans cette dernière ville l'oraison funèbre du cardinal Le Camus (1707; cf DS, t. 9, col. 460-462). Il prêche ensuite à Aix (1708), Toulouse, Lyon, Tours (1711), Orléans et Paris (1714 et 1717).

Après le scandale de Law, Molinier quitte l'Oratoire vers 1720 et se retire au diocèse de Sens. Il revient à Paris prêcher des carêmes à Saint-Paul (1726) et Notre-Dame (1727). Il fait l'éloge du cardinal de Noailles après la maladie de ce dernier, mais son successeur de Vintimille lui interdit de prêcher (*Nouvelles ecclésiastiques*, 1728, 2e suite du *Supplément*, éd. d'Utrecht, 1735, p. 291), d'abord à cause de son opposition à la bulle *Unigenitus*, puis en raison de ses relations avec les convulsionnaires. Molinier travaille ensuite à l'édition de ses sermons. Il meurt à Paris le 15 mars 1745 et il est inhumé le lendemain à Saint-Séverin.

D'après M. Achard (cité *infra*), Massillon, après avoir entendu Molinier, aurait dit qu'il ne tenait qu'à lui d'être le prédicateur du peuple ou des grands; le même Achard juge qu'il comptait trop sur sa facilité et ne modérait pas assez l'impétuosité de son imagination.

Les quatorze volumes des *Sermons choisis* de Molinier suivent d'abord le cycle liturgique (t. 1-8), puis rassemblent des panégyriques et un ensemble sur le Saint-Sacrement et l'Eucharistie (t. 9-12); les deux derniers volumes renferment des discours apologétiques et quatre dissertations sur les miracles. Molinier montre une prédilection pour la défense de « la vérité de la religion chrétienne ». Son discours est volontiers didactique et moralisant; il vitupère ainsi « la vie molle » (t. 5, p. 1-72), « l'affaiblissement et la corruption du christianisme » (t. 1, p. 83-162), « l'éducation mondaine des enfants » (t. 7, p. 190-259). Mais il prêche principalement une sainteté accessible à tous, par les vertus chrétiennes, surtout la charité. Ce faisant, Molinier est plutôt partisan du juste milieu. C'est ainsi qu'il condamne ceux qui communient trop ou trop peu; dans deux sermons « contre l'indifférence pour la communion » et « sur le désir de la communion » (t. 12, p. 108-225), il recommande la communion fréquente et même quotidienne : « Les saints l'ont dit, les fidèles l'ont fait dans les premiers temps et on le prêchera dans l'Église jusqu'à la fin des siècles »; mais il met ses lecteurs en garde contre les abus, l'habitude et l'indifférence.

Sermons choisis sur les mystères, les vérités de la religion.., anonyme, 14 vol., Paris, 1730-1734; rééd. partielles : dans *Bibliothèque des orateurs chrétiens*, t. 24, Paris, 1829; Migne, coll. Orateurs sacrés, t. 1, Paris, 1844 (col. 869-1228) et t. 44, 1854 (col. 9-1040).

Autres ouvrages : *Les Psaumes de David interprétés selon l'hébreu, avec des références morales..*, Paris, 1717. — *Extraits de l'Histoire ecclésiastique de Fleury sur l'arianisme avec une préface théologique*, 1718. — Molinier ajouta à l'ouvrage de l'oratorien Gilles Vauge, *Le Directeur des âmes pénitentes* (Paris, 1721), un second tome intitulé *Instructions et prières propres à soutenir les âmes dans les voies de la pénitence* (Paris, 1724, 1726 et 1730). — *De l'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle*, Paris, 1725, 1730, 1764, 1777 (cf A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation..*, Paris, 1812, p. 68). — *Cantiques spirituels*, en collaboration avec C.-P. Goujet, P. Boyer, J.-B.-R. Pavie de Fourquevaux, etc, Paris, 1727. — *Lettres servant de réponse aux Lettres philosophiques sur les Anglais... de Voltaire* (slnd; repris sous le titre *Réponse aux lettres de Mr de Voltaire*, La Haye, 1735). —*Discours sur la vie et la mort de Mgr le cardinal Le Camus*, Grenoble, 1748.

M. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence..*, t. 1, Marseille, 1787, p. 535-536. — M.-P.-J. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, 3e éd., t. 3, Paris, 1857, p. 415-416. — DTC, t. 10, 1929, col. 2094 (bibl.). — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 18e siècle*, Paris, 1969, n. 45845-45851.

Pierre CLAVEL.

MOLINOS (MICHEL DE), prêtre, 1628-1696. — Dans cette présentation, nous nous arrêterons à trois considérations : 1. une *esquisse biographique* de Molinos avec ses *écrits*, 2. une *synthèse de sa doctrine*, 3. le *procès* qui l'a condamnée.

1. ESQUISSE BIOGRAPHIQUE ET ÉCRITS

Malgré les efforts des chercheurs en ces dernières années, nos connaissances concrètes de la vie de Molinos ont à peine progressé. Les meilleurs résultats obtenus concernent la critique des sources (valeur de la documentation, éditions critiques des écrits) et la mise en lumière de l'ambiance où vécut Molinos; nous signalerons, au fur et à mesure, les acquisitions notables. La vie de Molinos se divise nettement en deux périodes : l'espagnole et la romaine.

1° Période espagnole (1628-1663). — Molinos naquit dans la petite bourgade aragonaise de Muniesa (environ 1500 habitants; alors diocèse de Saragosse, province de Téruel) à la fin de juin 1628, de Pedro Molinos et de Maria Zuxia, dans une famille paysanne simple, apparentée au clergé local. Il fut baptisé le 29 juin. Il commença ses études (lettres et latin) sur place dans le même milieu ecclésiastique, ce qui influa sans doute sur son orientation vers le sacerdoce. Il alla bientôt à Valence, on ne sait pour quels motifs; nous l'y trouvons en 1646, jouissant d'un bénéfice en l'église San Andrés. C'est dans cette ville qu'il fit ses études cléricales, au collège San Pablo tenu par les jésuites; il reçut le sous-diaconat en 1649, le diaconat en 1651, la prêtrise en 1652. Bien que les biographies de base assurent qu'il obtint là aussi le grade de docteur en théologie, les registres locaux n'en disent rien. Pourtant Molinos, en deux occasions, se présente avec ce titre pour être « pénitencier » au célèbre collège du Corpus Christi, fondé par Juan de Ribera; il fera mention du même titre au frontispice de ses ouvrages.

Ses dix-sept ans de séjour à Valence ne laissent guère de traces précises. C'est à peine si les chercheurs ont pu confirmer ou démentir les sobres indications de la source biographique d'après laquelle il s'adonna à la « prédication des missions », fut confesseur dans un couvent de femmes, « où l'une de ses sœurs était religieuse », et se joignit à d'autres prêtres « pour causer ensemble de choses spirituelles ». L'auteur de la biographie, qui par la suite servit de base aux historiens pour reconstruire le reste de sa vie, a cette phrase laconique : « Là, à mon avis, commença sa chute » (p. 301 de l'éd. par J. Fernandez Alonso de la *Vida del Doctor Miguel de Molinos*, mss 103 et 316 du fonds de l'Ambassade d'Espagne auprès du Saint-Siège, à présent au Centre espagnol d'études ecclésiastiques à Rome; cf *Una biografia inédita de Miguel Molinos*, dans *Anthologica Annua*, t. 12, 1964, p. 203-321).

Cette biographie a été récemment attribuée de façon sûre à Alonso de San Juan qui, longtemps en rapport avec Molinos à Rome, l'a rédigée à la fin du procès de 1687. Quelques années plus tard, elle fut plagiée par le hiéronymite Francisco Antonio de Montalvo en son *Historia de los quietistas* (vers 1700), comme l'a établi J. I. Tellechea Idigoras (cf *Salmanticensis*, t. 21, 1974, p. 69-126, avec édition des fragments les plus intéressants). Personne aujourd'hui ne doute du caractère partial de ces sources. Si l'on peut en principe accepter les faits, leur interprétation et la façon de les unir entre eux sont tendancieuses (cf F. Nicolini, *Ragguagli bibliografici*, cité *infra*, 1958, p. 83-85).

La première donnée suspecte concerne sa « sœur religieuse » à Valence : les registres paroissiaux de la famille ne font pas mention de sœurs de Molinos.

L'interprétation défavorable de la vie et de la spiritualité de Molinos durant la période de Valence a été quelque peu clarifiée par les apports récents. On a fourni des documents sur son entrée, le 4 juin 1662, en raison de sa grande autorité parmi le clergé local, dans l'*Escuela de Cristo de Valencia*, fondée peu auparavant. Très vite, il y occupa des postes de responsabilité et d'honneur (cf F. Sanchez-Castañer, *Miguel de Molinos en Valencia y Roma : nuevos datos biográficos*, dans *Revista Valenciana de filología*, t. 6, 1958-1962, p. 5-84; à part, Valence, 1965). On n'a pas de preuves concrètes que cette *Escuela* ait été contaminée par des tendances quiétistes, non plus que les nombreuses autres *Escuelas* alors existantes, malgré leurs rapports initiaux avec des milieux spirituels très caractérisés, tel l'Oratoire des Philippiens porté par la suite vers le quiétisme (sur les *Escuelas de Cristo*, cf J. Fernandez Alonso, *Una biografía inédita*, p. 297, notes 19-20; F. Sanchez-Castañer, *op. cit.*, et *Aportaciones a la biografía de Nicolás Antonio*, dans *Revista de filología española*, t. 48, 1965, p. 5-37; I. Rodriguez, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*, Madrid, 1972, p. 78-79, note 153). Ceci ne veut pas dire que l'un ou l'autre des affiliés à l'*Escuela* n'ait pas été enclin à la spiritualité préquiétiste. Le milieu de Valence, au moment où Molinos y vivait, ne fournit aucune base pour le qualifier de quiétiste, moins encore pour faire de lui le chef d'un tel groupe. Par contre, ce milieu favorisait le courant intérieur de contemplation, nourri notamment par le rayonnement de la spiritualité thérésienne, et qui constitua le bouillon de culture du « quiétisme ». Ce dernier prit forme lorsque s'y produisirent des déviations ou des déséquilibres (cf R. Robres Lluch, *En torno a Miguel de Molinos y los orígenes de su doctrina. Aspectos de la piedad barroca en Valencia : 1578-1691*, dans *Anthologica Annua*, t. 18, 1971, p. 353-465).

Des événements extérieurs imprévus vinrent donner un tour nouveau à la vie du prébendier de San Andrés. En juillet 1663, la Députation du royaume de Valence nommait Molinos « syndic, agent, postulateur et procureur » à Rome pour y activer la cause de béatification de Francisco Jeronimo Simo, mort en 1612. Le 12 novembre 1663, le chapitre de la cathédrale avait écrit les lettres qui recommandaient Molinos au cardinal Albizzi. En septembre ou octobre, alors qu'il préparait son voyage, il reçut une autre charge honorable : l'archevêque Martin Lopez de Hontiveros le choisit comme délégué pour faire sa « visite ad limina », les membres de son chapitre ayant refusé de se charger de cette affaire.

Y eut-il ambition et manœuvres de la part de Molinos pour se faire envoyer ainsi à Rome, ou sa nomination fut-elle due à la considération qu'avaient pour lui ceux qui l'envoyaient? Il semble que Robres Lluch, qui apporte des documents officiels en faveur du pour et du contre (cf art. cité, p. 420-422), est porté à juger les choses à la lumière des événements qui suivirent. Si l'on avait eu quelque soupçon, on en aurait tenu compte. On fait plutôt confiance aux capacités et à l'habileté de Molinos.

Ce dernier quitta Valence dans la seconde quinzaine de novembre et, par mer, gagna Livourne, y visitant (s'il faut faire crédit au biographe) le ghetto juif. Il arriva à Rome à la fin de 1663. Il ne retourna jamais en Espagne.

2° **Période romaine (1663-1696).** — On a écrit justement que les trente années de son séjour à Rome correspondent à un drame en trois actes : il sort de l'obscurité, atteint le sommet du prestige, est plongé dans l'ignominie. En gros, ces trois étapes peuvent être ainsi datées : de 1663 à 1675, publication de ses écrits spirituels; de 1675 à 1685, date de son emprisonnement; de 1685 à 1696, date de sa mort. Le récit de sa vie est parsemé d'anecdotes curieuses, de récits et détails confidentiels, mais que ne marque aucun événement extérieur saillant.

Un de ses premiers soins fut de prendre contact avec les offices de la curie et les milieux religieux de la ville. Il y parvint assez rapidement; un fait l'atteste en ce qui concerne la curie : peu de mois après son arrivée, la mission reçue de son archevêque était menée à bien. Le 8 mars 1664, la congrégation du Concile envoyait au prélat de Valence la réponse aux lettres présentées par son délégué le 30 janvier (document édité par Robres Lluch, art. cité, p. 422).

Molinos commença sa foudroyante carrière de directeur spirituel dès son entrée dans l'*Escuela de Cristo*, fondation romaine issue d'Espagne et dont les membres étaient en majeure partie des espagnols. Cette fondation romaine était une filiale de l'*Escuela* de Madrid, fondée en 1653 et inaugurée en 1655 (selon Sanchez-Castañer, art. cité, p. 5-6), plutôt qu'en 1664 (selon J. Fernandez, art. cité, p. 302, n. 32).

Les déplacements du siège de l'*Escuela* facilitèrent à Molinos les contacts avec divers ecclésiastiques espagnols et des membres importants des ordres religieux, en premier lieu le supérieur général des jésuites Jean-Paul Oliva † 1681 qui l'aida dans sa recherche d'un local. Dans le cadre de l'*Escuela* et par son rayonnement, Molinos commença à prendre de l'importance au point de transformer cette institution en une sorte de fief personnel et son autorité s'affirma aussi en d'autres milieux, suscitant autour de lui une aura d'admiration et d'enthousiasme mi-réel mi-factice et, en contrepartie, des inquiétudes et des suspicions.

Lorsqu'elle fut à son zénith, sa réputation de directeur lui acquit des amitiés dans les milieux les plus divers, même parmi la noblesse (telle Christine de Suède † 1689) et les cardinaux de curie. Les premiers nuages se formèrent quand certains trouvèrent étranges ses méthodes et relevèrent dans son enseignement des affinités indiscutables avec ceux qui commençaient à se manifester comme « quiétistes » en Italie et ailleurs, tels Falconi et Malaval. En possession de la faveur du milieu romain, il s'appliqua à calmer ces premières insinuations en publiant ses livres. La même année 1675 parurent l'opuscule sur la *Comunión cotidiana* et la *Guía espiritual*. Ce dernier ouvrage, comme on sait, fut un succès d'édition. Tous cependant ne se laissèrent pas entraîner par l'enthousiasme avec lequel Molinos en ces pages prêchait et enseignait « le chemin du recueillement intérieur ». Pour apaiser ceux qui attaquaient son dédain de la méditation, il fit publier l'année suivante une apologie de celle-ci, les *Cartas a un caballero español* (1676).

Dans ce climat de faveur, tout néanmoins ne lui souriait pas. Ses amitiés dans les hautes sphères de la curie ne lui étaient d'aucune aide pour la cause de F. J. Simo, qui n'avançait pas. Dès son arrivée à Rome il rédigea, semble-t-il, un écrit sur l'histoire et les vicissitudes de cette cause; mais par la suite il ne dut pas apporter grand soin à cette affaire, pris comme il l'était par son enseignement spirituel. De fait, (en 1674?) il

se vit retirer la représentation confiée et les subsides afférents. A quoi il répondit par une lettre où il manifestait son intention de ne pas retourner pour le moment en Espagne (lettre du 12 janvier 1675, dans V. Calatayud, *Divus Thomas*, t. 3, Valence, 1750, p. 9-10). Peut-être n'estimait-il plus nécessaire pour lui l'aide économique que lui procurait sa mission.

Le 31 janvier 1676, il déposait au procès de béatification de Juan de Ribera : « en quelques heures, il fit une déposition telle que les prélats étaient dans l'admiration en voyant tout ce que disait cet homme exemplaire » (cf Tellechea, *Introducción* à la *Guía*, Madrid, 1975, p. 20 et note 12). Son prestige était devenu tel que les premiers écrits qui attaquèrent directement sa doctrine furent mis à l'*Index* (1681), bien qu'ils fussent d'auteurs qualifiés et célèbres comme les jésuites G. Bell'-Uomo et P. Segneri. Molinos se rend compte que la situation est devenue tendue : les attaques orales ou écrites se multiplient. Il essaie de parer les coups et d'atténuer la tension par ses lettres à J. P. Oliva, et en composant un écrit où il s'applique à clarifier ses positions; s'il n'arrive pas à le publier ni même à l'achever, on doit néanmoins en tenir compte pour interpréter sa pensée : c'est la *Defensa de la contemplación* (à paraître, coll. Espirituales Españoles, Madrid).

A partir de 1682, la situation devient franchement hostile et insoutenable, par suite des interventions de prélats et de cardinaux dans les affaires du quiétisme en Italie. Le drame éclate le 18 juillet 1685 : Molinos est arrêté sur ordre du Saint-Office. Enfermé dans les prisons de l'Inquisition, il disparaît de la scène publique. Alors commence le long procès de deux ans qui se termine par la sentence la plus dure (cf *infra*, col. 1509). Le condamné fait sa dernière apparition en public, pour l'acte solennel d'abjuration, en l'église de Santa Maria sopra Minerva le 13 septembre 1687. La cérémonie achevée, il regagne la prison du Saint-Office pour accomplir la pénitence imposée. Il finit là ses jours, oublié de tous : neuf longues années, jusqu'à sa mort le 28 ou 29 décembre 1696; au dire du gardien, il meurt « chrétiennement et après avoir reçu les Saints Sacrements ». S'il faut en croire un de ses compagnons de captivité, évadé de la même prison, il soutint l'épreuve avec résignation, humilité, noblesse.

3° **Écrits.** — Molinos laissait ses écrits; condamnés sévèrement par la sentence finale, ils disparurent de la circulation et cessèrent d'être lus dans le monde catholique. Ceux, nombreux, qui attaquèrent leur auteur, ne citèrent ni ne réfutèrent les textes mêmes, mais s'en prirent aux erreurs dénoncées dans les documents officiels de condamnation. Par contre, les ouvrages de Molinos se répandirent dans les milieux protestants, surtout piétistes. En certains secteurs anticatholiques et anticléricaux, on utilisa l'affaire Molinos pour accuser les tribunaux ecclésiastiques de procédés arbitraires et d'outrages. Les chercheurs récents ont pu avoir recours aux sources et aux écrits de Molinos et replacer les choses sous leur vrai jour. L'étude du sujet en son ensemble doit porter sur une documentation aussi large que possible. La pensée de Molinos se révèle en ses écrits; ceux que nous connaissons sont les suivants :

1) *Memoriales* concernant la cause de F. J. Simo.

Il y en eut deux, semble-t-il, en 1664 et 1666. Le seul connu (encore l'identification n'est-elle pas sûre) se trouve dans le ms Vat. lat. 7392, f. 325-326; éd. R. Robres Lluch, dans *Anthologica Annua*, t. 18, 1971, p. 458-463. Il s'agit de mémoires transmis à la congrégation des Rites. Molinos, dans la lettre qu'il écrivit, par suite de sa destitution de son office de procureur (12 janvier 1675), fait mention de deux autres mémoires envoyés à la Députation de Valence pour la tenir au courant de sa conduite de la cause : il aurait transmis l'un en 1671, l'autre en même temps que cette lettre (éditée par Dudon, *op. cit.*, p. 18-21). On ne les a pas retrouvés.

2) *Breve tratado de la comunión cotidiana..*, Rome, M. Hercules, 1675, in-24°, 57 + 10 p. Il s'agit d'une apologie fort simple de la communion quotidienne, des dispositions qu'elle requiert, des motifs qui la fondent, des biens dont on prive ceux à qui on l'interdit (description du livre et de son contenu, dans Dudon, *op. cit.*, p. 26-33, et avec plus de détails dans *Recherches de science religieuse* [= RSR], t. 2, 1911, p. 470-479).

3) *Guía espiritual que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz..*, Rome, Hercules, 1675, in-16°, 240 + 32 p.

Cette édition fut suivie de beaucoup d'autres, en diverses langues. L'ouvrage fut rédigé avec grand soin; on y discerne nettement deux rédactions originelles (pour ce qui regarde le sujet traité, le texte des éd., le nombre de celles-ci, etc, voir Dudon, *op. cit.*, p. 34-44, et RSR, t. 2, p. 401-409; surtout l'*Introducción* de Tellechea à son éd. critique de la *Guía*, coll. Espirituales Españoles, Madrid, 1975, p. 15-85; nos références à la *Guía* renvoient aux pages de cette édition).

4) *Cartas a un caballero español desengañado para animarle a tener oración mental, dándole el modo de ejercitarla..*, Rome, M. Hercules, 1676, 16 p. in-16° : deux lettres sur la méditation, dont l'auteur fait un bel éloge, sur sa méthode et ses parties (cf Dudon, *op. cit.*, p. 64 : résumé du contenu).

5) *Defensa de la contemplación por el doctor M. de Molinos*, ms, Bibl. Vaticane, Vat. lat. 8604; quelques fragments édités par J. A. Valente dans son éd. de la *Guía*, Barcelone, 1974, p. 256-324. Nous préparons l'édition complète de cet ouvrage complémentaire de la *Guía* et fondamental pour tenter une synthèse de la doctrine de Molinos.

6) Des milliers de *Lettres* qu'il écrivit, dit-on, pour sa direction spirituelle, très peu ont été retrouvées; on conserve celles écrites à Oliva en 1680 avec réponses de ce dernier. L'édition la moins incomplète est donnée par A. Martin Robles (*Del epistolario de Molinos..*, dans *Escuela española de arqueología e historia en Roma*, t. 1, Madrid, 1912, p. 61-79) qui utilise le ms 2399 de la Bibl. Casanatense de Rome, sans le confronter au ms Vat. lat. 8463 et d'autres; une édition sérieuse manque.

2. DOCTRINE

La synthèse de la doctrine repose sur l'analyse des textes, qu'on peut, sans négliger d'éléments importants, ramener au dyptique *Guía-Defensa*, étant donné que ces deux écrits intègrent un bref exposé du Traité sur la communion fréquente et des *Cartas* sur la méditation. Après avoir examiné les deux écrits en eux-mêmes, nous les confronterons avec le résumé du procès.

1° **La « Guía espiritual ».** — La mystique est expérience pratique, non théorie ou doctrine; elle ne s'acquiert pas par l'étude, « mais par une infusion gratuite de l'Esprit de Dieu » (*A quien leyere*, éd. Tellechea, 1975, p. 103). L'ouvrage n'est donc pas pour tous, mais pour ceux qui, bien mortifiés en leurs sens et en leurs passions, ont déjà progressé et avancé dans l'oraison et « sont appelés par Dieu au recueillement intérieur ».

« Ce sont ceux-là qu'il guide, leur enseignant à écarter les obstacles qui empêchent d'arriver à la contemplation parfaite » (p. 105). Une longue expérience dans la conduite des âmes par « le chemin intérieur » a montré à l'auteur la nécessité pour elles d'y être guidées.

Remarquons que l'expérience à laquelle Molinos fait ici appel n'est pas celle de la « contemplation parfaite », mais celle du contact avec des âmes contemplatives. Au long de la *Guía* (et partout ailleurs), jamais l'auteur ne fait appel à des expériences personnelles, qui seraient proposées comme exemples ou paradigmes, à l'imitation de sainte Thérèse. Il s'agit d'une expérience impersonnelle, de type didactique, proposée comme norme et critère d'enseignement. C'est là, à notre sens, une observation d'importance primordiale pour l'interprétation correcte de Molinos. Son but n'est pas de disserter sur la contemplation, ni d'en proposer une apologie (il le fera dans la *Defensa*, contraint par la nécessité); ce qui l'intéresse, c'est de servir de guide pratique, en ayant davantage recours « à ce que Dieu par son infinie miséricorde m'a inspiré et enseigné, qu'à ce que la lecture spéculative des livres m'a apporté et fait connaître » (p. 106). Il énonce son programme : « Voici quel a été mon premier but, non pas assurer le chemin intérieur, mais le débarrasser » *(ibidem)*. Analogue, le second but concerne les directeurs : « qu'ils ne gênent pas l'avance des âmes appelées par ces sentiers secrets à la paix intérieure, au suprême bonheur » (p. 106). L'auteur recourt « aux autorités », pour qu'on ne croie pas sa doctrine invention personnelle. Le choix qu'il fait de ces autorités, spécialement de saint Jean de la Croix, montre que Molinos suit, non pas des théoriciens ou des scolastiques, mais des maîtres pratiques.

Les notions préliminaires contenues dans quatre *Advertencias* sont d'une importance capitale pour l'interprétation de l'auteur. Elles se ramènent à ceci :

Il y a deux moyens pour arriver à Dieu, la méditation ou le discours, et la connaissance indistincte, générale et confuse. La seconde est meilleure, plus rapide et plus sûre; la première s'ordonne à la seconde de manière connaturelle; c'est de celle-ci, moyen plus approprié, que l'ouvrage traite directement (cf *Advertencia* I, n. 1, p. 108), la désignant sous le nom de « contemplation ». La différence radicale entre la méditation et la contemplation réside en ceci : dans la première le discours tient une place nécessaire pour mouvoir aux affections; en la seconde, au contraire, le regard se fixe en Dieu simplement, en repos, quiétude, silence, sans besoin de considérations. « La volonté reste à L'aimer, à L'admirer, à jouir » de Lui. C'est ce qu'on appelle « proprement oraison de foi, oraison de quiétude, recueillement intérieur, ou contemplation » (*Advertencia* II, n. 8-10, p. 111).

Dans le domaine de la contemplation, il faut distinguer deux formes ou deux modalités : l'une parfaite, l'autre imparfaite (*Advertencia* III, n. 18, p. 114). La seconde s'ordonne naturellement à la première, en pratique comme le moyen à la fin. Molinos ne parle pas explicitement de « degrés de contemplation »; il n'établit pas non plus de manière expresse entre les deux un rapport direct (de cause à effet). Il y a ici un point-clef pour référer sa doctrine au contexte historique dont elle s'inspire, aux sources de base dont elle dérive. Son souci (il l'affirme expressément) est de traiter de la contemplation imparfaite, étant donné que celle-ci est à la portée de tous (III, n. 22, p. 115) avec « l'aide du Seigneur ». Dans son vocabulaire, à la contemplation imparfaite s'identifie l'acquise ou active, à la contemplation parfaite l'infuse ou passive (III, n. 18, p. 114).

L'affirmation que la contemplation imparfaite est pour tous est quelque peu nuancée : l'auteur insiste sur le fait que certaines conditions sont requises, et aussi le jugement d'un directeur expérimenté, notamment pour déterminer les signes qui permettent d'authentifier « l'appel à la contemplation ». Il est curieux de voir alléguer des textes thérésiens pour justifier cette affirmation de base et préciser ces signes; en réalité, Molinos démarque très clairement saint Jean de la Croix, jamais cité de façon explicite, dans la *Guía* (*Subida del Monte Carmelo* II, ch. 11-13; *Noche oscura* I, ch. 9). L'auteur termine ces considérations en soulignant de nouveau, sur l'autorité de sainte Thérèse, que la « contemplation parfaite est infuse et que le Seigneur l'accorde gratuitement à qui il Lui plaît » (III, n. 26, p. 117).

Après ces notions sommaires, la présentation s'achève par un rappel du but poursuivi, mais sous une forme assez différente : « Le thème de ce livre est de déraciner le désordre de notre volonté propre pour atteindre à la paix intérieure » (IV, p. 118). Le chemin qui mène à cette paix consiste à nous conformer en tout à ce que le Seigneur veut de nous : « la pleine conformité à la volonté de Dieu » (p. 118, n. 27).

Sa pente personnelle a porté Paul Dudon à voir dans ce programme des orientations nettement dangereuses et déviantes. En fait, si ce n'était pas Molinos qui avait formulé ces remarques, nous ne verrions rien qui lui soit propre, moins encore des inconvénients possibles. Il n'est pas vrai, en dépit des apparences et des déclarations expresses de l'auteur, qu'ici se trouve en germe toute l'œuvre de Molinos (Dudon, *op. cit.*, p. 37). La spiritualité annoncée et proposée est irréprochable; n'importe quel auteur, par exemple de l'école thérésienne, serait prêt à y souscrire.

Par contre, il y a inadéquation entre le programme annoncé au lecteur et celui effectivement développé dans l'ouvrage; on peut discerner là une rupture logique dans la pensée de Molinos. Les deux premiers livres répondent à la double finalité signalée au début (p. 106). En revanche, cette problématique se trouve complètement dépassée dans le troisième livre. C'est à peine si une extension de la quatrième *Advertencia* (p. 118-119) justifie logiquement l'exposé sur la contemplation passive ou infuse, axe central de cette dernière partie. Ce thème était pratiquement exclu de la double fin de l'ouvrage. La remarque est importante : c'est le point délicat dans la trame logique de la doctrine de Molinos et du quiétisme en général. Quel rapport y a-t-il entre la contemplation imparfaite, non infuse, qui s'identifie à la « quiétude », et la contemplation parfaite ou passive, infuse, don gratuit de Dieu à certaines âmes? Le passage de l'une à l'autre est-il présenté dans la *Guía* d'une manière correcte, acceptable pour les maîtres dont Molinos manifestement s'inspire? Faisant abstraction d'erreurs certaines ou possibles, et plus encore d'hérésies formelles, la déviation éventuelle, le manque de logique de Molinos et de ses disciples est à situer, à notre sens, exactement ici. On le verra mieux par la suite.

En fait, le flottement par rapport à ce que l'on considère comme mystique (et par suite comme infus) apparaît dès les premières pages. Molinos appelle *Camino místico* celui de la connaissance confuse, amoureuse, générale, celui du recueillement intérieur que les pro-

légomènes identifient avec la contemplation imparfaite ou acquise (cf livre I, ch. 2, n. 7, p. 126). C'est le thème central du premier livre de la *Guia*; on voit s'y succéder logiquement trois développements ou sections particulières (que l'ouvrage matériellement ne distingue pas) : 1) *obstacles ou difficultés* qui s'opposent au recueillement intérieur ou contemplation acquise et qu'il faut surmonter; 2) *nature et pratique du « recueillement intérieur »*; 3) l'*Humanité du Christ et le « recueillement intérieur »*. La pensée de Molinos est transparente en son exposé; elle ne comporte aucune difficulté d'exégèse.

1) LES OBSTACLES ET DIFFICULTÉS DANS LA PRATIQUE DU « RECUEILLEMENT INTÉRIEUR » sont énumérés dans le titre du premier livre : « Des ténèbres, sécheresses et tentations par lesquelles Dieu purifie les âmes, et du recueillement intérieur ou de la contemplation acquise » (p. 119). Le livre débute par quelques présupposés fort clairs, qui peuvent se résumer ainsi : d'abord Dieu ne peut régner dans l'âme que si elle se maintient dans la paix et la tranquillité, quelque inquiétude, tentation ou tribulation qu'elle ait à affronter. Cette paix intérieure a sa source dans la conviction que Dieu a son trône et sa demeure dans le royaume de l'âme (I, ch. 1, n. 1, p. 121). Il faut donc garder son cœur en paix en face des tentations, des suggestions du démon et des persécutions des créatures (n. 2, p. 121-122). Cette paix imperturbable est tout ensemble condition indispensable et fruit de l'exercice du « recueillement intérieur »; celui-ci, uni à la grâce de Dieu, est le seul moyen qui garde à l'âme sa paix, si elle est troublée (n. 5, p. 122-123).

Second présupposé : les âmes que Dieu appelle par le « chemin intérieur », sont remplies de confusion, de doutes, de tentations, de difficultés, de sécheresses et autres épreuves destinés à les disposer et purifier (ch. 2, n. 6, p. 125, et ch. svv en particulier ch. 7). L'épreuve sera plus grave et plus difficile si, en cette étape préparatoire, l'âme n'est pas guidée « dans le chemin mystique » par un directeur spirituel expérimenté (n. 7, p. 126). Relevons l'expression « mystique » : ce qui était d'abord dit réservé à certaines âmes s'universalise (au moins en un certain sens si l'on tient compte d'un autre présupposé de base : le sentiment de tous les saints et de tous les « maîtres mystiques », selon lesquels on ne peut atteindre la perfection et l'union avec Dieu par le moyen de la méditation et du discours (vg ch. 3, n. 17 et 24). Ceci revient à dire qu'à tous s'impose en quelque façon le chemin intérieur de la contemplation, au moins imparfaite; tout l'enseignement de Molinos tend à ce but.

Sur la base de ces principes répétés avec insistance et sous des formes variées tout au long du premier livre, se développe l'exposé synthétique des empêchements à surmonter. Comme ils diffèrent peu l'un de l'autre, les remèdes proposés coïncident aussi en substance. Il s'agit plus de normes pratiques que de principes doctrinaux. Les recommandations se ramènent à ceci : en face des difficultés, l'âme doit entrer et persévérer dans le recueillement intérieur sans s'attrister de la peine qu'elle éprouve à discourir ou à se voir plongée dans la sécheresse, sans s'inquiéter non plus des ténèbres qui peuvent l'environner. En aucun cas elle ne doit songer à faire retour en arrière (à la méditation), même si elle se voit harcelée de tentations. Patience, persévérance, foi vive, tels sont ses soutiens. Ainsi sont indiqués les obstacles les plus ordinaires que rencontrent les âmes parvenues à ce stade spirituel ou qui y sont appelées. On devine sans peine qu'une lecture superficielle ou prévenue peut interpréter les affirmations abruptes de Molinos en un sens dangereux par son exclusivisme. Prises en elles-mêmes, elles s'écarteraient à peine des meilleurs maîtres, en particulier de son guide Jean de la Croix dont, sans le dire, il reprend les idées.

L'œuvre de Dieu, selon les affirmations expresses de l'auteur, est ordonnée « à l'ascension du haut mont de la perfection et de l'union avec Dieu » (ch. 7, p. 149). Personne ne peut y atteindre, quels que soient ses efforts personnels en mortification et exercices extérieurs. Ils sont requis « au début », mais ne donnent pas « la quiétude aimante et paix intérieure souveraine » (ch. 8, n. 50, p. 155). Ce que propose ici Molinos est, ni plus ni moins, une synthèse brève et condensée de la *Noche oscura* sanjuaniste. En décrivant cette purification radicale de la part de Dieu, il en accuse les traits et ramène l'activité de l'âme « uniquement à souffrir et à se taire, se résignant paisiblement à tout ce en quoi le Seigneur, à l'extérieur et à l'intérieur, veut te mortifier » (ch. 7, n. 44, p. 150). La situation en laquelle l'âme se voit engagée par cette œuvre de purification se trouve reflétée en l'un des paragraphes les plus incriminés de la *Guia*, et que le procès a tiré de son contexte :

« Les ennemis invisibles te poursuivront par des scrupules, des suggestions lascives et des pensées impures, par des poussées d'impatience, d'orgueil, de rage, de malédiction, de blasphèmes du nom de Dieu, de ses sacrements et de ses saints mystères. Tu éprouveras une grande tiédeur, de l'ennui et du dégoût pour les choses de Dieu, obscurité et ténèbres dans l'entendement, pusillanimité, trouble et lourdeur du cœur, dans la volonté froideur et lâcheté pour résister, au point qu'une petite paille te semblera une poutre. Tu seras à ce point désemparé que pour toi il n'y a pas de Dieu, que tu es dans l'impossibilité d'avoir un bon désir. Tu te trouveras ainsi comme entre deux murailles en continuelle angoisse et oppression sans espoir de sortir de ce terrible étouffement » (ch. 8, n. 49, p. 154).

Tout cela est nécessaire pour la purification parfaite de sa propre misère « touchant de ses propres mains l'anéantissement de toutes ses passions, de ses appétits désordonnés » (n. 50, p. 155).

C'est une interprétation incorrecte que de faire dire à Molinos qu'il permet des désordres du corps en concomitance de pseudo-expériences mystiques. C'est dans une autre ligne et un autre contexte qu'il situe ces interventions de l'esprit mauvais. Mais nous avons là, parmi d'autres, une assimilation douteuse de la pensée sanjuaniste. C'est mal à propos qu'il nous présente (au stade de l'oraison de recueillement intérieur propre aux progressants) une épreuve spécifique qui sert de préparation pour la contemplation parfaite et l'union parfaite avec Dieu (ch. 7, n. 42, p. 149); elle devrait rester hors de son exposé, d'après son introduction. Tout au plus pourrait-elle trouver place au troisième livre, encore que, même là, elle serait hors de propos par rapport au programme annoncé. Une fois encore, on constate l'enchevêtrement des thèmes et des étapes, sans que Molinos parvienne à tracer une ligne précise de démarcation entre ce qui est mystique ou infus et ce qui est « acquis »; par le fait même, entre ce qui s'adresse à toutes les âmes et ce qui ne concerne que quelques-unes. Telle est l'équivoque-clef, l'insuffisance doctrinale de base et la pierre de touche pour jauger quelque peu son expérience personnelle dans les matières qu'il aborde.

En conclusion des empêchements qui entravent le recueillement intérieur, prend place le quatrième obstacle. S'il est analogue par sa structure à ceux qui

précèdent, il importe de relever combien, en l'exposant, Molinos va et vient de la description de quelque chose de normal (comme c'est le cas) à celle de l'œuvre purificatrice de Dieu, qui permet les *tentations* comme un moyen en vue « de polir, rénover et purifier ». Il souligne l'importance et l'efficacité de ce moyen; on ne peut sur ce point lui attribuer d'erreur manifeste (ch. 9-10, p. 157-162), pas même lorsqu'il affirme que l'âme doit « reconnaître dans la tentation son plus grand bonheur » (ch. 9, n. 61, p. 162). Il entend la chose comme précédemment, lorsqu'il était question des sécheresses, des ténèbres, etc.

Le texte le plus risqué, — celui que ses ennemis sans doute lui reprochaient davantage —, est celui-ci : « Le remède à utiliser en toutes ces tentations et pensées abominables, c'est de les mépriser, en les voilant avec calme; car rien ne blesse plus le démon, orgueilleux comme il est, que de se voir méprisé, de voir qu'on ne fait aucun cas de lui, ni de ce à quoi il fait songer » (p. 162). Dans le contexte le sens est correct. La pensée de l'auteur, en substance, revient à dire que les tentations considérées en elles-mêmes n'entravent pas le progrès; bien au contraire, Dieu les permet même en ses saints et s'en sert pour purifier les défauts, comme en « un feu consumant ». Transcrivant à la lettre une image de Jean de la Croix (sans le citer), Molinos dira : « Le Seigneur purifie l'âme qu'il appelle et veut pour lui-même par la lime sourde de la tentation » (ch. 9, n. 53, p. 158).

Ayant ainsi décrit les obstacles qui entravent la mystérieuse efficacité attribuée au recueillement intérieur, l'auteur passe à la description de celui-ci dans les derniers chapitres du premier livre.

2) Le « recueillement intérieur », sa nature et sa pratique. — Bien qu'il y ait progrès organique dans cet exposé, distinguons ce qui est dit du recueillement et les compléments relatifs à l'Humanité du Christ et au silence intérieur. Les deux points-clefs du recueillement sont sa nature, et son rapport avec la prière vocale et les actes de la vie ordinaire; ce deuxième point soulève le problème de sa continuité ou discontinuité, de la distinction entre l'acte et l' « habitus » de la contemplation.

« Le recueillement intérieur est foi et silence en présence de Dieu »; ce que l'auteur explique de façon sommaire : le recueillement consiste à s'habituer à demeurer recueilli en présence de Dieu, « en attention aimante, comme quelqu'un qui se confie à Dieu et s'unit à Lui avec respect, humilité et soumission. Le contemplant au-dedans de toi-même, au plus intime de ton âme, sans forme, sans image, ni mode, ni figure, dans une vue et connaissance de foi aimante et obscure, sans distinguer aucunement entre perfections ou attributs » (ch. 11, n. 64, p. 163). Tout ce qu'il ajoute ne fait qu'expliciter cette pensée, en apportant des exemples et des autorités pour corroborer la doctrine. Si la terminologie n'était pas assez claire pour laisser paraître l'influence de Jean de la Croix, la comparaison biblique de la lutte nocturne de Jacob avec Dieu la décèle (cf n. 66, p. 164; *Subida* II, ch. 11-13, et *Noche* II, 18, 4).

Bien qu'il n'emploie pas de formules explicites et sans équivoque, il semble clair que Molinos distingue nettement entre l'*exercice* spécifique de la contemplation acquise comme forme d'oraison et l'*état* spirituel correspondant. Il importe d'être attentif à cette différence subtile pour suivre sa pensée sans s'égarer. Il fait allusion tantôt à un aspect et tantôt à un autre, sans toujours signaler le passage du premier au second, prêtant ainsi au danger de confusion et fausse interprétation. Parlant proprement de l'exercice, il déclare qu' « en le faisant » il ne faut pas insister sur la prière vocale, si bonne soit-elle en elle-même. Si l'on y recourt au moment de la contemplation, elle devient intempestive, recherche de la sensibilité : « C'est là une tentation manifeste par laquelle l'ennemi cherche à empêcher que Dieu te parle au cœur » (ch. 12, n. 77, p. 169; cf n. 78, p. 178, et ch. 14, n. 105, p. 181-182). Il faut faire une observation analogue au sujet de la mortification : autre chose est de la considérer en elle-même, autre chose de chercher à la substituer à l'exercice de la contemplation en foi pure et présence aimante en Dieu (ch. 12, n. 80, p. 171).

S'adressant à ceux qui tombent dans « l'erreur commune » de croire que dans le « recueillement intérieur ou oraison de quiétude (noter l'identification) les puissances n'agissent pas, que l'âme y est oisive, sans activité aucune », il écrit : « C'est là une erreur manifeste de gens de peu d'expérience; car s'il est vrai que la mémoire n'agit pas, que l'entendement ne juge ni ne raisonne, pourtant l'entendement accomplit son opération première et principale en la simple appréhension, éclairée par la sainte foi et aidée par les dons de l'Esprit Saint. Et la volonté s'applique plus à maintenir le même acte qu'à en produire un grand nombre; en sorte que l'acte de l'intelligence et celui de la volonté sont si simples, si imperceptibles et spirituels que l'âme s'en rend à peine compte, et moins encore y réfléchit et les considère » (ch. 12, n. 84, p. 172). C'est un texte essentiel pour interpréter sa passivité mal comprise.

Là où Molinos se montre moins précis, c'est lorsqu'il détermine le rapport qui existe entre l'acte ou l'exercice proprement dit de l'oraison de recueillement (que nous venons de voir identifié à la quiétude, nouvelle confusion de l'infus ou mystique avec l'intermédiaire) et son insertion dans l'ensemble de la vie spirituelle. Sur ce point il suit de près la doctrine de Juan Falconi (DS, t. 5, col. 35-43), mais en faisant appel à la doctrine thomiste de la « première intention » (il cite *Summa theologica* 2^a 2^{ae}, q. 83, art. 13, ad 1). Ce rapport est établi, en substance, comme suit : on doit se rendre à l'exercice de l'oraison avec une parfaite résignation, en faisant un acte de foi et en restant ensuite « en saint repos, dans la quiétude, le silence et la tranquillité, faisant en sorte de *prolonger tout le jour, toute l'année et toute la vie ce premier acte de contemplation de foi et d'amour* » (ch. 13, n. 85, p. 173). Nul besoin de « multiplier ces actes », de renouveler des affections sensibles. Lorsqu'on a donné un bijou (même exemple chez Falconi, expressément cité), tant qu'on ne le reprend pas, « on continue à le tenir pour donné » (n. 86-87, p. 173-175). Une fois accomplie la remise et résignation aimante en la volonté de Dieu, « il n'y a plus qu'à la continuer, sans renouveler d'autres actes sensibles ». Tant qu'on ne reprend pas la remise que l'on a faite, en commettant quelque grave infraction à la volonté divine, même si l'on est occupé aux œuvres extérieures de sa vocation et de son état, du fait que l'on se conforme à la volonté de Dieu, « on procède en oraison non interrompue et virtuelle » (n. 88, p. 174).

Ici se trouve la clef qui permet d'interpréter ce qui d'ordinaire est présenté comme « contemplation continue et ininterrompue » selon Molinos. Il faut partir du titre du chapitre 14 : « On montre comment, une fois que l'âme s'est établie dans la présence de Dieu en parfaite résignation par le pur acte de foi, elle reste toujours en oraison et, hors de celle-ci, en contemplation virtuelle acquise » (p. 179). La distinction est nette

entre l'oraison actuelle et celle virtuelle (elle n'est pas dite habituelle). En fait, cette virtualité envisagée comme un rejaillissement dans toute la vie est le fruit d'une habitude ou d'une manière de faire qui s'affermit en un état.

A ce propos, rappelons un texte essentiel auquel on fait peu attention : « Tu dois donc, écrit Molinos, mépriser toutes ces sensibilités, pour que ton âme *acquière et forme l'habitude* du recueillement intérieur, habitude si efficace que la simple décision d'aller à l'oraison (à son exercice) suscite l'éveil d'une vive présence de Dieu, qui prépare à l'oraison que l'on va faire ou qui, pour mieux dire, n'est pas autre chose qu'une *continuation plus efficace de l'oraison continue en laquelle doit s'établir le contemplatif* » (ch. 13, n. 89, p. 174).

C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter les affirmations nettement exagérées, qui semblent attribuer au premier acte de recueillement intérieur une virtualité décisive, comme si « par le pur acte de foi » on s'établissait dans une situation stable, continuelle, inchangeable (cf ch. 14, n. 99-100, p. 179-180). Ces affirmations visent évidemment la présence d'une intention non rétractée, d'une intention qui ne réclame pas la conscience claire et explicite de l'union avec Dieu. On dit, d'une part, que, tant qu'on ne rétracte pas cette « foi et intention », on demeure « en oraison virtuelle et contemplation acquise », même si on n'en a pas conscience et si on ne pose pas de nouveaux actes (n. 105, p. 181-182), et que le non-renouvellement de cet acte de foi et de résignation « en toutes les œuvres et exercices » (n. 106, p. 182) s'applique de même « au temps de l'oraison » et à « tous les exercices quotidiens de la vocation, d'obligation et d'état » (ch. 15, n. 107, p. 183). Par ailleurs, on déclare expressément que si, au cours de l'oraison ou en dehors d'elle, on a quelque distraction volontaire, se laissant porter consciemment à quelque passion, « il conviendra alors de se tourner vers Dieu et sa divine présence, en renouvelant le pur acte de foi et de résignation » (n. 109, p. 184). Par contre, le renouvellement des actes n'est pas nécessaire dans le cas de simple sécheresse intérieure.

On relève donc des fluctuations, des juxtapositions d'aspects divers et un manque de clarté en des notions importantes; il reste cependant qu'il est parfaitement légitime de parler de contemplation permanente ou continuée, si on l'entend d'une attitude dérivée d'un acte qui, en raison de sa persistance, se convertit en habitude avec l'aide de Dieu. Molinos attribue, sans nul doute, à cet acte-clef une efficacité trop grande; mais il s'agit de la permanence non de l'acte comme tel, mais de sa virtualité comme désir et intention. Nous en avons une confirmation dans ce conseil que donne Molinos de veiller à ne pas se distraire entre le moment où l'on quitte l'oraison et celui où l'on y revient, de ne pas renouveler son intention de conformité à la volonté de Dieu (ch. 15, n. 110, p. 184). A l'objection que tous les bons chrétiens se trouvent ou peuvent se trouver en cette condition, il répond en rappelant une fois de plus la différence qu'il y a entre ceux qui cheminent en la foi commune par la méditation et ceux qui vont par le chemin de la foi pure qu'éclairent les dons de l'Esprit Saint, accordés aux contemplatifs avec une spéciale efficacité (n. 113-114, p. 186-187). Il répond de même à la difficulté que l'on pourrait faire au sujet du mérite de telles âmes : étant donné qu'il ne s'agit pas de passivité pure et simple, on a profit et mérite dans l'exercice et l'état de recueillement intérieur, même si la pensée ne peut pas y demeurer constamment fixée en Dieu (ch. 14, n. 99, p. 179).

3) L'Humanité du Christ et le « recueillement intérieur ». — C'était là un sujet délicat, discuté entre scolastiques et mystiques, comme aussi parmi ces derniers dont les opinions divergent. Molinos le sait et il s'applique avec prudence à la recherche d'une position moyenne, qui cadre avec son exposé d'ensemble. Au procès on l'accusera d'exclure de son chemin intérieur les actes d'amour à l'égard de la Vierge, des saints et de l'Humanité du Christ (proposition 35 de la sentence). Dans la *Guía* aucune trace d'une telle doctrine. L'auteur précisément conclut cette question en citant le texte de *Col.* 3, 17 avec ce commentaire : « Dieu veut que nous commencions toutes choses par Jésus-Christ et que ce soit seulement en Lui et par Lui que nous arrivions à la perfection » (ch. 16, n. 127, p. 193). Ceci correspond au principe de base de son exposé, qui part de ce fait que le Christ est la voie, la vérité et la vie (n. 117, p. 189); ce qui implique qu'en aucun temps ou état on ne peut faire abstraction de Lui. Le problème posé par la tradition spirituelle est de savoir la place qui Lui revient dans la contemplation.

En face des deux positions contrastées qu'il rappelle (n. 116, p. 189), la solution de Molinos est éclectique au possible et sans ambiguïté. Son principe est celui-ci : si élevé que soit le sommet spirituel auquel l'âme a atteint, elle n'a nullement à se séparer de la sainte Humanité (ch. 16, n. 118, p. 190). Ce qui ne veut pas dire que l'âme habituée au recueillement intérieur *doive* contempler les mystères du Sauveur, encore que leur méditation soit chose bonne et sainte lorsqu'elle y trouve sa nourriture. Bien guidée par son directeur, il lui faut garder un juste milieu entre deux extrêmes, « éliminer l'Humanité, l'écarter totalement », ou la garder constamment sous les yeux (n. 118-121, p. 190-191). On y parvient en distinguant deux manières « d'être attentif à la sainte Humanité » : l'une consiste à méditer les mystères de la vie et de la mort du Christ; l'autre à penser à Lui par « application de l'entendement, par pure foi, ou par recours à la mémoire »; cette seconde manière est la plus noble, la plus spirituelle, et le propre du recueillement intérieur. L'auteur assure que telle est aussi la pensée de sainte Thérèse (n. 122-125, p. 191-192).

Apparemment, le dernier chapitre du premier livre, consacré au « silence intérieur et mystique », est sans lien avec ce qui précède (dans la première rédaction, il achève de même le premier livre) et n'apporte rien de nouveau; il n'est cependant pas sans intérêt. Le « silence mystique » est identifié au « silence intérieur », étant donné qu'il s'agit du « silence de pensées », plus parfait que celui de paroles et de désirs. Le silence mystique ou de recueillement intérieur est celui où Dieu parle « au plus intime et au plus secret du cœur »; par son entremise, « Il se communique en son fond le plus intime », avec la « plus parfaite et plus sublime sagesse » (ch. 17, n. 129-130, p. 195). Toutes ces expressions ont une saveur mystique indiscutable; et de fait Molinos prodigue ici cette épithète, très rarement utilisée auparavant. Il est manifeste que la contemplation acquise a débouché dans le domaine mystique : le recueillement intérieur, identifié avec ce silence mystique, entre dans la sphère du surnaturel et de l'infus, ce dont en principe, selon les déclarations du début, on ne devait pas traiter; ou, si l'on préfère, il faut dire que le sens de ce iqu est « mystique » reste indéterminé. Ce qui montre

une fois de plus où se trouve la clef pour interpréter l'ouvrage.

Si le deuxième livre n'avait pas été intercalé ici, le troisième livre s'enchaînerait logiquement à ce dernier chapitre. Ce n'est pourtant pas une digression que de parler à ce stade de la direction spirituelle, étant donné qu'elle joue un rôle décisif pour celui qui chemine par la voie du recueillement intérieur.

4) La direction spirituelle (livre II). — On peut ramener la doctrine concernant la direction spirituelle à trois thèmes essentiels : sa nécessité absolue, les qualités requises du directeur spirituel et le comportement du dirigé. Il n'y a pas correspondance parfaite entre ces données et le déroulement des dix-huit chapitres de ce livre, mais telle est son armature.

Il faut tenir compte de quelques présupposés : a) tout au long du livre, l'auteur envisage le but de la direction comme mystique; il parle constamment du *chemin mystique*, qu'il identifie ou non au recueillement intérieur; b) il ne pose pas de manière expresse le problème confesseur-directeur, en sorte que l'inculpation de la proposition 59 du procès n'est pas correcte; mais il suppose pratiquement que les deux rôles coïncident (il parle indistinctement de « confesseurs et guides spirituels », de « directeur ou confesseur »; cf en particulier ch. 6-7, p. 221-230). Ce thème n'ayant pas grande importance pour la doctrine, nous le résumerons. On en tint le plus grand compte au cours du procès, mais sur le plan pratique : est-ce que Molinos, par l'entremise de sa direction spirituelle, aurait abusé des âmes?

a) *Nécessité du directeur spirituel.* — Utile pour tous, même pour qui chemine par la méditation, le « chemin extérieur ou ordinaire », un directeur est absolument nécessaire à qui va par le « chemin mystique » : « Nul ne peut faire un pas par ces sentiers secrets et intérieurs sans un guide expérimenté; en son absence, au lieu de marcher droit, on ira dans le précipice » (ch. 1, n. 5, p. 203). Impossible de remplacer le père spirituel par de bons livres, même mystiques; sur ce point Marina de Escobar († 1633; DS, t. 4, col. 1083-1086) et sainte Thérèse sont pour Molinos des témoins qualifiés (ch. 2, p. 203-208).

b) *Qu'est-ce qu'un bon directeur spirituel?* — Les pages que Molinos écrit sur ce sujet sont d'une perspicacité et d'une pénétration exceptionnelles. Si les imputations du procès, qui le visent, étaient vérifiées, cela signifierait que Molinos s'est comporté exactement à l'inverse de ce qu'il prescrit. Ces pages témoignent d'une expérience remarquable. La première chose à éviter est un zèle indiscret des âmes, confondant l' « amour-propre avec le pur zèle ». Jamais on ne doit aimer le prochain au détriment de son bien spirituel. Le directeur est mis en garde contre les premières ferveurs, qui peuvent voiler un désir désordonné, de la vaine complaisance, une simulation habile ou de la suffisance (ch. 3, p. 209-211). Nombreux sont ceux qui se laissent mener par cet empressement du faux zèle, se mettant à aider les autres avant qu'il ne convienne. Le meilleur remède, c'est de se considérer comme indigne d'un ministère aussi sublime. Si l'on perd soi-même la paix que l'on doit apporter aux autres, on ne peut être pour eux un bon guide.

Les exigences de base sont, pour l'auteur, la lumière, l'expérience et l'appel de Dieu, toutes trois également nécessaires et nécessairement conjointes (ch. 5, p. 217-219). Néanmoins, il insiste sur l'expérience, et c'est la sienne qui lui suggère les avis et conseils minutieux qu'il donne aux confesseurs et aux guides spirituels (ch. 6, p. 221-225) comme les critères de discernement des secrets intérieurs les plus cachés, du comportement extérieur à adopter, notamment à l'égard des « filles spirituelles ». Il termine son exposé en montrant les défauts de nombreux directeurs, en des termes qui rappellent Jean de la Croix (*Llama* 3, 62 svv).

Des confesseurs, on en trouve « quelques-uns de bons »; mais les guides spirituels pour le « chemin mystique » sont rares (ch. 7, n. 53, p. 229). La raison fondamentale en est le manque d'expérience dans les choses spirituelles et mystiques; sans elle on « marche à l'aveugle ». Les dommages qui résultent de cette inexpérience et d'autres manques sont incalculables. L'attachement de la part des directeurs étouffe le fruit que Dieu désire du cheminement intérieur de l'esprit. « La voix intérieure de Dieu dans l'âme du directeur y suscite l'indifférence, la solitude, le silence, l'oubli des amis, des parents et des fils spirituels. Il ne se souvient d'eux que lorsqu'ils lui parlent. Là est le seul signe qui fasse connaître le détachement du maître; mais celui-ci fait plus de fruit en se taisant, que des milliers d'autres, même en s'autorisant de documents sans nombre » (ch. 8, n. 65, p. 233-234).

c) *Comportement du « dirigé ».* — C'est d'une manière correspondante que doit se comporter celui qui veut progresser sous la conduite de son guide. L'auteur propose un certain nombre de règles générales (ch. 9-12); il descend ensuite à des applications concrètes sur la communion, les pénitences extérieures, la patience au regard de ses propres défauts (ch. 13-18). La règle d'or qu'il ne cesse d'inculquer, c'est l'obéissance inconditionnée. Le titre du ch. 9 résume parfaitement sa pensée : « La simple et prompte obéissance est le moyen unique pour marcher en sécurité dans le chemin intérieur et pour atteindre à la paix intérieure ». Il le prouve par les exemples et l'autorité des saints, et il applique ensuite le principe « aux choses dans lesquelles il importe le plus d'obéir » (ch. 11, p. 243-246). Toujours et pour tout on doit suivre le conseil du père spirituel; mais l'obéissance est d'autant plus nécessaire que l'âme est plus tentée, plus troublée, plus angoissée. C'est dans ce contexte qu'apparaît la seule référence explicite à la nuit obscure : « Alors, dit Molinos, tu avanceras plus sûre par le chemin secret et intérieur de la nuit obscure, même s'il te semble à toi-même que tu t'es égarée » (n. 81, p. 244).

Lorsqu'il en arrive aux applications pratiques, il s'adresse plus à l'âme qu'à son guide. Ainsi lorsqu'il recommande la *communion fréquente* (ch. 13-14, p. 253-257) comme l'un des moyens les plus efficaces, nécessaires même (n. 96) pour atteindre à la perfection (cf son opuscule sur ce sujet). Contrairement à ce qu'on lui attribue (au procès), Molinos enjoint expressément la *confession.* Rien n'empêche ni ne rend dommageable le recours fréquent à celle-ci, si on a le propos sincère de ne point pécher et de fuir tout genre d'offense de Dieu. « Et si tu t'es confessée de toutes tes fautes, de celles dont tu t'es souvenue, ne doute pas que tu es bien préparée pour aller à cette table divine et céleste » (ch. 13, n. 103, p. 253).

Il est certain qu'il se méfie des *pénitences corporelles*, nocives lorsqu'on s'y adonne « de façon indiscrète, selon son jugement et son sentiment propres » (ch. 15, n. 110-112); tout ici dépend de la prudence du directeur spirituel et de la condition spirituelle du dirigé. Si l'on ne procède pas avec discrétion, en accord avec le directeur spirituel, les pénitences seront source de vaine gloire et de vanité. Si l'on obéit au directeur, ces pénitences et « les autres exercices par lesquels on châtie

sa chair sont bons, saints et louables » (n. 113, p. 261). En toute hypothèse, la première place revient à la mortification et à la pénitence intérieures, qui purifient en profondeur les passions, obstacles « à la contemplation parfaite et à l'union divine » (ch. 16, n. 120, p. 264). L'auteur établit ici un lien avec le thème de la purification passive qui sera le thème du troisième livre.

Avant d'y arriver, il traite encore du trouble et de la tristesse causés par nos propres fautes et défauts. Ici également, plus qu'au guide, il s'adresse directement aux dirigés. Il recommande non de ne pas se soucier de nos fautes, mais de s'établir dans la sérénité et la confiance sans limite dans le Seigneur : « Si demain il t'arrivait de tomber comme aujourd'hui, renouvelle de plus en plus ta confiance dans cette bonté souveraine et excessive, si prompte à oublier nos défauts et à nous accueillir en ses bras comme des fils aimants » (ch. 17, n. 128, p. 269). Les chutes doivent être source d'humilité et de confiance sans borne. Le comportement à adopter est simple : se tourner vers le Seigneur, lui demander « pardon de cœur », rester dans le calme, revenir à ses exercices et au recueillement, comme si l'on n'était pas tombé (ch. 18, n. 129, p. 271).

5) La contemplation ou recueillement infus (livre III). — La présence ici de ce dernier livre n'est pas claire, étant donné les déclarations initiales qui excluaient de l'ouvrage ce qui a trait à la contemplation parfaite ou infuse; son plan non plus n'est pas nettement tracé. Molinos reprend des thèmes déjà exposés partiellement au premier livre, mais d'un point de vue différent : ici nous sommes manifestement en terrain mystique, passif et infus, lot de très peu d'âmes. Les chapitres 1-2 établissent, avec quelque manque de clarté, le rapport qui existe entre le « recueillement intérieur » (livre I) et « l'homme intérieur » de la contemplation parfaite et du recueillement infus dont il s'agit à présent. La distinction entre l'*homme extérieur*, qui marche par la voie de la mortification et de la méditation, et l'*homme intérieur* qui, par la voie du recueillement infus, parvient à la perfection et à l'union avec Dieu (ch. 1, n. 1-4), ne diffère pas beaucoup de celle donnée précédemment. Nous butons encore au même écueil : au rapport entre l'acquis et l'infus, l'ascétique et le mystique, le commun et le spécial. Relevons du moins ceci : par le chemin extérieur de la mortification (propre aux commençants) on ne peut pas atteindre à la perfection, ni même progresser vers elle (ch. 1, n. 3); rares sont les âmes qui entrent et persévèrent dans le chemin intérieur de la contemplation (ch. 2, n. 15). Mais alors comment parvenir à la perfection et proposer à tous le chemin intérieur? Ce problème n'est pas résolu. Molinos néanmoins enseigne tous ceux qui désirent s'appliquer au chemin intérieur, par lequel on arrive à la « présence de Dieu, infuse et surnaturelle, née du recueillement intérieur et infus et de la contemplation passive » (ch. 2, n. 16, p. 283). C'est là indiscutablement le thème central du dernier livre.

Bien que ce ne soit pas dit expressément, l'exposé se présente plutôt comme le prolongement du « recueillement intérieur ou de la contemplation acquise » (livre I) que comme un développement parallèle, encore que la répétition de thèmes et de normes pratiques donne l'impression d'un double ou d'un diptyque. Ramené à l'essentiel, cet exposé se centre sur les points suivants : a) la purification spéciale nécessaire pour la contemplation infuse; b) la nature de celle-ci; c) ses effets et son conditionnement.

a) *Purification passive nécessaire pour la contemplation infuse.* — Il faut partir de ce principe que le moyen « pour arriver à la paix intérieure n'est pas le goût sensible, ni la consolation spirituelle, mais l'abnégation de l'amour-propre » (ch. 3), comme le prouvent les textes de l'Évangile sur l'abnégation de « soi-même », qui font ici l'objet d'un bref commentaire. L'explication insuffisante du rapport entre la contemplation acquise et l'infuse fait que la limite reste également indécise entre le présent exposé et ce qui a été dit au ch. 7 du livre I sur la purification requise pour le recueillement intérieur. Ce que l'on affirmait là de façon claire est repris ici avec plus d'insistance. Le travail et l'industrie personnelle ne suffisent pas pour atteindre à la purification plénière de l'amour-propre et des passions; il y faut l'intervention directe et efficace de Dieu. Les pages consacrées à ce thème sont d'inspiration sanjuaniste : une manière d'adaptation de la *Noche oscura* (cf *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 409-422). Cette œuvre purificatrice de Dieu, martyre pour l'âme qui s'y résigne entièrement, se réalise de deux manières : en premier lieu, celle de tristesse, d'afflictions, de tentations, d'angoisses, d'oppressions intérieures, de tourments intimes. La seconde forme de ce martyre consiste « en un feu brûlant d'amour enflammé, impatient et affamé » (ch. 4, n. 28-29, p. 191-192); c'est la plus utile et la plus méritoire; offerte aux âmes qui ont « déjà progressé en la perfection et la haute contemplation », « c'est un feu d'amour divin qui embrase l'âme et tout ensemble la fait souffrir » (ch. 6, notamment n. 58, p. 305-306).

Molinos termine ce sujet en revenant sur la nécessité absolue de la « mortification intérieure et de la parfaite résignation pour atteindre à la paix intérieure » (ch. 7 et 8). Forment bloc, en un certain sens, avec ces chapitres ceux consacrés à la connaissance de sa propre misère, à la vraie humilité et à la « solitude intérieure », conditions indispensables pour atteindre au bien suprême de « la paix intérieure » (ch. 9-12, p. 319-331). Ces dispositions ne sont pas présentées comme fruit direct de l'œuvre purificatrice de Dieu, mais on doit les considérer ainsi, bien qu'on y insiste sur l'effort personnel. En fin de compte, elles proviennent plus de la résignation que de l'effort ascétique.

b) *La contemplation infuse et passive.* — Que Molinos en ce domaine ne se meuve guère à l'aise, le manque de netteté de ses définitions et d'exactitude de ses analyses le montre clairement. Il dépend de ses lectures plus que de son expérience et se sert de Jean de la Croix comme d'un « guide d'aveugle ». On ne voit pas bien quel ordre il suit. Après avoir parlé de ce qui est requis pour la paix intérieure (qui, comme état, s'identifie à cette contemplation), il énonce les conditions requises pour la contemplation infuse et les signes qui permettent de discerner si l'âme, dûment purifiée, s'y trouve disposée. Le schéma est le suivant : quand apparaît la contemplation passive? quelle est sa nature et quel est son rapport avec l'acquise? quel doit être le comportement de l'âme dans cette contemplation? Les degrés de celle-ci; les moyens pour y atteindre et les signes distinctifs de ceux qui y sont parvenus.

La contemplation passive apparaît « lorsque l'âme est déjà habituée au recueillement intérieur et à la contemplation acquise », « lorsqu'elle est mortifiée et désire en tout renoncer à ses appétits », « cherchant de tout cœur à mourir à ses passions et à ses propres opérations ». C'est alors que Dieu l'attire et l'élève au parfait repos, sans qu'elle s'en aperçoive, infusant en elle sa lumière, son amour et sa force, l'enflammant

pour tout genre de vertu (ch. 13, n. 120, p. 333-334).

On peut la définir ainsi : « C'est une contemplation simple, pure, infuse et passive, une manifestation expérimentée et intime que Dieu donne de Lui-même, de sa bonté, de sa paix, de sa douceur, manifestation dont l'objet est Dieu pur, ineffable, en dehors de toutes pensées particulières, dans le silence intérieur » (n. 123, p. 335); ce « don merveilleux que sa Majesté accorde à qui elle veut, comme et quand elle veut, pour la durée qu'elle veut, encore que cet état soit de croix, de patience, d'humilité et de souffrance plus que de jouissance » *(ibidem)*, renferme en substance une communication de lumière ou de connaissance, d'amour et d'attachement. Bien que ces deux aspects aillent de pair, Molinos affirme que parfois l'un prévaut sur l'autre (ch. 15, n. 125-126).

Comme le but de Dieu, en la concédant, est de faire mourir les imperfections de l'âme, celle-ci doit y correspondre en fuyant deux choses, l'activité humaine de l'esprit et l'attachement. Quant à la première, l'action de Dieu l'entrave et on doit mourir à soi-même en grande fidélité et dénuement. Face au second, obstacle pour la contemplation, on doit établir un « détachement plénier de tout ce que l'on a, et de Dieu même, ne cherchant à l'intérieur et à l'extérieur d'autre fin et intérêt que la volonté divine ». Il faut « une remise totale et absolue entre les mains de Dieu » (ch. 14, n. 127-129).

Lorsque Molinos s'écarte de Jean de la Croix, sa marche est moins sûre, ainsi son traitement des degrés de la contemplation et des moyens pour y atteindre. Il y a deux moyens de base, le goût et les désirs. L'auteur établit entre les deux une interdépendance; l'écart par rapport à Jean de la Croix devient ici manifeste. Au début, d'ordinaire Dieu comble l'âme de « goûts sensibles », à cause de sa condition fragile et misérable, pour qu'elle se dispose à la contrition, s'exerce en la pénitence et en la méditation de la Passion. Comme Il veut que plus on goûte les choses du ciel, plus aussi on les désire, « aux goûts spirituels font suite les désirs de jouir des biens célestes et divins, de mépriser ceux de la terre », à l'exemple du Christ et à sa suite dans la pratique des vertus (ch. 15, n. 132-133). Il s'agit, comme on le voit, de moyens éloignés, non de moyens propres et spécifiques. Molinos n'avance pas en terrain sûr et où il ait compétence.

Il en va de même lorsqu'il parle des degrés de la contemplation infuse. Il présente l'une après l'autre deux divisions, sans établir entre elles aucun rapport. Selon la première, il y a trois degrés : le rassasiement, lorsque l'âme se remplit de Dieu; puis l'ivresse, *excessus mentis*, et l'élévation de l'âme; enfin la sécurité qui dégage de toute crainte et en laquelle l'âme expérimente « un certain lien d'union divine, en sorte qu'il lui paraît impossible de se séparer de son Aimé » (n. 134-135). D'après la seconde division, les degrés sont plutôt des types de contemplation : le feu, l'onction, l'élévation, l'illumination, le goût et le repos. Il s'agit d'un plagiat inavoué de Bonaventure (voir le *De triplici via* ou *Incendium amoris*, ch. 2, art. 4).

Qu'il n'avance pas en terrain sûr et ne se sente pas compétent, le texte qui clôt ce chapitre le montre clairement. Après une définition sommaire des six degrés mentionnés, il conclut : « Il y a beaucoup d'autres degrés de contemplation : ainsi extase, rapt, liquéfaction, abandon, jubilation, baiser, embrassement, exultation, union, transformation, fiançailles et mariage; je ne m'arrête pas à les expliquer pour éviter toute spéculation et parce qu'il y a des livres entiers qui en traitent; bien qu'ils soient pour ceux qui n'en ont pas l'expérience, comme est la couleur pour l'aveugle et l'harmonie pour le sourd » (n. 142, p. 344).

Pour établir les signes distinctifs de « l'homme intérieur et purifié », Molinos suit à nouveau de près Jean de la Croix; mais il ne définit pas ces signes aussi nettement que dans la deuxième *Advertencia* (n. 23-25, p. 115-116); il en propose quatre assez semblables, mais sur un plan différent en raison du but mystique qu'il poursuit ici. Ils se ramènent au fond à un seul : un assujettissement à Dieu des puissances et des sens tel que ces facultés ne gênent en rien son œuvre : « Tant que l'esprit n'a pas été rendu net, que les attaches n'ont pas été purifiées, que la mémoire n'a pas été dépouillée, l'entendement illuminé, la volonté niée et enflammée, l'âme n'atteindra jamais à l'union intime et aimante avec Dieu » (ch. 16, n. 149, p. 347, et tout le chapitre).

c) *Contemplation infuse et perfection, leurs rapports et leurs aspects.* — Les derniers chapitres sont des compléments sans rapports précis entre eux, ni avec le reste de la *Guía*. Envisagés globalement, ils traitent de thèmes apparentés à ceux de la contemplation et que les auteurs situent d'ordinaire en son contexte. Molinos en traite deux (en deux chapitres) : celui de la *sagesse divine* en opposition à la science humaine et celui de l'*anéantissement*, fruit et preuve de l'union mystique.

Il s'efforce de montrer que la sagesse ou contemplation infuse et passive est à l'opposé d'une science acquise, et pour autant de la spéculation, comme la théologie mystique est à l'opposé de la scolastique. La *sagesse mystique* « est une connaissance intellectuelle et infuse des perfections divines et des réalités éternelles », « c'est une vue simple et pénétrante » de tout ce qui est inférieur et de ce qui est supérieur (ch. 17, n. 150-151). L'auteur revient avec insistance (n. 155-162) sur l'incapacité des « hommes purement scolastiques » à comprendre les vérités mystiques. Spéculation et contemplation ou sagesse mystique sont deux voies différentes pour connaître Dieu; la première est inférieure (ch. 18, p. 355-359).

Les pages conclusives sur l'*anéantissement vrai et parfait* sont moins dangereuses du point de vue doctrinal, bien que l'on se soit acharné sur ce point dans le procès (par exemple, la proposition 63). La doctrine de Molinos, comme en général celle du quiétisme, est ici tout à fait sanjuaniste. Il s'agit d'un assujettissement plénier des inclinations naturelles opposées à Dieu, à son œuvre dans l'âme. Par suite, l'anéantissement est le « raccourci pour parvenir à la pureté de l'âme, à la contemplation parfaite et au riche trésor de la paix intérieure » (cf ch. 20, p. 365-372). Le sens de l'anéantissement est clair : se tenir soi-même en basse estime et avoir grande estime de Dieu pour l'aimer sans aucune vue d'intérêt, en raison de sa sainteté (ch. 19, n. 179-180, p. 361).

L'anéantissement « consiste à détester l'honneur, la mise en valeur, la louange, étant donné que la bassesse et le pur néant n'ont aucun titre à être exaltés et honorés » (n. 181). Molinos précise : pour qu'il soit plénier, il doit s'étendre « au jugement propre, à la volonté, aux affections, aux inclinations aux désirs, aux pensées et à soi-même, en sorte que l'âme se trouve morte à ce qui est vouloir, désirer, acquérir, écouter et penser; voulant comme si elle ne voulait pas, désirant comme si elle ne désirait pas, entendant comme si elle n'entendait pas, pensant comme si elle ne pensait pas, sans inclination aucune, embrassant également mépris et honneur, faveurs et châti-

ments » (n. 186, p. 363-364). Davantage, l'âme doit se persuader que « même si elle parvient à cet heureux état, où elle est anéantie, il lui faut toujours continuer à avancer, à se purifier, à s'anéantir davantage » (n. 184, p. 363).

Il ne s'agit certainement pas de paresse spirituelle, ni d'une destruction de l'être; il s'agit d'une application du programme sanjuaniste du *nada* pour arriver au *todo*. Nous avons ici une glose, plus ou moins voilée, des pages de Jean de la Croix. C'est aussi un écho des mêmes pages que l'on discerne dans « l'exclamation d'amour et le gémissement de douleur », sur lesquels s'achève le livre (ch. 22, p. 373-375), devant « le petit nombre d'âmes qui parviennent à la perfection, ou à l'union et transformation d'amour ». Nous avons signalé ailleurs la parenté de ce texte avec certaines pages du *Cántico* (cf *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 418-422).

2° Confirmations et nuances dans la « Defensa de la contemplación ». — La *Defensa* n'altère en rien d'important la synthèse de la *Guía*. De visée apologétique, a facture est la même, avec ses « thèses » et ses « preuves » par l'autorité des saints et des docteurs mystiques. Molinos veut étayer la doctrine de la *Guía* « par l'autorité de maîtres spirituels ». Ce n'est pas le lieu d'étudier l'exactitude et la valeur de ces allégations. La structure de l'écrit fait voir de façon nette qu'il s'agit d'une transcription de textes insuffisamment passés au crible. Les derniers chapitres (29-31) sont des compléments qui n'apportent rien de nouveau. Si la *Defensa* n'ajoute à la *Guía* rien d'important, elle nuance quelques points qui, dans le contexte de sa composition, ont de l'intérêt. Bien qu'il se voie en quelque manière obligé de suivre le plan de la *Guía*, Molinos laisse complètement de côté l'objet du livre III, se limitant ainsi à ce qu'il avait promis au début.

L'exposé se divise en quatre étapes fondamentales : comment il faut dépasser la méditation pour parvenir à la contemplation acquise, comme du moyen à la fin (ch. 1-6); détermination approximative du temps qu'il faut consacrer à la méditation (ch. 7-12) et signes qui indiquent quand l'abandonner pour passer à la contemplation; nature et rôle de la contemplation de foi simple, acquise, ou du chemin intérieur, et preuves de sa valeur, de l'estime à son égard de la tradition spirituelle (ch. 13-24 et 29-31); nécessité de guides spirituels expérimentés et combien ils sont rares (ch. 25-29).

Pour ce qui regarde le moment et les signes du passage de la méditation à la contemplation, l'auteur reprend en substance ce qu'il a dit dans la *Guía* (ch. 7-12). Bien qu'il garde la même terminologie et identifie la contemplation à l'oraison affective, de simple foi, etc, il emploie très peu l'expression typique de « recueillement intérieur ». Les premières nuances d'importance apparaissent à propos du rapport entre méditation et contemplation de simple foi (ch. 10). Au ch. 11, où il s'agit d'introduire la contemplation dans les divisions classiques des trois états (commençants, progressants et parfaits) et des trois voies (purificative, illuminative et unitive), Molinos montre avec perspicacité, en prenant appui sur des autorités, qu'il ne s'agit pas là de compartiments étanches, ni d'étapes qui se suivent sans simultanéité aucune; par suite, il ne convient pas de situer la contemplation de façon stricte en l'un de ces états, bien qu'elle appartienne davantage aux progressants, comme la contemplation infuse aux parfaits. A ce propos et avec beaucoup plus de précision que dans la *Guía*, il distingue entre méditation, contemplation acquise et contemplation passive ou infuse (ch. 12-13 et 17). On ne peut parvenir à la dernière sans un don de Dieu tout à fait spécial et on ne doit pas le briguer, ni même le désirer (point douteux dans la *Guía*). Par contre, la contemplation acquise est facile pour tous, étant donné qu'elle se ramène, dans une large mesure, à une « simple présence de Dieu » (ch. 17 et 19) et que la purification qu'elle désire est aussi à la portée de tous (ch. 18).

Cette distinction plus nette de deux formes ou degrés de contemplation n'empêche pas Molinos de continuer à parler de « mort mystique », de « chemin mystique » (ch. 16 et 17) en référence à la « contemplation acquise ». Ce qui peut se comprendre, en raison de l'insistance sur le fait qu'il n'y a pour la perfection qu'un chemin unique et qu'en lui les étapes correspondent aux degrés d'oraison. Si l'on doit parvenir au but, on doit d'une certaine manière avoir recours au « chemin intérieur », mystique au moins en sa finalité et en son terme (ch. 17).

Il y a d'autres nuances plus marginales par rapport à la synthèse, mais motivées par le but de l'ouvrage et la nécessité de répondre aux accusations formulées contre la *Guía*; elles concernent la passivité ou cessation d'activité requise pour la contemplation : il ne s'agit pas d'une passivité absolue (ch. 18). Sur ce point qui rejoint le thème des tentations, l'auteur s'applique en particulier à faire voir la différence entre sa position et celle des *alumbrados*, qui enseignaient une « oisiveté » tout autre (ch. 21). Répondant à une autre critique, il détermine avec précision la place que doivent avoir (selon les situations et les états) l'oraison vocale et la contemplation, distinguant soigneusement dans la première les prières de dévotion de celles d'obligation et publiques (ch. 24). L'enseignement sommaire de la *Guía* se trouve ainsi fort éclairé.

Pour terminer il convient de souligner la distinction (négligée dans l'ouvrage précédent) entre le simple confesseur et le « guide » ou directeur spirituel, avec leur compétence respective, les exigences qui s'imposent à l'un et à l'autre. Logique en cela, il rappelle avec insistance la nécessité d'un directeur et d'un seul, mais bien expérimenté (ch. 24-27). Par rapport à l'expérience personnelle de Molinos, les affirmations du ch. 25 apportent quelque lumière. Chaque directeur peut parler avec compétence des états par lesquels il a passé, mais pas d'autres. Il semble bien qu'il ne se range pas parmi ceux en état de parler de la « contemplation infuse ou passive » (ch. 25, vers le milieu), car dans cet écrit il évite le sujet. Son expérience dans le cadre de la « contemplation acquise » et du « recueillement intérieur » est hors de conteste : il n'écrirait pas sur ces sujets, s'il ne s'y sentait pas compétent.

3° Conclusion. — En conclusion, nous dirons que nous sommes en présence d'un « maître de vie spirituelle », qui n'a pas l'intention de composer une somme de théologie spirituelle, ni même un traité; son seul but est d'enseigner le chemin le plus rapide et le plus sûr pour atteindre à la perfection. Il a une vue notablement limitée des éléments qui interviennent conjointement dans la vie spirituelle. Elle est limitée en deux sens; d'abord en tant qu'il omet d'y exposer, et même d'y marquer allusivement la place de données importantes, comme la grâce, les sacrements, l'Église, les vertus théologales, etc; en second lieu parce que tout s'y ordonne de façon généralisée et trop unilatérale à un seul foyer, la contemplation.

Molinos se situe ainsi dans une perspective aujourd'hui inadéquate et même inadmissible au plan d'une synthèse, mais prévalente et communément admise en son temps. Elle prolonge une tradition introduite au 16e siècle par le courant personnaliste de spiritualité et qui suit deux lignes ou tendances de base : celle de

l'ascèse avec insistance sur le binôme méditation-mortification, et celle de la mystique, avec l'oraison comme tremplin vers la contemplation. Molinos s'insère dans cette seconde ligne, intimement liée à la spiritualité carmélitaine thérésienne et, de manière générale, aux maîtres qu'après la condamnation de Molinos on considéra comme « préquiétistes ».

Les écrits de Molinos (*Guia*, *Defensa* et *Cartas*), lus dans le contexte où se répandait ce « préquiétisme », ne présentent pas de nouveauté saillante; par suite, pas d'erreurs manifestes, moins encore de doctrines hérétiques et pernicieuses. C'est là, sans nul doute, à notre avis, ce qui explique que ni les censeurs éminents, ni les théologiens, ni les lecteurs compétents non passionnés, comme l'archevêque de Palerme, Jaime Palafox † 1701, n'y aient découvert rien de condamnable, mais y aient vu, au contraire, une doctrine saine exposée avec compétence. Il est également certain qu'une fois les « cercles quiétistes » contaminés et les polémiques déchaînées, les écrits de Molinos, en raison de leur objet, de leur caractère unilatéral, pouvaient contribuer à fomenter les dangers dénoncés par les « antiquiétistes » (cf Dudon, *op. cit.*, ch. 5, 7, 9 et 10). Il ne s'agit pas simplement du phénomène commun de distorsion, selon lequel quelque texte, si correct soit-il, mais arraché à son contexte, peut donner lieu à de fausses interprétations. Certains points-clefs de l'enseignement de Molinos étaient ambigus en eux-mêmes, comme nous l'avons signalé, ce qui aggravait la situation dans le climat d'alors : il ne manquait pas de gens qui en divers lieux tiraient des conclusions dangereuses d'autres livres de doctrine semblable.

Quoi qu'il en soit des intentions de Molinos (difficiles à établir), son enseignement écrit laisse voir clairement deux données défavorables : d'abord une assimilation imparfaite des doctrines concernant la contemplation acquise telle qu'avant lui la présentaient les grands maîtres (en particulier de l'école thérésienne-sanjuaniste); surtout une compréhension défectueuse manifestée dans les rapports qu'il établit entre elle et la méditation d'une part, les degrés de la contemplation infuse d'autre part. A ceci s'ajoute un autre inconvénient important et qui a des répercussions directes sur la conduite même de Molinos : le domaine de l'infus (du mystique au sens strict) déborde son expérience personnelle et néanmoins son équivoque de base l'oblige à traiter de thèmes qui en relèvent et à y intervenir en sa direction spirituelle.

Selon notre sentiment personnel, l'ensemble de ses écrits connus, isolés du contexte du moment et de sa conduite personnelle, n'aurait pas motivé le procès retentissant qui aboutit à leur condamnation. Exactement comme tant d'autres livres qui ont nourri spirituellement des générations entières et se sont fait condamner parce qu'ils servaient de prétexte à des abus en des milieux « quiétistes dangereux et nettement scandaleux ». A en juger par ce que nous savons du procès, Molinos aurait été la première victime de sa propre doctrine; ou si l'on préfère, le premier à voiler par des enseignements spirituels et élevés une conduite personnelle dégradée. En fait (et c'est le paradoxe), ce procès, jugé il y a trois siècles, se trouve à nouveau *sub judice* parmi les historiens.

3. PROCÈS ET CONDAMNATION

Laissant de côté les questions du quiétisme en général et de l'ambiance romaine (cf Dudon, *op. cit.*, ch. 4-9, *passim*; M. Petrocchi, *Il Quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948, p. 21-89; Intr. à l'éd. citée de la *Guia*, p. 32-52, avec bibl. récente), trois points nous retiendront : le déroulement des faits, l'issue du procès, son interprétation.

1° Un procès lent et agité de deux années. — Molinos remplissait Rome de sa réputation de directeur spirituel. Ce fut la consternation lorsque, le 18 juillet 1685, il fut par ordre du Saint-Office incarcéré dans les prisons de l'Inquisition. Des accusations graves étaient parvenues de divers points d'Italie aux gardiens de la foi, le rendant responsable de déviations dans les milieux adonnés à ce que l'on appelait « une nouvelle forme d'oraison de quiétude ou d'amour ». Le procès commença par établir qu'il était en relations avec des personnes précises et des milieux quiétistes concrets, pour faire état de témoins directs. Par leur entremise on rassembla peu à peu papiers et lettres de direction.

Cependant l'Inquisition de Saragosse condamnait la *Guia* et, le 27 septembre 1685, prescrivait d'en rassembler les exemplaires (cf Dudon, *op. cit.*, p. 175-176 et 185; erreur sur la date). Les mois suivants arrivèrent au Conseil suprême de l'Inquisition espagnole d'autres dénonciations et des condamnations des tribunaux de Sicile, de Séville et de Tolède (cf J. Ellacuria, *Reacción española..*, p. 50-67; il y avait déjà en Espagne trois éd. de la *Guia*, Madrid, 1676; Saragosse, 1677; Séville, 1685).

Pendant ce temps, le procès romain avançait très lentement en raison des pressions, complications, formalités bureaucratiques, et des freinages de la part d'Innocent XI, qui était attaché à Molinos, et surtout au cardinal Pier M. Petrucci † 1701. Comparurent, semble-t-il, quelque soixante-dix témoins; par leur entremise et par des recherches persévérantes on rassembla beaucoup de lettres de l'inculpé (jusqu'au nombre invraisemblable de dix à douze mille). Deux ans plus tard, quelque 250 propositions résumant les accusations des témoins et l'examen des écrits (cf la déposition du cardinal d'Estrées, le 4 mars 1687, dans Dudon, p. 182) furent remises aux consulteurs pour examen. Molinos aurait admis, sous la pression de témoins irrécusables, l'authenticité des écrits allégués et de leurs doctrines. Peu après, on aurait saisi dans un « memorando », en circulation à Rome en de multiples exemplaires à l'usage de ses dirigés, la partie la plus grave des accusations (on en tirera les propositions n. 41-53 du décret de condamnation). Ce nouveau document et l'apport d'autres témoins amenèrent la rédaction du sommaire définitif du procès : 263 propositions que l'on déclara tirées *propriis terminis* des lettres et conseils de Molinos (texte dans le ms 138 du Fonds italien de la Bibl. Nat. de Paris; en français dans *Analecta juris pontificii*, t. 5, série 10, 1869, col. 574-594). Les propositions traitent de la passivité, de l'oraison de quiétude, de l'exclusion de la méditation, des violences du démon et de l'immoralité de Molinos.

Au cours du printemps 1687 (les mois critiques du procès), on présenta les textes à l'accusé et on lui demanda des explications pour en préciser le contenu. Des signes ne manquent pas qui montrent Molinos rejetant interprétations et accusations fausses, mais sans convaincre le tribunal. Les 263 propositions furent examinées par des consulteurs et des théologiens, non sans susciter des débats juridiques parmi eux (point peu remarqué par Dudon) et de sérieuses réactions de l'accusé. Il n'est pas prouvé que l'on fit usage de la torture, mais

il ne semble pas évident qu'on n'en fit pas la menace. Les derniers moments du procès ne laissent pas d'être symptomatiques. Vers la fin de mai 1687, Molinos a changé d'attitude : il reconnaît et confesse devant ses juges la fausseté de sa doctrine et l'immoralité de sa conduite. Il se déclare prêt à accepter la peine qui lui sera imposée, fût-ce la peine capitale. Il renonce même à être défendu par un avocat d'office. Eu égard à cette attitude de soumission (sincère, feinte, contrainte, dans la logique de son enseignement?), on ne lui applique ni la torture, ni un surcroît de peine, ni la *quema* pour obtenir son aveu sur les points qu'il persistait à nier; cela à la demande du défenseur accordé à la dernière heure, après que l'accusé l'eût d'abord refusé (cf Dudon, p. 202-203).

Parvenu à ce point, le procès pouvait être présenté aux cardinaux en vue de la sentence. Mais la matière était trop vaste pour un décret final. Durant les mois de mai-juin, on procéda à une réduction et à une nouvelle formulation des 263 propositions, travail achevé au début de juillet. Restaient 68 propositions de base, accompagnées chacune de leur « qualification » ou « censure théologique »; elles constitueront la partie centrale du décret de condamnation; n'y sont pas relevées les accusations concernant la vie de Molinos, mais seulement son enseignement.

Les 3, 10, 13, 24, 31 juillet et 7 août, eurent lieu les sessions délibératives des cardinaux présidées par le pape. On fut d'accord pour admettre que les propositions se trouvaient *textuellement* dans les écrits de Molinos et que les censures des consulteurs étaient bonnes. Le 7 août, Innocent XI ordonna que l'on procédât à la clôture du procès. Le 23, on lut le texte complet de la sentence et les cardinaux inquisiteurs prirent les décisions ultimes. Le 27, on édicta en privé la sentence pour le décret du Saint-Office qui fut rendu public le 28. La sentence finale était prête le 2 septembre et devint publique le 3. En exécution d'une de ses clauses, le 13 septembre eut lieu l'abjuration solennelle et publique de Molinos en l'église de Santa Maria sopra Minerva. Enfin le 20 novembre, Innocent XI ratifia la condamnation par la bulle *Caelestis Pastor*.

Les textes publics de la condamnation sont donc : a) le *Decreto del S. Officio* (texte original : Rome, Bibl. Casanatense, ms 310, avec les propositions, les censures et qualifications; éd. N. Terzago, *Theologia historico-mystica*, Venise, 1764 (= 1766), p. 74-165; éd. des seules propositions : Ch. Du Plessis d'Argentré, *Collectio judiciorum..*, t. 3, 2, Paris, 1736, p. 357-362; Dudon, *op. cit.*, p. 292-299; J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica..*, Rome, 1931, p. 269-288; Denzinger-Schönmetzer, 1965, n. 2201-2269).

b) La sentence du 3 septembre 1687 coïncide pour l'essentiel avec le ms 2037 de la Casanatense *(Ristretto del processo di Molinos)*, davantage avec le ms P. 180 de la Bibl. Vallicelliana *(Sommario del processo di...)* et le ms 120 de la Bibl. nac. de Madrid, et d'autres encore, tous en italien; éd. latine par Terzago, cité *supra*, reprise par *Analecta juris pontificii* (t. 3, 6e série, 1863, col. 1634-1649) et, de ceux-ci, par Dudon (*op. cit.*, p. 274-292).

c) La bulle *Caelestis Pastor* du 20 novembre reprend les propositions du *Decreto* et ajoute les clauses d'introduction et de conclusion (*Bullarium Romanum*, éd. de Turin, t. 19, 1870, p. 774-782; J. de Guibert, *Documenta..*, p. 269-288).

Nous l'avons signalé, dans le *Decreto* on ne trouve que les 68 propositions de la doctrine de Molinos, rien au sujet de sa conduite personnelle. Dans la sentence, les deux sujets sont mêlés, non pas en une série bien unifiée et construite, mais plutôt selon les sources d'information; c'est d'elle que sont tirées les 68 propositions du *Decreto*, ce qui explique sa construction mal organisée et peu logique : bien que publié le premier, le *Decreto* n'est qu'un extrait de la sentence. La mise en ordre systématique des propositions a été tentée (voir un essai de J. Ellacuria, *La reacción..*, p. 52-56); plusieurs sont possibles; aucune ne répond à la structure interne des écrits de Molinos.

2° **Contenu et issue du procès.** — Les 68 thèses du *Decreto* visent à résumer les enseignements de Molinos (de même que la bulle); on n'y indique les sources que d'une manière vague : ses dires et ses écrits. La bulle précise : ses « paroles et écrits » que Molinos a reconnus comme « dictatae, scriptae, communicatae et creditae » par lui. La sentence précise la provenance des propositions : les treize qui sont relatives aux violences diaboliques (n. 41-53 du *Decreto*) sont extraites de « quaedam scriptura » (les feuilles de direction dont nous avons parlé) qui fut jointe à la documentation sur la demande de Molinos; ce sont les plus graves et les plus scandaleuses, et elles sont tirées d'un texte que l'inculpé croyait lui être favorable (Dudon, *op. cit.*, p. 276). Les propositions 1-40 et 54-64 sont dites « erutas ex tuis litteris ac scriptis omnino genuinas esse » et concernent la doctrine enseignée aux dirigés; on ajoute ce détail : « Mandavimus proinde ut dictae propositiones extractae ad certa puncta principalia doctrinae redigerentur » (Dudon, p. 281). Les dernières propositions (65-68) concernent l'autorité du Saint-Office et proviennent de témoins assurant les avoir lues en des lettres de Molinos ou en d'autres écrits quiétistes (Dudon, p. 289).

Aucun ouvrage publié n'est cité, mais sans aucun doute tous, y compris la *Defensa*, étaient aux mains des juges : les exemplaires conservés au Vatican le prouvent (cf *Introducción* à la *Guia*, p. 68-71). La sentence mentionne, outre les 68 propositions, la déclaration d'hérésie dogmatique avec les censures et les peines prévues par le Droit canon, une absolution de l'excommunication majeure en raison du repentir du condamné, l'abjuration publique par Molinos de sa doctrine et de sa conduite dépravée (thème principal de la sentence), la prison perpétuelle dans le local du Saint-Office, sans possibilité d'indulgence ou d'acquittement, pour que le condamné pleure ses errements et ses péchés, etc (Dudon, p. 292). Le décret et la bulle condamnent ainsi toute l'œuvre écrite : « omnes libros omniaque opera quocumque loco et idiomate impressa, necnon omnia manuscripta ejusdem Michaelis de Molinos » (cf J. de Guibert, *Documenta*, p. 287-288).

3° **Interprétation.** — Personne aujourd'hui ne peut prétendre réhabiliter le corps de doctrine condamné dans les 68 propositions; bien moins encore si on le place dans le contexte explicatif de la sentence. Telles qu'elles sont présentées, les thèses prises en bloc sont à juste titre condamnables. La plupart le sont dans leur formulation particulière; leur synthèse frise l'absurde et même le délire mental. Si cette doctrine sert en outre de prétexte pour masquer délibérément une conduite inavouable, on pourra trouver dure, mais nullement arbitraire la sentence portée. Elle ne fait qu'appliquer les critères alors en vigueur en matière de foi et de mœurs.

Malgré la clarté des documents officiels, des doutes se présentent, de jour en jour plus nombreux, aux chercheurs modernes, en raison de la pénurie des sources et de leur caractère partial. D'une part, les *sources officielles* (décret, sentence, bulle) ne permettent pas d'établir une pleine adéquation entre les textes de Molinos et les thèses présentées comme leur exacte interprétation. Le cas d'autres quiétistes, chez qui nous connais-

sons la source précise des propositions (comme par exemple chez Pierre Petrucci) montre que l'interprétation officielle des phrases détachées de leur contexte précis est trop unilatéral. C'est au reste un phénomène assez fréquent en tous les procès de ce genre. D'autre part, les *sources non officielles* sont manifestement partisanes; postérieures au procès, elles ne font que le démarquer, surtout en ce qui regarde la vie morale de l'accusé. La disparition des papiers que l'on dit être à la base de la sentence et la qualité fort imprécise des témoins sont des obstacles sérieux pour établir la vérité objective. La question qui se pose est celle-ci : la vie et la doctrine de Molinos ont-elles été effectivement telles qu'on le dit dans la sentence de condamnation?

Aujourd'hui, les chercheurs catholiques ne partagent pas la réponse affirmative de Dudon, qui soutient le parfait accord entre la réalité et la condamnation, allant jusqu'à soutenir que l'on retrouve dans la *Guia* et la *Defensa*, au moins à l'état implicite, les doctrines condamnées dans les propositions (cf ch. 12, p. 191-208, et *Épilogue*, p. 250-254). A son avis, la disparition du procès officiel des archives du Saint-Office n'est pas un empêchement sérieux pour reconstruire de manière exacte les données et les faits, puisque selon lui les sommaires connus (vg le ms P. 180 de la Bibl. Vallicelliana) donnent une version suffisante et objective.

A cette solution, on oppose actuellement deux objections sérieuses. D'abord le procès fut brûlé lorsque les troupes françaises approchèrent de Rome en 1797-1799 (cf RAM, t. 14, 1933, p. 314); ce qui a conduit à établir un certain rapport entre ce fait et le rôle du cardinal d'Estrées dans le procès, non déterminant selon Dudon, plus compromis néanmoins en cette affaire qu'il ne le pense (cf J. Orcibal, *Louis* XIV *contre Innocent* XI, Paris, 1949, p. 34, n. 174). Par ailleurs, l'étude critique du *Sommario* (en ses diverses copies mss) montre non seulement que l'interprétation de Dudon n'est pas correcte, mais de plus qu'au cours du procès eurent lieu certains abus et pressions, sans compter des déclarations intéressées. Autre question non éclaircie, dans quelle mesure les sommaires que nous connaissons sont-ils un résumé fidèle du procès ou un résumé tendancieux (ne pas négliger sur ce point les études de F. Nicolini).

Par contre, on ne peut pas davantage soutenir sérieusement la thèse opposée, défendue de nos jours par certains professionnels de la réhabilitation, d'un Molinos victime propitiatoire des fureurs religieuses et des intempérances incurables du Saint-Office. Ainsi l'*Introducción* de C. Lendinez à l'édition de la *Guia* (Madrid, 1974) abonde en énergiques condamnations du tribunal et réhabilite le condamné précisément parce qu'hérétique et victime de l'obscurantisme clérical. Peut-être J. Angel Valente a-t-il trop présenté nos propres expressions comme une condamnation du procès (cf la *Nota preliminar* de son éd. de la *Guia*, Barcelone, 1974), encore que lui-même se maintienne dans une position nuancée (p. 42-51).

Peut-être conviendrait-il de délimiter les domaines pour cerner le plus possible le vrai. Je suis convaincu que la *Guia* et les autres écrits aujourd'hui connus de Molinos sont à la base de la doctrine qu'on lui attribue au procès, mais (comme il est dit expressément) on la lui attribue à partir de ses lettres et déclarations orales. Il est probable qu'en celles-ci la doctrine de la *Guia*, appliquée de façon concrète, donnait lieu à des interprétations déviantes. Mais en les retraduisant en propositions théoriques et abstraites, on revenait à des formulations de principe reflétant le contenu de la *Guia*. Pourtant, du livre et des autres écrits publiés, on ne peut tirer des conséquences comme les 68 propositions du décret, moins encore les allégations de la sentence.

Plus fermement encore que Martin Robles (*Del epistolario de Molinos*, p. 61-62) et J. Ellacuria (*Reacción española..*, p. 56), je répugne à admettre que le contenu doctrinal de la condamnation corresponde à celui de la doctrine publique de Molinos, en particulier à celle de la *Guia*. On ne trouve en ses ouvrages aucune trace des propositions qui concernent directement la morale (n. 41-53); il est également difficile d'y repérer celles qui se rapportent à la pratique (comme n. 56, 57, 60, 65, 66, 67, etc). Plus les propositions sont concrètes en leur formulation, moins elles trouvent d'écho dans les écrits de l'auteur (par exemple, n. 25, 26, 33, 35, 36, 37, 38, 40, etc). Il est probable que, lorsque Molinos dans sa direction en venait aux conseils pratiques, sans lien logique raisonné avec son cadre doctrinal, le sens de ses dires déviait de façon dangereuse (ce serait le cas pour les propositions 41 à 53, si effectivement elles viennent d'un recueil de directives ou d'une circulaire remise à ses dirigés). Mais, comme en d'autres cas semblables, l'écho de cet enseignement pratique ne nous parvient qu'à travers la sentence finale du procès.

C'est de cette source que proviennent les codifications ultérieures du molinosisme (et du quiétisme en général), avec ses idées stéréotypées sur l'abandon, la passivité, la quiétude, l'anéantissement, la résignation en face des tentations, l'amour pur, etc, qui n'ont d'appui dans aucun texte des écrits connus de Molinos. Comme on l'a dit, sa synthèse prête à de fausses interprétations et à des déviations doctrinales; elle est incomplète et manque d'équilibre; elle vise une élite, mais avec le désir que cette élite se généralise, et dans la ligne de sa spiritualité. J'ai signalé (cf bibliographie finale) les passages que je considère comme sauts dans le vide, à l'intérieur d'une construction qui veut unir ensemble doctrine et expérience; néanmoins, en toute loyauté, je n'y trouve pas la base sur quoi établir un rapport entre ce que Molinos a écrit et ce qu'on lui attribue comme aveu au procès. Je pense qu'ils ont raison ceux qui cherchent la solution en deux directions complémentaires, qui interfèrent et se mêlent : d'une part, le rapport de Molinos avec le « quiétisme » (ambiance, doctrine et pratique); d'autre part, l'accord entre sa conduite et son enseignement.

Du premier point de vue, la condamnation de Molinos représente, en dernière instance, la codification officielle du quiétisme (ensuite, dans les autres procès, on se référera aux qualifications qu'elle comporte) : des déviations pratiques sont considérées comme conséquences de quelques principes théoriques; ceux-ci à leur tour acquièrent un sens précis d'après les résultats pratiques auxquels ils peuvent conduire, auxquels de fait ils ont conduit en tel milieu. C'est ce milieu, avec sa doctrine et sa pratique, que condamne la sentence contre Molinos. La réduction en celle-ci de théories en propositions, d'expériences en catégories et la formulation des deux dans la procédure en chapitres d'accusations, disloquent et enserrent en un cadre rigide la pensée de Molinos. La condamnation se situe avant tout sur un plan disciplinaire, qui englobe doctrine et pratique, et, au moment où elle est édictée, s'imposait au moins comme moyen prudentiel. Dans cette ligne, elle s'applique pleinement à Molinos, dont la doctrine s'y trouve impliquée pour autant qu'elle correspond à la vision que le tribunal se faisait de la situation « quiétiste ».

Quant au second point de vue, il est plus difficile de le tirer au clair : quel est le rapport entre la sentence

punissant une conduite déshonorante et la conduite réelle de Molinos? Admettre purement et simplement ce que rapportent les biographes, le sommaire du procès et la sentence d'abjuration conduit inévitablement à la qualification de Dudon : Molinos fut « un anormal », mais, paradoxalement, un « anormal » peu « normal »; plutôt un cynique et un fourbe. Comment concilier cela avec son enseignement spirituel qui est de valeur? Il faudrait supposer à Molinos un génie de la fourberie pour qu'il ait pu abuser à ce point, si longtemps, un aussi grand nombre de personnes. Tout aussi inadmissible est l'extrême opposé : il s'agirait en tout cela de pures et simples calomnies de témoins perfides qui le trahissent et que le Saint-Office accepte les yeux fermés. Quant à ramener les choses comme Nicolini, à « quelque enfantillage plus ou moins innocent » (*Ragguagli..*, p. 34-53), cela semble les minimiser à l'excès. Peut-être convient-il de laisser le jugement moral au dernier Juge, sachant bien qu'entre un homme angélique et un dépravé il y a bien des nuances et des degrés, et en l'âme humaine beaucoup de mystères que nous ne saurions éclairer, eussions-nous en main tout le dossier de ce procès retentissant.

Cette bibliographie ne reprend pas les ouvrages cités en cours de texte et concerne uniquement Molinos.

M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, livre 5, ch. 1, n. 7 (éd. BAC, Madrid, 1956, p. 206-214). — H. C. Lea, *Molinos and the Italian Mistics*, dans *The American Historical Review*, t. 11, 1906, p. 243-262. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol M. de Molinos*, Paris, 1921 (cf sa série d'art. : *Notes et documents sur le quiétisme*, dans *Recherches de science religieuse* = RSR, t. 2, 1911, p. 401-409, 470-479; t. 3, 1912, p. 259-270, 475-495; t. 6, 1916, p. 330-335; t. 10, 1920, p. 182-211; et RAM, t. 1, 1920, p. 20-35). — DTC, t. 10, 1929, col. 2187-2192 (J. Paquier). — G. de Luca, *Papiers sur le quiétisme*, RAM, t. 14, 1933, p. 306-314.

G. Perrino, *Una interpretazione idealistica di Molinos*, dans *Vita cristiana*, t. 8, 1936, p. 28-38. — M. Martins, *Una tradução portuguesa de Molinos*, dans *Broteria*, t. 39, 1944, p. 5-13. — F. Millosevich, *Molina y Molinos*, dans *Ricerche religiose*, t. 18 1947, p. 97-115. — G. Bandini, *Cristina di Svezia e Molinos*, dans *Nuova Antologia*, n. 442, 1948, p. 558-572. — Matias del Niño Jesús, *El P. Antonio de Jesús Maria OCD, primer delator en España de la « Guia espiritual »*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 9, 1950, p. 180-191. — J. B. Gomis, *El amor puro en el B. Juan de Avila y en Molinos*, dans *Verdad y vida*, t. 8, 1950, p. 351-370.

R. Guarnieri, *Il quietismo in otto mss. chigiani..*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 5, 1951, p. 381-412. — F. Nicolini, *Su Miguel Molinos, P. M. Petrucci e altri quietisti. Ragguagli bibliografici*, dans *Bolletino del Archivio storico del Banco di Napoli*, t. 3, 1951, p. 88-201; *Su M. de Molinos e taluni quietisti italiani..*, Naples, 1959. — J. Ellacuria Beascoechea, *Reacción española contra las ideas de M. de Molinos..*, Bilbao, 1956; et ses art. dans *Revista de espiritualidad*, t. 15, 1956, p. 439-461; t. 16, 1957, p. 166-178; t. 18, 1959, p. 51-68. — J. M. Granero, *El Rosario y los errores de Molinos : una controversia menor en torno al quietismo*, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 211-224.

J. I. Tellechea, *Dos originales manuscritos de la « Guia espiritual »*, dans *Anthologica Annua*, t. 8, 1960, p. 495-518. — E. Pacho, *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 353-426. — Fr. Sanchez-Castañer, *M. de Molinos en Valencia y Roma : nuevos datos biográficos*, Valence, 1965; *Más sobre M. de Molinos*, dans *Homenaje al prof. Alarcos*, t. 2, Valladolid, 1966, p. 449-453. — E. Pacho, *Literatura espiritual del Barroco y de la Ilustración*, dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 366-373. — J. A. Valente, *Ensayo sobre Molinos, con la Guia espiritual y Defensa de la contemplación*, Barcelone, 1974. — J. I. Tellechea, *Hacia una edición crítica de la « Guia espiritual »..*, dans *Scriptorium Victoriense*, t. 22, 1975, p. 310-328; introduction, p. 15-85 de son éd. de la *Guia*, Madrid, 1975. — M. Andrés Martin, *Los Recogidos. Nueva visión..*, Madrid, 1975, p. 703-729 et table. — J. I. Tellechea, *El quietismo en Italia. Capítulos inéditos de la « Historia de los quietistas » de F. A. Montalvo*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 27, 1976, p. 488-512.

DS, t. 1, col. 30-32, 35, 38, 45-46 *(Abandon)*, 565 *(Anéantissement)*; — t. 2, col. 645-646 *(Charité)*, 1274 *(Communion fréquente)*, 1450-1451 *(Conformité)*; — t. 3, col. 1455 *(Divinisation)*; — t. 4, col. 1216, 1229 *(Espérance)*; — t. 6, col. 1163-1164 *(Guides spirituels)*; — t. 7, col. 1385-1392 *(Illuminisme)*, 2255-2258 *(Italie)*. — Voir aussi les art. *Falconi*, *Fénelon*, M^me^ *Guyon*, *Malaval*, *Quiétisme*.

Eulogio Pacho.

MOLITOR (Mueller; Jean), bénédictin, 15^e^ siècle. — Jean Molitor (forme latinisée de Müller) est vraisemblablement originaire du canton de Berne. Déjà moine à Beinwill le 26 juillet 1445, il est renvoyé avec d'autres frères par suite de la pauvreté de la communauté. Ses écrits nous apprennent qu'il séjourna à Köniz en 1450, à Trachselwald en 1452 et 1457, à Grafenried en 1460, toutes localités du canton de Berne. Il dut retourner peu après 1460 à Beinwill, car en juin 1462 il est élu abbé; il remplit cette charge jusqu'en 1485. Selon le registre mortuaire, il mourut le 11 janvier 1485.

Molitor s'attacha à la remise en état de son couvent détruit par la guerre (1445). La mauvaise situation financière le contraignit, comme son prédécesseur, à renvoyer des moines. En 1464, il obtint pour son couvent le droit de cité de la ville de Solothurn.

Molitor a laissé de nombreux opuscules, dont le plus grand nombre est conservé dans les mss 225, 228 et 229 de l'abbaye d'Einsiedeln. D'autres mss sont aux archives du couvent de Mariastein (dont dépendait Beinwill depuis 1648); l'un contient 47 sermons pour des fêtes de saints.

La plus grande partie de l'œuvre consiste en textes recueillis de divers traités, comme des *Quaestiones in orationem dominicam* et du *De anima* de Jean Müntzinger (cf DS, t. 10, *infra*) ou de la *Stella clericorum* d'Albert de Diessen (t. 1, col. 284). Molitor présente même ses écrits personnels comme de la compilation, ainsi son *Sermo de passione Domini ex diversis sanctorum dictis conpilatus*. L'intérêt de ces ouvrages n'est pas à chercher dans une doctrine personnelle, mais dans le fait qu'ils sont de bons représentants de la méthode de compilation alors en usage; il manifeste d'autre part un large intérêt pour les questions théologiques les plus variées.

L. R. Schmidlin, *Die Solothurner Schriftsteller von den ältesten Zeiten bis zum Ende des* XVI. *Jahrhunderts*, dans *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*, t. 2, 1908, p. 174-175, note 1 (œuvres conservées à Mariastein). — R. Henggeler, *Monasticon Benedictinum Helvetiae*, t. 4, Zug, 1956, p. 143-144 (liste des œuvres).

Joachim Salzgeber.

MOLLAT (Donatien), jésuite, 1904-1977. — Originaire d'une famille nantaise, Donatien Mollat est né à Laon le 22 mars 1904. En 1920 il entre au noviciat de la compagnie de Jésus, puis il suit le cycle habituel des études : lettres et philosophie. Il doit les interrompre en 1927 pour aller soigner ses poumons à Davos en Suisse, où il reste plus d'un an. Après trois ans d'enseignement au collège de Poitiers, il entre en théologie à Lyon-Fourvière en octobre 1932, et il est ordonné prêtre en août 1935. Destiné à remplacer Joseph Huby (DS, t. 7, col. 835-842), qui enseignait alors le nouveau Testament à Fourvière, il commence en 1937 les études de

l'Institut Biblique de Rome. Il doit les interrompre à l'automne de 1939, pour aller remplacer à Poitiers le préfet des études du collège, mobilisé par la guerre. A l'armistice de 1940, sans avoir pu terminer le cycle des études bibliques, il commence son enseignement à Fourvière. Il y restera dix-neuf ans.

Toute sa vie, D. Mollat gardera le souvenir, exagéré peut-être, d'un apprentissage bousculé. Certes, sa formation ne fut pas hâtive. Né dans une famille profondément chrétienne et largement ouverte à la culture, neveu de Guillaume Mollat, l'historien des Papes d'Avignon, frère aîné de Michel Mollat, l'historien du moyen âge, il avait reçu dès l'enfance une solide formation littéraire. Compagnon en théologie d'Yves de Montcheuil (DS, t. 10, *infra*), de Hans Urs von Balthasar, de Jean Daniélou, sa pensée avait mûri dans ce milieu d'amitié, de travail et de foi. Il est vrai néanmoins que ces interruptions répétées, et l'obligation d'avoir dû enseigner avant qu'un travail prolongé sur une thèse lui ait permis de se faire sur quelques points essentiels des idées personnelles et éprouvées, expliquent à la fois qu'il n'ait pas produit d'ouvrage proprement dit avant ses dernières années, et qu'il ait toute sa vie gardé le sentiment plus ou moins confus qu'il n'était pas absolument compétent, qu'il l'était moins que ceux qu'il rencontrait. Rendre compte d'un livre, formuler un jugement sur un auteur, risquer de détruire une réputation, c'était une lourde épreuve pour la délicatesse de sa charité, mais c'était aussi, pour son sens de la justice, une déloyauté. Bien que les *Recherches de science religieuse* lui aient souvent demandé de rédiger des *Bulletins critiques*, il ne pouvait se faire à ce genre, et n'en donna que deux, en 1956 et 1957. Le premier est tout entier consacré au livre de C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, qui venait de paraître (1953).

Ces doutes, qu'on pouvait prendre pour des scrupules, ont certainement nui à son œuvre d'écrivain. Ils ont sans doute ralenti parfois le rythme de ses cours, et singulièrement alourdi en tout cas leur préparation. Mais ils ont aussi donné à son enseignement une incomparable valeur d'exemple et de méthode. L'homme s'y révélait avec sa finesse et sa parfaite franchise, et l'exégète y faisait voir, bien mieux qu'en développant des théories, ce qu'est la lecture d'un texte, ce qu'on peut attendre d'un commentaire, et comment on se forme un jugement.

D. Mollat fut professeur durant trente-cinq ans : dix-neuf à Lyon-Fourvière, un à Chantilly, quinze à l'Université Grégorienne de Rome. En 1975, atteint par la limite d'âge, il quitta Rome pour l'Institut Biblique de Jérusalem, où très rapidement il devient le conseiller spirituel de plusieurs groupes, et de nombreux chrétiens de toutes les tendances. Il est mort le mardi de Pâques 12 avril 1977, après quelques jours de fièvre, et des années d'un travail qui lui fut toujours difficile. Quelques mois seulement avant sa mort avait paru le *Saint Jean, maître spirituel*, sa dernière œuvre, son testament.

Cet ouvrage est le plus complet de tous ceux qu'il ait produit. Il est aussi celui où paraissent le mieux ses dons propres, son mouvement profond. Le titre du livre « *maître spirituel* » exprime la visée constante de tous ses travaux : atteindre dans les textes qu'il expliquait l'action de l'Esprit, exprimée dans les mots, agissante dans les cœurs. Dès ses premières années d'enseignement, D. Mollat se consacre avec prédilection à saint Jean, l'évangéliste « spirituel » (Clément d'Alexandrie). Spirituel ne signifie nullement pour lui désincarné, ni même simplement intérieur. Au contraire un axe majeur de son exégèse est de mettre en valeur le rôle et l'importance du corps dans l'évangile de Jean, pour qui croire, c'est toujours toucher, voir, goûter. Un de ses articles les plus originaux est sa contribution au congrès d'Oxford sur les quatre évangiles (1957) qu'il intitula *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile*.

D. Mollat avait-il une méthode propre? Certains peut-être le contesteraient, habitués aux démontages de la *Formgeschichte* ou aux grilles des analyses structurales. Il est vrai que le développement toujours simplement linéaire, la présentation des thèmes ou des versets dans un ordre de pure succession peut donner l'impression d'une lecture un peu facile au ras du texte, soumise à son relief et à ses accidents. Mais cette facilité ne doit pas faire illusion. Car en suivant ainsi son texte mot à mot, l'interprète ne cédait pas à la facilité, il voulait surtout ne rien laisser perdre des richesses qu'il avait à mettre en valeur. Or le secret de la richesse johannique, c'est la puissance d'écho et de résonance, la force de suggestion de son langage. D'un bout à l'autre de l'évangile, les mots se répondent, les thèmes se construisent et s'amplifient. Un style prend corps, une doctrine prend forme, une expérience spirituelle se noue et s'articule. En sorte que la lecture apparemment simple de l'exégète est finalement une introduction très réfléchie à une œuvre inépuisable.

Œuvres publiées (ne sont signalés que les livres et articles de dictionnaires les plus importants).

Jugement (dans le nouveau Testament), DBS, t. 4, 1949, col. 1344-1394. — *L'évangile selon saint Jean*, trad. Bible de Jérusalem, fasc. 34, Paris, 1953; 4e éd., 1976. — *Remarques sur le vocabulaire spatial du quatrième évangile* (congrès d'Oxford, 1957), dans *Studia evangelica*, TU 73, Berlin, 1959, p. 321-328. — Art. *Évangile* (bonne Nouvelle), DS, t. 4, 1961, col. 1745-1772; art. *Folie de la Croix*, t. 5, 1963, col. 635-644. — *Introductio in exegesim S. Joannis*, cours ronéotypé, Univ. Grégorienne, Rome, 1962. — *Introductio in epistolas S. Pauli, ibidem*, 1964. — *Initiation à la lecture spirituelle de S. Jean*, coll. Vie chrétienne 5, Paris, 1964, 1968. — *Lectures de S. Jean. Thèmes d'études*, 2 fasc., Paris, 1967, 1971 (Équipes Notre-Dame). — *Introduction à l'étude de la christologie de S. Jean*, cours ronéotypé, Univ. Grégor., 1970. — *La révélation de l'Esprit Saint chez S. Jean, ibidem*, 1971. — Art. *S. Jean*, DS, t. 8, 1972, col. 192-247; repris et développé dans *Saint Jean, maître spirituel*, coll. Bibl. de spiritualité 10, Paris, 1976. — *Apprendre à prier à l'école de saint Paul et des évangélistes* (en collaboration avec J. Guillet), coll. Renouveau 6, Paris, 1977.

En marge de ces travaux d'exégèse, rappelons la notice nécrologique de son frère Yves (1896-1934), *Un apôtre chez les aveugles*, Toulouse, s d.

Jacques GUILLET.

MOMBAER (JEAN; MAUBURNUS, DE BRUXELLIS), chanoine régulier, vers 1460-1501. — Jean Mombaer a déjà été présenté dans le cadre de la *Devotio moderna* (DS, t. 3, col. 734-735, 742-743). Nous insistons ici sur certains aspects de sa vie et sur sa spiritualité. — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.*

1. Vie. — Né à Bruxelles vers 1460, Jean Mombaer fit ses études à la célèbre école des Frères de la Vie commune à Utrecht.

On a suggéré qu'il y connut Érasme, élève lui aussi de cette école dès son jeune âge; il semble plus probable que l'amitié qui lia les deux hommes ait sa source dans la conviction qu'ils partagèrent que la vie religieuse devait s'intérioriser, devenir plus spirituelle et personnelle, et que ce renouvellement ne pourrait se réaliser que par une formation prolongée, humaniste autant que dévote, durant la jeunesse. Ni l'un ni l'autre n'accepte que l'obéissance extérieure aux statuts et la pratique des observances produisent d'elles-mêmes la sainteté; mais, tandis que Mombaer voit dans cette réduction un manquement grave à l'esprit (« non sic patres nostri, non sic », *Rosetum*,

Titulus 17/18 De exercitiis internis), Érasme en viendra à traiter de superstition l'observance pratiquée pour elle-même.

A Utrecht, on enseigne déjà les humanités : Mombaer y étudie Quintilien, Cicéron, Térence, Virgile, Horace, etc. Ses études terminées, il demande son admission chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin d'Agnietenberg; la chronique du monastère, menée jusqu'en 1477, ne le cite pas; son entrée aura donc eu lieu dans les années suivantes.

Selon l'usage de Windesheim, Mombaer se constitue un *rapiarium* ou *collectarium*, recueil d'extraits de ses lectures pour avoir toujours bonne matière à *ruminare*, à méditer. La soif de lecture et d'étude le conduit au surmenage puis à la maladie. Sa santé en restera ébranlée pour le reste de sa courte vie. Pour aider à son rétablissement, on lui confie la charge facile de *socius* du recteur des chanoinesses de Bronope sur l'Yssel. Sa passion de la lecture n'en diminue pas et il entretient une correspondance à propos de citations exactes et de livres prêtés; ce souci d'établir le texte exact des sources est encore un trait de Windesheim qui marquera l'humanisme chrétien. Afin de concilier son amour des livres et le soin de sa santé, on le nomme inspecteur des bibliothèques des maisons, ce qui lui favorise la rencontre d'hommes érudits dont il se fait des amis. Il gardera toute sa vie ce don d'éveiller des amitiés qui s'avèrent profondes et fidèles. On le rencontre à Corsendonck, Groenendaal, Rouge-Cloître, Sept-Fontaines, Springiersbach, Cologne, etc. Il enrichit son *rapiarium* déjà célèbre et élabore son *Venatorium*, relevé des vies et des écrits des saints hommes de la congrégation (mss à Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, et Bruxelles, Bibl. royale).

Il retourne, rétabli, à Agnietenberg, mais est bientôt envoyé comme sous-prieur à Gnadenthal (duché de Juliers), couvent qu'il appelle « Val de misère » ou « Vallée de larmes »; la réforme qui y est tentée échoue au point que Mombaer conseille la suppression de la maison. Après un an, le sous-priorat dans de telles circonstances l'écrase : « Sans nul espoir désormais, je ne puis le supporter davantage sans péril tant pour le corps que pour l'esprit » (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms 1149, f. 111v). Il est déchargé du sous-priorat et nommé procureur.

Cependant, par l'intermédiaire de Jan Standonck, ancien élève lui aussi des Frères de la Vie commune, principal du collège Montaigu à Paris, on demande à Windesheim des religieux pour réformer des abbayes de France.

Les amis influents de Standonck avaient appris à connaître et à estimer la spiritualité de la *Devotio moderna*; lui-même était devenu directeur spirituel du grand amiral Louis de Graville, l'ami du confesseur du roi Jean de Rély, évêque d'Angers, du vicaire général de l'évêque de Paris, Jean Quentin, du président de la Chambre des enquêtes du Parlement, du pénitencier de Sens, Philippe Hodoart. Lorsque Charles VIII convoque l'assemblée du clergé à Tours en 1493, c'est Standonck qui est chargé d'en rédiger les articles préparatoires. C'est aussi à lui que s'adresse Jacques d'Aubusson, abbé de Saint-Séverin à Château-Landon où il avait en vain tenté de faire revivre la vie religieuse : il demande quelques religieux de Windesheim. Après de longues tractations, le chapitre général envoie en 1496 une équipe réformatrice : six chanoines (de Windesheim, Agnietenberg et Groenendaal) sous la direction de Mombaer, un frère convers et un commissionnaire laïc connaissant le français.

La « réforme » fut un exil dont les épreuves défient l'imagination. A Château-Landon comme en beaucoup d'abbayes, « et les murs et les mœurs avaient croulé » (Relation de Cornelis van Beeck au chapitre de Windesheim, Mons, Bibl. publique, ms 69-82). Un sac de chiffons sert de chaise à Mombaer; l'hiver, faute de couverture, un confrère essaye de dormir sous son matelas; les nouveaux arrivés chantent Matines à minuit, les anciens à quatre heures, etc.

Cependant les amis protecteurs veulent que les frères de Windesheim gagnent aussi à la réforme la prestigieuse abbaye Saint-Victor à Paris.

Un malentendu divisa à l'époque les esprits et continue de diviser les historiographes. Le terme « réforme » était compris par les chanoines de Saint-Victor dans son sens moral et, à ce point de vue, leur abbaye n'était certes pas déchue; les quelques abus, surtout de la part des supérieurs, furent aussitôt corrigés de leur propre initiative; aussi les six frères venus des Pays-Bas que Mombaer y installa, furent-ils tenus en marge de la communauté. Si, au contraire, on comprend la réforme dans le sens du renouvellement de la vie spirituelle par l'intériorisation chère à Windesheim, les austérités, doubles offices, jeûnes prolongés étaient si épuisants à Saint-Victor qu'ils compromettaient la vie intérieure et le recueillement, au point que Mombaer exprima l'espoir que les chanoines parisiens « consentent à tempérer les rigueurs de leurs observances pour adopter les statuts modérés de Windesheim » (Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, ms 574, f.79-80). Après neuf mois, les Windeshémiens durent renoncer à cette réforme qui aurait réalisé le rêve de Standonck et de ses amis : faire de Saint-Victor le centre d'où rayonnerait le renouveau spirituel de la *Devotio moderna*.

En 1498, Charles de Hautbois, abbé commendataire de Notre-Dame de Livry, s'adresse aux chanoines de Windesheim pour réformer son abbaye, avec engagement de laisser la mitre à Mombaer; ceci fait hésiter Windesheim qui ne veut que des prieurs à la tête de ses couvents. Les deux frères prêtés pour la réforme se retrouvent seuls, les anciens occupants ayant préféré quitter la place. L'opposition est au contraire physique et violente à l'essai de réforme de l'abbaye Saint-Callixte de Cysoing, dont l'abbé Jean Salembien a obtenu de Standonck quelques Windeshémiens (1499). En 1501, Mombaer devient abbé de Livry, après des adieux déchirants de ses confrères de Château-Landon. Mais Livry est humide et malsain; Mombaer tombe bientôt gravement malade. Standonck, pris de remords sans doute d'avoir demandé à son ami des efforts surhumains, le fait transporter à Paris pour mieux le soigner, mais Mombaer est déjà trop atteint et il meurt à Paris la même année 1501, dans les derniers jours de décembre.

Notons que, si Mombaer avec ses confrères a réformé des abbayes, il n'a réussi à réformer aucun de leurs anciens habitants. Des interventions de l'autorité durent chaque fois priver ces derniers de tout droit de vote actif et passif et de la faculté de recevoir des candidats, qui tous devaient être formés selon les statuts de Windesheim.

2. **Spiritualité.** — Mombaer n'a pas aspiré à créer une spiritualité originale, mais à nourrir et développer celle de Windesheim. Cette spiritualité, Gerlach Peters l'exprime bien : « Si, en tout ce qui se fait, on ne s'efforce pas constamment avec grande application à voir pourquoi on fait ces choses et quel est leur sens, surtout en l'office divin, on glissera très facilement vers une insensibilité intérieure, avant même de s'en rendre compte » (*Soliloque enflammé*, ch. 3). Les moyens auxquels Mombaer a recours pour éduquer à cette intériorisation de la vie de prière et pour la prolonger au cours

de la journée peuvent se classer en trois méthodes, qui sont presque des techniques.

1° Il y faut d'abord de la bonne matière : la *copia* dont il parle souvent est l'abondante récolte de pensées bien exprimées constituant un *rapiarium*; mais ces pensées doivent être celles d'hommes saints, consacrées par la tradition et ayant donc valeur de maximes dont on s'imprègne pour inspirer sa conduite. Sur les instances de ses confrères, Mombaer publia son *rapiarium* pour la première fois en 1494 : *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (à Zwolle?).

D'autre part, friand d'hexamètres et en particulier de distiques, Mombaer avait composé un grand nombre de vers mnémotechniques visant à réveiller le sens spirituel des observances. Ces vers sont très denses, presque chaque mot étant gros de signification, au point que la traduction ne peut que paraphraser et éliminer leur force d'adage. Ils constituent généralement le résumé lapidaire d'un exposé de quelque spirituel, Hugues de Saint-Victor, David d'Augsbourg, Guillaume d'Auvergne, Bonaventure, Ruusbroec, Gérard Zerbolt, Gerson, etc. A la demande de ses frères, Mombaer accepta de les publier en 1491 : *Exercitia utilissima pro horis solvendis, et sacra communione, cum considerationibus variis de vita et passione Domini et sacramento eucharistie* (Zwolle); par la suite, il incorpora ces « formules » à son *Rosetum*; très appréciées, elles consacrent Mombaer comme maître spirituel.

En voici quelques exemples. Pour se disposer à la prière : « Occurrans clamo, miser eiulo, rugio, plango / Et gemo, suspiro, singultio, pasce, Jesu, me ». Pour le *scriptorium* : Excutiens, intende, petens, ad opus preparato. / Scribito correcte, distincte, protrahe recte, / Nec nimis acceleres, ne qua imperfecta relinquas ».

Il est bon de s'examiner tous les soirs sur la fidélité à la vie intérieure; l'examen de conscience de Mombaer résume la méthode déjà établie dans la *Devotio moderna* selon l'anonyme *Formula spiritualium exercitiorum* et le chapitre 8 du *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard Zerbolt qui ne fait que rédiger l'enseignement de Florent Radewijns (cf DS, t. 5, col. 1820-1822; H. Watrigant, *De examine conscientiae juxta Ecclesiae Patres... et Fratres vitae communis*, coll. Bibliothèque des Exercices 23, Enghien, 1909). Mombaer l'exprime ainsi : « Sis memor, attendens, convertere, mensio, plura. / Proponens, quaerere, gratus, post simul offer ».

Cette méthode visant à fixer l'attention et à marquer la mémoire s'insérait dans la suite de Thomas a Kempis dont les rythmes, les assonances, les rimes rendaient la prose facile à retenir et à « ruminer ».

2° Mombaer établit ensuite une *méthode de méditation* personnelle et active; il pose clairement le problème : tous les docteurs expliquent abondamment les conditions pour bien méditer et proposent des modèles déjà faits, non à faire. Thomas a Kempis lui-même, voulant montrer comment méditer, n'avait réussi qu'à élaborer le sujet présenté. Comment préparer soi-même son aliment, sans digérer les mets préparés par autrui? Le frison Wessel Gansfort (1419-1489), ancien élève des Frères de la Vie commune, théologien, philosophe, humaniste, grand voyageur, grand ami des chanoines et leur hôte à Agnietenberg, leur proposa une méthode de méditation inspirée des procédés de la logique, de la philosophie et de la rhétorique, adaptant les règles d'Aristote, de Cicéron et de Ramon Llull. Mombaer adopte entièrement la méthode, l'*échelle* de Gansfort, dont on trouvera une présentation à l'article *Méditation* (DS, t. 10). Il est aisé de constater que toutes les méthodes ultérieures en découlent ou s'en inspirent, pourvu qu'il s'agisse bien d'une méthode au sens précis de ce terme.

DS, t. 10, col. 917-919; ajouter à la bibliographie : E. W. Miller et J. W. Scudder, *Wessel Gansfort, Life and Writings*, 2 vol., New York, 1917; M. van Rijn, *Wessel Gansfort*, La Haye, 1917, et *Studieën over W. Gansfort en zijn tijd*, Utrecht, 1933.

3° Pour Mombaer, l'*office divin* doit passer avant les dévotions, qui ne sont pas de précepte, mais il cède le pas en dignité à l'oraison mentale. Il s'appuie sur Bonaventure pour classer les *religiosorum exercitia* selon leur degré de dignité pour ainsi dire ontologique : « Primum et praecipuum est studium immaterialis orationis, exercitiumque internae et spiritualis orationis »; les prières liturgiques du chœur viennent ensuite, parce qu'elles sont « exercitia corporis, quae tamen connectuntur exercitio mentis »; du même type sont les génuflexions, les prières vocales, etc. En troisième lieu vient l'étude des Écritures et des auteurs spirituels, et enfin les exercices « mécaniques et manuels » (*Prologus totius Roseti*, éd. de Milan, 1603, *Correlarium* 4, p. 4; ce prologue fut rédigé par Mombaer en France; on ne le trouve que dans les éd. posthumes).

Pour mieux réaliser cette prière liturgique, à la fois corporelle et mentale, Mombaer conçut son *Chiropsalterium*, dont il donne le dessin dans le *Rosetum* (Titulus 5, éd. citée, p. 166). Les diverses parties de la main figurent une sorte de carte géographique; pendant l'office on touche successivement l'un ou l'autre endroit selon le contenu des Psaumes récités, en se remémorant l'intention qui y est attachée. Tous les actes et devoirs du religieux envers Dieu sont localisés sur les cinq doigts. L'éminence du pouce est divisée selon les trois degrés de la vie spirituelle, son extrémité est réservée à la louange, les deux jointures à l'admiration et à l'action de grâces. Du pouce on touche chaque phalange de chaque doigt; par exemple, la première phalange de l'auriculaire pour solliciter la fin d'une épreuve, la médiane pour l'obtention d'une grâce, la troisième pour implorer l'intercession d'un saint. Le tout est encore divisé, en surinscription, selon les jours de la semaine qui sont dédiés à la méditation de la vie de Jésus, de sa passion et résurrection, ainsi qu'à la Vierge Marie.

Certains trouvèrent le *Chiropsalterium* génial; d'autres assurèrent, avec Mombaer, que sa pratique leur avait permis de redécouvrir et d'approfondir le sens religieux de l'office; d'autres s'égarèrent dans les complications de cette méthode qui ajoutaient encore à leurs distractions et gênaient la simplification de la prière. Du vivant de Mombaer déjà, et bien plus après sa mort, on oublia facilement, qu'il s'agisse du *Chiropsalterium* ou de la *Scala meditatoria*, la règle première et universelle clairement exprimée par Mombaer à la fin de la *Scala* : ces méthodes ne sont à utiliser que lorsqu'on manque d'inspiration.

4° On a eu tendance à oublier la même règle dans l'usage de l'*imagination* que propose Mombaer, tant dans la composition de lieu (DS, t. 2 , col. 1322-1323) que dans l'application des sens (t. 1, col. 810-828), qu'il met au service de la méditation d'une façon très enrichissante. Dans son enseignement comme dans sa *Scala*, il exclut pourtant l'imagination, partageant à son endroit la méfiance du moyen âge (cf par exemple, Titulus 20, Prologus in *Scalam*, ch. 8, notula 4, éd. Milan, 1603, p. 428; Debongnie, *op. cit.*, p. 217). Mais en pratique, il n'hésite pas à suivre l'usage déjà établi dans la *Devotio moderna* et qui s'inspire de Bonaventure et de Ludophe le chartreux : s'imaginer présent à la scène méditée; plutôt qu'éliminer l'imagination, tâche impossible à la plupart, mieux vaut la mettre au service de l'oraison.

Dans les deux articles du DS que nous venons de mentionner, l'usage de l'imagination est étudié dans le cadre de la méditation; or, si le premier but de cet usage est de bien méditer, le but ultime est de dépasser la méditation, et cela est vrai aussi bien d'Ignace de Loyola que de la *Devotio moderna*. Contrairement à ce que beaucoup croient, ce n'est pas en méditant d'une manière déjà très spirituelle et abstraite qu'on se prépare le mieux à l' « abstraction » de la contemplation : le méditant reste habituellement très attaché aux concepts, et c'est des scènes imaginées qu'il se laisse plus facilement abstraire, c'est-à-dire passivement dénuder, parce qu'il se les fabrique et sait leur caractère provisoire, ce qui permet de n'y pas attacher trop d'importance; Gérard Groote le dit explicitement (*De quattuor generibus meditabilium*, éd. I. Tolomio, Padoue, 1975, p. 110). Le but n'est pas la méditation, mais bien la *vie commune* dans le sens ruusbroeckien, analogue à l'*in actione contemplativus* de Jérôme Nadal. Bien avant Ignace de Loyola, la *Devotio moderna* a insisté sur le fait qu'il ne faut pas s'appliquer avec trop d'érudition à la représentation des scènes méditées dans leur cadre historique : l'exactitude est impossible et Groote en avait déjà conclu que le mieux était encore de se figurer les scènes de la vie du Christ comme contemporaines (*ibidem*, p. 56). L'influence de cet usage de l'imagination a été incalculable; les peintres flamands l'ont rapidement appliquée. C'est ce triomphe de l'imagination au service de la dévotion qu'on appelle le réalisme flamand.

5° *Influence.* — Après Thomas Hemerken, Mombaer est l'auteur qui a le plus contribué à répandre la spiritualité de la *Devotio moderna*; c'est grâce à lui en grande partie que, pendant des siècles, « vie intérieure » fut pratiquement synonyme de « religion », et « exercice de piété », de « prière ». Quant à l'influence directe de Mombaer sur García de Cisneros et, par lui, sur Ignace de Loyola, on sait qu'envoyé à Paris en 1496, Cisneros y rencontra Standonck et peut-être Mombaer à Château-Landon. Dans son *Ejercitatorio*, les chapitres 1-3, 5, 9-10 viennent directement de notre auteur, et des apports moins considérables se retrouvent dans tout l'ouvrage (cf Cipriano Baraut, *García Jiménez de Cisneros, Obras completas*, 2 vol., Montserrat, 1965; bon résumé dans DS, t. 4, col. 1931-1932); mais c'est plus encore le *Directorio de las horas canónicas* de Cisneros qui est composé entièrement d'extraits empruntés au *Rosetum*. Le jugement du jésuite Antoine Possevin résume bien l'estime dont jouit l'ouvrage de Mombaer : « Neque enim librum legi, in quo uberior materia et quasi opulentior thesaurus inveniatur » (*Apparatus sacer*, Cologne, 1608, sub voce *Joannes Mauburnus*).

Rosetum exercitiorum spiritualium.., s l, 1496; Bâle, 1504; Paris, 1510 (considérablement augmenté); Milan, 1603; Douai, 1620.

P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain-Toulouse, 1927. — A. J. Persijn, *De dietse vertaling der « Scala sacre communionis » van Ioannes Mauburnus*, 2 vol., Rijswijk, 1960.

DS, outre les références déjà données : t. 1, col. 981 (Ascèse), 1140-1141 (dévotion à l'Autel); — t. 2, col. 472-473 (Chanoines réguliers), 2008 (Contemplation); — t. 4, col. 221-222 (Écriture sainte), 1928-1932 (Exercices spirituels); — t. 5, col. 881, 884, 894-895 (France); — t. 7, col. 753 (Horloges spirituelles), 778 (Hortus); — t. 8, col. 695-696 (Jean Ruusbroec); — t. 9, col. 492-493 (Lectio divina), 501 (Lecture spirituelle), 521 (Lefèvre d'Étaples), 689-692 *passim* (Fr. Le Roy).

Albert DEBLAERE.

MOMBRITIUS (BONINUS; MOMBRIZIO), humaniste, 1424-1482 ou 1500. — Né à Milan en 1424 d'une famille patricienne originaire de la Romagne, Boninus Mombritius (Bonino di Montebretto) fit ses études à Ferrare, puis, à partir de 1460, vécut à Milan où il enseigna les lettres grecques et latines et s'occupa aussi de médecine. Célibataire et malchanceux (cf Sassi, col. CXLIX et CLII), il s'appliqua à éditer des classiques latins, des écrivains ecclésiastiques et composa environ vingt-cinq ouvrages, surtout poétiques et principalement en latin, dont une partie seulement est éditée. Il mourut à Milan en 1482 (cf Sassi, col. CLII) ou 1500 (cf Eis, p. 15).

Parmi ses ouvrages concernant surtout l'hagiographie nous retiendrons : 1) le poème *De Dominica passione libri* VI, auquel fait suite un petit poème sans titre *(De planctu Virginis)*, Milan, vers 1474; Leipzig, 1499; trad. ital. du *De planctu*, Milan (vers 1480; voir Hain, n. 11542, 11543, 2910); — 2) une *Vita* de saint Jérôme, 1472 (Vat. ms lat. 3722); — 3) la *Vita* et la *Passio* de sainte Catherine d'Alexandrie, poème italien sans titre de 1405 vers, écrit entre 1450 et 1466 (ms Bibl. Royale, Bruxelles, n. 10975; éd. A. Bayot et P. Groult, *La légende de sainte Catherine d'Alexandrie, poème italien du 15e siècle*, Gembloux, 1943); — 4) la plus importante de ses œuvres est le *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, recueil de 334 *passiones* et *vitae* de saints allant des Macchabées à Catherine de Sienne et rangées par ordre alphabétique.

Les sources de cet ouvrage sont l'*Historia Datiana* (fin 11e) pour quelques évêques de Milan, le *Speculum Historiale* de Vincent de Beauvais pour 73 textes, l'*Historia Longobardorum* ou la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine (cf DS, t. 8, col. 62-64) pour 22 textes; pour 239 textes, divers *Legendaria* médiévaux non identifiés (cf Eis, p. 23-24), mais vraisemblablement du type des deux *Legendaria* du 12e et 13e siècle de l'abbaye cistercienne italienne de Morimond dont 111 *vitae* sur les 127 se retrouvent dans le *Sanctuarium* (cf B. de Gaiffier, dans *Analecta bollandiana*, t. 83, 1965, p. 143-156).

Ce recueil reste précieux parce que nombre de textes n'ont pas encore eu leur édition critique et que Mombritius s'est contenté de les compiler en sachant résister à la tentation de les retoucher (ms Milan, vers 1478; éd. s l n d; cf Hain, n. 11544); réédit. par deux moines de Solesmes avec apparat critique, index et *testimonia selecta* sur Mombritius, 2 vol., Paris, 1910.

D. Bossi, *Chronica Bossiana*, Milan, 1492 (Hain, n. 3667), *ad annum 1424*. — G. A. Sassi, *Historia literario-typographica Mediolanensis*, dans F. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. 1, Milan, 1745, col. CXLVI-CLIII, DLIII, DLIX, DLXI-DLXII, DLXV, DCVIII-DCX. — F. Argelati, *op. cit.*, t. 2, col. 939-941, 2007-2008. — G. Eis, *Die Quellen für das Sanctuarium des Mailänder Humanisten Boninus Mombritius*, Berlin, 1935 (cf recension sévère de H. Delehaye, dans *Analecta bollandiana*, t. 53, 1935, p. 421-422).

Aimé-Pierre FRUTAZ.

MOMENT PRÉSENT. Voir PRÉSENT (instant, moment).

On trouve chez J.-P. de Caussade une doctrine du moment présent. Cf DS, t. 2, col. 354-370. Ajouter aux éd. : *Lettres spirituelles* (coll. Christus, 2 vol., Paris, 1962-1964), *L'Abandon à la Providence divine* (même coll., 1966), *Textes inédits..*, RAM, t. 46, 1970, p. 99-114, 219-230, 321-354, 429-448; t. 47, 1971, p. 75-88. — M. Huillet d'Istria, *Le P. de Caussade et la querelle du pur amour*, Paris, 1964; — M. Olphe-Galliard, *L'abandon à la Providence et la tradition salésienne*, RAM, t. 38, 1962, p. 324-353.

Voir aussi DS, t. 4, col. 102 (Eckhart); col. 710 (Enfance spirituelle); t. 6, col. 1073 (Grou); t. 9, col. 129 (Lallemant).

MOMIGNO (ÉVANGÉLISTE DE), franciscain, 1588-1646. — Dominique Traversari, né le 1er novembre 1588 à Momigno, près de Pistoie, entra chez les frères mineurs de l'Observance de la province de Toscane; il fit son noviciat en 1604 au couvent du Mont Alverne et prit le nom d'Évangéliste de Momigno.

En 1618, le chapitre général de Salamanque le nomma lecteur général de théologie au couvent Saint-Ange de Milan. Il enseigna aussi l'Écriture sainte à Rome et fut lecteur jubilaire. Il exerça plusieurs fois les charges de commissaire visiteur en diverses provinces, fut provincial de la province d'Insubria (San Diego) en 1624, vicaire général de la famille cismontaine (1633), provincial de Toscane (1637), définiteur général au chapitre de Rome (1639). Selon l'annaliste Luc Wadding qui fut son ami, il reçut du Grand Duc de Toscane une mission auprès de Philippe IV d'Espagne, probablement lors du chapitre général de Tolède en 1633. Momigno mourut à Florence le 11 septembre 1646.

Sa réputation est surtout due à son activité de prédicateur. Dès 1622, il fut appelé régulièrement chaque année dans les principales villes de l'Italie du nord et du centre, pour le carême et en de nombreuses autres occasions. Son secrétaire, Grégoire de Cortone, publia un recueil de ses sermons : *Direttorio de' Superiori Regolari et* (sic) *Ecclesiastici che hanno governo...* (Pistoie, P. Fortunati, 1644; Venise, 1649 et 1695, signalées par Sbaralea; Venise, 4e éd., 1668, à la BN de Paris; trad. latine, *Directorium superiorum...*, Cologne, 1658, 1665, 1717). Les textes rassemblés ont pour but d'aider les supérieurs dans leur ministère d'enseignement et d'exhortation auprès de leurs communautés; ces sermons, qui sont parfois de simples schémas, sont entrecoupés de directives touchant le cérémonial.

Deux séries de sermons de carême devaient également être publiées, mais la seconde est restée manuscrite; on ne connaît de la première que la 4e édition : *Diario quadragesimale* (Venise, Turrini, 1655; trad. latine, Cologne, 1659, à laquelle est joint un *Promptuarium sermonum de tempore*, anonyme).

Les contemporains d'Évangéliste louent sa capacité de faire saisir à un auditoire populaire les arguments les plus difficiles. Ses exemples et paraboles sont habilement développés, ses descriptions de la vie quotidienne bien observées. Le mépris dont l'ont accablé ses biographes du 19e siècle, E. Bindi et M. Morici, est dû à une lecture partielle et rapide : il n'y a pas dans cette œuvre que l'emphase et le goût pour l'allégorie, choses courantes à l'époque. G. Cantini a donné une analyse plus nuancée, soulignant notamment la bonne connaissance des Pères, des scolastiques (surtout Alexandre de Halès et Bonaventure) et de nombreux auteurs du 17e siècle.

Wadding-Sbaralea, Rome, 1906, p. 74; *Supplementum*, t. 2, 1908, p. 245. — E. Bindi, *Scritti vari*, t. 2, Florence, 1862, p. 271. — M. Morici, *Fra Evangelista da Momigno...*, Pistoie, 1896. — A. Zavart, *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers*, dans *The Franciscan Educational Conference*, t. 9, 1927, p. 458.

G. Cantini, *P. Evangelista Traversari...*, dans *Studi Francescani*, t. 32, 1935, p. 142-181; *Apologhi, favolette ed esempi morali estratti dalle prediche di P. Evangelista Traversari*, dans *Luce e amore*, 1935-1936, et tiré-à-part, Pistoie, 1936, 24 p. — V. Checchi et I. Calamandrei, *Historia chronologica provinciae etrusco-minoriticae... a P. Antonio Tognocchi de Terrinca...* (1541-1680), Florence, 1935. — D. Neri, *Il convento di Giacchetino*, Pistoie, 1956, p. 181-189.

Jérôme POULENC.

MONACHISME. — Le monachisme occupe une si grande place dans l'histoire de la spiritualité qu'il est impossible d'en traiter tous les aspects dans un article du Dictionnaire. Bien que des points importants soient omis, les chapitres retenus, après consultation de spécialistes, présentent une réelle continuité dont on peut indiquer brièvement le principe directeur.

Le *phénomène monastique* étant universel (il existe, en quelque façon, un *homo monasticus* à côté de l'*homo sapiens* et de l'*homo faber* ou *oeconomicus*), il fallait d'abord présenter cette recherche d'un Absolu ou d'un Moi profond, spécialement en dehors du christianisme : c'est l'objet du premier chapitre. Le deuxième et le troisième abordent, sous un angle différent, le problème des origines et des motivations du *monachisme chrétien* : le deuxième, d'ordre plus historique, ou « diachronique », en suit *la naissance et les développements* au cours des cinq premiers siècles; le troisième, d'ordre plus réflexif, ou « synchronique », vise non pas à donner une définition du monachisme, impossible parce que toujours trop étroite, mais à expliciter sa *signification* en présentant les *archétypes* ou *idéaux* qui ont guidé les moines des premiers temps.

Le quatrième chapitre, qui prend en quelque façon le relais du second au point de vue de l'histoire, propose une description à grands traits du développement de l'*ordo monasticus* (au sens sociologique et religieux du terme *ordo*), en faisant apparaître ses diversifications et ses traits communs.

Plus étendu, le cinquième chapitre tente de discerner l'*influence du monachisme* sur la vie spirituelle dans l'Église, et cela sous la forme d'une série de tableaux, de « flashes » plus ou moins développés, sur des époques ou des domaines significatifs : A. le haut moyen âge; B. les relations des moines avec prêtres et laïcs aux 11e-13e siècles; C. les rapports de la vie monastique avec d'autres formes d'états religieux, notamment la vie canoniale; D. la reprise du monachisme après la Réforme; E. sa renaissance après la crise dévastatrice de la fin du 18e siècle; F. le monachisme russe et son influence sur le peuple; G. le monachisme féminin.

Enfin, un sixième chapitre présente les orientations actuelles du monachisme, dans l'esprit approuvé ou inauguré par Vatican II, et les développements parallèles dans les Églises de la Réforme.

I. *Le phénomène monastique dans les religions non chrétiennes*, col. 1525. — II. *Origine et premiers développements du monachisme*, col. 1536. — III. *Signification du monachisme : archétypes et idéaux*, col. 1547. — IV. *L'ordo monasticus chrétien*, col. 1557. — V. *Le monachisme et la vie de l'Église*, col. 1571. — VI. *Perspectives actuelles*, col. 1609.

Une bibliographie quelque peu étendue, même limitée au domaine de la spiritualité, prendrait des dimensions démesurées. Nous indiquerons seulement une série d'études après chaque section importante, mais en signalant celles qui offrent des bibliographies détaillées; les indications nécessaires pour une bibliographie générale se trouvent pratiquement au terme du chapitre sur l'*ordo monasticus*.

D'autre part, le DS a déjà traité du monachisme de multiples manières. Des renvois sont signalés au cours de l'article; il semble utile cependant de présenter un inventaire global, mais qui ne peut être exhaustif.

1) Quelques *termes* spécifiques de la vie monastique ont été étudiés : *Abbé*, *Abbesse*, *Chameunie*, *Chapitre des coulpes*, *Conversatio (conversio) morum*, *Conversi*, *Discipline*, *Frères*.

2) Les articles sur les grands *thèmes spirituels* comportent la plupart du temps une section sur leur incidence dans la vie monastique; voir surtout : *Apatheia*, *Ascèse*, *Démon*, *Direction spirituelle*, *Discernement des esprits*, *Discrétion*, *Garde du cœur*, *Gouvernement spirituel*, *Hésychasme*, *Hospitalité*, *Humanisme*, Prière à *Jésus*, *Jeûne*, *Katharsis*, *Koinônia*, *Larmes*, *Lectio divina*, *Logismos*, *Mnèmè Theou*. Voir aussi *Acémètes*, *Messalianisme*.

3) L'histoire de la spiritualité en divers *pays* fait une large place au rôle des moines : Spiritualités *allemande*, *anglaise-irlandaise-écossaise*, *anglicane*, *arménienne*, *celte*; Églises *copte*, *géorgienne*, *latine*, *maronite*; *Égypte*, *Espagne*, *Éthiopie*, *France*, *Hongrie*, *Italie* (exposé sur le monachisme byzantin en Italie du sud), *Irlande*, *Mexique*.

4) Les *ordres monastiques* divers, avec leur spiritualité et souvent leur histoire, ont été présentés à part ou à propos des fondateurs : *Benoît et bénédictins*, *Camaldules*, *Célestins*, *Chartreux*, *Étienne* de Muret et Grandmont, *Feuillants*, *Gilbert* de Sempringham et gilbertins, *Jean* Gualbert et Vallombreuse, *Mékhitar* de Sébaste. Voir aussi *Cénobitisme*, *Érémitisme*.

5) Un très grand nombre d'*auteurs spirituels* moines ont fait l'objet d'un article; signalons seulement les grandes figures : *Aelred*, *Antoine*, *Augustin*, *Barsanuphe*, *Basile* de Césarée, *Bède* le vénérable, *Benoît* d'Aniane, *Bernard* de Clairvaux, *Cassien*, *Césaire* d'Arles, *Colomban*, *Donat* de Besançon, *Eugippius*, *Eustathe* de Sébaste, *Évagre*, *Fructueux* de Braga, *Grégoire* le Grand, *Guéranger*, *Guigues* I et *Guigues* II, *Honorat* d'Arles, *Horsièse*, *Isaïe* de Scété, *Isidore* de Péluse, *Jean* Climaque, *Jean* le Solitaire, *Pseudo-Macaire*, *Marc* le Moine. Parmi les moines nestoriens : *Adišo Qatraya*, *Isaac* de Ninive, *Jean* de Dalyatha, *Joseph* Hazzāyā, *Martyrius Sadhona*.

Pour le *monachisme féminin*, voir *infra*, col. 1603-1609.

Aimé SOLIGNAC.

I. LE PHÉNOMÈNE MONASTIQUE DANS LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Au seuil de cette enquête, il est nécessaire à la fois de préciser l'objet de notre recherche, et d'éviter une définition a priori du phénomène monastique qui en restreindrait arbitrairement le champ. On peut considérer comme appartenant au phénomène monastique, — totalement, ou au moins par certains de ses éléments —, tout genre de vie conçu en fonction d'un but spirituel transcendant les objectifs de la vie terrestre, et dont l'atteinte est considérée comme l'unique nécessaire. Cette description paraît assez large pour englober des réalisations très diverses, cette diversité pouvant provenir tant de la manière différente de concevoir le but, que de la façon de déterminer le genre de vie qui permettra de l'atteindre; la question se pose alors de savoir si ces réalisations diverses ne comportent pas des éléments constants, qui seraient constitutifs de la vie monastique en général. Et si le monachisme peut être considéré comme un phénomène humain, une autre question se pose inévitablement : comment le situer par rapport aux données de la foi chrétienne. D'où les trois points de ce chapitre : 1. *Différentes formes de vie monastique dans le monde non chrétien.* — 2. *Éléments constitutifs de la vie monastique.* — 3. *Monachisme non chrétien et foi chrétienne.*

1. DIFFÉRENTES FORMES DE VIE MONASTIQUE DANS LE MONDE NON CHRÉTIEN. — 1° **Pythagoriciens.** — On ne sait pas grand'chose de Pythagore lui-même, au plan strictement historique, sinon qu'il est né en Asie mineure dans la première moitié du 6e siècle av. J.-C., à Samos, qu'il quitta vers l'âge de quarante ans pour s'installer à Crotone, en Italie méridionale. C'est là qu'il fonde une communauté à la fois religieuse et politique : le but de Pythagore est en effet d'établir un lien entre l'homme et le divin et, grâce à ce lien, de transformer la cité. Le combat que ses disciples ont à mener est celui de la vertu contre le vice : du πόνος (peine, effort) contre la τρυφή (vie molle et sensuelle). Le genre de vie de cette communauté est donc caractérisé par les pratiques d'ascèse et de purification : l'entrée dans la vie de la communauté est réglée par plusieurs degrés d'initiation, les membres de la secte respectent le silence dans la vie quotidienne, évitent les contacts impurs, sont habillés de blanc; d'autre part les adeptes constituent un groupe d'action politique, voire militaire.

En fait, il semble bien qu'une tension ait existé entre ces deux aspects de l'idéal pythagoricien; cette tension est manifestée par une divergence significative concernant l'observance alimentaire : certains adeptes étaient végétariens, et les autres mangeaient de la viande. Or, dans la culture grecque, la consommation de la chair animale dans le sacrifice permettant à l'homme d'entrer en relation avec les puissances divines, refuser de manger de la viande impliquait le refus d'offrir ce sacrifice aux dieux; et ce refus signifiait le renoncement à la vie dans la cité. Manger de la viande, au contraire, impliquait l'acceptation du monde et de la cité, avec l'intention d'agir à l'intérieur de ce système pour le transformer.

D'autre part, les pythagoriciens constituèrent une méthode « d'éducation complète », en ajoutant à leurs règles ascétiques et morales l'étude de la musique, des mathématiques et de l'astronomie; mais le but de cette étude était d'ordre mystique : en effet, si « tout est nombre » et si « tout est une harmonie des contraires », tout ce qui est vivant est apparenté (y compris le Cosmos, car lui aussi « respire »). « Le grand mérite de Pythagore est d'avoir posé les bases d'une « science totale », de structure holistique, dans laquelle la connaissance scientifique était intégrée dans un ensemble de principes éthiques, métaphysiques et religieux, accompagné de diverses « techniques du corps ». En somme, la connaissance avait une fonction à la fois gnoséologique, existentielle et sotériologique » (Mircéa Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. 2, Paris, 1978, p. 190).

2° **Islam.** — L'Islam n'a jamais reconnu et organisé officiellement une vie monastique sous forme d'institution; l'adage « Pas de monachisme en Islam » *(Lâ rahbâniya fi l-islâm)* attribué au Prophète lui-même (mais de façon douteuse) manifeste bien la méfiance de l'Islam orthodoxe à l'égard du soufisme et des confréries.

1) *Le soufisme.* — Cependant, dès les premiers siècles de l'hégire, des ascètes, vivant soit en solitude soit au milieu du monde, pratiquèrent la continence et se consacrèrent aux exercices spirituels, dans une volonté de totale remise à Dieu *(islâm)*, de culte pur offert à Dieu *(ikhlâs)*, de vie en présence de Dieu *(ihsân)*. Ils adoptèrent généralement l'habit de laine *(sûf)*; certains préférèrent « l'habit rapiécé » des errants *(muraqqa'a)*. Des compagnies de *sûfis* se créèrent assez vite; leurs membres vivaient ensemble ou se réunissaient fréquemment, en particulier pour la récitation des *wird* et des *dhikr*, prières et litanies inlassablement répétées. Il y eut aussi des isolés, vivant soit dans des ermitages, soit en vagabonds.

Le soufisme se caractérise essentiellement par sa quête mystique : « Fais-moi entrer, ô Seigneur, dans les profondeurs de l'Océan de ton unité infinie », ainsi débute une prière soufiste (British Library Ms. Or. 13453, 3). Dans leurs traités,

les soufis mentionnent souvent cet « Océan » comme le terme vers lequel leur voie les conduit. Voir art. *Islam, Mystique musulmane*, DS, t. 7, col. 2116-2138; M. Lings, *Qu'est-ce que le soufisme?*, Paris, 1977.

2) *Les confréries.* — De ces groupements monastiques des débuts doivent être distinguées les confréries *(turuq*, singulier : *tarîqa)*, qui se constituèrent à partir des 12e et 13e siècles. Le terme *tarîqa* signifie d'abord « route, voie »; il en vint à désigner une organisation de vie commune « fondée sur des règles spéciales s'ajoutant aux observances ordinaires de l'Islam » (L. Massignon), chaque confrérie se caractérisant par son enseignement et sa méthode d'élévation de l'âme vers Dieu. Les croyances shi'ites (cf DS, t. 7, col. 2119-2120) ont joué un rôle déterminant dans la conception et l'organisation des confréries. L'*imâm*, considéré comme descendant du Prophète, est le détenteur de la vérité cachée au-delà de la vérité manifeste de la loi; il peut communiquer et sa science et le pouvoir de la transmettre aux initiés. Il se forme ainsi des chaînes de « transmetteurs »; cette transmission se faisant de maître à disciple, les relations de maître à disciple sont précisées par une véritable règle : le novice *(murid)* doit non seulement une obéissance absolue à son maître, mais encore lui confier toutes ses pensées et même ses rêves.

Parmi les adeptes de ces confréries, « quelques-uns vivent pour un temps ou pour de longues années, voire jusqu'à leur mort, dans des sortes de monastères (*zâwiya* au Maghreb, *khânqâ* en Orient); la plupart gardent leur vie familiale et sociale, et se réunissent régulièrement sous la direction de « maîtres » dans les centres de la confrérie, parfois dans les mosquées. Certaines *zâwiya* ou *khânqâ* prirent l'aspect d'ordres militaires : ce sont les *ribât* fortifiées (en Afrique du nord surtout) où se groupaient périodiquement, en vue d'une défense du territoire ou d'expéditions militaires, des « frères » désignés comme *murâbitûm*, « habitants d'une *ribât* » (d'où la forme francisée « marabout »). Durant leur temps de séjour en *ribât*, ils devaient abandonner femmes et enfants. Notons qu'il y eut aux 13e et 14e siècles, en Syrie et en Égypte, des essais de « monastères » de « sœurs » (L. Gardet).

3° **Monachisme hindou.** — Il est presque paradoxal de parler de monachisme hindou, car la vie monastique des hindous n'a jamais été réellement organisée et unifiée : on y rencontre des formes de vie très diverses et très souples. Dès la période védique (1500-600 av. J.-C.), il existe des ermites vivant dans la forêt *(vânaprastha)*, et des ascètes *(shramana)* qui sont errants *(parivrâj)* et mendiants *(bhiksu)*; les ascètes sont encore appelés « renonçants » *(samnyâsin)*, car ils ont totalement et définitivement renoncé au monde, c'est-à-dire à la société religieuse séculière.

1) *Les ermitages.* — Les ermitages *(âshrama)*, au premier sens du terme (*âshrama* signifie aussi les « stades de la vie », cf art. Inde, DS, t. 7, col. 1662-1663), sont des lieux situés à l'écart des agglomérations, souvent au plus profond de la forêt. Ceux qui les habitent sont des anachorètes sédentaires. Ils peuvent être accompagnés de leur femme, mais ils doivent garder la chasteté. Aux obligations brâhmaniques de la récitation des *Veda*, des sacrifices et des ablutions rituelles, ils ajoutent la méditation et d'extrêmes austérités *(tapas)*. Cependant, leur état de vie constitue plus une retraite qu'une rupture, et ils font toujours partie de la société brâhmanique.

2) *Les renonçants.* — Les *samnyâsin*, au contraire, ont rompu tout lien avec la société : ils sont sans aucune attache, tant au propre qu'au figuré; c'est pourquoi ils ne sont plus liés à aucune caste (leur état correspond au quatrième *âshrama*). Indifférents au monde et ayant abandonné toute demeure stable, ne possédant plus rien qu'un bol à aumônes, ils marchent sur les routes, mendiant leur nourriture, et ayant pour unique but la réalisation du Soi *(âtman)*.

Il ne s'agit nullement d'un comportement individualiste au sens occidental du terme, car le but à atteindre est de « réaliser » par expérience personnelle que le « soi » individuel ne constitue pas une réalité autonome, mais n'est qu'une participation au « Soi » universel, qui n'est autre que le *Brahman* : « En vérité, le principe dont tous les êtres naissent, dont ils vivent une fois nés, où ils rentrent quand ils meurent, tu dois chercher à le connaître, c'est le *Brahman* » (*Taittirîya-Upanishad* 3, 1, 1). C'est dans le sens de cette recherche de l'union à l'Être absolu par identité qu'il faut comprendre cette prière transmise par la plus ancienne Upanishad : « Du non-être *(asat)* conduis-moi à l'être *(sat)*, de l'obscurité conduis-moi à la lumière, de la mort conduis-moi à l'immortalité! » (*Brhadâranyaka*, 1, 3, 28)

3) *Les monastères.* — Tout ceci explique que la vie monastique hindoue ne se soit pas développée dans le sens du cénobitisme, et que les monastères (ou *ashrams*, selon le sens moderne du terme) soient de dimensions modestes. Si l'on excepte ceux qui se trouvent dans les centres de pèlerinage importants comme Bénarès ou Hardwar, il s'agit de petites habitations permettant d'héberger ceux qui se présentent, et dont un certain nombre de pièces sont réservées au *guru*, c'est-à-dire au maître, et à ses disciples plus stables. Parmi les ashrams les plus célèbres aujourd'hui, il faut signaler ceux de Sivânanda, d'Aurobindo, de Râmana Maharsi, de Ma Ânandamajî, et ceux de l'ordre de Râmakrishna.

4) *La règle de vie.* — Les moines doivent faire la quête de la nourriture une fois par jour, et se montrer aussi indifférents aux refus qu'aux dons généreux; ils doivent dominer leurs appétits et s'exercer à la vigilance en toutes circonstances. Ils portent l'habit monastique de couleur safran, et dépendent entièrement de la générosité d'autrui pour leur entretien. En cas de manquement à la règle, une pénitence leur est imposée.

Le moine doit observer cinq vœux principaux : ne nuire à aucun être vivant, être sincère, s'abstenir du vol, se contrôler soi-même, être généreux; et cinq vœux secondaires : égalité d'esprit, obéissance au *guru*, gentillesse, propreté, pureté dans la nourriture. On peut noter des différences dans la pratique du renoncement selon qu'il s'agit de moines shivaïtes, d'une austérité plus radicale, ou de moines vishnouïtes, de comportement plus libre.

Le rôle du *guru* est essentiel : il instruit ses disciples, les entraîne à la connaissance des textes sacrés par la récitation et l'explication, les forme aux exercices de yoga : contrôle de la respiration, postures spéciales *(âsana)*, attitudes du corps *(mudrâ)*, méditation *(samâdhi)*. Il assure la direction spirituelle personnelle de ses disciples, et confie à chacun la récitation d'un *mantra* particulier (exemple de *mantra* : « *OM sac cid ekam brahman* » = OM est l'Être, la Conscience, l'Un, le Brahman).

5) *La prière et la méditation* sont les exercices spirituels les plus importants. Certains moines font vœu de silence pour une période plus ou moins longue; d'autres vivent reclus dans une cellule sans voir personne; mais ce sont là

plutôt des exceptions. La forme la plus habituelle de la prière est celle qui se manifeste dans les effusions spontanées du cœur, selon l'idéal personnel que s'est choisi chaque moine. Ceux qui suivent la voie de « l'amour » *(bhakti-mârga)* adoptent envers la Divinité une des attitudes classiques : l'approche paisible, l'approche du serviteur, celle d'un parent, d'un ami ou d'un compagnon de jeu, ou encore l'approche d'un amant. Trois autres voies sont également ouvertes aux moines : la voie de la connaissance *(jnâna-mârga)*, la voie de l'action illuminée *(karma-mârga)* et la voie du contrôle mental *(râja-yoga)*; cf DS, t. 7, col. 1666-1671. Généralement, le moine combine plusieurs de ces voies selon son tempérament.

L'assistance aux cérémonies religieuses dans le temple n'est jamais obligatoire pour les moines; elle est rarement déconseillée : même les plus sévères non-dualistes (école de Shankara) admettent le culte rituel comme une concession aux limites de la nature humaine.

4° **Monachisme bouddhique.** — Le bouddhisme est une religion essentiellement monastique : la société bouddhique ne se conçoit pas sans l'existence de la communauté des moines *(sangha)*. L'enseignement fondamental du Bouddha, traditionnellement présenté sous la forme des Quatre Nobles Vérités, propose en effet une doctrine et un ensemble de moyens pratiques pour parvenir au salut, que seul le moine est en mesure de mettre en œuvre d'une façon complète. Pour un exposé général de la doctrine, cf art. *Inde, le dharma bouddhique*, DS, t. 7, col. 1672-1683. Le *dharma* bouddhique est donc lui-même le fondement de la spiritualité monastique.

1) *Les bases de la spiritualité monastique.* — Le Bouddha concevait le salut comme une libération *(moksa* ou *mukti)* par rapport à la souffrance *(dukkha)*, qui est le fond de la condition humaine; il ne s'agit pas seulement de la souffrance au sens ordinaire, mais du caractère impermanent et conditionné de toutes les réalités de ce monde, et dont l'homme est partie intégrante : l'être humain lui-même n'est qu'une combinaison fluente d'énergies et d'éléments interdépendants et sans cesse changeants, les cinq « agrégats » *(khanda)*, derrière lesquels il n'y a pas de sujet stable et permanent. Le Bouddha nie énergiquement l'existence de tout « soi », tant au plan individuel qu'universel : cette doctrine de l'*anatta* (négation de l'*âtman*) le met dans une position de contestation radicale par rapport à l'hindouisme.

Dès lors, la voie du salut sera, pour le bouddhiste, de « réaliser » qu'il n'y a pas de « soi », et que par conséquent il n'existe pas de fondement pour le désir. Ayant dissipé l'illusion d'un soi et ayant éteint tout désir, il est libéré du *karma* et donc de la chaîne des renaissances *(samsâra)* : il ne renaîtra plus, il a atteint le *nirvâna*.

Le *nirvâna* est un état dont on ne peut rien dire positivement, car il est au-delà du monde des réalités conditionnées que nous connaissons et dont nous sommes, mais on peut au moins le définir négativement comme étant la réalité non conditionnée, non limitée, et dont tout caractère individuel est du fait même exclu : « Il y a un non né, non causé, non créé, non formé. S'il n'y avait pas ce non né, non causé, non créé, non formé, nulle sortie de ce monde né, causé, créé, formé ne serait possible. Mais puisqu'il y a un non né, non causé, non créé, non formé, il est possible d'échapper du monde de ce qui est né, causé, créé, formé » (*Udâna* III, 3). Le salut bouddhique consiste donc à rejoindre l'Absolu en se libérant totalement du monde, et donc de soi-même : c'est pourquoi la voie du salut passe nécessairement par le « non-attachement » radical.

2) *Moines et séculiers.* — Il est clair que ce « non-attachement » radical ne peut être pratiqué par les séculiers, étant donné leurs obligations familiales, professionnelles, sociales et politiques. Ce qui est à leur portée, c'est d'améliorer leur *karma* en accumulant des mérites, ce qui les conduira à être moines dans une existence ultérieure; ils acquièrent des mérites en accomplissant les cinq préceptes fondamentaux de la loi bouddhique, et en assurant l'entretien matériel de la communauté des moines. Le moine est donc pour le séculier source de mérites : ainsi lors de la quête matinale de la nourriture, qui ressemble beaucoup plus à un geste liturgique qu'à un acte de mendicité, le séculier remercie le moine en le saluant respectueusement, car c'est l'acceptation de l'offrande par le moine qui rend celle-ci méritoire. En retour, les moines doivent prêcher « la bonne loi » aux séculiers, et être à leurs yeux des exemples de l'idéal bouddhique vécu. Le bouddhisme comporte ainsi deux niveaux : religion du mérite pour les séculiers, spiritualité du non-attachement pour les moines.

Il faut remarquer d'autre part que les moines ne sont pas des prêtres, car, de soi, il n'existe aucune fonction sacerdotale dans le bouddhisme : ainsi, le terme « d'ordination », employé pour désigner les cérémonies d'entrée dans le *Sangha*, prête-t-il à confusion. De même, l'emploi du nom de « bonze », d'origine japonaise *(bozu*, par l'intermédiaire du portugais *bonzo)*, devrait être considéré comme abusif, puisqu'il signifie « prêtre ». Mais il est vrai que dans la plupart des pays bouddhistes, les moines ont aux yeux des fidèles un caractère sacré, du fait de leur austérité, de leur sagesse, ou des pouvoirs surnaturels qu'ils ont acquis (certains ont une réputation de devin, de guérisseur ou de sorcier); c'est pourquoi on fait appel à eux pour accomplir des actions rituelles ou magiques, diverses suivant les régions.

3) *Vie du moine bouddhiste.* — Le Bouddha a appelé sa doctrine « la Voie du Milieu », et ce souci du juste milieu se retrouve dans l'idéal de la vie monastique, aussi éloigné du confort de la vie séculière que des austérités excessives et parfois extravagantes des *shramana* brâhmaniques. Dans la pratique, le degré d'austérité et les modalités de la vie varient suivant les pays, et il n'est pas possible d'en donner ici une description détaillée (voir bibliographie).

A l'origine, les moines étaient errants et mendiants, d'où leur nom de *bhiksu* (*bhikkhu* en pâli), mais ils ont adopté très tôt une vie sédentaire, habitant des monastères qui n'étaient primitivement que des groupes de huttes, où ils devaient seulement passer la saison des pluies. Ces monastères sont généralement situés dans ou auprès des agglomérations importantes. Mais certains moines choisissent de vivre dans la forêt, soit en communauté, soit dans des ermitages, selon un régime plus austère et plus contemplatif. Le passage d'un mode de vie à l'autre est admis, et beaucoup de moines « forestiers » ne restent dans la solitude que quelques années ou quelques mois.

Les moines bouddhistes ne font pas de vœux : de soi, ils sont toujours libres de retourner à la vie séculière; en fait, beaucoup restent moines toute leur vie. Mais dans certains pays, le monachisme temporaire a pris une grande extension; en Thaïlande, il est même institutionnalisé : tout jeune thaï effectue un « stage monastique », qui peut durer de quelques mois à quelques années. Cette coutume contribue efficacement à imprégner toute la population de l'esprit bouddhique.

Les moines doivent garder la chasteté absolue. Dans plusieurs sectes japonaises cependant, les moines ont abandonné le célibat et mènent régulièrement une vie très proche de celle des séculiers.

On lit parfois qu'au Tibet les moines de la secte des « bonnets rouges » peuvent se marier : mais il y a là une confusion, car il ne s'agit pas de moines « ordonnés ». En fait, peu d'adeptes des sectes *Rnin-ma-pa*, *Sa-skya-pa* et *Bkab-rgyud-pa* sont moines; une simple tolérance dans les districts éloignés, et particulièrement au Sikhim et dans le district de Darjeeling, leur permet de porter indûment la robe monastique (cf D. Delannoy, *La vie monastique au Tibet*, dans *Présence du Bouddhisme*, p. 771-782).

Il convient de souligner la place importante de la méditation *(bhâvanâ)* dans la vie du moine : c'est finalement par elle qu'il atteindra le but, si du moins il est guidé par un maître compétent, car la pratique intensive de la méditation n'est pas sans risques. Il ne s'agit pas en fait de méditation au sens occidental du terme, mais d'une technique de développement psychosomatique permettant de faire saisir d'une façon expérimentale le caractère impermanent et impersonnel de tous les phénomènes corporels et mentaux, et donc de dissiper l'illusion de l'existence d'un « soi » : c'est la condition requise pour acquérir cette liberté intérieure par rapport à toute réalité limitée et conditionnée, qui, lorsqu'elle est parfaite, conduit au *nirvâna*.

2. ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS DE LA VIE MONASTIQUE. — 1° **La séparation du monde.** — Le point de convergence le plus évident des diverses formes de vie monastique non chrétienne est la tendance à se constituer comme groupe séparé : d'où les différents rites d'agrégation ou d'initiation, qui marquent le passage de la société séculière à la communauté des moines, le port d'un habit distinctif, une manière spéciale de traiter la chevelure (très longue ou rasée, suivant les différentes traditions). Cette séparation est souvent matérialisée par une clôture, l'accès des bâtiments monastiques étant réservé aux seuls moines. Mais cette notion de clôture se réalise selon des formes très variées et très souples : bien souvent, seules les cellules où dorment les moines constituent un lieu privé, alors qu'une partie notable du monastère est plutôt un lieu de rencontre avec les fidèles. L'insistance est portée beaucoup plus sur la clôture intérieure que sur la clôture extérieure : c'est par son comportement réservé, soumis à un règlement minutieux chez les bouddhistes, que le moine préservera le caractère séparé de son genre de vie, et se gardera de toute contamination intérieure en écartant les suggestions provenant de l'usage des sens (la vue et le toucher, notamment).

Cette séparation est également manifestée par le célibat, qui implique le renoncement à constituer une famille et à vivre au sein de la société. Elle est encore réalisée par la pauvreté, dont la pratique connaît bien des degrés suivant les époques et les régions, et qui manifeste un détachement aussi complet que possible par rapport aux motivations du comportement séculier. Ce dépouillement est considéré comme la condition nécessaire pour parvenir à la liberté intérieure qui permet d'accéder au salut, toujours conçu comme une libération et une sortie du monde des réalités relatives, quelle que soit la manière dont on présente l'état acquis au terme de cette libération.

C'est pourquoi la tendance fondamentale du moine est de devenir un solitaire. Cette solitude sera vécue différemment suivant qu'il s'agit d'une forme de vie cénobitique ou érémitique; mais l'organisation de la vie communautaire elle-même tend à garantir la solitude de chaque moine, en favorisant le développement de sa vie intérieure personnelle par la sobriété des relations tant entre les membres de la communauté qu'avec les personnes de l'extérieur : chez les moines non chrétiens, en effet, le levier principal du progrès spirituel est constitué par la pratique de la méditation, laquelle est un exercice essentiellement personnel et intérieur.

2° **Pratiques ascétiques.** — Malgré une grande diversité dans les modalités, des constantes apparaissent également en ce qui concerne les pratiques ascétiques : par exemple, la tendance à restreindre le sommeil et l'alimentation au strict minimum, de manière à développer une attitude de vigilance spirituelle. Le domaine où les divergences sont les plus grandes est celui des mortifications : elles peuvent être extrêmes chez certains ascètes hindous; elles sont en général très mesurées chez les moines bouddhistes.

Dans l'ensemble de ces traditions, on ne relève pas d'insistance spéciale sur l'obéissance : non qu'elle ne soit pas pratiquée, mais parce qu'elle apparaît plutôt comme la conséquence d'une disponibilité générale développée par la méditation. La disposition sur laquelle on insiste davantage est la docilité absolue à l'égard du maître spirituel, comme condition *sine qua non* du progrès dans la vie intérieure.

3° **Aspiration mystique.** — Un autre point essentiel où convergent toutes les traditions monastiques est un sens aigu de l'Absolu, et l'aspiration à communier à cette Réalité absolue, même si, comme dans le bouddhisme, on ne peut rien en dire positivement. Cette aspiration mystique paraît bien être le fondement même de la vie monastique, car c'est d'elle que naît le sentiment aigu de « l'insuffisance radicale de ce monde changeant » (Vatican II, *Nostra aetate*, n. 2).

3. MONACHISME NON CHRÉTIEN ET FOI CHRÉTIENNE. — 1° **Ressemblances.** — Lorsqu'on compare le style de vie des moines chrétiens et des moines bouddhistes, par exemple, ce sont les ressemblances qui frappent tout d'abord. Il s'agit de part et d'autre d'une forme de vie organisée en vue du progrès spirituel; or, au plan concret, les lois fondamentales de ce progrès sont les mêmes pour tous les hommes : aussi, par l'expérience, des traditions monastiques indépendantes ont-elles retrouvé des formes d'ascèse et même de prière très semblables. Ainsi, certaines cérémonies chez les moines bouddhistes ressemblent-elles étrangement à un office monastique bénédictin (cf É. Butruille, *Témoignage sur la prière bouddhique*, dans *Bulletin du Cercle S. Jean-Baptiste*, avril 1953, p. 10-13).

2° **Différences.** — Il reste que la spiritualité monastique non chrétienne s'est développée dans un sens apparemment peu compatible avec les données de la foi chrétienne : le salut n'est pas conçu de la même manière. Dans l'hindouisme, il s'agit essentiellement d'un processus métaphysique : le but de la spiritualité hindoue est la réalisation du divin dans l'homme; l'homme est considéré, au plus profond de sa nature, ou comme identique à l'Absolu, ou comme une partie de Dieu, ou comme un mode de la Divinité. Dans le bouddhisme, le salut est présenté comme un processus de libération par rapport au *monde* (au sens sociologique comme au sens cosmique), sans que l'on puisse dire positivement en quoi consiste l'état ultime. Ce qui, semble-t-il, est commun à l'hindouisme et au bouddhisme, c'est d'une part la tendance à compter sur les propres forces de l'homme pour accéder au salut,

et d'autre part l'absence du sens de l'altérité, qui seule peut fonder une relation d'amour entre un être humain ayant une consistance personnelle et un Dieu appréhendé aussi comme personnel.

Cependant, l'interprétation du comportement concret, existentiel, des moines non chrétiens est difficile, car leur attitude globale semble souvent dépasser les présupposés de la doctrine qu'ils professent, et en fonction de laquelle ils interprètent leur propre cheminement spirituel. Ici se pose le problème plus général de l'action de la grâce chez les non-chrétiens, et de la possibilité qu'ils ont d'accéder à des expériences mystiques authentiques, même si la manière dont ils parlent eux-mêmes de ces expériences paraît déficiente ou erronée, parce que conditionnée, au niveau de l'interprétation, par des théories métaphysiques ou anthropologiques incompatibles avec les données de la Révélation biblique (cf art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1742-1762; art. *Mystique*).

3° **Questions ultérieures.** — L'étude comparée des monachismes en est encore à ses débuts, et on ne peut que signaler ici au moins deux des questions qui mériteraient d'être étudiées de façon approfondie.

La première est celle de l'*anthropologie monastique*. C'est un fait qu'il y a des ressemblances frappantes dans le comportement extérieur et l'attitude spirituelle des moines chrétiens et non chrétiens. Dans quelle mesure ce comportement et cette attitude proviennent-ils de dispositions antérieures à l'entrée dans la vie monastique? C'est le problème de l'anthropologie antécédente. Répondre à cette question permettrait de préciser quel type d'homme est appelé à ce genre de vie. Mais il est important de se demander aussi dans quelle mesure la vie monastique modifie le comportement et l'attitude spirituelle des hommes qui s'y engagent : c'est le problème de l'anthropologie conséquente. Il s'agira alors de préciser quel type d'homme la vie monastique entend former.

La seconde question est celle de *la nature de l'expérience mystique*. Ici le problème fondamental est celui des rapports entre l'expérience de soi et l'expérience de Dieu. Voici comment Louis Gardet pose ce problème :

« Aurons-nous affaire en certains cas à des rencontres entre mystique du Soi par voie d'immanence et mystique des profondeurs par union intentionnelle d'amour? Ces rencontres sont-elles comme inéluctables, et dans quelle mesure? Les deux mouvements conjoints enstase/ek-stase sont-ils l'un et l'autre une aide positive dans la recherche de l'Absolu? Peuvent-ils se poursuivre en concomitance jusqu'au terme? L'enstase au contraire risque-t-elle de dominer, voire de bloquer, l'union d'amour avec le Créateur et Sauveur? ou doit-elle se renoncer elle-même pour que puisse se parfaire le mystère de la vie divine en l'âme éprise d'un Autre plus intime en elle-même qu'elle-même? » (*Expérience du Soi, expérience des profondeurs de Dieu..*, p. 357-358. Voir art. *Mystique, infra*, ch. I).

C'est seulement dans la mesure où nous pourrons répondre à ces questions, que nous apprécierons à leur juste valeur les aspirations mystiques tant des moines non chrétiens que des moines chrétiens eux-mêmes.

4° **Le dialogue monastique interreligieux.** — Il va de soi que cette problématique suscitée par l'analyse du phénomène monastique ne peut être étudiée d'un point de vue purement théorique : le monachisme étant d'abord une vie, la part de l'expérience y est capitale. C'est pourquoi le développement d'un dialogue entre moines chrétiens et non chrétiens est hautement souhaitable.

Parmi les précurseurs, il faut citer Henri Le Saux (DS, t. 9, col. 697-698) et Jules Monchanin (*infra*, col. 1618-1619) pour le dialogue avec le monachisme hindou, et Thomas Merton (*supra*, col. 1060-1065) pour le dialogue avec le monachisme bouddhique (le zen, tout particulièrement). Depuis plus de dix ans, l'Aide inter-monastères (= AIM), l'un des organismes de la confédération bénédictine, dont le secrétariat est à Vanves (près de Paris), compte parmi ses tâches l'organisation de congrès et de colloques destinés à favoriser la compréhension mutuelle entre moines chrétiens et non chrétiens : congrès de Bangkok en décembre 1968 et de Bangalore en octobre 1973, rencontres de Petersham (U.S.A.) en juin 1977 et de Loppem (Belgique) en septembre 1977. Le Bulletin de l'AIM qui paraît deux fois par an, en anglais et en français, fait régulièrement le point sur les rencontres monastiques interreligieuses.

1. **Études d'ensemble.** — É. Cornélis, *Aperçu sur quelques formes majeures de séparation du monde dans les religions non chrétiennes*, dans *La séparation du monde*, coll. Problèmes de la religieuse d'aujourd'hui, Paris, 1961, p. 11-18; *Fenomenologia della vita religiosa*, DIP, t. 3, 1976, col. 1451-1469. — J. Séguy, *Une sociologie des sociétés imaginées. Monachisme et utopie*, dans *Annales E.S.C.*, t. 26, 1971, p. 328-354. — J. Leclercq, *Le monachisme comme phénomène mondial*, dans *Le Supplément*, n. 107, 1973, p. 461-478; n. 108, 1974, p. 93-119.

2. **Pythagoriciens.** — A.-J. Festugière, *Sur une nouvelle édition du « De vita pythagorica » de Jamblique*, dans *Revue des études grecques*, t. 50, 1937, p. 470-494. — P. Jordan, *Pythagoras and Monachism*, dans *Traditio*, t. 17, 1961, p. 432-440. — B. Marques, *El monaquismo en la comunidad de Pitagoras*, dans *Lasallianum*, t. 16, 1973, p. 127-144.

3. **Islam.** — R. Brunel, *Le monachisme errant dans l'Islam. Siddi Heddi et les Heddawa*, Paris, 1955. — G.-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, 2e éd., Paris, 1968. — R. Caspar, *La direction spirituelle en Islam*, dans *Axes*, t. 6, n. 4, 1974, p. 19-30. — M. Lings, *What is Sufism?*, Londres, 1975; trad. franç., Paris, 1977. — Voir aussi la bibliographie de l'art. *Islam*, DS, t. 7, col. 2137-2138; art. *Extase*, t. 4, col. 2068-2072.

4. **Monachisme hindou.** — J. N. Farquar, *The Organization of the Samnyâsins of Vedânta*, dans *Journal of Royal Asiatic Society*, Londres, 1925. — H. D. Sharma, *Contributions to the History of Brâhmanical Asceticism (Samnyâsa)*, Poona Oriental Series 64, Poona, 1939. — J. C. Oman, *Mystics, Ascetics and Saints of India*, Londres, 1951. — G. S. Ghurye, *India Sâdhus*, Bombay, 1953. — O. Lacombe, *Élans spirituels de l'hindouisme*, dans *Bulletin du Cercle S. Jean-Baptiste* = BCSJB, n. 24, 1963, p. 57-67. — L. Dumont, *Le renoncement dans les religions de l'Inde*, dans *Archives de sociologie des religions*, t. 7, 1959, p. 45-69 (repris dans *Homo hierarchicus*, Paris, 1966). — J. Moffitt, *Les variétés du monachisme hindou contemporain*, dans *Rythmes du monde*, t. 43, 1969, p. 77-101. J. Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, 1971. — S. Manikam Santhu, *Asramas e Moksa, appunti di spiritualità indù*, dans *Servitium*, t. 5, 1971, p. 623-626. — G. Weckman, *The Ashram. A different kind of religious Community*, dans *American Benedictine Review*, t. 23, 1972, p. 98-112. — S. Siauve, *Le Guru dans la tradition hindoue*, dans *Axes*, t. 6, n. 4, 1974, p. 11-18. — M. Dhavamony, *Hindu meditation*, dans *Studia missionalia* = StMi, t. 25, 1976, p. 115-165; *Induismo*, DIP, t. 4, 1977, col. 1685-1693; *Monasticism : Hindu and Christian*, dans *Bulletin. Secretariatus pro non christianis* = BSNC, t. 13/1, 1978, p. 40-53. — Voir aussi DS, t. 7, col. 1672.

5. **Monachisme bouddhique.** — S. Dutt, *Early Buddhist Monachism*, 2e éd., Londres, 1960; *Buddhism in East Asia*, New Delhi, 1966. — *Présence du Bouddhisme*, France-Asie 16, Saïgon, 1959. — M. Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus*, Berlin, 1966. — *Buddhismus der Gegenwart*, éd. H. Dumoulin, Fribourg-en-Brisgau, 1970. — J. López-Gay, *Guide bibliographique sur le monachisme primitif*, BSNC, 1972, n. 1, p. 38-42; *La mística del Budismo. Los monjes no cristianos del Oriente*, Madrid, 1974. — G. Th. Kloppenborg, *The Paccekabuddha, a buddhist ascetic*, Leyde, 1974. — J. Masson, *Le Bouddhisme, chemin de libération..*, Paris, 1975. — E. Pezet, *Voies de contemplation*

dans le Theravâda, StMi, t. 25, 1976, p. 65-90. — Voir aussi DS, t. 7, col. 1682-1683.

Birmanie. — R. N. Ray, *An introduction to the study of Theravada Buddhism in Burma*, Calcutta, 1946. — P. Anatriello, *Buddhismo birmano*, Naples, 1969. — M. E. Spiro, *Buddhism and Society. A great Tradition and its Burmese Vicissitudes*, Londres, 1971, 4e partie, Buddhism as a monastic System, p. 279-421.

Sri Lanka (Ceylan). — W. Rahula, *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956; *The Heritage of the Bhikkhu*, New York, 1974. — A. Bareau, *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan*, Pondichéry, 1957; *Le rayonnement des anciens monastères bouddhiques de Ceylan*, StMi, t. 12, 1962, p. 50-67. — R. F. Gombrich, *Precept and practice*, Oxford, 1971.

Inde. Chine. — S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries in India*, Londres, 1962. — H. Welch, *The Practice of Chinese Buddhism, 1900-1950*, Cambridge, Mass., 1967. — J. Prip-Moeller, *Chinese Buddhist Monasteries. Their Plan and Functions as a Setting for Buddhist monastic Life*, Londres, 1968. — K. L. Reichelt, *Truth and Tradition in Chinese Buddhism. A Study of Chinese Mahayana Buddhism*, 2e éd., New York, 1968. — Voir aussi art. *Chine*, DS, t. 2, col. 868.

Japon. — E. Steinilber-Oberlin, *Les sectes bouddhiques japonaises*, Paris, 1930. — J. J. Spae, *Japanese Buddhism in Twilight*, StMi, t. 12, 1962, p. 81-97. — J. M. Kitagawa, *Religion in Japanese History*, New York-Londres, 1966. — J. H. Kamstra, *Encounter or Syncretism. The initial Growth of Japanese Buddhism*, Leyde, 1967. — Masumi Shibata, *Dans les monastères Zen au Japon*, Paris, 1972. — Voir aussi art. *Japon*, DS, t. 8, col. 166-167 (bouddhisme japonais), 169 (zen).

Laos. Thaïlande. — K. E. Wells, *Thai Buddhism. Its Rites and Activities*, Bangkok, 1939. — M. Zago, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao*, Documenta missionalia 6, Rome, 1972. — J. Bunnag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman. A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge, 1973. — Somdet Phra Vajirañânavarorasa, *Ordination Procedure and the preliminary duties of a new Bhikkhu*, Bangkok, 1973.

Tibet. — H. Hoffman, *The Religions of Tibet*, Londres, 1961. — R. B. E. Ekvall, *Religious Observances in Tibet. Patterns and Functions*, Chicago, 1964. — Chögyam Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism*, Berkeley, 1973; trad. franç., *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*, Paris, 1976. — G. Tucci et W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Paris, 1973.

6. **Monachisme non chrétien et christianisme.** — J.-A. Cuttat, *Fait bouddhique et fait chrétien dans l'œuvre du P. de Lubac*, dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac, t. 3, coll. Théologie 58, Paris, 1964, p. 15-41. — *Les moines bouddhistes et hindous*, dans *Collectanea cisterciensia* = Ccist, t. 29/3, 1967, spécialement L. Merton, *Monachisme bouddhique : le Zen*, p. 132-150; F. Mahieu, *Le monachisme en Inde*, p. 164-178. — *Actes du Congrès de Bangkok* (décembre 1968) : texte français dans *Rythmes du Monde*, t. 16, 1968/4 *Travaux préparatoires et comptes rendus*; t. 17, 1969/1-2 *Rapports et documents*; texte anglais plus complet, éd. J. Moffitt, *A new charter for Monasticism*, Notre Dame, 1970. — *Les moines chrétiens face aux religions d'Asie, Bangalore 1973*, Vanves, 1974.

Th. Merton, *L'expérience monastique et le dialogue Orient-Occident*, BSNC 10, mars 1969, p. 39-46. — E. Elenijmittam, *Monasticism, Christian and Hinduist-Buddhist*, Bombay, 1970. — J. Leclercq, *Le défi de la vie contemplative*, 2e part. Pour la rencontre des monachismes, Paris, 1970; *Christian Monks and Asian Religions. Proceedings of the Second Asian Monastic Congress, Bangalore... 1973. Introduction*, dans *Cistercian Studies*, t. 9, 1974, p. 87-88. — É. Cornélis, *Quête de Dieu en Orient*, Ccist, t. 33, 1971, p. 69-82. — Y. Raguin, *Bouddhisme-Christianisme*, Paris, 1973. — E. Pezet, *Le monachisme bouddhique..*, dans *Irénikon*, t. 48, 1975, p. 5-40. — F. Chenderlin, *A Christian view of Buddhist thought and practice*, dans *Divus Thomas*, t. 80, 1977, p. 24-92. — J. R. Sanchez, *Los monjes de las religiones no cristianas*, dans *Nova et Vetera* (Zamora), n. 3, 1977, p. 123-129. — L. Gardet, *Expérience du Soi. Expérience des profondeurs de Dieu. Rencontres et distancements*, dans *Revue thomiste*, t. 78, 1978, p. 357-384. — Voir aussi art. *Meditation*, DS, t. 10, col. 932-934.

Pierre Massein.

II. NAISSANCE ET DÉVELOPPEMENTS DU MONACHISME CHRÉTIEN

1. Importance des origines. — 2. Religions et philosophies. — 3. Modèles bibliques. — 4. Ascétisme des premiers siècles. — 5. Avant les Règles. — 6. Institutions et Règles. — 7. Monachisme et ministère sacerdotal. — 8. Monachisme et culture.

1. L'importance des origines. — Le monachisme n'est pas un système théorique, qui tiendrait son unité de la cohérence de ses principes; il n'est pas non plus issu d'un fondateur déterminé, qui l'aurait marqué à son image. Dès l'origine il se manifeste spontanément en diverses provinces; des formes analogues existent en diverses religions et cultures non chrétiennes. Il semble donc difficile de l'analyser comme un phénomène unitaire.

Et pourtant, il possède une certaine physionomie, qui fait que des moines se reconnaissent sans peine; et il rencontre les mêmes tentations. A travers sa longue histoire, le monachisme chrétien s'est toujours tourné vers les modèles du 4e siècle égyptien, syrien et cappadocien; ce sont eux qui ont inspiré les réformes continuelles qui voulaient vaincre le poids des siècles et la faiblesse des hommes. En deçà des réformes, c'est à ces sources que les abbés et les maîtres des novices se réfèrent, dans une tradition fidèle. Très tôt, les jeunes Jérôme, Martin, Augustin doivent leur conversion à ces modèles (cf DS, t. 8, col. 901; t. 9, col. 363-364). Le document majeur du monachisme latin, la Règle de saint Benoît, s'achève en faisant appel au même idéal (ch. 73) :

« Les *Conférences* des Pères, leurs *Institutions* et leurs *Vies*, ainsi que la règle de notre saint Père Basile, que sont-elles d'autre que les instruments des vertus, pour les moines de bonne conduite et obéissants? »

Ceci est parfaitement typique du renvoi aux « Pères », avec son ampleur, mais aussi son imprécision. Basile est nommé explicitement; les titres des *Conférences* et des *Institutions* évoquent Jean Cassien, mais celui-ci déjà voudrait faire croire qu'il ne fait que transmettre la sagesse de ses maîtres égyptiens, et il y a beaucoup de vrai. Les *Vies des Pères* constituent de leur côté une compilation accueillante, qui s'ouvre avec la *Vie* d'Antoine, et se poursuit avec la liste indéfinie de paysans coptes et d'anonymes qui répètent, dans les *Apophtegmes*, ce qu'ils ont entendu. Au-delà des anciens, et leur servant de norme, Benoît renvoyait également à l'ancien et au nouveau Testament.

La « bibliographie » citée par Benoît ne manque pas déjà d'un caractère hagiographique, avec des abîmes d'abstinence et des cimes d'union à Dieu. Même si la stylisation littéraire n'est pas privée de signification, c'est la vérité historique des origines qui est surtout déterminante pour définir les valeurs essentielles du phénomène macroscopique, sociologique et psychologique, du monachisme à travers l'histoire. Les conditions réelles de ces origines, telles que les atteint la critique, permettent de comprendre et d'éduquer les motifs puissants qui inspirent la résurgence continuelle des mêmes aspirations. Le Dictionnaire de spiritualité offre une multiplicité d'articles sur divers représentants

et divers moments de la spiritualité monastique. Sous l'impulsion de G. Le Maître, vingt-six spécialistes ont consacré des monographies fort valables à autant de docteurs de la *Théologie de la vie monastique* (coll. Théologie 49, Paris, 1961). Plutôt que de tenter une impossible synthèse, il semble opportun d'évoquer ici la problématique d'ensemble qui se dégage des recherches modernes, pour situer les diverses doctrines et aider à en saisir l'unité.

2. L'HISTOIRE DES RELIGIONS ET DES PHILOSOPHIES. — Les premiers moines dont nous connaissons quelque chose, Antoine, Pachôme, Basile, ont eu des maîtres; formés par une tradition, ils se présentent comme doués d'un discernement des esprits, qui leur fait reconnaître la plus pure inspiration évangélique. On est donc conduit à chercher les origines du mouvement dans une période obscure, où des facteurs non évangéliques jouaient un rôle.

L'histoire des religions (cf aussi le précédent chapitre) et celle des philosophies connaissent des phénomènes pré-chrétiens, apparentés au monachisme. Aux endroits mêmes où celui-ci se manifestera, soit au sud d'Alexandrie, soit dans le désert de Juda, des juifs hellénisés, Philon *(De vita contemplativa)* et Josèphe (*De bello judaico* II, 119-154), décrivent des communautés de *Thérapeutes* ou d'*Esséniens*, vouées à la vie contemplative, à l'ascèse, au célibat. D'un horizon plus éloigné mais en relations commerciales et culturelles avec l'hellénisme, l'Inde offrait ses Gymnosophistes, connus par la *Lettre à Marcella* de Porphyre, et que Palladius compare aux moines (*De gentibus Indiae et Bragmanibus*, éd. W. Berghoff, Meisenheim, 1967). Moins loin, les encratites du second siècle (DS, t. 4, col. 628-642), les manichéens du troisième (DS, t. 10, col. 198-215) professaient une ascèse dualiste, alternant parfois avec le libertinisme. Ces courants ont laissé des traces en Syrie, et très particulièrement dans les dépôts de papyrus d'Égypte, parfois à la porte des couvents chrétiens. Dans le monde grec, et non sans subir l'influence des courants orientaux, le spiritualisme platonicien, la rigueur stoïcienne, les cynismes populaires invitaient à dépasser les biens du corps, la richesse, les valeurs de la société, pour atteindre l'autonomie de la conscience et retourner à la vraie réalité spirituelle (cf B. Lohse, *Askese und Mönchtum*, p. 18-78). Dans la littérature monastique, ces influences préchrétiennes restent subordonnées et périphériques, mais on les voit jouer, et de façon de moins en moins voilée, à mesure que l'institution acquiert son statut chrétien et ne risque plus l'équivoque. Est-il étonnant qu'un long travail, plus ou moins conscient, de réflexion et de discernement ait tenu compte de ces forces religieuses et profondément humaines, même si la littérature ecclésiastique privilégie les facteurs plus bibliques?

D'autres expliquent la désaffection envers les ambitions du monde, et la priorité donnée à la vie spirituelle, par une réaction en face de la misère économique. Les crises du troisième siècle entraînèrent, pense-t-on, un appauvrissement généralisé; des hommes d'une réelle culture, ruinés, pouvaient chercher dans le radicalisme de la pauvreté volontaire l'affirmation de soi et le prestige social qui leur échappaient. Cf J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris, 1970, p. 31. Mais ces influences ne doivent pas être surestimées; cf K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, p. 301-304. La thèse de l'appauvrissement général des 3e-4e siècles a été récemment contestée; voir les communications de Cl. Lepelley et A. Natali, dans *Jean Chrysostome et Augustin*, Paris, 1975, p. 13-59.

3. LES MODÈLES BIBLIQUES. — La loi juive n'était pas orientée vers l'ascèse. Le désert de l'Exode et la gloire du Sinaï, loin des oignons d'Égypte et des vices de Chanaan, se trouvent pourtant idéalisés par Osée et une tradition prophétique. La figure austère d'Élie se situe dans la même perspective. Les lévites dont Dieu est l'unique héritage, les guerriers consacrés à la sainteté de Yahvé et privés des joies de la famille, les Réchabites, les exilés, les sages représentent eux aussi, en marge de la vie séculière, autant d'exemples auxquels en appellera le monachisme; dès avant notre ère, ces motifs eurent un rôle dans la formation du mouvement essénien, comme le montrent les documents de Qumrân (cf B. Lohse, p. 79-95).

Au seuil du nouveau Testament, Jean le Baptiste (cf DS, t. 8, col. 175-192) semble se rattacher à cette tradition. C'est un nouvel Élie, par l'habit, le régime, le célibat, la sainteté, autant que par le ministère prophétique. Le silence étonnant des évangiles sur l'essénisme et ses liens éventuels avec Jean, doit signifier au moins que le groupe apostolique n'est pas entré en conflit avec ce milieu.

Jésus s'oppose-t-il sur ce point à Jean? Certains *logia* montrent une distanciation, Jésus est beaucoup plus libre et plus libéral. Mais le baptême de Jésus, sa quarantaine au désert, son invitation à la pénitence, sa prédication sur la priorité du Royaume des cieux ou sur l'impossibilité de servir deux maîtres, ses Béatitudes, et plus spécialement son invitation à tout quitter pour le suivre (*Mt.* 16, 21-28 et paral.), manifestent une rupture avec le régime de la loi aussi radicale que celle de Jean; interrogé sur l'autorité par laquelle il intervient, il renvoie à la mission prophétique du Baptiste, non sans laisser entendre qu'il pourrait en dire davantage (*Mt.* 11, 2-19). Ce sont ces textes qui rempliront les dossiers du monachisme postérieur. Que le Christ ait aussi renforcé la morale matrimoniale, ne contredit aucunement un appel au célibat, car en dépit des apparences les deux conceptions s'appuient l'une l'autre.

La doctrine de Paul, plus explicitement encore que celle de Jésus, revendique la liberté du chrétien et disqualifie la loi. Sans aucune contradiction, l'Apôtre recommande pourtant le choix d'un état de virginité qui permette d'être au Seigneur sans aucune division. Peu importe d'ailleurs, en réalité, l'état où l'on se trouve; le temps est bref, la figure de ce monde passe (1 *Cor.* 7, 25-36). La tradition monastique retiendra ces conseils, sans les croire liés à une erreur de perspective sur le nombre d'années qui reste à vivre en ce monde. D'autres notations, autobiographiques, énumèrent les jeûnes et les veilles qu'entraîne pour Paul la vocation apostolique (2 *Cor.* 6, 5-6); conséquence généreusement acceptée du travail surhumain auquel la charité le pousse (5, 14). Les moines retiendront le principe que nul militaire en service ne se laisse impliquer en des affaires séculières, s'il veut plaire à celui à qui il s'est voué (2 *Tim.* 2, 4).

L'extrême valorisation du Royaume des cieux, ou du retour du Christ, ne se laisse pas réduire à une dévaluation des promesses temporelles que réalisait le légalisme rabbinique ou que voulait amener par la violence l'agitation zélote. Elle comporte pourtant un détachement à l'égard de toute la société, y compris la cellule familiale. Certaines analyses exégétiques, que nous n'avons pas à discuter ici, prétendent

soupçonner dans le nouveau Testament, au-delà de l'argumentation explicite, quelque détermination inconsciente, due à des tabous sexuels. On peut concéder que les mouvements ascétiques inspirés de l'Évangile en ont parfois interprété les tendances asociales dans le sens d'une contestation des valeurs dominantes de leur temps, ou en fonction de pulsions irrationnelles, au risque de laisser dégénérer en une espèce de manichéisme l'opposition entre Dieu et sa créature. Mais de tels abus ne déconsidèrent pas nécessairement une interprétation plus pleinement ecclésiale.

4. **L'ASCÉTISME DES PREMIERS SIÈCLES.** — Dès le début, toutes les Églises possèdent des pauvres et des vierges. La place que ceux-ci occupent parmi les baptisés varie pourtant d'un endroit à l'autre. Tatien, condamné à Rome comme encratite, laisse en Syrie une mémoire intacte. C'est qu'en Occident, bien avant Constantin, fidèles et clergé tendent à prendre leur place responsable dans la vie du siècle, jusque dans les problèmes économiques ou politiques; ils sont moins rigoristes et plus conciliants envers les *lapsi*. A Corinthe ou en Crète, on constate une évolution vers les positions occidentales, marquée par des conflits. Dans l'Orient syrien, il semble établi que, si le mariage était honoré chez les catéchumènes, il y avait une tendance à lier le baptême à une renonciation à la vie commune et à une agrégation aux « Fils du pacte » (cf art. *Aphraate*, DS, t. 1, col. 747), un peu comme, dans l'Église latine, le sacerdoce a été réservé aux célibataires. L'évangile de *Matthieu*, la *Didachè*, la 2ª *Clementis* et les *Lettres pseudo-Clémentines* pourraient conserver le souvenir de communautés d'origine judéo-chrétienne accueillantes à un ministère prophético-ascétique.

Les *Actes* apocryphes des Apôtres, que l'on aurait tort de situer hors de la grande Église, nous montrent aussi le baptême lié à la virginité et à une ascèse pauvre et vagabonde. L'*Évangile des égyptiens*, qui pourrait représenter le premier christianisme ayant pénétré en l'intérieur du pays, nous est connu par quelques *logia*, souvent cités, qui lient le jour du Seigneur et sa révélation au dépassement du dualisme sexuel, et la vie à la suppression des naissances. L'*Évangile de Thomas*, qui reprend certains de ces *logia*, célèbre sur un ton gnostique la béatitude du *monachos*, — c'est la première fois que le mot apparaît (cf *infra*, col. 1549).

Tout cela nous est arrivé de façon fragmentaire, car les siècles ultérieurs n'ont pas eu d'intérêt pour ces formes dépassées; des hérésiologues ont même caricaturé et durci ce qu'ils appelaient l'ébionitisme, le mouvement des pauvres (cf DS, t. 4, col. 32-40). La majorité de ces chrétiens a resserré de plus en plus ses rapports avec les Églises les plus évoluées de l'Occident, à mesure que leur influence gagnait les déserts de l'Euphrate et du Nil. Mais les structures monastiques pourraient constituer le résidu de leurs traditions propres. Cf A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, CSCO 184 et 197, Louvain, 1958 et 1960; J. Gribomont, *Le Monachisme au sein de l'Église en Syrie et Cappadoce*, dans *Studia Monastica* = StMo, t. 7, 1965, p. 7-24.

Quoi qu'il en soit, les documents les plus classiques, Clément de Rome, Ignace, Hermas, Justin, font état eux aussi des vierges et des continents (cf DS, t. 4, col. 359-360); tout en les honorant, ils insistent sur la subordination qu'il leur convient de garder envers l'évêque ou les autorités de la communauté. En subventionnant les veuves et les vierges, l'Église exerce un contrôle sur leur fidélité et les invite à remplir un service social. De tous côtés, mais à des dates diverses, les moralistes s'inquiètent des relations étroites nouées entre ascètes des deux sexes (cf art. *Jean Chrysostome*, t. 8, col. 345). Si la pratique du mariage spirituel était particulièrement répandue là où les époux se décidaient à un certain moment à interrompre le commerce matrimonial, des indices suggèrent qu'elle fut longtemps encouragée ou tolérée, et que sa substitution par des monastères doubles, puis sa disparition, fut liée précisément à l'institutionalisation du monachisme.

Si attentif que l'on doive être à ne pas dramatiser la situation des premiers siècles, on y constate pourtant une forte anticulture, ou plutôt une culture nouvelle, dont les valeurs s'opposaient à celles des classes dirigeantes. Ceci est particulièrement vrai pour les communautés les plus ascétiques. Leurs contrastes avec une ligne plus modérée portera inévitablement à la création de sectes, dans la ligne des marcionites (cf DS, t. 10, col. 311-321), ou dans celle des montanistes (cf art. *Montan*); au 4e siècle, après la paix constantinienne, les conciles ou les lois impériales dénoncent toute une gamme d'hérétiques de ce genre, avec de beaux noms, apostoliques ou apotactites (DS, t. 1, col. 796-797), et des sobriquets comme saccophores.

La distance qui sépare ces sectes du monachisme orthodoxe peut sembler une question de plus ou de moins. Il s'agit pourtant d'une différence du tout au tout, en ce sens que les orthodoxes ne condamnent aucunement la grande Église, dont ils acceptent, en principe, l'autorité et dont ils reçoivent les sacrements. Ils n'anathématisent pas davantage la société, sauf à déplorer le péché qui y règne. Pour leur propre compte, ils identifient la vie évangélique à la pauvreté, au célibat, à la séparation du monde, y compris le monde ecclésial; mais ils sont loin d'imposer leur conception du renoncement total, et ils voient dans l'humilité la garantie suprême de la sagesse.

Le *modus vivendi* entre l'épiscopat et les groupes ascétiques ne s'est pas réalisé sans conflits. En Asie mineure, par exemple, le concile de Gangres (vers 340), puis une série de synodes entre 390 et 431, s'en prennent aux eustathiens (cf DS, t. 4, col. 1709-1712), puis aux messaliens (cf *supra*, col. 1074-1083).

Le premier, présidé par l'évêque de cour Eusèbe de Nicomédie, s'élève contre ceux qui abandonnent leur conjoint, leurs parents, leurs enfants, les esclaves qui fuient leur maître, contre l'offrande des dîmes aux ascètes plutôt qu'au clergé, les liturgies célébrées en dehors des églises, les jeûnes pratiqués sans référence aux traditions ecclésiastiques. Par la suite, des lois impériales, endossées par l'épiscopat, interdisent l'abandon du service militaire ou des charges fiscales. Même Athanase et Basile qui, défiant les prétentions de l'État, cherchèrent un appui dans la contestation ascétique et lui firent sa place dans l'Église, n'hésitèrent pas à discerner les esprits et à imposer une échelle des valeurs vraiment évangélique, l'un en dessinant la figure exemplaire d'Antoine, l'autre en multipliant les réponses fermes qui ont constitué l'*Ascéticon* (cf J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain, 1953).

5. **AVANT LES RÈGLES.** — Quelques documents de la première moitié du 4e siècle méritent une grande attention, d'autant qu'ils sont surprenants, difficiles à concilier avec l'hagiographie traditionnelle.

D'Antoine, on a conservé une série de trente-huit *apophtegmes* (PG 65, 76a-88b), choisis sans doute et stylisés par un milieu plus tardif, mais donnant une image plus authentique que celle de la *Vie*. L'auteur de ces Dits, en effet, n'est pas encore le héros qui s'enfonce au désert affronter le démon dans ses retranchements, qui est favorisé d'apparitions où le Christ le console, et dont la sagesse thaumaturgique imite et dépasse celle d'un Pythagore; il se retire au désert pour éliminer les tentations extérieures, acceptant humblement d'être purifié par d'autres épreuves qui

naissent de son propre cœur; il sent la nécessité de faire alterner avec le travail manuel et même la récréation une intense prière intérieure, constamment reprise.

Autre document, remis récemment en lumière et plus révélateur encore, les sept *Lettres* (cf bibliographie) nous mettent en contact direct avec le vieillard égyptien. Elles respirent un origénisme extrêmement poussé, quoique pauvrement élaboré sur le plan littéraire. On n'y trouve pas les discussions sur l'apocatastase et la résurrection, déjà suspectes, pour lesquelles au début du siècle l'ascète Hiérakas avait été condamné comme hérétique. Mais elles développent avec complaisance la protologie correspondante, la monade des esprits purs créés à l'origine, leur chute, leur diversification en astres, anges, hommes et démons, la prise de conscience de cette « essence spirituelle » *(ousia noéra)* qui commande la purification ascétique, la charité qui doit unir entre eux « les membres d'un seul corps ». Cf G. Couilleau, *La liberté d'Antoine*, dans *Commandements du Seigneur et libération évangélique*, dans *Studia anselmiana* 70, Rome, 1977, p. 13-40.

Dans les discours qu'il attribue à Antoine, Athanase développe le thème de la spiritualité de l'âme, en reprenant quelque chose de l'anthropologie des *Lettres*, mais il atténue discrètement les traits trop origénistes sans les traiter en thèmes hérétiques (d'autant qu'à la même époque il les tolère chez Didyme). C'est de la même façon que les cappadociens, soit dans la *Philocalie*, soit dans leur propre élaboration doctrinale, traiteront l'origénisme.

On a souligné les rapports entre la théologie d'Origène et le monachisme (H. Crouzel, *Origène, précurseur du monachisme*, dans *La théologie de la vie monastique*, p. 15-38). Sans surestimer le rôle personnel joué ici par Origène, il est juste de reconnaître en lui le porte-parole le plus remarquable de la gnose exégétique chrétienne, celui qui fait la synthèse de curiosités profondes et multiples. Modeste sur le plan intellectuel, l'origénisme des *Lettres* d'Antoine laisse deviner la fermentation d'un large milieu. De même les déclarations anti-origénistes que l'on rencontre souvent, même chez un Basile, peuvent viser seulement des thèses controversées et devenues intenables, sans éliminer une profonde influence du spiritualisme origénien. Ainsi en va-t-il pour Méthode, puis pour Jérôme, jusque dans sa maturité et sa vieillesse; ainsi, pour Pachôme, dont la *Vie* grecque, en un chapitre écrit peut-être au moment de la chasse aux sorcières, dénonce Origène avec vigueur.

La polémique elle-même révèle l'existence d'un problème. T. H. C. van Eijk (*Marriage and virginity, death and immortality*, dans *Epektasis*, Mélanges J. Daniélou, Paris, 1972, p. 209-235) a suivi la trace de spéculations platonisantes sur l'aspiration à la virginité comme victoire sur la mort chez Grégoire de Nysse, Basile d'Ancyre, et même Jean Chrysostome, plus origéniste que l'on ne veut habituellement le croire.

6. INSTITUTIONS ET RÈGLES. — Les législateurs de la vie monastique étant traités à part dans le Dictionnaire, il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur le détail de leurs conceptions. Appuyés sur l'ensemble de l'ancien et du nouveau Testament, et sur la tradition chrétienne élaborée avant eux ou de leur vivant, prompts à utiliser l'expérience ascétique néopythagoricienne (par exemple, les *Sentences* de Sextus), stoïcienne (l'*Enchiridion* d'Épictète est passé sous le nom de Nil, à date tardive il est vrai; cf DS, t. 4, col. 835-837) ou néoplatonicienne (chez les cappadociens et surtout chez Évagre), les moines disposent d'un vaste trésor de doctrines théologiques, christologiques, anthropologiques, psychologiques, cosmologiques. Ils en tirent parti chacun pour son compte, de façon si peu systématique qu'on ne peut guère tenter une synthèse limitée et cohérente.

1° Peut-être **les docteurs** occidentaux, Jérôme, Augustin, Cassien, Benoît, ont-ils eu davantage de recul pour analyser les exemples primitifs et dessiner l'esquisse de ce qu'ils entendaient réaliser. Mais en Orient, les législateurs ont à canaliser, à freiner, plutôt qu'à modeler une matière passive. La littérature populaire elle-même, destinée à l'usage externe, qui exprime et nourrit l'admiration du grand public en contant les vertus des thaumaturges et leurs ascèses, tient un certain compte du discernement opéré par les saints.

Ce qui distingue ces documents de toute gnose hétérodoxe, philosophiquement parlant, c'est d'abord leur *cosmologie*. Le monde est considéré comme création de Dieu, bonne, même si le péché de l'homme (souvent projeté sur le démon) lui ajoute une séduction périlleuse. Jean Cassien, avec un parfait sens de l'humour, fait ses réserves sur l'abbé Paul de Panéphysis, qui fuyait à toutes jambes l'apparition d'un vêtement féminin; cette misogynie n'étant pas « selon la science », Dieu permit que, devenu paralytique, il fût pendant quatre ans confié aux soins délicats de vierges consacrées (*Conférences* 7, 26). On pourrait relever bien des traits de ce genre, parfois moins pittoresques, dans la littérature monastique.

Plus significative encore l'*ecclésiologie* sous-jacente aux institutions. L'esprit de secte n'est aucunement encouragé. La thèse chère à la littérature protestante des deux degrés de moralité, réservant la perfection aux seuls continents, n'apparaît guère dans les sources, pas plus que la doctrine dite des trois conseils évangéliques, qui s'est élaborée en Occident au moyen âge (cf DS, t. 2, col. 1599-1607). A vrai dire, il n'y a guère de doctrine élaborée sur les rapports des groupes monastiques et de l'Église, sinon peut-être dans les subtiles triades de Denys l'Aréopagite (cf DS, t. 3, col. 270-272). L'autorité épiscopale et sacramentelle n'était pas mise en question par la tradition « apostolique », que portait un monachisme renonçant à tout pour suivre le Christ.

Aux temps apostoliques, les cellules chrétiennes n'avaient-elles pas quelque chose de sectaire, comme une élite convaincue d'appartenir déjà au royaume eschatologique? Loin de nuire à leur dynamisme conquérant, cette conviction en constituait le ressort. La diffusion du christianisme et, en son temps, la paix constantinienne devaient forcément modifier ce trait sociologique de la grande Église; mais des cellules se sont spontanément reconstituées pour renouveler cette expérience radicale, lisible dans le nouveau Testament. La dissidence de ces éléments enthousiastes n'était pas une solution admissible, sauf en cas de déviation. La logique mortelle qui aurait voulu une révolution violente, opposant les « élites » à l'ordre établi, se heurtait au sentiment de communion qui unissait le corps chrétien.

La cosmologie et l'ecclésiologie ne constituent pourtant pas, aux origines, l'objet d'une réflexion explicite. Ce qui dans le monachisme orthodoxe s'oppose le plus profondément à l'agressivité des gnoses, tant ascétiques que libertines, c'est un apaisement des conflits intérieurs, qui résulte surtout de l'expérience chrétienne d'un Père bienveillant, créateur, rédempteur, révélé par l'Évangile. La littérature monastique peut à l'occasion

faire écho à des spéculations gnostiques sur le plan divin originel et l'essence spirituelle de l'homme, sur la chute d'Adam, sur le rôle de la loi ou de la grâce, sur l'eschatologie, et en fonction de ces théories, analyser le mariage et les biens de ce monde de façon plutôt pessimiste. Mais le premier tombé, et le premier sauvé par grâce, c'est le moine lui-même, qui se maintient dans l'humilité et ne juge point.

Cette sérénité humble ne se réalise sans doute en plénitude que dans les saints, qui d'ailleurs ne manquent pas. Dans la propagande monastique, la tentation de lancer une brillante satire du monde, et parfois du clergé, peut affleurer, surtout quand le démon de la littérature se transforme en ange de lumière, comme parfois chez Jérôme (*Contre Jovinien*, avec récidive dans un certain nombre de lettres). Mais autre chose est de se laisser aller à des pointes et au goût du paradoxe, autre chose de s'attacher à l'esprit schismatique.

2° Les réformes dues aux grandes personnalités opposèrent bientôt **diverses espèces de moines :** les énumérer est un thème classique, qui vise en général à désigner le mode de vie déterminé contre lequel on veut réagir. Saint Benoît (*Règle*, ch. 1) résume les quatre espèces distinguées par le Maître (ch. 1; SC 105, 1964, p. 328-351), lequel s'attardait en particulier à une caricature des gyrovagues, moines errants et sans supérieurs. Le modèle était un texte de Jean Cassien (*Conférences* 18, 4), donnant trois espèces, sans gyrovagues, qui reprenait un exposé de Jérôme, relativement très archaïque (*Ep.* 22, 34-35, datée de 384). Si l'on attribue à Jérôme la brève allusion aux ermites, modelée sur la *Vie* d'Antoine, on peut remonter à un tableau à deux volets : aux cénobites, décrits *con amore* d'après un modèle pachômien, s'opposent les *remnuoth* (que Cassien nommera *sarabaïtes*), terme dont on n'a pas d'autre attestation, mais qui semble s'expliquer par le copte.

Ces moines peu édifiants vivent dans les bourgades, deux à deux, à leur guise; ils jeûnent avec ostentation, font les pauvres et les dévots, mais se montrent assidus auprès des vierges et fort intéressés. Jérôme, dont la griffe perce en ce dessin, ajoute que « dans notre région » (Rome et l'Italie centrale) on ne voit guère que cette espèce. Ni lui ni sa source pachômienne ne semblent deviner qu'ici ils se réfèrent, non à une race dépravée, mais aux héritiers directs des grands ancêtres, non modelés par les réformes. Certes, cet état anarchique ne rend plus tout à fait le même témoignage, une fois qu'il a été écrémé par le passage des meilleurs éléments dans les institutions naissantes. Pourtant, on peut se demander dans quelle mesure l'anachorétisme antonin, encensé par Jérôme, représentait une observance radicalement distincte de celle des *remnuoth*.

La vie cénobitique, communion fraternelle solidement organisée, avec un centre d'autorité charismatique, une mise en commun des biens, un travail intelligent et productif, un contrôle opportun des excentricités ascétiques comme des déviations morales, ne s'oppose pas à proprement parler à l'anachorétisme, dont elle retient le propos fondamental de séparation du monde, mais aux expériences négatives des petites communautés instables, celles des *remnuoth*. Le renoncement total à la volonté propre, repris par tout le monachisme à l'Évangile, et l'observation intégrale des commandements divins se vérifient ici dans une subordination au bien commun, qui allie la charité envers Dieu à la charité envers le prochain.

La recherche de Dieu, qui entraîne la fuite du monde, est en tension constante avec la charité fraternelle. L'anachorétisme privilégie la première. Mais seul le roman hagiographique de Jérôme imagine un Paul l'ermite vivant cinquante ans avec Dieu seul, sous son palmier. Arsène lui-même, de tous les anciens le plus doué pour fuir les hommes et conseiller aux évêques de ne plus se présenter à sa cellule, confessait à l'abbé Marc : « Dieu sait que je vous aime, mais je ne puis vivre avec Dieu et avec les hommes; les myriades célestes n'ont qu'une seule volonté, tandis que les hommes en ont beaucoup » (*Apophtegmes*, *Arsène* 1, 7 et 15). Les cénobites de leur côté doivent en tout temps s'appliquer au silence et surveiller leurs pensées comme des solitaires. Basile, qui choisit le pôle opposé à celui du charisme érémitique, déduit immédiatement du précepte de l'amour de Dieu celui d'éviter les distractions, donc de vivre à part, avec ceux qui partagent la même foi.

Non contents d'éliminer les occasions de péché extérieur, les moines ont porté leur ambition vers une haute vigilance, un contrôle des mouvements du cœur (cf art. *Garde du cœur*, *Katharsis*, *Nepsis*). Il y a là sans doute un point de contact avec les expériences analogues bouddhiques ou soufiques. Mais rares sont les documents dans toutes les cultures qui égalent ceux d'un Évagre, d'un Cassien ou d'un pseudo-Macaire pour discerner les illusions et conduire à une joie supérieure aux vicissitudes de la chair et du monde.

Sur le *cénobitisme*, voir DS, t. 2, col. 404-416, et les art. *Augustin*, *Basile*, *Benoît*, *Pachôme*; sur l'*érémitisme*, cf DS, t. 4, col. 936-982.

Sans grand déballage de dialectique, le monachisme a conduit de larges couches sociales à une certaine réalisation du contrôle de soi (*apatheia*; cf DS, t. 1, col. 727-746) et de l'unité harmonieuse de la personnalité que proposait le stoïcisme; ou encore de la purification de la partie spirituelle de l'homme, et de son retour à la beauté divine, programme néoplatonicien. Les emprunts à ces deux traditions, parfois sous le couvert de l'exégèse spirituelle, se font de façon plus ou moins discrète, soit avec la maîtrise d'un Basile, soit avec la mentalité systématique d'un Évagre (cf DS, t. 4, col. 1731-1744). Grâce surtout à ce dernier, chef d'une école posthume, l'idéal de la contemplation, *theôria*, s'introduit dans la trame de la perfection monastique et tend à en constituer le couronnement. Mais, comme nous l'avons vu à propos des *Lettres* d'Antoine, cet origénisme du désert se rattache en réalité à une vaste tradition, qui le vivifie et le concrétise en y faisant entrer la purification du cœur, la charité fraternelle, l'humilité, la prière vraie.

Ceux qui veulent opposer à cette mystique savante la simplicité évangélique n'ont pas tout à fait tort; mais en réalité le platonisme chrétien n'appartient pas à un autre milieu. Les simples à leur tour aiment méditer, sinon les traités ésotériques, du moins les *Miroirs des moines*, ou les adaptations faites par Cassien et Pallade. Les autorités se crurent bientôt en devoir d'extirper de Scété cette philosophie, et les *Apophtegmes*, compilés après la purge opérée par Théophile, ne retiennent que l'aspect ascétique des expériences qui ont animé le 4e siècle. Les œuvres les plus typiques, les plus helléniques, n'ont pu se conserver qu'en version latine (Origène) ou syriaque (Évagre). Mais sous des noms d'emprunt (Nil), ou à travers des remaniements (Maxime), l'essentiel de la mystique du désert s'est transmis au monde byzantin.

7. MONACHISME ET MINISTÈRE SACERDOTAL. — En dépit du caractère laïc du monachisme égyptien, Athanase n'hésite pas à inviter des moines, sans sacrifier leur genre de vie, à accepter un ministère épiscopal. Basile se présente de lui-même aux responsabilités du sacerdoce et de l'épiscopat, il y pousse ses amis, et ses fraternités constituent comme le noyau des communautés locales, prêtres et diacres étant comme les premiers invités. Le service des pauvres et des malades, dans un hospice très largement conçu, paraissait d'ailleurs tout naturel à Césarée comme à Sébaste, et ce lien des fraternités avec l'activité sociale de l'Église devint comme une règle à l'époque byzantine, dans la capitale en particulier. L'appel aux moines pour assurer les œuvres sociales et, lorsqu'ils en sont capables, l'épiscopat, est chère aussi à Jean Chrysostome.

En Occident, après Eusèbe de Verceil, c'est Augustin qui verra le mieux la convenance d'une forme de vie monastique pour le clergé. A Rome depuis saint Léon, en Italie, en Gaule, les basiliques autour desquelles se concentre la dévotion seront, comme à Jérusalem, desservies par une communauté plus ou moins régulière, qui ne comprend pas nécessairement les prêtres chargés de l'eucharistie (cf art. *Chanoines réguliers*, DS, t. 2, col. 463-466). Ce n'est qu'au 8e siècle et plus tard que l'imposition aux moines de la Règle de saint Benoît introduit une distinction entre moines et chanoines, la limite, assez conventionnelle, étant marquée par l'usage de la viande et les conditions de la pauvreté individuelle. Ces origines tendirent à donner au monachisme une note cléricale et liturgiste, qui ne s'est pas imposée de la même façon en Orient. Cette situation plus ecclésiale de la recherche de la perfection évangélique, qui s'est accentuée à travers le moyen âge et les temps modernes, n'est pas artificielle; elle suppose une distinction légitime entre le monde pécheur, auquel l'Évangile demande de renoncer, et le travail apostolique auquel il invite. L'équilibre concret des devoirs est conçu de manière différente d'un milieu à l'autre.

8. MONACHISME ET CULTURE. — La tendance originelle du christianisme et du monachisme était d'accorder tant d'importance aux valeurs éternelles que la culture séculière n'obtenait guère de considération, surtout lorsqu'elle faisait partie des valeurs qui s'opposaient à la révolution spirituelle.

Cet esprit n'a jamais disparu, et on trouve de belles figures de moines incultes à chaque génération : *scienter nescius*, dit fièrement saint Grégoire de Benoît. Libérés des conventions, souvent très artificielles, de la culture dominante, ces moines éclairés par une sagesse religieuse se trouvèrent souvent en situation de récupérer des cultures locales, que l'hellénisme byzantin, ou, en Occident, l'héritage classique, tendait à étouffer. Leur autorité sur les populations syriaques, arméniennes, coptes, éthiopiennes, ainsi que sur les barbares établis en Occident, tenait à cette combinaison de charismes religieux et de valeurs réelles, rebelles aux vernis mondains.

A l'intérieur de la société chrétienne et monastique, un nouvel humanisme se reconstruisait pourtant. Dès la fin du 4e siècle, nous avons vu des hommes appartenant aux milieux dirigeants deviner la force réelle du monachisme : un Basile, un Augustin renoncent à la carrière administrative et aux gloires de la rhétorique, pour en bénéficier. Ils y développent une pensée et une littérature renouvelées, où quelque chose de la tradition antique se retrouve. Finalement, au moyen âge, après l'écroulement des mythes classiques, non seulement les bibliothèques monastiques conserveront l'héritage, mais elles copieront les textes, elles les communiqueront aux descendants des barbares, dans une synthèse nouvelle, moins brillante, mais destinée à devenir le noyau de la civilisation moderne (pour l'Église *latine*, cf DS, t. 9, col. 364-365). Ce n'est pas le lieu d'analyser ce processus, mais il faut attirer l'attention sur le fait que l'art, la beauté de l'architecture monastique, l'humanisation des paysages, le style de l'habit, le rythme de la vie, ainsi évidemment que l'enluminure, la musique, et l'amour des lettres, constituent une expression hautement communicative de la spiritualité monastique, avec ses misères et ses hauts-lieux.

1. Études d'ensemble sur le monachisme des premiers siècles. — H. Koch, *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tübingen, 1933 (recueil de textes). — K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936. — W. Nigg, *Geheimnis der Mönche*, Zurich-Stuttgart, 1953. — G. D. Gordini, *Origini e sviluppo del monachesimo a Roma*, dans *Gregorianum*, t. 37, 1956, p. 220-260. — J. J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*, Berlin, 1961. — G. Turbessi, *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Rome, 1961.

U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach Selbstzeugnissen*, Essen, 1964. — P. Deseille, *L'Évangile au désert. Des premiers moines à saint Bernard*, Paris, 1965 (choix de textes traduits et présentés). — P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, TU 95, Berlin, 1966. — F. S. Pericoli Ridolfini, *Alle origini del Monachesimo. Le convergenze esseniche*, Rome, 1966. — R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* = ZKG, t. 77, 1966, p. 1-61. — B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Munich-Vienne, 1969.

G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, 2 vol., Madrid, 1974-1975. — K. S. Frank, *Frühes Mönchtum im Abendland*, 2 vol., Zurich-Munich, 1975 (recueil de textes annotés en trad. allem.). — *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, éd. K. S. Frank, coll. Wege der Forschung 409, Darmstadt, 1975 (recueil d'articles; excellente bibliographie). — K. Niederwimmer, *Askese und Mysterium*, Göttingen, 1975. — Th. Baumeister, *Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums*, ZKG, t. 88, 1977, p. 145-160.

2. Documents et sources. — Antoine, *Lettres*, éd. de la version géorgienne et trad. latine par G. Garitte, CSCO 148-149, Louvain, 1955; trad. anglaise par D. J. Chitty, Oxford, 1975; trad. française, Bellefontaine, 1976. — Athanase, *Vita Antonii*, PG 26, 835-976; sur les trad. latines, cf DS, t. 8, col. 336; diverses trad. modernes.

Pachomiana latina, éd. A. Boon et L.-Th. Lefort, Louvain, 1932. — *Les vies coptes de S. Pachôme et de ses premiers compagnons*, trad. L.-Th. Lefort, Louvain, 1943. — *S. Pachomii Vitae graecae*, éd. F. Halkin, coll. Subsidia hagiographica 19, Bruxelles, 1932.

Basile de Césarée, *Regulae brevius.., fusius tractatae*, PG 31, 889-1320; trad. franç., L. Lèbe, Maredsous, 1969. — Sulpice Sévère, *Vita Martini*, éd. C. Halm, CSEL 1, 1886; éd., trad. et commentaire J. Fontaine, SC 133-135, 1967. — Jean Cassien, *Collationes*, éd. M. Petschenig, CSEL 13, 1886; éd. et trad. E. Pichery, SC 42, 54, 64, 1955-1959; *Institutiones*, éd. M. Petschenig, CSEL 17, 1888; éd. et trad. J.-Cl. Guy, SC 109, 1965.

Palladius, *Historia lausiaca*, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies 6, 2 vol., Cambridge, 1904; éd. et trad. franç. A. Lucot, coll. Hemmer-Lejay 15, Paris, 1912; trad. angl. R.T. Meyer, coll. Ancient Christian Writers 34, Westminster (Maryland) et Londres, 1965; trad. espagn., L. E. Sansegundo Valls, Madrid, 1970.

Historia monachorum in Ægypto, éd. critique A.-J. Festugière, coll. Subsidia... 34, Bruxelles, 1961; réimpr. 1971, Subsidia 53, avec trad. reprise de *Les moines d'Orient*, t. 4/1

(même pagination); trad. allem. S. Frank, Düsseldorf, 1967. — *Les moines d'Orient*, trad. A.-J. Festugière, 4 vol., Paris, 1961-1965 (collection de Vies, nombreuses notes érudites).

Apophthegmata Patrum, PG 65, 71-440; recension latine, PL 73, 739-814, 851-1066; 74, 381-394; trad. allem., B. Miller, *Weisung der Väter*, Fribourg-en-Brisgau, 1965; trad. franç., J.-Cl. Guy, *Les Apophtegmes... série alphabétique*, Bellefontaine, 1966; L. Regnault, *Les Sentences des Pères du désert* (recension de Pélage et Jean), Solesmes, 1966; ... *Nouveau recueil*, 1960 (2e éd., 1970); ... *Troisième recueil et tables*, 1976; trad. ital., L. Mortari, Rome, 1972; trad. angl., B. Ward, *The Sayings of the Desert Fathers, the Alphabetical Collection*, Kalamazoo (Michigan), 1975; *The Wisdom of Desert Fathers (The Anonymous Series)*, Oxford, 1975. — *Paterica armeniaca*, trad. lat., L. Leloir, CSCO 353, 361, Louvain, 1974-1975. — J. G. Freire, *Commonitiones SS. Patrum*, Coïmbre, 1974; *A Versão latina por Pascásio de Dume..*, Coïmbre, 1975. — Cf J.-Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, coll. Subsidia... 36, Bruxelles, 1962.

Théodoret de Cyr, *Histoire philothée*, PG 82, 1283-1496; éd. et trad. P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, SC 234 et 257, 1977-1979. — Sozomène, *Histoire ecclésiastique* III, 14; VI, 27-34, PG 67; éd. critique, J. Bidez, GCS, Berlin, 1960.

Jean Gribomont.

III. SIGNIFICATION ET MOTIVATIONS DU MONACHISME

Le monachisme, dans le christianisme (et même en dehors), est un mouvement essentiellement spirituel. Les analyses ou classifications d'ordre sociologique ne l'atteignent que de l'extérieur, et toujours de manière partielle. Il est même impossible d'en donner une définition juridique : ainsi, le projet de nouveau droit canon caractérise assez bien, quoique largement, « l'institut monastique » (c. 98), mais ne formule aucune définition du « moine », se bornant à citer la formule de Vatican II : « L'office principal du moine est l'humble et noble service de la majesté divine dans l'enceinte du monastère » (c. 99; cf *Perfectae caritatis*, n. 9). On peut sans doute demander : quel est le coefficient monastique au-dessous duquel on ne peut plus prétendre au titre de « moine »? Mais la question ainsi posée est sans réponse : la vie monastique est indéfinissable parce qu'elle est un esprit plus qu'une lettre. D'où cette déclaration de Victor Dammertz, Abbé primat des bénédictins, au *Congresso* des Abbés en 1977 : « Il est impossible de donner une définition juridique du moine : toute limite risque d'être arbitraire ».

Nous tenterons ici cependant une double approche pour saisir autant que possible la *signification* spirituelle du monachisme. La première, encore extérieure et d'ordre documentaire, essaie de cerner le contenu du terme *monachos* au cours de son histoire; la seconde propose une recherche plus intérieure en discernant les « archétypes » dont s'inspirent les moines des origines, c'est-à-dire les idéaux, ou mieux les « idées-forces » qui motivent leur entrée et leur progrès dans la vie monastique. — 1. *Sens du terme « monachos »*. — 2. *Archétypes*.

1. SENS DU TERME « MONACHOS ». — A côté des études signalées au chapitre précédent sur les origines du monachisme, une deuxième série de recherches s'est concentrée sur le terme *monachos*, spécialement après la découverte à Nag Hammadi de l'*Évangile selon Thomas*. Nous citerons ces études en reprenant seulement le nom de l'auteur.

A. Adam, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 65, 1953, p. 209-239; *Der Monachos-Gedanke innerhalb der Spiritualität der alten Kirche*, dans *Glaube, Geist, Geschichte* (Festschrift E. Benz), Leyde, 1967, p. 259-265. — G. M. Colombás, *El concepto de monje y vida monástica hasta fines del siglo* V, StMo, t. 1, 1959, p. 257-342.

M. Harl, *A propos des logia de Jésus : le sens du mot monachos*, dans *Revue des études grecques*, t. 73, 1960, p. 464-474. — H.-Ch. Puech, *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études*, 5e section, 1961-1962, p. 90-94. — A. F. J. Klijn, *The « Single one » in the Gospel of Thomas*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 81, 1962, p. 271-278. — G. Quispel, *L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, dans *Aspects du Judéochristianisme* (colloque de Strasbourg, 1964), Paris, 1965, p. 35-51 (repris dans *Gnostic Studies*, t. 2, Istambul-Leyde, 1975, p. 98-112); *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leyde, 1967.

A. Guillaumont, *Philon et les origines du monachisme*, dans *Philon d'Alexandrie* (colloque de Lyon, 1966), Paris, 1967, p. 361-373; F. Daumas, *La solitude des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien*, *ibidem*, p. 347-359 (voir aussi introd. du *De vita contemplativa*, *Œuvres de Ph. d'A.*, t. 29, Paris, 1964). — A. Guillaumont, *Monachisme et éthique judéo-chrétienne*, RSR, t. 60, 1972, p. 199-218 (*Judéo-christianisme..*, Études J. Daniélou). — Fr.-E. Morard, *Monachos, Moine. Histoire du terme jusqu'au 4e siècle. Influences bibliques et gnostiques*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 20, 1973, p. 332-411 (synthèse des études antérieures). — E. A. Judge, *The Earliest Use of Monachos for « Monk » (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 20, 1977, p. 72-89.

1° Antiquité grecque. — « Chez Platon, chez Aristote, dans la langue courante jusqu'à l'époque impériale, comme plus tard chez Plotin, μοναχός et les adverbes correspondants... indiquent proprement quelque chose d'unique, qui se fait d'une seule manière, qui se trouve en un seul lieu, qui existe en un seul exemplaire » (Harl, p. 467). Ainsi le soleil et la lune, *uniques* en leur espèce (Aristote, *Métaphysique* Z, 15, 1040a 29); pour Plotin, l'Un est *solitaire* ou *unique* parce qu'il n'est limité par rien et « tire de lui-même tout ce qu'il est » (*Ennéades* VI, 8, 7 et 9).

2° Dans la Bible, le mot correspondant est *jahid*, qui sera traduit différemment dans les versions grecques (tableau dans Morard, p. 348); Aquila utilise le plus souvent *monachos* (*Gen.* 22, 2; *Ps.* 25, 16; 35, 17), la Septante plutôt *agapètos (Gen.)* ou *monogénès*. Retenons en particulier *Ps.* 68, 7 (Dieu donne à l'*isolé* le séjour d'une maison) pour lequel Eusèbe de Césarée, dans son commentaire, a rassemblé les diverses versions, en montrant comment chacune d'elles s'appliquait aux « moines » :

> Il a fait habiter les *monotropous* (Septante) dans la maison. Selon Symmaque, il donne aux *monachois* une maison, et, selon Aquila, il fait asseoir en la maison les *monogeneis*. Selon la cinquième édition *(Quinta)*, il fait habiter dans la maison les *monozonous*. Là était donc sa première belle œuvre *(katorthôma)*, qui est aussi la plus grande qu'il ait donnée au genre humain. Le premier ordre *(tagma)* de ceux qui progressent dans le Christ est donc celui des moines *(monachoi)*. Mais ceux-ci sont rares : c'est pourquoi selon Aquila ils ont été nommés *monogeneis* (uniques), assimilés au Fils monogène de Dieu. Selon les Septante ils n'ont qu'une seule manière de vivre *(monotropoi)* et non plusieurs; ils ne changent pas non plus leur genre de vie, mais en vivent bellement un seul *(hena katorthoûntes)*, celui qui conduit au sommet de la vertu. La cinquième édition les a appelés « ceints d'une seule ceinture » *(monozonous)*, comme vivant seuls *(monèreis)* et chacun pour soi, les reins ceints. Tels sont tous ceux qui mènent bellement une vie solitaire et pure, dont les premiers furent les disciples de notre Sauveur auxquels il dit : « N'ayez ni or, ni

argent dans vos ceintures, ni sandales, ni bâton »... C'est ainsi que l'Apôtre nous invite tous : « Tenez-vous donc debout, les reins ceints dans la vérité » (*Éph.* 6, 14) (PG 23, 689ad).

3° **L'Évangile selon Thomas**, apocryphe découvert à Nag Hammadi en 1945 et qui semble dater de la fin du 2e siècle, emploie à trois reprises le terme *monachos*, littéralement transcrit du grec en copte, et comme équivalent du syriaque *ihidaja* et de l'hébreu *jahid*. Le logion 16, qui combine *Luc* 12, 51-53 et *Mt.* 10, 34-35, est obscur; retenons les logia 49 et 75 : « Heureux les solitaires *(monachos)* et les élus. En effet, vous trouverez le Royaume, car vous êtes issus de lui et de nouveau vous y retournerez ». « Il y en a beaucoup qui se tiennent près de la porte, mais ce sont les solitaires *(monachos)* qui entreront dans la chambre nuptiale ».

« Le *monachos*, qui est en même temps un « élu », n'est pas seulement un être rare, singulier, ou, pour ainsi dire, par opposition à la foule.., « unique » en son genre; il est celui qui « de deux est devenu un », qui a réduit en lui la dualité à l'unité » (Puech, p. 91-92). Morard, p. 377, pense cependant que l'idée d'unification intérieure n'est pas contenue dans *monachos*, qui désignerait seulement un élu, un séparé, un célibataire; l'idée d'unification serait plutôt exprimée dans les termes *oua* et *oua ouôth* (un, un seul) des logia 11, 22, 106 et 4, 16, 23 (Morard, p. 367-371, citant de nombreux textes analogues); notons que de *ouôth* dérive sans doute le *remnuôth* (homme vivant seul) de Jérôme.

4° **Dans la tradition chrétienne**, *monachos* et *monachus* désignent : 1) celui qui vit seul (ermite ou anachorète); 2) celui qui a renoncé à sa famille, au mariage et à ses biens; 3) celui qui vit dans l'unité avec d'autres (cénobite); 4) celui qui est unifié (le « simple »). Le texte d'Eusèbe, cité *supra*, conjoint ces diverses significations.

1) La première acception n'est pas la plus fréquente et semble même définir une vocation d'exception, toujours un peu marginale, quoique reconnue et louée dans la tradition monastique (cf DS, art. *Érémitisme*). Citons deux illustrations étymologiques : « sanglier », *porcus singularis*, parce qu'il vit seul; « moineau », traduction de *passer*, oiseau qui « transmigre dans les montagnes » (*Ps.* 10, 1), qui « vit seul sur un toit » (*Ps.* 101, 8).

2) La seconde acception est courante. En s'appuyant sur le papyrus 77 de la collection Youtie, daté du 6 (?) juin 334, et sur d'autres papyrus égyptiens (concernant en particulier les moines mélétiens), Judge a montré l'existence de « moines de village », vivant seuls ou en petites communautés, auxquels est reconnu un rang spécial *(tagma)* dans l'Église locale. Tels sont les *remnuôth* de Jérôme.

« Tel doit être le moine : qu'il s'abstienne de la femme, qu'il ne procrée ni fils ni fille (cf *Jér.* 16, 2-4), mais qu'il soit un soldat du Christ, dégagé de la matière, libéré des soucis, exempt de toute préoccupation d'affaire (cf 2 *Tim.* 2, 4) » (Évagre, *Bases de la vie monastique* 2, PG 40, 1253b).

« Comme ils s'abstenaient du mariage et se tenaient à l'écart de leurs parents et de la vie du siècle, on les appela *monachi* ou *monazontes*, à raison de l'austérité de cette vie sans famille *(singularis)* et solitaire » (Jean Cassien, *Conférences* XVIII, 5, SC 64, p. 16).

Déjà Athanase, commentant *Ps.* 68, 7 : « Dieu a fait habiter les *monotropes* dans la maison. Il appelle *monotropes* ceux qui, ayant remis leur vie à lui seul, se rendent étrangers à toute division de l'âme et à tout désir de ce monde » (PG 27, 293).

3) Le moine est celui qui vit dans *l'unité avec d'autres.* Deux versets sont à l'origine de cette conception de *monachos* : *Ps.* 132, 1 (habitare fratres *in unum*), *Actes* 4, 32 (cor *unum* et anima *una*). L'idéal était déjà vécu dans les communautés pachômiennes (cf *Liber* d'Horsiésius 50, cité à l'art. *Koinônia*, DS, t. 8, col. 1755). On le retrouve chez Augustin qui lui donne son plein relief, dans son commentaire du *Ps.* 132 où il oppose aux « combattants » donatistes *(agonistici)* les *moines* catholiques :

« Pourquoi n'appellerions-nous pas les nôtres *monachos*, d'après le *Ps. Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum. Monos* en effet signifie un, mais pas un n'importe comment; en effet, dans une foule, il y a aussi un homme, et l'on peut dire qu'il est ensemble *(una)* avec beaucoup, mais non qu'il est *monos*, c'est-à-dire *seul* : *monos* en effet signifie *un seul.* Ceux-là donc qui vivent *en un* de manière à ne faire qu'un seul homme, afin que soit vérifié ce que dit l'Écriture : *une seule âme et un seul cœur..*, on peut à bon droit les dire *monos*, c'est-à-dire *un seul* » (*Enarratio in Ps.* 132, 6, CCL 40, p. 1931). J. Leclercq (*Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge*, dans *Studia anselmiana* = StAns, t. 48, 1961, p. 18-19) cite de nombreux auteurs médiévaux qui suivent cette tradition augustinienne.

Mais il n'y a pas de communauté unifiée, si les moines qui la composent ne cherchent d'abord leur unité intérieure : « Nemo satis unitur alteri nisi unus fuerit in seipso, nec inter multos unitas erit nisi fuerit prius in singulis » (Geoffroy d'Auxerre, cité par J. Leclercq, *Analecta monastica* II = StAns, t. 31, 1953, p. 176).

4) Le moine est donc celui qui est *unifié en lui-même*, et cela en réalisant son *unité avec Dieu.*

L'*apatheia* restitue à l'homme l'unité perdue et le rend ainsi semblable au Dieu Un (cf Origène, *Hom. sur 1 Rois* 4, GCS, t. 8, Leipzig, 1925, p. 6).

« Qu'est-ce qu'un moine, et de quelle façon réalise-t-il ce nom? ... En premier lieu, il s'appelle ainsi parce qu'il ne prend pas femme et renonce au monde extérieurement et intérieurement : extérieurement aux choses matérielles et aux affaires du monde, intérieurement aux pensées qui s'y rapportent, sans admettre de préoccupation mondaine. En second lieu il s'appelle moine *(monazôn)* pour invoquer Dieu d'une incessante prière afin qu'il lui purifie l'esprit de la multiplicité des raisonnements qui l'embarrassent, de façon que, à l'écart, cet esprit solitaire puisse vaquer seulement au Dieu véritable, ne jamais recevoir les sollicitations du mal et demeurer limpide dans sa tendance à Dieu » (pseudo-Macaire, *Hom.* 56, éd. G. L. Marriott, *Macarii Anecdota*, Cambridge, 1918, p. 44; cf apophtegme de Macaire, dans Paul Evergetinos, t. 1, Constantinople, 1861, p. 75b; voir aussi les textes cités dans l'art. *Mnèmè Theou*, col. 1407-1414).

« Il faut que le moine soit effectivement accordé à son nom et devienne moine extérieurement et intérieurement, qu'il n'y ait en lui rien d'autre que lui seul et Celui qui demeure en lui, je veux dire le Christ, lequel ne consent à venir résider en lui que s'il est seul » (Philoxène de Mabboug, *Lettre à Patricius* 35, PO 30, p. 782-783; trad. A. Guillaumont, RSR, 1972, p. 209).

« Est moine celui qui n'a de regards que pour Dieu seul, de désirs que pour Dieu seul, d'application qu'à Dieu seul et qui, ne voulant servir que Dieu seul, devient cause de paix pour les autres » (Théodore Studite, *Petites catéchèses* 39, PG 99, 561a).

C'est le pseudo-Denys qui paraît avoir dégagé cette idée de la manière la plus exclusive, puisqu'il ne fonde l'étymologie de *monachos* ni sur la solitude, ni sur le célibat, mais uniquement sur l'unité intérieure (cf *Hiérarchie ecclésiastique* 6, 3, PG 3, 532d-533a, cité en DS, t. 3, col. 271).

Sur l'histoire du terme latin *monachus*, voir L. Th. A. Lorié, *Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita*

Antonii, coll. Latinitas Christianorum primaeva 11, Nimègue, 1955, p. 24-34, 43-51; A. de Vogüé, *Règle de saint Benoît*, t. 1, SC 181, 1972, qui signale la fréquence du terme chez Benoît (les *Règles* antérieures préfèrent *frater*) et le sens exigeant qu'il lui donne (p. 31-33).

2. LES ARCHÉTYPES. — Faute de pouvoir donner une définition rigoureuse du moine, nous présenterons, sous forme d'une sorte de florilège de citations, les « archétypes », ou « idées-forces » dont les moines des premiers temps se sont inspirés. Leur propre témoignage est en effet la meilleure approche de l'idéal intérieur qu'ils ont voulu vivre.

1° Imitation du Christ. — La « *sequela Christi* » n'est pas la motivation qui est la plus explicitée, mais elle apparaît aux origines et donne au monachisme chrétien sa marque spécifique.

« A cause de son Père, (le Christ) voulut obéir en tout jusqu'à la mort, et la mort sur la croix (*Phil.* 2, 8), afin que par sa mort il accomplît notre résurrection et détruisît le diable qui avait pouvoir de mort. Et si nous nous libérons par sa venue, nous serons *disciples de Jésus*, et par lui nous obtiendrons l'héritage » (Antoine, *Lettres* 5, 43-45; trad. d'après Garitte, p. 23).

Antoine allait un dimanche à la célébration eucharistique, tout en pensant aux apôtres qui « ayant quitté toutes choses ont suivi le Seigneur », et aux chrétiens de Jérusalem qui « vendaient leurs biens et en déposaient le prix aux pieds des apôtres »; « au moment où il entrait dans l'église on lisait l'évangile, et il entendit que le Seigneur avait dit au riche : Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu as.., et viens, suis-moi (*Mt.* 19, 21). Alors, pensant que le souvenir des saints lui avait été inspiré par Dieu, et que ces paroles étaient lues pour lui.., il donna tous ses biens aux habitants de son village » (*Vita Antonii* 2, PG 26, 841cd).

A ses disciples, Pachôme « enseignait d'abord à renoncer à leurs biens et à eux-mêmes, et à suivre le Sauveur qui donne cet enseignement, car c'est là porter la croix » (*S. Pachomii vita prima* 24, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932, p. 15; cf *Vita secunda* 21, p. 188).

« Haïssons-nous nous-mêmes, et aimons le Christ, comme lui nous a aimés et s'est livré pour nous. Devenons étrangers au monde, comme le Christ qui ne lui a point appartenu » (Aphraate, † après 345, *Demonstratio* 6, De monachis 1; éd. J. Parisot, Patrologia syriaca 1, Paris, 1894, p. 241).

« Je vais commencer ce récit par le fait de la venue de notre Sauveur Jésus-Christ, et en disant que c'est en conformité avec son enseignement que les moines d'Égypte mènent leur genre de vie. J'ai vu en effet là-bas maints Pères vivant d'une vie angélique dans la façon dont ils progressent à l'imitation de notre Dieu Sauveur » (*Historia monachorum in Ægypto* 4-5, éd. A.-J. Festugière, p. 7).

2° Nostalgie de la communauté chrétienne primitive. — Nous avons vu déjà le rôle de cette nostalgie chez Antoine, et comment « l'unité plurielle » et la mise en commun des biens marquaient l'idée du moine chez Horsiésius et chez Augustin (sur ce dernier, cf encore art. *Koinônia*, DS, t. 8, col. 1757-1758). La description de la communauté de Jérusalem (*Actes* 2, 44-45; 4, 32-34) donne dès le début la marque spécifique de la *Règle* augustinienne (§ 1-2).

De même, Jean Cassien souligne cette origine apostolique de la vie monastique : « La vie cénobitique prit naissance au temps de la prédication apostolique. C'est elle, en effet, que nous voyons paraître dans la multitude des fidèles dont le livre des Actes trace le tableau... Après la mort des apôtres, la foule des croyants commença à se refroidir... Ceux en qui brûlait encore la flamme des temps apostoliques, fidèles au souvenir de la perfection des jours anciens, quittèrent les cités... Établis aux alentours des villes, en des lieux écartés, ils se mirent à pratiquer privément et pour leur propre compte les règles qu'ils se rappelaient avoir été posées par les apôtres pour tout le corps de l'Église... Peu à peu, le progrès des temps les constitua en catégorie séparée des autres fidèles. Comme ils s'abstenaient du mariage et se tenaient à l'écart de leurs parents et de la vie du siècle, on les appela *monachi* ou *monazontes*, à raison de leur vie solitaire et sans famille. Puis les communautés qu'ils formèrent prirent le nom de cénobites, et leurs cellules et logis celui de *coenobia* » (*Conf.* XVIII, 5, SC 64, p. 14-16).

3° Suppléance ou préparation du martyre. — Deux logia du Christ invitent le disciple à le suivre en prenant sa croix (*Mt.* 10, 38; 16, 24). Aussi les moines sont-ils des crucifiés (Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 68, PG 58, 643; pseudo-Macaire, *homélie* 49, PG 34, 812).

Les moines imitent aussi les martyrs (cf art. *Martyre*, DS, t. 10, col. 734-735). « Parce qu'ils avaient vu les combats et la patience des martyrs, les anciens parmi les grecs devenus moines commencèrent à renouveler leur vie » (*Pachomii vita prima* 1, éd. Halkin, p. 2).

« Les vierges n'ont-elles point porté témoignage, non pas en subissant pendant un court moment des douleurs corporelles, mais en soutenant jusqu'au bout, sans faiblir, toute leur vie durant, le véritable combat olympique qu'est la lutte pour la chasteté? » (Méthode, *Banquet* VII, 3, SC 95, 1963, p. 187).

« On dit souvent parmi vous : Où est la persécution pour devenir martyr? Sois martyr par la conscience, meurs au péché, mortifie les membres terrestres et tu seras martyr d'intention » (*Apophtegme* attribué à Athanase, *Sentences des Pères du désert. Nouveau recueil*, n. 600, Solesmes, 1970, p. 135).

« De même que les martyrs louent le Seigneur avec pureté dans la région des vivants, ainsi les moines qui, jour et nuit, psalmodient devant le Seigneur, doivent avoir la même pureté que les martyrs : car eux aussi sont des martyrs » (Jérôme, *Tractatus de Ps. 115*, éd. G. Morin, CCL 78, 1958, p. 245). Jérôme voit dans la vie monastique un *cotidianum martyrium* (*Epist.* 3, 5; 108, 31).

« La patience et la fidélité rigoureuse avec laquelle les moines persévèrent dans la profession qu'ils ont une fois pour toutes embrassée, n'accomplissant jamais leur volonté, en font tous les jours des crucifiés au monde et des martyrs vivants » (Jean Cassien, *Conf.* XVIII, 7, SC 64, p. 21).

L'ascèse monastique est comprise comme un combat qui prépare à la mort et au martyre. Athanase prête à Antoine le *cotidie morior* de saint Paul (1 *Cor.* 15, 31); cf *Vita* 19; 89; 91; PG 26, 872b, 968ab, 969c.

La fuite au désert, peut-être favorisée par des situations économiques ou sociales (cf *supra*, col. 1537; Morard, p. 407), n'est pas une fuite du martyre, ni une manière de racheter par la pénitence un martyre manqué, malgré les allusions de Jérôme en ce qui concerne Paul ermite (*Vita Pauli*, PL 23, 20-21) ou de Cassien pour Antoine (*Conf.* XVIII, 6, SC 64, p. 17). Athanase en effet montre Antoine bravant la persécution et cherchant le martyre : « Alors éclata contre l'Église la persécution de Maximin. Les saints confesseurs furent conduits à Alexandrie. Antoine, quittant son monastère, les y accompagnait en disant : Allons nous aussi combattre si on nous y appelle, ou contempler ceux qui combattent ... Il souhaitait le martyre et s'affligeait de ne pas rendre ce témoignage » (*Vita* 46, PG 26, 909c-912a).

4° Lutte contre les démons. — Pour les moines grecs et Jean Cassien, voir une abondante documen-

tation dans l'art. *Démon*, DS, t. 3, col. 189-212 (cf art. *Militia Christi, supra*, col. 1210-1223).

Chez les latins, la Règle de saint Benoît présente la vie monastique comme un combat, ou plutôt comme un service militaire :

« C'est à toi que s'adresse ma parole, à toi qui que tu sois, qui renonces à ta volonté propre et prends les fortes et nobles *armes* de l'obéissance, pour *combattre* sous l'*étendard* du Seigneur Jésus-Christ, notre véritable Roi » (prologue 3; cf 40). « Les cénobites servent *(militant)* sous une Règle et un Abbé » (1, 2). « Voici la loi sous laquelle tu veux servir *(militare)* » (58, 10). « En tout lieu on sert le même Seigneur et on est au service *(militatur)* du même roi » (61, 10). « Servitutis *militiam* bajulamus » (2, 20). *Pugna* et *pugnare* ne sont employés qu'à propos des ermites.

Ce thème se prolongera jusqu'aux « Deux étendards » des *Exercices* de saint Ignace (n. 136-148) et au *Combat spirituel* de Laurent Scupoli (Venise, 1589).

Dans l'antiquité, on croyait généralement que les démons habitaient dans les déserts; croyance dont on trouve l'écho dans les évangiles (*Mt.* 4, 1; 13, 43 et paral.). Si le moine quitte la ville et les lieux habités, ce n'est pas pour chercher la tranquillité, mais pour affronter l'ennemi sur son terrain. Les démons invectivent Antoine : « Retire-toi de notre domaine. Que fais-tu dans ce désert? » (*Vita* 13, PG 26, 861c).

5° **Migration ascétique et Exode spirituel.** — Trois figures bibliques inspirent le propos monastique sous cet aspect. *Abraham*, à qui il est dit : « Quitte ton pays, ta parenté, et la maison de ton père » (*Gen.* 12, 1). « Il partit sans savoir où il allait », imité par les ancêtres dans la foi, « étrangers et voyageurs sur la terre » (*Hébr.* 11, 8 et 13). D'où le thème de la *xeniteia*, dépaysement (troisième degré de « l'échelle » de Jean Climaque, cf DS, t. 8, col. 375; K. Heussi, *Der Ursprung*.., p. 208-209). *Moïse*, guide de l'exode à partir de la servitude d'Égypte vers la Terre promise, thème monastique exploité d'abord par Grégoire de Nysse dans sa *Vie de Moïse*; la prière de Moïse, mains étendues, durant la bataille (*Ex.* 17, 11-12) devient aussi un modèle de l'intercession monastique. Cf art. *Exode*, DS, t. 4, col. 1981-1982 et 1986. *Élie* enfin, qui se retire sur l'Horeb ou au Carmel, figure la fuite au désert et la rencontre de Dieu, thème repris par la tradition des prophètes (*Osée* 2, 16). Cf art. *Élie*, DS, t. 4, col. 567-572 (tradition monastique).

6° **Imitation de la vie angélique.** — Les auteurs anciens comparent volontiers la vie monastique à la vie angélique. Plusieurs raisons justifient ce parallèle.

Les anges sont des *contemplatifs*, qui « voient sans cesse la face du Père » (*Mt.* 18, 10); des *liturges* (*Isaïe* 6, 1-3; cf Origène, *Peri Archôn* I, 8, 1 : *leitourgountes*) : « Pour autant que les moines vivent la vie angélique, ils sont des liturges » (C. Lialine, *Monachisme oriental et monachisme occidental*, dans *Irénikon*, t. 33, 1960, p. 445); des *êtres libérés* des servitudes du corps, que les moines imitent par l'ascèse et le célibat, devenant « pareils aux anges, fils de Dieu, étant fils de la résurrection » (*Luc* 20, 36); des *messagers obéissants* (*Baruch* 3, 33-35), disposés en hiérarchie (cf pseudo-Denys, *Hiérarchie céleste*).

Mener la vie angélique à longueur d'années permet aux moines de ressembler aux anges en quelque sorte « physiquement ». L'abbé Or, « d'apparence toute angélique », était « si brillant de visage qu'au seul fait de le voir on se sentait intimidé » (*Historia monachorum*... II, 1, éd. Festugière, p. 35; autres références dans A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 4/1, p. 29, n. 3). Même notation dans Cyrille de Scythopolis, *Vie de S. Euthyme* 40 (*Les moines d'Orient*, t. 3/1, p. 113).

« Psalmodier, c'est exercer l'activité des anges, vivre d'une manière céleste et brûler devant Dieu comme un encens tout spirituel » (Basile, *Hom. in Ps.* 1, 1, PG 29, 213). « Celui qui a choisi la vie angélique s'est élevé à une manière de vie incorporelle, puisqu'il a dépassé les possibilités ordinaires de la nature humaine. C'est en effet le propre de la nature angélique d'être affranchie du mariage et de ne pas se laisser détourner à contempler une autre beauté que celle de la face divine » (Basile, *Sermo asceticus*, PG 31, 873b). « Le moine parvient à devenir égal aux anges (ἰσάγγελος) par la vraie oraison » (Évagre, *De la prière* 113, PG 79, 1192d).

« Ne regardons pas seulement l'accoutrement extérieur (des moines), mais pénétrons-nous attentivement de ce qu'est leur vie angélique et leur conduite éclairée de sagesse » (Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales* VIII, 4, éd. A. Wenger, SC 50, 1957, p. 249). « Le propre de l'armée des moines, qui est une armée angélique, est de louer Dieu fréquemment, de prier toujours et de vivre dans la continence » (Ambroise, *Epist.* 62, 82, PL 16, 1211). « La vie monastique rend ceux qui en font profession semblables aux anges et différents des hommes » (S. Bernard, *De praecepto et dispensatione* 17, 54, PL 182, 889).

« Sicut sacerdotum principes sunt apostoli, sic monachorum princeps Iohannes Baptista est » (Jérôme, *De principio Marci*, éd. G. Morin, CCL 78, p. 458; cf *Epist.* 22, 36). Jean-Baptiste est souvent représenté dans les icônes byzantines avec des ailes, comme un ange. Un parement d'autel offert par l'empereur Henri II (début 11e siècle) à la cathédrale de Bâle et conservé au musée de Cluny représente de part et d'autre d'un Christ en majesté les archanges Michel, Gabriel et Raphaël et, sur le même pied, saint Benoît.

7° **Retour à l'innocence d'Adam.** — Avant le péché, Adam figure le parfait contemplatif : « La contemplation était le privilège d'Adam au paradis » (Dorothée, *Doctrine* I, 1, PG 88, 1617b). Il est le voyant (ἐπόπτης) de la création visible et l'initié (μύστης) de la création intelligible (cf J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 246). « L'occupation des moines est celle qu'avait Adam au commencement, avant qu'il ne péchât, lorsque, revêtu de gloire, il s'entretenait familièrement avec Dieu » (Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. 68, 3, PG 57, 643-644).

La familiarité des solitaires avec les fauves au désert est un *topos* fréquent, qui évoque le paradis retrouvé (cf *Isaïe* 11, 6-8; 65, 25). Les bêtes sauvages endommageaient les cultures d'Antoine; « il captura amicalement l'une d'elles et dit à toutes : Pourquoi me faites-vous du tort? Je ne fais tort, moi, à aucune d'entre vous » (*Vita* 50, PG 26, 916c-917a); il fait fuir une bande d'hyènes (52, 917c-920a). Le *Pré spirituel* de Jean Moschus parle d'un solitaire qui faisait manger les lions sur ses genoux, d'un autre qui soignait un lion blessé, puis l'utilisait pour se ravitailler en eau, d'un troisième qui nourrissait un lion de pain et de pois chiches (SC 12, 1946, n. 18, 58, 101, 125, 181).

« Quand Dieu habite en un homme et s'y repose, tous les êtres lui sont soumis comme ils l'étaient à Adam avant qu'il n'eût transgressé le commandement de Dieu. Non seulement les bêtes, mais les éléments eux-mêmes » (Cyrille de Scythopolis, *Vie de S. Euthyme* 13,

dans A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3/1, p. 77). « L'obéissance avec l'abstinence soumet les fauves » (*Apophtegmes*, *Antoine* 36, PG 65, 88b). « Si quelqu'un acquiert la pureté, toutes choses lui sont soumises, comme à Adam quand il était au paradis, avant de transgresser le commandement » (*ibidem*, *Paul*, 381a).

Cette domination de la nature se retrouve chez les moines bouddhistes, dont la « force de bienveillance » apaise les bêtes féroces : « Celui qui possède la plénitude de la vertu ressemble à l'enfant nouveau-né qui ne craint ni la piqûre des animaux venimeux, ni les griffes des bêtes féroces, ni les serres des oiseaux de proie » (*Tao te King*, attribué à Tchouang Tseu, ch. 55).

Devadatta, le disciple traître, lâche un jour sur le Bouddha un éléphant sauvage, dans une rue étroite, « mais le bienheureux dirigea sur l'éléphant sa force de bienveillance. Alors l'éléphant, atteint par le bienheureux avec la force de sa bienveillance, abaissa sa trompe, alla vers le bienheureux et vint s'arrêter devant lui » (*Cullavaga* VII, 3, 12; cf V, 6, où la même force est exercée contre les serpents). « Pendant que je vivais sur le penchant d'une montagne, j'attirais à moi lions et tigres, par la force de ma bienveillance. Entouré de lions et de tigres, de panthères, d'ours et de buffles, d'antilopes, de gazelles, de cerfs et de sangliers, ainsi je demeurais dans la forêt. Aucun être ne s'effarouchait de moi, et moi je n'avais de crainte d'aucun être. La force de bienveillance est mon appui » (*Cariya-Pitaka* III, 13; textes cités par H. Oldenberg, *Le Bouddha*, Paris, 1934, p. 336-337).

8° **Attente vigilante de la Parousie.** — Ici, c'est le serviteur fidèle qui est proposé comme modèle au moine (*Mt.* 24, 42; 25, 13; 26, 41; cf 1 *Thess.* 5, 6; 1 *Pierre* 5, 8-9; *Apoc.* 16, 5). Le thème s'inspire aussi d'*Isaïe* 62, 6 et *Ex.* 17, 11 (Moïse priant pendant le combat).

Cette vigilance a fait donner aux moines le nom de « neptiques » (cf art. *Nepsis*). Ce n'est pas une attente passive, mais un désir fervent du retour du Christ. Le verset qui clôt l'Apocalypse : « Viens, Seigneur Jésus », est comme un cri monastique : « La nostalgie pneumatique de la Parousie est l'élément vital du monachisme » (I. Herwegen, *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln, 1944, p. 14).

Le moine ne veille pas pour lui seul, mais pour tous ses frères et sa prière d'intercession crée entre lui et les hommes une véritable solidarité : « Les moines rendent grâces pour tout l'univers comme s'ils étaient les pères de l'humanité entière; ils remercient Dieu pour tous et s'entraînent à une véritable fraternité » (Jean Chrysostome, *In Matth.*, hom. 55, 5, PG 58, 547; cf *In Joannem*, hom. 78, 4; PG 59, 426). « La prière en elle-même est un commerce et une union de l'homme avec Dieu; par son pouvoir, elle est le soutien du monde » (Jean Climaque, *Scala* 28, PG 88, 1129a). Suivant le mot célèbre d'Évagre : « Moine est celui qui est séparé de tous et uni à tous » (*Traité de l'oraison* 124, PG 79, 1193c).

9° **Vie monastique, vraie philosophie.** — La religion juive était déjà perçue par les païens comme une « philosophie » (Théophraste, *De la piété*, cité par Porphyre, *De abstinentia* 2, 26). Philon (*Legatio ad Gaium* 23, 156; 33, 245) et le IVe *livre des Macchabées* emploient aussi ce vocabulaire (sur ce dernier ouvrage, cf A.-M. Malingrey, *Philosophia*, p. 93-98).

Dans la tradition monastique, le moine est souvent présenté comme le vrai philosophe : « Dans le désert, on philosophe et on se garde pour la venue du Christ... Considérez, moines, votre dignité » (Jérôme, *Homilia in Joannem*, CCL 78, p. 517). Le moine est « imitateur du Christ, lui qui nous a montré par l'action et la parole la vraie philosophie » (Nil, *Epist.* 54, PG 79, 224c). « Antoine, en Égypte, se livrait, loin des hommes, à une rigoureuse philosophie » (Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VI, 33, GCS 50, p. 289).

Les monastères fondés par saint Basile étaient disposés de telle sorte que « la philosophie ne fût pas sans vie commune, et que la vie active ne fût pas sans philosophie » (Grégoire de Nazianze, *Éloge de Basile*, orat. 43, PG 36, 577b). Dans la *Vie de Macrine*, Grégoire présente la vie monastique comme l'idéal de la philosophie (cf SC 178, 1971, p. 90-103, introd. de P. Maraval). La législation impériale elle-même parle de μοναχικὴ φιλοσοφία (Justinien, *Novellae* V, 2; *Corpus iuris civilis*, t. 3, Berlin, 1912, p. 30; cf Majorien † 461, *Novellae* VI, *Theodosiani Novellae*, éd. Mommsen-Meyer, t. 2, Berlin, 1905, p. 163).

Jean Cassien décrit les Pères du désert comme des « héros de la philosophie chrétienne » (*Conf.* IV, 1; SC 42, p.167). Jérôme précise toutefois que le moine dépasse le philosophe par la « sequela Christi » : « Non dixit : *qui reliquistis omnia*, hoc enim fecit Crates philosophus et multi alii divitias contempserunt, sed *secuti estis me*, quod proprie apostolorum est atque credentium » (*In Matthaeum* III, 19, PL 26, 139a). Au mot *philosophari*, le *Glossaire médiéval* de Du Cange ne donne pas d'autre sens que « monachum agere » (t. 6, Paris, 1886, p. 305).

On pourrait aisément ajouter d'autres thèmes : celui de la *sage folie*, qui a marqué particulièrement le monachisme russe (voir sur ce point les art. *Folie de la Croix* et *Fous pour le Christ*, DS, t. 5, col. 635-650 et 752-770); celui de l'*ars sancta*, qui montre le moine comme un « artisan » façonnant sa vie spirituelle avec ces instruments que sont les bonnes œuvres et les vertus (*Règle du Maître* 4; *Règle de saint Benoît* 4; cf A. de Vogüé, SC 184, p. 119-190; et déjà Cassien, *Conf.* I, 7, SC 42, p. 85; XXI, 15, SC 64, p. 31); celui du *vieillard-enfant* (Macaire l'Égyptien, cf *Histoire lausiaque* 17, 2; repris par Sozomène, *Histoire ecclésiastique* III, 14, GCS 50, p. 118) ou de l'*enfant-vieillard* (Sabas, cf *Vie* par Cyrille de Scythopolis, *Les moines d'Orient*, t. 4/2, p. 22; Benoît, dans Grégoire le Grand, *Dialogues* II, prologue, PL 66, 126).

Ces divers archétypes montrent la riche diversité de l'idéal monastique, diversité qui n'altère point pourtant l'unité essentielle : le moine est celui qui, sous diverses formes, cherche la connaissance, l'adoration et le service de Dieu.

U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum..*, et P. Nagel, *Die Motivierung..*, signalés *supra*, col. 1546.

1. **Imitation du Christ.** — N. Schedl, *Jesus Christus, sein Bild bei den Mönchen der Sketis*, Diss., Vienne, 1943. — I. Hausherr, *L'imitation du Christ dans la spiritualité byzantine*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 231-255 (repris dans *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, 1969); *I fundamenti teologici della vita religiosa*, dans *Vita monastica*, t. 13, 1959, p. 51-63 (en espagnol, dans *Seminarios*, t. 6, 1960, p. 7-18). — O. Rousseau, *Monachisme et vie religieuse dans l'ancienne tradition de l'Église*, Chevetogne, 1957.

2. **Nostalgie de la communauté primitive.** — A la bibliographie de l'art. *Koinônia*, t. 8, col. 1758, ajouter : G. Morin, *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours*, Maredsous, 1931, p. 66-67. — A. Moureaux, *La « vie apostolique » à propos de Rupert de Deutz*, dans *Revue liturgique et monastique*, 1936, p. 71-78, 125-141, 264-276. — L. M. J. Verheijen, *Spiritualité et monachisme chez S. Augustin*, dans *Jean Chrysostome et Augustin* (colloque de Chantilly, 1974), Paris, 1975, p. 93-123; *L'Enarratio in Ps. 132 d'Augustin et sa conception du monachisme*, dans *Forma Futuri* (Studi M. Pellegrino), Turin, 1975, p. 806-817.

3. **Martyre.** — Voir art. *Martyre*, col. 735.

4. **Combat contre les démons.** — H. Emonds, *Geistlicher Kriegsdienst. Der Topos der militia spiritualis in der antiken Philosophie*, dans *Heilige Ueberlieferung*, Münster, 1938, p. 21-50. — Ph. Oppenheim, *Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum*, Münster, 1932, p. 83, n. 7. — G. Switek, *Wüstenväter und Dämonen*, GL, t. 37, 1964, p. 340-357. — J.-C. Guy, *Le combat contre le démon dans le monachisme ancien*, dans *Assemblées du Seigneur* 30 (3e dimanche de Carême), 1963, p. 61-71.

5. **Migration ascétique.** — J. Daniélou, *Abraham dans la tradition chrétienne*, dans *Cahiers sioniens*, t. 5, 1951, p. 160-179; J. Châtillon, *Moïse, figure du Christ et modèle de la vie parfaite*, *ibidem*, t. 8, 1954, p. 423-432 (en volume, Tournai, 1955, p. 305-314). — *Élie le prophète*, coll. Études carmélitaines, 1956, 2 vol. — H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit*, Tübingen, 1930. — B. Kötting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und Alter Kirche*, Ratisbonne-Münster, 1950. — J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, t. 1, Paris, 1964, p. 35-90. — G. Penco, *La vocazione di Abramo nella spiritualità monastica*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 8, 1963, p. 148-160. — A. Guillaumont, *Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien*, dans *Annuaire de l'École prat. des Hautes Études, Sciences relig.*, t. 76, 1968/9, p. 31-58. — P. Miquel, *La Xeniteia*, dans *Lettre de Ligugé*, n. 149, 1971, p. 21-25. — E. Lanne, *La « xeniteia » d'Abraham dans l'œuvre d'Irénée*, dans *Irénikon*, t. 47, 1974, p. 163-187.

6. **Vie angélique.** — K. Nachtlberger, *Engel und Mönch*, dans *Seckauer Hefte*, t. 7, 1938, p. 11-13. — E. Peterson, *Das Buch von den Engeln*, Leipzig, 1935; 2e éd., Munich, 1955; trad. franç., Bruges, 1954. — A. Lamy, *Bios angélikos*, dans *Dieu vivant*, n. 7, 1946, p. 59-77. — J. Leclercq, *La vie parfaite*, Turnhout-Paris, 1948, p. 19-57. — U. Ranke-Heinemann, *Zum Ideal der Vita angelica im frühen Mönchtum*, GL, t. 29, 1956, p. 347-357. — E. von Severus, Βίος ἀγγελικός. *Zum Verständnis des Mönchsleben... in der christlichen Ueberlieferung*, dans *Die Engel in der Welt heute*, dans *Liturgie und Mönchtum* 21, Maria Laach, 1957, p. 56-70. — S. Frank, Βίος ἀγγελικός, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26, Münster, 1964 (traite aussi des autres « archétypes »).

7-8. **Retour à la vie adamique et Parousie.** — G. M. Colombás, *Paraíso y Vidad angélica. Sentido escatológico de la vocación cristiana*, Montserrat, 1958; trad. franç., Paris, 1961, p. 23-62.

9. **Vraie philosophie.** — G. Bardy, « *Philosophie* » *et* « *philosophe* » *dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles*, RAM, t. 25, 1949 (Mélanges M. Viller), p. 97-108. — V. Warnach, *Das Mönchtum als « pneumatische Philosophie » in den Nilusbriefen*, dans *Vom christlichen Mysterium* (*Arbeiten... O. Casel*), Düsseldorf, 1951, p. 135-149. — J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression « Philosophie chrétienne »*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, p. 221-226. — G. Penco, *La vita ascetica come « filosofia » nell'antica tradizione monastica*, StMo, t. 2, 1960, p. 79-93. — A.-M. Malingrey, « *Philosophie* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4e siècle après Jésus-Christ*, Paris, 1961.

10. **Sur l'enfant-vieillard.** — Chr. Gnilka, *Aetas spiritalis. Die Ueberwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Cologne-Bonn, 1972, p. 223-244.

Monarchisme et vie ecclésiale. — O. Hendriks, *L'activité apostolique des premiers moines syriens*, dans *Proche-Orient chrétien*, t. 8, 1958, p. 3-25. — I. Hausherr, *Spiritualité monacale et unité chrétienne*, OCA, t. 153, 1958, p. 15-32. — I. Auf der Maur, *Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Joannes Chrysostomus*, coll. Paradosis 14, Fribourg-Suisse, 1959; *Das alte Mönchtum und die Glaubensverkündigung*, dans *Nouvelle Revue de science missionnaire*, t. 18, 1962, p. 275-288; *Die Motive der Glaubensverkündigung im frühen Mönchtum*, *ibidem*, t. 19, 1963, p. 110-115.

Pierre MIQUEL.

IV. L'ORDO MONASTICUS CHRÉTIEN

1. *Le premier millénaire.* — 2. *Traits généraux de la vie des moines.* — 3. *Le second millénaire.*

Le monachisme tient dans le christianisme une place essentielle. Les documents et la bibliographie concernant son histoire sont immenses, malgré les pertes dues aux malheurs des temps et à l'incurie des hommes. Les moines ont eu depuis toujours le souci de leurs archives, si bien que l'on atteint plus facilement leurs personnes, leurs institutions, leurs constructions et leurs domaines que ceux de l'ensemble de leurs contemporains. Il manque encore cependant des synthèses ou des monographies suffisantes concernant les groupements divers et les innombrables monastères indépendants, mais héritiers de traditions communes et animés d'un même esprit.

Prétendre donner en une rapide synthèse un aperçu de l'histoire monastique révèlerait une ignorance et une naïveté déconcertantes; indiquer les sommets de cette histoire serait sélectionner des échantillons pas nécessairement représentatifs. Distinguer les diverses familles monastiques risque de souligner ce qui sépare alors que ce qui unit est plus important en quantité comme en qualité. Conscient de ces limites, nous présenterons donc un survol rapide de l'*Ordo monasticus*, en y insérant, sans les astreindre à une chronologie rigoureuse, des allusions à des problèmes permanents, que ceux-ci soient posés et discutés sans jamais être résolus définitivement, ou généralement méconnus et passés sous silence.

Nous ne reviendrons pas sur les origines et les premiers développements du monachisme chrétien (cf *supra*, ch. II-III). Dès le début cependant apparaissent ses plus importantes constantes : la pratique de ce qui sera défini plus tard comme vœux de religion, pauvreté, chasteté, obéissance, le partage de la journée entre la prière, la *lectio divina* et le travail, l'organisation de la prière qui accorde aux psaumes une place de choix, l'ascèse qui supprime tout confort, prescrit le jeûne, l'abstinence de viande, la réduction de sommeil, des occupations pénibles.

1. LE PREMIER MILLÉNAIRE. — 1° **L'Occident du 4e au 8e siècle.** — L'histoire monastique à cette époque est d'une complexité extrême.

Les documents de genres très divers (Règles, homélies, histoires, vies) ne se prêtent guère à la synthèse. Relativement peu abondants, ils laissent subsister des lacunes évidentes. Aucun organisme centralisé n'autorise à étendre les résultats partiels; les abbés autonomes ont la liberté d'adapter les observances.

1) On a imaginé un fourmillement de Règles rivales dans la Gaule mérovingienne, avec une situation analogue à la diversité des ordres religieux sous l'ancien Régime; il s'agit plutôt de variantes locales. Les Règles utilisées, spécialement celle de saint Benoît, se sont propagées comme des textes littéraires dans les monastères existants, non comme doctrines originales. Les Règles en vigueur sont des compilations. Celle que compose Donat de Besançon (DS, t. 3, col. 1575-1577) pour les moniales de Jussa-Moutier au 7e siècle, est empruntée pour près de la moitié à la Règle de Benoît, pour plus d'un quart à celle de Césaire, un peu à celle de Colomban; la portion originale est réduite à un dixième.

L'interprétation d'une Règle était donnée suivant les circonstances, son utilisation n'excluant pas le maintien de coutumes anciennes, parfois opposées à sa lettre et à son esprit. La référence à une Règle importait si peu que des chartes du 7e siècle rappellent la soumission à une Règle sans préciser laquelle; beaucoup d'autres se réclament non pas d'une seule mais de plusieurs.

La plupart de ces Règles ne sont parvenues qu'à travers les recueils composés à l'époque mérovingienne, au moment où elles n'étaient plus que des curiosités de bibliothèque. Les éditions anciennes sont défectueuses sur bien des points. On ignore quels monastères les ont suivies. Il est vain de décrire la vie concrète des moines à partir des horaires qu'elles prévoient.

2) Si la Règle de saint Benoît n'a pas le caractère original qu'on lui avait attribué (elle dépend pour une part de la Règle du Maître; cf A. de Vogüé, introduction et commentaire de ces deux Règles, SC 105-107 et 181-186), elle a eu, dès le 7e siècle, une importance qu'on a autrefois sous-estimée. On lui opposait la Règle de saint Colomban (éd. critique et trad. angl. de G.S.M. Walker, Dublin, 1957), comme si l'irlandais avait proposé en Gaule une forme de vie caractérisée par une rude ascèse, contraire à celle, plus discrète, de saint Benoît. On a prétendu que Colomban avait volontairement ignoré Benoît; en fait, il y a des réminiscences certaines de la Règle de Benoît au début de celle de Colomban; celui-ci, en rapport avec Grégoire le Grand et ses successeurs, reçut de Rome la Règle bénédictine et l'introduisit à Luxeuil.

Là comme ailleurs, la Règle bénédictine n'abolit point les usages gaulois ou insulaires, et on n'hésitait pas à faire allusion à d'autres Règles. C'est dans un concile réuni entre 663 et 675 que l'évêque d'Autun, Léger, prescrivit aux évêques et aux moines d'observer les canons et la Règle de Benoît (*Concilia Galliae*, éd. C. de Clercq, CCM 148A, 1963, p. 319-320).

3) La vie spirituelle des moines de cette époque est difficile à atteindre; il faut éviter de projeter dans le passé des réalisations plus tardives, même si elles s'appuient sur des textes connus alors. Il semble bien que la plupart des monastères ne suivaient pas pour l'office le *cursus* de Benoît mais utilisaient des recueils simplifiés de psaumes et de prières. Parlant un latin assez éloigné de la langue classique, les moines comprenaient encore le latin d'Église. Il y avait des monastères le long des routes, mais des moines plus nombreux desservaient les basiliques des saints dans les faubourgs des villes. Si les irlandais revendiquaient une certaine indépendance à l'égard des évêques, la plupart des monastères leur étaient soumis et, en l'absence de toute autorité monastique centralisatrice, participaient activement à la vie des diocèses. On entrevoit, au-delà de la vision romantique des moines défricheurs, une vie spirituelle réelle qu'une étude des sources met en valeur (cf art. Église *Latine*, DS, t. 9, col. 365-368).

2° **La renaissance carolingienne.** — Si l'histoire de l'*Ordo monasticus* n'a pas subi de coupures brutales, il y eut pourtant des transformations importantes qui s'imposèrent à la longue. Le rôle de Benoît d'Aniane † 821 (DS, t. 1, col. 1438-1442; t. 5, col. 822-823) ne saurait être surestimé. Dans le *Codex Regularum* il réunit trente-cinq Règles monastiques, et dans la *Concordia Regularum* il mit en parallèle des extraits de ces Règles, en suivant le plan de celle de Benoît. Au synode d'Aix-la-Chapelle (817), il fit promulguer 80 articles sur des points d'observance (*Collectio capitularis*, éd. J. Semmler, dans *Corpus Consuetudinum monasticarum*, t. 1, Siegburg, 1963).

Son œuvre a été durement jugée par les historiens modernes. Autoritaire, centralisateur et tatillon, il aurait déformé la vie monastique telle que l'avait voulue Benoît en réduisant les activités des moines et leurs rapports avec le peuple chrétien, en allongeant le service liturgique et en multipliant les observances formalistes. Ces appréciations sont unilatérales et anachroniques. Benoît d'Aniane n'a jamais pensé organiser un ordre religieux au sens moderne. Il a tenté d'améliorer les observances selon les conditions de son époque; il n'a pas cherché à retrouver une pureté primitive imaginaire, mais s'est placé dans la tradition monastique qu'il a étudiée de façon remarquable. Comme l'assure Jean, biographe d'Odon de Cluny († vers 942), il fut « l'instituteur de ces coutumes qu'on qu'on a encore dans nos monastères » (BHL, n. 6292, PL 133, 53).

3° **Moines d'Orient et moines d'Occident.** — Avec des différences qu'on aurait tort de minimiser, d'ignorer ou d'exagérer, le monachisme d'Orient évolua parallèlement à celui d'Occident (cf art. *Cénobitisme*, *Érémitisme*); on n'y rencontre pas cependant les ordres actifs qui apparurent dans l'Église occidentale à partir du 13e siècle.

Le droit monastique oriental ne dérive pas d'une Règle unique, mais de sources diverses : normes et Règles composées par les Pères et les supérieurs, canons des conciles, constitutions des patriarches ou des évêques, statuts impériaux, et *Typika* (constitutions et ordonnances des fondateurs ou réformateurs). Le rappel de cette diversité devrait éviter toute vue simpliste et systématique sur le monachisme oriental. Le rôle de Théodore † 826, higoumène de Stoudios à Constantinople, fut très important dans l'évolution de la discipline monastique et son influence s'étendit tant vers l'Athos que vers les pays slaves. Sa conception de la vie cénobitique (il exclut pratiquement l'érémitisme) rappelle d'assez près celle des monastères d'Occident : il donne à l'higoumène un rôle comparable à celui de l'abbé, partage la journée entre l'office et le travail, répartit l'administration du monastère entre des officiers. Il est souvent difficile de discerner en quel sens les influences ont joué, dans quelle mesure des usages analogues dérivent d'une même source ancienne ou du besoin de résoudre les problèmes qui se posent à toute communauté monastique.

L'étude des *Typika* est indispensable pour comprendre la vie des monastères d'Orient. Très nombreux, ils sont difficiles à atteindre, même s'ils sont imprimés. Pour la confédération des monastères de l'Athos, des *Typika* furent rédigés en 971, 1045, 1312, 1394, 1406, 1574, 1783, 1877, 1911 et 1924 (celui de 1780 ne fut jamais appliqué; de celui de 1810 on n'a qu'un résumé). Malgré l'abondance des *Typika*, les orientaux insistent sur l'unité de leur *Ordo monasticus* qu'ils opposent à la multiplication des « Ordres » en Occident. Mais cette distinction repose en fait sur des sens différents donnés au mot *Ordo* en Occident; au sens juridique : familles religieuses indépendantes; au sens liturgique : ordre des cérémonies, etc. Au sens sociologique et religieux du terme, l'*Ordo monasticus* est composé de l'ensemble des moines par opposition aux clercs, aux fidèles, et, pour l'Occident, aux religieux non moines.

Sur cette division de la société chrétienne, cf Théodulphe d'Orléans † 821, *Carmina* 17, v. 93-96 (éd. E. Dümmler, MGH *Poetae aevi karolini*, t. 1, Berlin, 1881, p. 474), qui s'inspire de *Luc* 17, 34, commenté par Augustin (*Enarratio in Ps.* 132, 4-5).

La séparation des Églises se fit vivement sentir chez les moines. Plus sensibles à la pureté de la doctrine qu'à la charité évangélique, dépourvus de formation théologique ou historique, trop d'entre eux furent de farouches polémistes, ce qui entraîna entre moines d'Orient et d'Occident nombre de heurts regrettables. Pourtant ils ont une tradition commune,

qui remonte aux origines et que les observateurs perspicaces reconnaissent. D'ailleurs, depuis la séparation, les contacts ont été nombreux. Malheureusement, les relations amicales, toujours personnelles et non institutionnelles, n'ont guère laissé de traces, à la différence des disputes. Il n'est pas possible, dans l'état actuel des recherches, d'affirmer que les législateurs monastiques ont été influencés par les usages contemporains de l'autre partie de la chrétienté, mais le nier serait imprudent. L'utilisation directe ou indirecte des Règles des Pères et des traités spirituels resta constante, bien qu'elle ne fût pas proclamée ouvertement. Il est arrivé que des livres traduits du latin en grec ou du grec en latin aient été considérés comme des compositions originales; de telles erreurs montrent mieux que de savantes dissertations le recours des moines chrétiens aux mêmes sources spirituelles.

4° Développement du monachisme au 10e siècle. — La période entre 850 et 950 (que Baronius appelle *siècle de fer* en pensant surtout à la décadence de la papauté) fut désastreuse pour le monachisme occidental, sauf en Germanie. En France, beaucoup de monastères furent ravagés par les invasions. En Angleterre, au milieu du 10e siècle, Dunstan, Éthelwold et Oswald ne connurent la Règle de Benoît que par la découverte fortuite d'un exemplaire oublié. Les archives de cette époque ont été mal conservées, à cause des malheurs des temps et aussi parce que les moines postérieurs, les clunisiens en particulier, ne se soucièrent pas de garder le souvenir de leurs prédécesseurs.

Mais la seconde moitié du 10e siècle connut un des plus beaux renouveaux de l'histoire. Son importance a été sous-estimée parce qu'elle est difficile à saisir : il n'y eut pas de plan d'ensemble; les sources sont fragmentaires, et les édifices du temps ont été remplacés par des constructions postérieures.

Odon de Cluny (927-942) se réfère expressément à Benoît d'Aniane. Le monastère de Cluny se développa, dans une large indépendance vis-à-vis de toutes les autorités, de façon empirique, grâce à la personnalité de ses abbés. Pas de programme élaboré au départ; les plus anciennes Coutumes datent du début du 11e siècle et ont été rédigées pour des monastères qui voulaient adopter les usages clunisiens, non pour l'abbaye-mère. Le Coutumier le plus complet, celui d'Ulrich (1080-1083), l'a été à la demande de Guillaume, abbé d'Hirsau; il a eu plus tard dans l'ordre une grande autorité, bien qu'il fût descriptif et non impératif.

Après l'abbé Maïeul (954-994), qui passait dans les monastères pour expliquer l'observance et faire élire un abbé régulier, Odilon (994-1048) préféra supprimer les abbés locaux et grouper les monastères sous son autorité directe. Hugues de Semur (1049-1109) continua ce genre de cumuls, mais en se heurtant aux théoriciens de la réforme grégorienne, conscients des abus qu'ils entraînaient ailleurs. Le pape Pascal II (15 novembre 1100) résolut la difficulté en faveur de Cluny, déclarant que les monastères soumis à son gouvernement n'auraient pas d'abbé à l'avenir; il confiait en outre à l'autorité de Cluny une dizaine d'abbayes qui gardèrent leur titre (Ph. Jaffé, *Regesta Pontificum romanorum*, t. 1, Leipzig, 1885, p. 707, n. 5845), mais échappèrent dans la suite à ce contrôle.

Cette centralisation a été beaucoup reprochée à Cluny. En fait, elle appliquait sur une plus grande échelle un système largement utilisé aux 10e et 11e siècles, au moment de la reconstitution de l'ordre monastique. Beaucoup d'abbés cumulèrent alors les titres. Dans la suite, les abbayes qui se recrutaient retrouvèrent leur autonomie, les autres furent transformées en prieurés dépendants.

Les petits monastères n'avaient pas eu la faveur de Benoît d'Aniane. La *Collectio capitularis* de 817 demandait de ne pas envoyer fréquemment les moines dans les villas, de ne pas leur en confier la garde et de ne jamais mettre moins de six moines dans une celle (10 et 35, *Corpus Consuetudinum monasticarum*, t. 1, p. 521, 526). Un ou deux siècles plus tard, l'insécurité obligea les moines à veiller sur leurs domaines dispersés et les maisons où résidaient ordinairement deux moines se multiplièrent. Chaque abbaye eut de multiples dépendances, et beaucoup se trouvèrent à la tête d'un groupement de monastères assez important pour avoir ses propres usages. Cluny tint la première place, mais Saint-Victor de Marseille, Tiron, La Chaise-Dieu, Marmoutier, la Trinité de Vendôme et bien d'autres eurent des centaines de prieurés.

2. TRAITS GÉNÉRAUX DE LA VIE DES MOINES. — 1° Office divin, lectio divina. — Au moyen âge, *Ordo monasticus* ne signifie pas tant un ensemble de moines et de monastères qu'une *manière de vivre*. Malheureusement les Coutumiers conservés sont assez peu nombreux, presque toujours tardifs et peu explicites sur la vie spirituelle des moines. Celle-ci a été peu étudiée et rarement décrite.

A partir du 9e siècle, toutes les abbayes eurent une ou deux messes conventuelles chaque jour, mais les moines prêtres ne célébraient pas tous individuellement. L'office divin était assuré selon la Règle dans les grands monastères, mais non dans les petits où on ne disposait pas des livres nécessaires et où pendant longtemps il n'y eut pas de messe chaque jour. Les moines savaient le psautier par cœur; ils s'imprégnaient de ses paroles qui portaient leur méditation. Cette méthode libre et souple pouvait conduire à une authentique contemplation.

L'importance de la *lectio divina* (cf DS, t. 9, col. 470-487) n'a jamais été niée théoriquement; en fait, elle était parfois écrasée entre l'office exagérément développé et les occupations diverses (travail, études, ministère, etc); il était parfois impossible de réaliser les conditions nécessaires pour qu'elle fût fructueuse. Elle a toujours eu d'ailleurs un caractère personnel et discret qui la dissimule aux regards de l'historien.

2° Les convers. — Cléricature et monachisme ne sont pas associés nécessairement. Les anciens moines n'ont jamais considéré que le sacerdoce était nécessaire; pendant longtemps il ne fut pas exigé; l'abbé et les capitulants non prêtres gardèrent toujours le droit de se prononcer sur l'admission d'un prêtre à la profession.

Contrairement aux anciens moines, cisterciens et chartreux employèrent comme synonymes les mots moine et clerc. Ils répudièrent le système des prieurés dépendants. L'assistance régulière aux offices n'étant pas compatible avec l'administration de leurs grands domaines, ils créèrent deux classes de religieux : les clercs, considérés comme seuls moines, étaient astreints à l'office; les laïques, qu'on appela convers, furent chargés de l'administration; ils n'étaient pas tenus au grand office, qu'ils remplaçaient par la récitation d'un nombre défini de *Pater*. Chez les cisterciens, les convers séjournaient dans les granges, exploitations agricoles plus ou moins éloignées qui reprenaient la formule créée à Cluny dès le 10e siècle sous le nom de doyennés ruraux. Mais tandis qu'à Cluny le doyen était un moine, les chefs de granges cisterciennes furent des convers. Chez les chartreux, ils habitaient à la *maison basse*, assez éloignée de la *maison haute* où se trouvaient les cellules des moines; quand ils assistaient à la messe ou

à l'office, ils n'y participaient qu'en silence, faute de savoir le latin; ils ne remplissaient pas non plus les fonctions des clercs inférieurs qui, dans les anciens monastères, revenaient aux moines illettrés.

Les convers n'étaient pas de simples « familiers », mais des religieux authentiques, faisant des vœux et pratiquant les obligations caractéristiques de la vie religieuse. Leur statut a fait l'objet de vives critiques, prononcées sans une connaissance suffisante de l'histoire. Les convers, comme seconde classe de religieux, ne sont pas apparus dans les anciens monastères, mais dans les ordres nouveaux du 12e siècle. Selon cette nouvelle conception, les moines devaient se consacrer uniquement à la prière, conventuelle ou privée, et à l'étude de l'Écriture, le travail manuel étant plus une détente qu'une occupation rentable. Les soucis temporels de l'administration étaient donc confiés aux convers, aidés de salariés laïques.

Les convers eurent tendance à abuser du pouvoir que leur conférait la gestion de grandes exploitations; les moines réagirent en abaissant leur statut, ce qui se manifesta jusque dans l'habit. Certains convers eurent sans doute l'humilité de se contenter de leur nouveau statut, d'autres protestèrent, allant jusqu'aux révoltes organisées. Il y en eut dès 1166 à Sempringham, à Grandmont en 1186, chez les prémontrés en 1233; chez les cisterciens, d'après les statuts des chapitres généraux, on peut en compter une cinquantaine entre 1168 et 1308.

Il n'y eut au contraire aucune révolte chez les chartreux, en raison surtout de la sagesse des *Coutumes* de Guigues (cf DS, t. 5, col. 1204-1207). Alors que, dans les autres ordres, les responsables du recrutement et de la formation des convers ne semblent pas avoir été suffisamment exigeants pour l'admission de candidats non destinés au sacerdoce, Guigues avait établi que les novices ne seraient admis qu'après un an de probation et « sur le témoignage de ceux parmi lesquels ils vivent, à savoir les convers, comme on reçoit les moines sur le témoignage des clercs » (*Coutumes* 73, 2). Plus clairvoyants que les moines en ce domaine, les convers n'admettaient pas de sujets douteux. En outre, le nombre des convers était limité à seize, non compris les vieillards et les débiles (78, 2); ils étaient confiés au soin du procureur qui devait séjourner un certain temps à la maison basse et former les frères « avec onction et sagesse », car « ceux-ci ont d'autant plus besoin de fréquents enseignements qu'ils ont moins fait d'études » (16).

Les moines noirs mirent longtemps à adopter le système de deux classes de religieux et ne le firent jamais complètement. Certaines congrégations ne voulurent pas de convers; d'autres en eurent quelques-uns (à Saint-Maur, ils n'atteignaient pas le quinzième de l'effectif); ils ne furent nombreux que dans les pays germaniques. La séparation entre moines et convers n'était pas stricte, sauf dans les congrégations qui subirent au 19e siècle une forte influence cistercienne.

La vie spirituelle des convers est difficile à atteindre. Ceux qui ont écrit sont rares et ne représentent pas vraiment leur groupe. Les descriptions laissées par les moines contemporains sont ordinairement entachées d'un paternalisme nullement perspicace. Les convers se contentaient-ils d'une foi simple, de quelques prières et de dévotions populaires, ou participaient-ils à la vie spirituelle des moines, nourrie de la *lectio divina* et du trésor des textes liturgiques? Peut-on distinguer leur spiritualité de celle d'un autre religieux laïque ou d'un pieux fidèle? Malgré les lacunes de l'information, on peut certainement discerner chez la plupart de ces religieux une vie spirituelle humble mais d'autant plus vraie.

3° **Le ministère sacerdotal.** — Du 10e au 14e siècle, les moines eurent dans l'Église un rôle important et inattendu en devenant propriétaires de nombreuses églises acquises par donation ou par achat sur des laïques qui les avaient fondées ou usurpées. Les évêques réformateurs approuvèrent cette emprise des moines et leur attribuèrent des églises qu'ils avaient arrachées à ceux qui les exploitaient. Les moines rebâtirent et entretinrent beaucoup d'églises.

Au début, l'église pouvait en même temps servir aux moines et à la paroisse, souvent tenue par des chanoines réguliers. Dès le 11e siècle, sauf exception, les moines ne se contentèrent plus de partager l'église avec le curé ou de se réfugier dans une chapelle annexe; ils construisirent deux églises distinctes, souvent voisines. Celle des moines était la plus belle, et cette différence se vérifie même pour des prieurés de faible effectif. Les moines jouirent de droits de patronage sur les églises paroissiales jusqu'à la Révolution.

C'est au moyen âge, avec quelques survivances sous l'ancien Régime, que la vie spirituelle des moines fut conditionnée par les responsabilités du ministère. Contrairement aux chanoines réguliers, il ne semble pas que les moines aient habituellement rempli les fonctions de curé, sauf dans de petits hameaux, où un moine recevait les habitants dans son oratoire, et dans les périodes difficiles où tout prêtre doit accepter un ministère clandestin et dangereux. Au temps de la réforme grégorienne, l'état du clergé était si lamentable que les évêques, souvent anciens moines, ne trouvaient pas d'aides efficaces en dehors des monastères. A une époque où il n'y avait pas de maisons de formation pour le clergé, seuls les moines pouvaient donner aux prêtres une certaine instruction et les soutenir ensuite dans l'exercice du ministère. Malheureusement les textes relatifs à cette activité sont peu clairs et peu nombreux. Il serait intéressant d'étudier les activités et les réalisations de congrégations monastiques comme Marmoutier, La Chaise-Dieu ou Tiron, qui conciliaient l'observance monastique avec un apostolat direct auprès du peuple chrétien et un soutien apporté constamment au clergé (cf *infra*, col. 1577-1578).

4° **Études et recrutement.** — Pour participer à l'office, les moines carolingiens devaient apprendre le latin (les écoles se trouvaient alors auprès des grandes églises et des monastères). Benoît d'Aniane (*Collectio capitularis* 36) prescrivit de ne recevoir à l'école du monastère que les oblats, enfants destinés à la vie monastique. Dès lors, ces oblats devenus moines se distinguèrent des *conversi*, entrés à l'âge adulte et qui ne savaient pas lire à moins d'avoir été clercs; on apprenait cependant la lecture aux plus doués, comme Herluin, fondateur du Bec. Les moines illettrés faisaient partie de la communauté comme les autres, une certaine souplesse dans l'observance résolvant les difficultés.

Vers 1081, Ulrich de Cluny émit un avis défavorable sur les oblats, estimant que beaucoup de parents se débarrassaient ainsi de leurs enfants infirmes ou contrefaits; les communautés recrutées surtout parmi les adultes étaient, à ses yeux, bien plus observantes. Sans supprimer entièrement les oblats, Cluny en réduisit le nombre. Les nouveaux ordres renforcèrent cette position : les cisterciens fixèrent l'âge de la réception à quinze ans, les chartreux à vingt.

Où recrutait-on des adultes capables de comprendre l'office et de pratiquer la *lectio divina*? Que faisait-on

des autres? Le problème s'est posé jusqu'au moment où une partie de la population put accéder à la connaissance du latin. Dans les ordres qui comprenaient deux classes, les illettrés devenaient convers, les lettrés moines de chœur (mais des lettrés dissimulèrent leur savoir pour rester convers). Selon Guigues (*Coutumes* 28, 2), les chartreux apprenaient à écrire *(scribere)*, « si cela est possible », à tous les candidats, pas seulement, semble-t-il, pour former des copistes. Quant aux cisterciens du 12e siècle, ils appelaient « moines laïcs » les moines clercs qui ne savaient pas lire. La règle d'admettre comme moines de chœur seulement les sujets dotés d'une bonne instruction finit par s'imposer, ce qui, sauf exceptions rares, limita le recrutement à certaines classes sociales.

Malheureusement, on possède peu de renseignements sur les familles des moines, et aucune statistique. Au moyen âge, les moines eurent de nombreux rapports avec les universités, sans qu'on puisse distinguer ceux qui y firent leurs études avant ou après leur entrée au monastère. Les mauristes (Mabillon, Martène, Montfaucon; cf leurs notices) ne fréquentèrent pas les universités mais acquirent leur formation supérieure auprès de leurs confrères plus anciens.

De toute façon, même si tous les moines n'ont pas été capables de « travaux de bénédictins » et si certains réformateurs furent hostiles au savoir (sur la polémique Mabillon-Rancé, cf DS, t. 10, col. 2-4), les études ont toujours appartenu au patrimoine monastique. L'ascèse du travail intellectuel s'unit étroitement chez beaucoup de moines à la *lectio divina*.

3. LE SECOND MILLÉNAIRE. — Avec Benoît d'Aniane, la Règle de saint Benoît s'est imposée dans tout l'Occident (sauf en Italie du sud, où la Curie romaine admit la Règle de saint Basile). A partir du 9e siècle, elle est considérée comme un texte sacré et donc intangible, même si des observances tombent en désuétude tandis que d'autres s'instaurent. Ce respect ne transforma pas la Règle en témoin d'un passé mort; elle reste le guide spirituel, lu et relu, su par cœur, commenté inlassablement dans la communauté, enseigné aux novices. Mais à la Règle s'ajoutent d'autres documents, dont le nom et le contenu ont varié et qui sont susceptibles d'évolutions plus ou moins rapides, complètes et profondes. C'est par ces Coutumiers, Ordinaires, Constitutions, Déclarations, etc, que se distinguent les groupements qui, depuis le 9e siècle, ont constitué en Occident l'*Ordo monasticus*, et dont la prolifération défie toute statistique.

Actuellement cet *Ordo* comprend les bénédictins confédérés qui regroupent vingt et un ordres et congrégations, les cisterciens partagés en deux branches, Stricte Observance unifiée et Saint Ordre de Cîteaux (onze congrégations), les chartreux, et quelques ordres moins nombreux (camaldules, etc). La plupart de ces groupements comportent des monastères féminins; en outre, les branches féminines issues de saint Dominique, de saint François et d'autres fondateurs ont le statut canonique des moniales.

Les malheurs du 16e siècle et la réorganisation du concile de Trente ont entraîné la disparition ou l'assimilation de certains ordres ou congrégations du moyen âge; leurs successeurs ne se sont guère souciés d'en conserver les archives, mais il serait injuste d'attribuer toutes les suppressions à la décadence spirituelle. D'autres groupements ont été supprimés au 18e siècle et à l'occasion de la Révolution française; ceux-ci ont en général laissé des archives importantes qui transmettent à leur sujet des informations précises.

1° La législation monastique médiévale. — La période qui s'étend du 10e au 16e siècle est considérée en son début comme un apogée et en sa fin comme une décadence. Un examen plus attentif donne des résultats différents : beaucoup de constructions remarquables ont été réalisées en ces siècles soi-disant stationnaires, les bibliothèques ont continué de s'agrandir, des collèges monastiques ont été établis à côté des universités, l'activité des moines et des abbés apparaît en des circonstances inattendues, qui n'excluent nullement une vie monastique authentique. Le 13e siècle a vu apparaître les ordres mendiants, mais ce ne fut pas pour pallier la décadence de l'ordre monastique. Les moines ont partout accueilli les Frères avec bienveillance et les ont installés sur leurs terres. Plus tard, la compagnie de Jésus devait naître aussi à l'ombre de vieux monastères. Les institutions monastiques n'ont peut-être jamais aussi bien fonctionné qu'au 13e siècle : alors les élections abbatiales se déroulaient librement et les règlements étaient au point et suivis. Ceux-ci avaient été élaborés et clarifiés au cours du 12e siècle, notamment par la distinction entre l'état monastique et l'état canonial.

Plusieurs ordres monastiques nés aux 11e et 12e siècles existent encore aujourd'hui. Les circonstances de leur création posent pourtant des problèmes. Pour aucun on ne possède un commentaire des premières Coutumes qui présenterait les sources utilisées en distinguant les simples adaptations des modifications volontaires. Il faudrait des éditions sûres, tenant compte des variantes manuscrites, qui ne sont pas seulement des fantaisies de copistes, mais des améliorations voulues par les abbés ou les prieurs.

Les discussions sur la date des premiers textes cisterciens ne sont pas closes. Il reste encore des inédits parmi les textes compilés dans les *Statuta antiqua*, codification de la législation cartusienne réalisée en 1259. Pour les moines noirs, la situation est encore plus complexe : il y a des Coutumiers inédits, d'autres dont on soupçonne l'existence mais dont le texte est perdu. Ceux qui sont édités sont pourtant très nombreux (la bibliographie du *Corpus Consuetudinum monasticarum*, t. 1, comporte seize pages et pourrait être allongée).

L'édition des codifications cisterciennes de 1202, 1237, 1257 est un modèle, car elle permet de suivre l'évolution du droit cistercien au 13e siècle (cf B. Lucet, *La codification cistercienne de 1202 et son évolution ultérieure*, Rome, 1964; *Les codifications cisterciennes de 1237 et 1257*, Paris, 1977). Les dix-huit statuts de Cluny de 1030 à 1658, édités en un seul volume (G. Charvin, *Statuts, Chapitres généraux et visites de l'Ordre de Cluny*, t. 1, Paris, 1965, p. 15-184), permettent à l'historien de suivre l'évolution de l'observance clunisienne en même temps que celles du droit canonique et de la société. La liste des codifications cartusiennes est bien connue (cf J. Dubois, *Quelques problèmes de l'histoire de l'ordre des chartreux*.., RHE, t. 63, 1968, p. 51-54), mais l'édition de 1582, complète refonte du droit antérieur, relégua parmi les témoignages historiques les admirables Coutumes de Guigues et n'a jamais fait l'objet du commentaire qui discernerait ce qui reste de la législation du 12e siècle et les innovations ultérieures.

2° Indépendance vis-à-vis de la Règle de S. Benoît. — Les chartreux revendiquent une complète indépendance vis-à-vis de la Règle de saint Benoît. Il n'y a jamais eu, sans doute, allégeance de leur ordre à une autorité bénédictine. Cependant, la Curie romaine exigeant au 12e siècle le rattachement à une Règle existante, les chartreux reçurent des bulles où ils étaient placés *sub regula sancti Benedicti* avec leur *institutio* propre. Plusieurs de ces bulles ont été conservées, mais il n'en existe pas d'inventaire; elles ne sont mentionnées ni dans le Répertoire des privilèges imprimé en 1510, ni dans les *Annales ordinis cartusiensis* de

Charles Le Couteulx † 1709. Les historiens peuvent cependant chercher à savoir quand et comment les chartreux ont voulu se situer hors de cette Règle, alors que Guigues avait adopté pour l'office le *cursus monasticus* qu'elle prévoit et qui a été toujours maintenu.

Les grandmontains eurent le même désir d'échapper à la Règle de Benoît et le prieur Gérard Itier justifia cette théorie en 1188 dans son *Explanatio super librum Sententiarum* d'Étienne de Muret (*Scriptores ordinis Grandimontensis*, éd. J. Becquet, CCM 8, 1968, p. 439-447). Des rencontres verbales laissent à penser que chartreux et grandmontains se sont communiqué leurs écrits, mais il est impossible de décider en quel sens ont joué les influences.

Le cinquième prieur de Chartreuse, Guigues, écrivit des Coutumes vers 1125; le quatrième de Grandmont, Étienne de Liciac (1139-1163), une Règle. L'un et l'autre suivent les traditions de leurs fondateurs, Bruno † 1101, et Étienne de Muret † 1124, mais en profitant de l'expérience acquise depuis.

Les succès et les rivalités de Cluny et de Cîteaux ont attiré l'attention sur ces deux mouvements, mais il ne faut pas oublier qu'il y en eut de semblables dans les forêts du Maine, en Limousin, en Auvergne, en Aquitaine, le long de la Méditerranée et dans tous les pays d'Europe; d'ailleurs, beaucoup d'abbayes bourguignonnes anciennes restèrent en dehors des ordres nouveaux.

3° Les ordres monastiques du moyen âge se sont constitués sous la pression des événements et des besoins de l'Église, et non d'après un plan préconçu. En ne signalant que les ordres reconnus comme tels, on laisse dans l'ombre les grandes abbayes qui, jusqu'au 16e siècle, restèrent indépendantes en constituant avec leurs prieurés de véritables congrégations.

La période malheureuse du 10e siècle suscita une réaction dont les promoteurs, Romuald † 1027 et Pierre Damien † 1072, prirent à la lettre les passages où Benoît présente sa Règle comme adaptée aux débutants et voulurent aller plus loin dans la voie des austérités et de la solitude. Après une période d'improvisation, l'ordre des camaldules finit par s'organiser en juxtaposant à un monastère cénobitique des cellules pour ceux qui voulaient mener la vie érémitique; cf art. *Camaldules*, *Érémitisme*, et *Italie* (t. 7, col. 2175-2177). Sans vouloir une moindre austérité, Jean Gualbert † 1073 (DS, t. 8, col. 541-543) fonda à Vallombreuse une abbaye cénobitique pour des moines voués à une clôture stricte, mais qui, avec l'aide de religieux laïques, pratiquaient largement l'hospitalité.

A la fin du 11e siècle apparurent en France les chartreux de saint Bruno en 1084, et les moines de Cîteaux avec Robert de Molesme en 1098. Dans l'ouest, Robert d'Arbrissel † 1117 fonda l'ordre de Fontevraud, dont l'originalité tient au fait qu'il comprenait des hommes et des femmes sous le gouvernement d'une abbesse. Étonnante sous l'ancien Régime, cette particularité ne l'était pas au moyen âge où les monastères d'hommes employaient des converses et ceux de femmes des clercs et des convers. En outre, Robert d'Arbrissel voulait que l'autorité soit entre les mains de veuves ayant l'expérience de la vie, et il avait prévu pour ses monastères des œuvres de miséricorde, spécialement en faveur des pécheresses et des lépreux. Il avait soumis les clercs à la Règle d'Augustin, plus adaptée au ministère actif; au 14e siècle, ils passèrent sous la Règle de S. Benoît. L'ordre de Fontevraud eut aux 15e-16e siècles une vie intense et fervente, son influence se fit sentir sur tous les mouvements de réforme de cette époque.

Plusieurs ordres naquirent en Italie : sylvestrins de Sylvestre Guzzolini † 1267, célestins de Pierre de Murrone † 1296 (DS, t. 2, col. 377-385), olivétains de Bernard Tolomei † 1348 (t. 1, 1510-1512). Tous avaient subi l'influence des Frères mineurs et accentuèrent la pratique de la pauvreté, au moment où dans les abbayes anciennes les moines devenaient propriétaires des revenus de leurs charges.

4° Les congrégations monastiques. — Sous la pression des circonstances, l'ordre de Cluny avait été centralisé sous l'abbé de ce monastère. Les cisterciens voulurent dans chaque monastère un abbé élu par les moines et réalisèrent la cohésion de l'ordre par l'institution du Chapitre général réunissant tous les abbés. D'Italie vint la formule nouvelle qui devait progressivement s'étendre à tout l'ordre bénédictin, le groupement des monastères en congrégations.

En 1408, à Sainte-Justine de Padoue, Louis Barbo † 1443 (DS, t. 1, col. 1244-1245) commença à réformer et unir les monastères; la congrégation prit le nom de Cassinienne quand l'abbaye du Mont-Cassin y adhéra en 1504. A son exemple, les monastères d'Allemagne se groupèrent dans la congrégation de Bursfeld, ceux d'Espagne dans celle de Valladolid, ceux de France dans celle de Chezal-Benoît (t. 1, col. 1426-1430). Ces congrégations nationales, qui ne furent pas les seules et ne réunissaient pas tous les monastères, eurent un succès considérable. Dans leur esprit, elles conciliaient deux conceptions apparemment opposées. Par certaines activités, par la possibilité de changer les moines de maison et par l'élection triennale des supérieurs, elles ressemblaient aux ordres mendiants; mais la longue histoire des abbayes confédérées leur laissait une réelle autonomie, les abbés temporaires ou les prieurs gardaient le rôle de l'abbé dans la Règle et les moines restaient fidèles à leur tradition spirituelle propre.

5° Le monachisme à la fin du moyen âge. — Dans la société troublée des 14e et 15e siècles, les monastères avaient avantage à se mettre sous la protection d'un puissant personnage. Ces « commendataires » bénéficiant des revenus de l'abbaye, le contrat était plus avantageux encore pour le protecteur.

Les papes d'Avignon multiplièrent les attributions de prieurés ou d'abbayes en commende à de grands dignitaires ecclésiastiques. Ceux-ci résidaient d'autant moins qu'ils cumulaient charges et bénéfices, et ils intervenaient avec plus ou moins de bonheur dans les questions matérielles et à propos de l'observance.

La renommée de quelques illustres abbés commendataires ne doit pas laisser oublier qu'on ignore à peu près complètement la vie des simples moines. Pourquoi entraient-ils au monastère? Comment employaient-ils leur temps? Assuraient-ils l'office divin?

Les moines adoptèrent généralement les pratiques spirituelles de la *devotio moderna*. Au 15e siècle s'introduisit à peu près partout la pratique d'une demi-heure d'oraison en commun au chœur, qui resta règle officielle pendant plusieurs siècles. Au début du 16e siècle, Cisneros, abbé de Montserrat, † 1510 (DS, t. 2, col. 910-921), composa des *Exercices* de vie spirituelle qui présentent des ressemblances évidentes avec ceux d'Ignace de Loyola (cf t. 7, col. 1309). Mais aucun ordre ne peut accumuler toutes les observances : l'allongement des prières vocales et l'introduction de dévotions nouvelles obligèrent les moines à multiplier les dispenses d'assistance au chœur et à réduire le chant en faveur de la psalmodie, plus rapide.

Sur le monachisme après le concile de Trente, cf *infra* col. 1582-1587.

6° **Querelles d'observance.** — Malgré un essai voulu par Richelieu, l'ordre de Cluny ne put entrer dans la congrégation de Saint-Maur. Gardant son indépendance, il se scinda en deux, les moines réclamant plus d'austérité formant la stricte observance, les autres l'ancienne observance. L'ordre de Cîteaux se partagea également entre stricte observance réformée et commune observance. Ces divisions (parallèles d'ailleurs à de nombreuses « réformes » dans les ordres mendiants) n'empêchaient pas de reconnaître une certaine autorité aux chapitres généraux communs.

Dans l'ordre monastique, où les monastères jouissent d'une grande autonomie, les variantes locales sont normales et salutaires; par contre, afficher des différences qualitatives dans l'observance présente de sérieux inconvénients. Le grand public classe volontiers les ordres en austères ou relâchés suivant des critères qui s'appuient sur quelques détails discutables. L'oubli de la discrétion est encore plus fâcheux pour les moines quand ils cherchent à juger leur propre vie religieuse sur des points d'observance qui ne touchent pas à l'essentiel. Les passages d'un ordre à un autre sont rarement bénéfiques, aussi les ordres plus austères durent-ils mettre des conditions à l'admission de religieux venus d'ailleurs. La tendance actuelle à supprimer, dans la nomenclature des ordres monastiques, tous titres pouvant entraîner de périlleux jugements de valeur permettra sans doute d'apprécier plus sainement les anciens ordres disparus.

7° **Monachisme d'ancien Régime.** — Avec la Réforme, les monastères avaient disparu dans les pays passés au protestantisme (celui de Möllenbeck, sur la Weser, passé au luthéranisme, se maintint cependant jusqu'à la guerre de Trente ans; cf F. Biot, *Communautés protestantes*, Paris, 1961, p. 107-109); les réformateurs avaient d'ailleurs voulu abolir la vie monastique en raison d'abus réels. Dans les pays catholiques, les princes accentuèrent leur tutelle sur les monastères, dont les revenus fonciers, les trésors et les bibliothèques constituaient une bonne partie du patrimoine national. Ils exigèrent l'institution de congrégations nationales, chose assez normale quand on fédérait des abbayes autonomes, mais choquante quand on coupait cisterciens et chartreux de l'autorité supérieure de leur ordre.

L'intervention des gouvernements autoritaires dans les ordres monastiques renforça l'inadaptation d'institutions vieillies et provoqua des essais de réforme dans des perspectives étrangères à la Règle et au véritable esprit monastique. Les condamnations portées contre les directives données alors devraient pourtant être nuancées. On a reproché à Marie-Thérèse, à Joseph II et à la Congrégation des Réguliers en France la suppression de nombreux monastères, et la Révolution devait détruire tout ce qui restait quelques années plus tard. Les monastères, appartenant en droit à l'Église mais en fait exploités par l'État, étaient-ils en situation satisfaisante? Si les princes voulaient que les activités des moines fussent utiles à l'État, était-ce par mépris de la vie contemplative, ou en raison d'une certaine paresse et de l'inadaptation? Les moines les plus convaincus de la valeur de la vie contemplative ne vantent-ils pas ceux d'entre eux qui ont réussi comme prédicateurs ou hommes d'action?

La débâcle des institutions n'entraîna point alors chez tous les moines la chute de la vie spirituelle et de l'observance. Quelques cas firent scandale, mais les matricules de Cluny, Saint-Vanne et Saint-Maur montrent que les moines fugitifs furent peu nombreux aux 17e et 18e siècles. Les bibliothèques contenaient une bonne proportion d'ouvrages de spiritualité et de sciences religieuses. Les mitigations demandées en 1765 par les moines de Saint-Germain-des-Prés ne témoignaient pas d'un affaiblissement de l'esprit religieux, mais du désir de remplacer des règlements inapplicables, dont il fallait dispenser à peu près tous les moines, par des dispositions moins sévères, suffisantes cependant pour maintenir une vie régulière.

Les moines devant vivre en communauté dans leurs monastères, l'organisation matérielle et l'aménagement des bâtiments ont pour eux une plus grande importance que pour des religieux actifs. La confiscation de leurs maisons et la suppression de leur cadre de vie entraînèrent un bouleversement qu'ils ne purent surmonter, sans que la faillite d'institutions, dans une certaine mesure adventices et surannées, trahisse nécessairement une totale défaillance spirituelle. Le monachisme allait se trouver réduit à un état de faiblesse pire encore que celui du 10e siècle. L'écroulement d'une longue et admirable tradition était peut-être la condition nécessaire et providentielle d'une renaissance inattendue. Décevant par ses échecs, ses renouveaux toujours mis en question ou ses réussites trop terrestres, l'*Ordo monasticus* garde une force jaillissante de vie spirituelle, parce qu'il prend sa source dans l'Évangile.

La *bibliographie* de l'ordre monastique est immense, mais si elle comporte un nombre toujours croissant de monographies sur des monastères particuliers, il y a encore trop peu d'études sur le fonctionnement réel des institutions et moins encore sur la vie spirituelle.

Nous nous contenterons de rappeler ici quelques titres bien connus, dont la plupart comportent de bonnes orientations bibliographiques.

C. Butler, *Benedictine Monachism*, Londres, 1919; dernière éd. Cambridge, 1961; trad. franç., Paris, 1924 (seule approche historique et critique de la vie monastique). — Bons aperçus sur la vie des moines et leur spiritualité : J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957; P. Salmon, *L'office divin au moyen âge*, coll. Lex orandi 43, Paris, 1967.

Quelques essais de synthèse historique : P. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires*, 8 vol., Paris, 1714-1719; nouv. éd. complétée par V. Philipon de la Madelaine, 8 vol., Guingamp, 1838-1842 (apologétique, insistant sur les observances; reproduction des costumes; très belles gravures, en couleur dans la 2e éd.). — U. Berlière, *L'ordre monastique*, Maredsous, 1923 (brillante synthèse pour l'Occident jusqu'à S. Bernard). — D. Knowles, *Christian Monasticism*, Londres, 1969; trad. franç., *Les moines chrétiens*, Paris, 1969 (intéressante vue d'ensemble; trop sévère pour les personnes en décrivant les malheurs des institutions). — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, 7 vol., Maredsous, 1942-1956 (seule véritable histoire des moines noirs; le t. 7 traite du monachisme féminin).

H. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, 3e éd. en 2 vol., Paderborn, 1953; réimpr., Aalen, 1965. — P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, 1956 (inexactitudes de détail, mauvaise orthographe des noms, mais bibliographie abondante). — K. S. Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt, 1975 (synthèse brève mais précise).

L. J. Lekai, *Les moines blancs*, Paris, 1957. — L. Lekai et A. Schneider, *Geschichte und Wirken der weissen Mönche*, Cologne, 1958. — A. Schneider, A. Wienand, etc, *Die Cistercienser. Geschichte, Geist, Kunst*, Cologne, 1974. — L. J. Lekai, etc, *The Cistercians. Ideals and Reality*, Kent University, 1977.

L'organisation du monachisme oriental est complexe. Description et indication des sources dans Pl. de Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*, Rome, 1942.

La *Bibliographie annuelle de l'Histoire de France*, depuis 1953, relève de nombreux articles sur des monastères et laisse voir la rareté des études sur la vie spirituelle. Pour la bibliographie courante, consulter *Bulletin d'histoire bénédictine*, en supplément à la *Revue bénédictine* depuis 1907; *Bulletin de*

spiritualité monastique, en supplément des *Collectanea cisterciensia*.

Les revues ou collections de spiritualité et d'histoire monastiques (*Analecta*, *Collectanea*, etc) sont très nombreuses; elles sont signalées en général dans le DS à propos des ordres et pays dont elles traitent. Signalons cependant *Studia monastica*, Montserrat, depuis 1959.

Pour l'histoire des abbayes, voir les recueils classiques de J.-M. Besse, etc, *Abbayes et prieurés de l'ancienne France*, Ligugé-Paris, 12 t. depuis 1906; en cours. — L.-H. Cottineau, *Répertoire topo-bibliographique des abbayes et prieurés*, 3 vol., Mâcon, 1935, 1937, 1970. — Pour l'Espagne, art. *Monasterios*, *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1510-1715.

Jacques Dubois.

V. INFLUENCE DU MONACHISME SUR LA VIE CHRÉTIENNE

A. *Du 7e au 11e siècle.* — B. *Moines, prêtres et laïcs aux 11e-13e siècles.* — C. *Monachisme et autres ordres religieux.* — D. *Après la Réforme.* — E. *La renaissance au 19e siècle.* — F. *Le monachisme russe.* — G. *Le monachisme féminin.*

A. DU 7e AU 11e SIÈCLE

Dans le haut moyen âge, le monachisme est inséparable de l'histoire de la civilisation et de la culture. Ce n'est plus un phénomène marginal, car il s'est organisé aux 5e et 6e siècles (rédaction des Règles, succès du cénobitisme). Les invasions et l'insécurité ont poussé hommes et femmes à chercher leur salut temporel et éternel à l'abri des cloîtres. A la différence des empereurs byzantins, qui se méfient des moines, les rois barbares protègent et enrichissent les monastères. Tout en vivant hors du siècle, les moines d'Occident marquent alors la vie du siècle.

1. **Les moines et la vie religieuse.** — Le monastère est d'abord une maison de prière. L'*opus Dei*, défini par saint Benoît, comporte plusieurs offices quotidiens bâtis à partir des *Psaumes*. Les moines ont diffusé l'usage du psautier, qui devient livre de base de la culture, pour les clercs comme pour les laïcs. La prière des Heures s'impose au clergé séculier. Ainsi le concile de Tours de 567 (can. 19; *Concilia Galliae*, CCL 148A, 1963, p. 182-183) souhaite que toutes les églises adoptent les prières de Matines, Sexte et Vêpres. L'office romano-bénédictin se diffuse en Angleterre, en Germanie et en Gaule. Charlemagne veut que moines et clercs adoptent la liturgie romaine, dont la psalmodie est l'élément essentiel.

Les princes carolingiens demandent aux moines de prier pour eux, pour leur famille, et pour le succès de leurs entreprises politiques. A Saint-Riquier, l'abbé Angilbert institue une liturgie à laquelle participent les moines et le peuple. Entre les abbayes s'organisent des associations de prières pour les bienfaiteurs vivants et morts. Le monastère est considéré comme une citadelle de la prière qui doit protéger le monde contre les attaques du démon. Il est le gardien des reliques des saints, dont on écrit la Vie et les Miracles. Lors des grandes catastrophes, le reliquaire est porté en procession. Les reliques attirent pèlerins et malades; dans les pays récemment convertis, le premier souci est d'organiser des translations de reliques qui assurent paix et prospérité aux populations.

Homme de prière, le moine veut l'être totalement en ajoutant à l'ascèse la fonction du sacerdoce. Par suite, le plan des églises monastiques se modifie pour contenir les chapelles destinées aux messes privées. Cette sacerdotalisation des moines devient générale au 10e siècle, si bien que dans le schéma tripartite de la société on oppose les *oratores* (moines et clercs) aux *laboratores* et aux *bellatores*. Vainement, vers l'an 1000, Abbon de Fleury (DS, t. 1, col. 61-63) tente de revenir au schéma tripartite des Pères : moines, clercs, laïcs. Dès cette époque, l'assimilation entre moines et clercs est admise.

En outre, le moine joue dans la société le rôle de médecin spirituel. Au 7e siècle, les moines irlandais ont introduit « l'amour de la mortification et les remèdes de la pénitence » (Jonas, *Vita Columbani* 11, PL 87, 1018a). A la pénitence publique, ils opposent la pénitence privée et tarifée des pénitentiels, ce qui permet un approfondissement de la notion de péché, une meilleure connaissance de la psychologie morale et la réception plus fréquente de l'eucharistie (cf DS, t. 3, col. 1075-1076). Le peuple prend l'habitude de se tourner vers les moines, spécialement les ermites, et trouve dans ces « hommes de Dieu » des conseillers spirituels plus attentifs que les séculiers.

2. **Les moines et la vie culturelle.** — Méditant la Parole divine, les moines font partager aux clercs et laïcs leur science religieuse; en apprenant à lire aux enfants, ils souhaitent leur ouvrir l'accès aux textes sacrés. L'école monastique a servi de modèle aux écoles presbytérales ou épiscopales instituées à partir du 6e siècle. Grâce aux moines, la culture latine ne disparaît pas. Ceux des Iles Britanniques apprennent le latin pour lire la Bible et célébrer la liturgie; ils recopient les manuscrits des grammairiens; pour fixer la date de Pâques, ils s'adonnent au comput et même à l'astronomie. Aux 7e et 8e siècles, les monastères sont les seuls foyers d'études religieuses. Les moines irlandais et anglo-saxons, dans leur propre pays puis sur le continent, éduquent les clercs et les aristocrates (cf art. *Bède* le Vénérable, *Colomban*, *Boniface*). Au milieu du 8e siècle, les grands monastères de la Gaule échappent à la décadence culturelle et préparent la Renaissance carolingienne.

Cette Renaissance est l'œuvre des princes carolingiens, mais plus encore celle des moines cultivés. Ceux-ci, qui recopiaient par ascèse les manuscrits, le font maintenant pour sauver l'héritage antique. La plupart des manuscrits latins encore conservés proviennent des *scriptoria* monastiques qui utilisaient la nouvelle écriture, la *caroline*. En outre les carolingiens ont trouvé parmi les moines le personnel capable de travailler dans les bureaux de l'administration.

Au contact des auteurs anciens, les moines redécouvrent les valeurs de l'humanisme et concilient « l'amour des lettres et le désir de Dieu » (titre de J. Leclercq, cité *supra*). La deuxième Renaissance carolingienne (9e siècle) est l'œuvre des grands abbés lettrés, comme Raban Maur de Fulda, Loup de Ferrières (DS, t. 9, col. 1086-1087). La crise qui secoue l'Empire carolingien à la fin du 9e siècle et au début du 10e atteint moins le clergé régulier. Les réformes monastiques de Cluny, Gorze, etc, provoquent un renouveau culturel en même temps que spirituel. Toute fondation de monastères s'accompagne de la constitution de bibliothèques. Jusqu'au milieu du 11e siècle Fleury-sur-Loire, Saint-Gall, Reichenau, Ripoll, sont les capitales de la vie intellectuelle.

La présence des enfants dans les monastères conduit les moines à s'intéresser à la pédagogie. Alors que l'éducation de l'antiquité visait à former l'homme adulte, les législateurs monastiques recommandent de respecter la personnalité de

l'enfant et d'appliquer à son égard la vertu de *discretio* : sommeil, repos, quantité et qualité des aliments doivent être appropriés. Pour saint Anselme, maître des études au Bec, l'enfant est semblable à un arbre qui a besoin d'espace et de liberté pour étendre ses rameaux (*Vie* par Eadmer, I, 4, 30, PL 158, 67cd). A l'époque où l'enfant était, dit-on, un inconnu, les moines se sont révélés d'excellents éducateurs.

3. Les moines et la pastorale. — Les moines du haut moyen âge ont œuvré à la diffusion du christianisme. Des moines romains ont été envoyés évangéliser l'Angleterre. Les moines irlandais, poussés par leur désir de « pérégriner pour le Christ », ont converti le nord de l'Angleterre puis les régions orientales de la Gaule. Les disciples de Colomban se sont installés en pays alaman et bavarois, et certains sont devenus évêques missionnaires, imités ensuite par les anglo-saxons, comme Willibrord en Frise et Boniface en Germanie. Au 9e siècle, Anschar, moine de Corbie puis de Corvey (DS, t. 1, col. 689-690), évangélise le Danemark et devient évêque de Brême. Au siècle suivant, les princes hongrois et slaves appellent des moines allemands et italiens pour leur confier des charges pastorales.

Les princes carolingiens soumirent le mouvement missionnaire au contrôle de l'épiscopat et n'encouragèrent pas les moines à se charger de la *cura animarum*, estimant qu'il y avait incompatibilité entre la pastorale et la vie retirée. Mais, dès le 10e siècle, les moines durent se charger du gouvernement des paroisses et remplacer les prêtres ruraux défaillants.

4. Rôle social et économique des monastères. — Tant que les monastères étaient de petits établissements aux portes des villes ou quelques huttes dans la forêt, les moines ne participaient pas à la vie sociale et économique. Mais, à partir du 6e siècle, les monastères devinrent des puissances foncières par suite des donations des laïcs et utilisèrent une main-d'œuvre considérable. Les princes leur concédèrent des privilèges commerciaux, et même le droit de frapper monnaie. Les moines étendirent leurs domaines en défrichant des terres incultes, sur lesquelles ils installèrent leurs prieurés. Les abbés disposèrent d'une bureaucratie qui tenait à jour l'état des terres et le chiffre des revenus.

Irminon, abbé de Saint-Germain-des-Prés, fait établir (vers 790-825) un polyptique qui décrit les domaines de l'abbaye (près de 33 000 hectares), avec le nom des paysans. Adalard de Corbie décrit dans ses *Statuts* (en 822) les différents services : moulins, brasseries, boulangeries, etc. A Saint-Gall, d'après le plan des bâtiments dressé vers 820, on trouve en dehors des bâtiments claustraux les logis des artisans, les ateliers, les bergeries, l'hôtellerie des personnages de marque et celle des moins fortunés, le quartier des malades, etc. Bien souvent ces cités monastiques sont à l'origine des villes médiévales (Saint-Omer, Gand). Les monastères accueillent les voyageurs, les pèlerins, les malades. L'*hospitalis* monastique a une double fonction : ce mot, par la suite, donnera « hôpital » et « hôtel ». Tout voyageur riche ou pauvre peut parcourir l'Occident avec la certitude de trouver un gîte d'étape dans les grands et petits monastères. Enfin, des aristocrates prévoient de finir leur vie auprès des moines et, par des donations, réservent à l'avance le lieu de leur retraite. Cf art. *Hospitalité*, DS, t. 7, col. 817-819.

Disposant de biens fonciers immenses, de trésors d'orfèvrerie, de livres de luxe, les monastères représentent la part la plus importante de la richesse de l'Occident. On comprend que le pouvoir royal veuille contrôler de près la vie monastique et intervenir dans la nomination de l'abbé. Les Carolingiens disposent de grands monastères dont ils nomment les abbés ou abbesses, pris parmi les membres de leur famille ou leurs amis. Alcuin, qui n'est que diacre, et Éginhard, un laïc, disposent chacun de six monastères. Charlemagne nomme à une abbaye comme à un évêché ou un comté. La charge abbatiale est un *honor* qui engage à rendre des services, en particulier à envoyer des troupes à l'armée. Aux 9e et 10e siècles, les princes territoriaux sont souvent eux-mêmes les abbés des plus grands monastères et les transmettent à leurs héritiers. Les laïcs profitent de l'effondrement du pouvoir carolingien pour mettre la main sur ces importantes sources de revenus.

Aussi des réformes périodiques sont-elles nécessaires. Après les sécularisations de Charles Martel, celles de Boniface; sous Charlemagne, les capitulaires viennent introduire partout la Règle bénédictine, interdire l'intrusion des laïcs, garantir la clôture dans les abbayes d'hommes et surtout de femmes, soumettre la vie monastique au contrôle des évêques. Les réformes de Benoît d'Aniane en 816-817 dispensent quelques monastères de trop lourds services, obligent les moines à laisser à des laïcs l'administration de leurs domaines pour se consacrer à la prière liturgique. Au 10e siècle, des réformes dans tout l'Occident sont soutenues par les princes, en Flandre, Normandie et Germanie, ou appuyées par la papauté, comme à Cluny. En donnant leur abbaye aux saints Pierre et Paul, les abbés de Cluny échappent à la tutelle du pouvoir politique comme à celle de l'évêque. L'exemption est le moyen le plus sûr de retrouver la *libertas*. Mais le succès même de l'ordre clunisien, qui domine la vie de l'Église au milieu du 11e siècle, provoque des abus qui entraînent une nouvelle réforme.

5. Les moines et la réforme de l'Église. — En même temps que le monachisme se réforme périodiquement, il aide l'Église séculière, trop engagée dans les structures temporelles, à revenir à l'idéal évangélique dont il propose l'exemple aux clercs. Césaire d'Arles, ancien moine de Lérins, reprend la tentative d'Augustin et invite ses clercs à vivre et à prier comme les moines. Au milieu du 8e siècle, Chrodegang écrit une « règle des chanoines » en s'inspirant de la Règle bénédictine (DS, t. 2, col. 878); par la suite, on impose aux chanoines un habit particulier et la tonsure qui, à l'origine, était réservée aux moines. Benoît d'Aniane, soucieux de la sanctification du clergé, réactualise la Règle de Chrodegang et rappelle dans quelles conditions les chanoines doivent s'acquitter de l'office divin. Les clercs qui n'appartenaient pas à une église cathédrale et voulaient vivre en communauté purent se regrouper dans les collégiales et reçurent le nom de « chanoines réguliers » (cf DS, t. 2, col. 465-469 et *infra*, col. 1580).

Dans la première moitié du 11e siècle, au moment où se prépare la Réforme grégorienne, les papes trouvent leurs meilleurs auxiliaires parmi les moines, tels Pierre Damien, Humbert de Moyen-Moutier. Si, contrairement à ce qu'on a affirmé longtemps, les clunisiens n'ont pas joué un rôle direct dans la querelle des Investitures, ils ont, en régénérant la vie religieuse, en favorisant la primauté romaine, en établissant une hiérarchie entre les églises au sein de l'ordre de Cluny, préparé le terrain de cette réforme qui met fin à l'âge carolingien.

Bonne bibliographie dans *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*, éd. Fr. Prinz, coll. Wege der Forschung 312, Darmstadt, 1976 (recueil d'articles, dont certains inédits). — *Il Monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale* (4e Semaine d'études de Spolète, 1956), Spolète, 1957.

Sur la culture monastique et son influence : J. Leclercq, *L'amour des lettres..*, cité *supra*; *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, 1967. — P. Riché, *Écoles et enseignement dans le haut moyen âge*, Paris, 1979. — Sur le monachisme en Angleterre au 10e siècle : E. John, *The Beginning of the Benedictine Reform in England*, dans *Revue bénédictine*, t. 73, 1963, p. 73-87; G. Lanoe, *Approche de quelques évêques moines en Angleterre au 10e siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 19, 1976, p. 135-150. — Pour l'Italie : P. Toubert, *Monachisme et encadrement religieux dans les campagnes en Italie aux 10e-12e siècles*, dans *Le istituzioni ecclesiastiche della « Societas christiana » dei secoli* XI-XII, Milan, 1977, p. 416-441. — Sur Cluny et son influence : *Spiritualità cluniacense* (2e Colloque d'études...), Todi, 1960. — Th. Schieffer, *Cluny et la question des Investitures*, dans *Revue historique*, t. 225, 1961, p. 47-72. — H. E. J.-Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford, 1970. — Pour l'Espagne : A. Linage Conde, *Los origenes del monacato benedictino..*, 3 vol., León, 1973.

Pierre Riché.

B. RELATIONS DES MOINES AVEC LES PRÊTRES ET LES LAICS (11e-13e S.)

L'expansion du monachisme en Occident du 10e au 13e siècle a été prodigieuse, mais les moines ont exposé leurs conceptions de la vie spirituelle et leur action apostolique avec tant de discrétion qu'on ne les entrevoit vraiment qu'à travers l'observation attentive de leur conduite. Les exemples choisis apparaissent comme représentatifs, il faut cependant se garder des généralisations hâtives.

1. **Fondations d'églises.** — Les moines de Cluny eurent certainement le souci de mettre à la disposition des paysans qui travaillaient leurs terres les églises dont ils avaient besoin, mais sans chercher à garder pour eux le contrôle du ministère et moins encore à l'exercer.

Des doyennés ruraux aussi importants que Lourdon et Bésornay dépendaient de paroisses appartenant au chapitre de Mâcon, Lournand et Saint-Vincent-des-Prés. Les moines eurent bien la propriété de quelques églises, mais le Pouillé du diocèse de Mâcon, qui indique les patrons, montre qu'il s'agissait de paroisses peu nombreuses et petites pour la plupart (A. Longnon, *Pouillés de la province de Lyon*, Paris, 1904, p. 197-204, début du 15e siècle). Pourtant les abbés de Cluny n'y étaient pas opposés systématiquement; quand ils commencèrent à annexer d'autres monastères, ils gardèrent les églises qui en dépendaient.

Comme toutes les abbayes de moines noirs, et contrairement à ce qui se passait autour des établissements cisterciens et chartreux, Cluny fut un centre de peuplement. En 910, la villa n'avait pas d'église; les abbés fondèrent successivement les trois paroisses de Saint-Maïeul, Saint-Marcel et Notre-Dame. Dès le 15e siècle, on n'insista guère sur ces fondations, sans d'ailleurs laisser périmer les droits de l'abbaye; sous l'influence des nouveaux ordres, on tenait comme évident que les moines n'exerçaient aucun ministère paroissial. Le principe était d'ailleurs vrai, à condition d'admettre dans son application la possibilité de modalités différentes. A Cluny, l'église abbatiale était réservée aux moines; à proximité, la collégiale Notre-Dame suffisait pour la ville. Des chanoines y assuraient l'office divin et le ministère sacerdotal, ce qui en dispensait les moines.

2. **Qui assumait les charges pastorales?** — Depuis longtemps les historiens répètent que les moines, aux 10e et 11e siècles, furent appelés à remplacer un peu partout des chanoines en pleine décadence. Ce qu'on ne précise jamais, c'est comment et par qui furent assumées les charges pastorales de ces églises, alors que la question est importante pour l'histoire de l'évangélisation comme pour celle des observances monastiques. Les documents sont rares et ont été peu exploités. A défaut d'études suffisantes, quelques exemples éveilleront l'attention.

Vers 1708, A. Chassignet rédigea l'*Abrégé de l'histoire du prieuré conventuel de Saint-Pierre de Moustier-Hautepierre...* (inédit, Paris, B.N., ms franç. 18750; Archives nationales L 869, pièce 36; Archives du Doubs 37 H 2). Ce monastère, datant au moins du 9e siècle, fut donné à Cluny à la fin du 11e, donation confirmée par Urbain II le 16 mars 1095. Chassignet a conclu que le prieur Ponce, mentionné dans des actes de 1107 et 1109, était un moine clunisien; mais les actes cités le présentent comme prieur d'une communauté de trois chanoines. Peu après, l'archevêque de Besançon confirma les droits de Cluny. Le passage des chanoines aux moines se fit lentement et sans heurts. La vieille église devint celle du prieuré, et on éleva plus tard, tout près, une seconde église où plusieurs prêtres desservaient la paroisse. Aucun acte ne fait allusion à l'exercice du ministère paroissial par les moines, ni à Hautepierre, ni dans la dizaine de paroisses qui en dépendaient.

Au Mont-Saint-Michel, on évoque l'arrivée des moines en 966 et l'épisode du chanoine Bernier retiré dans une maison où il avait caché les reliques de saint Aubert que l'on découvrit après sa mort; mais on oublie que les chanoines se sont maintenus sur le Mont à l'église Saint-Pierre. Les moines la possédaient et avaient le droit de nommer ou révoquer les chanoines. L'abbé Robert de Torigni remplaça les douze chanoines par deux clercs et fit approuver ce changement par Alexandre III (4 janvier 1179). Pourtant, au 14e siècle, les Coutumiers mentionnent encore les chanoines de Saint-Pierre (J. Dubois, *Les dépendances de l'abbaye du Mont-Saint-Michel et la vie monastique dans les prieurés*, dans *Millénaire monastique du Mont-Saint-Michel*, t. 1, Paris, 1967, p. 619-676, ici p. 626-627; cf p. 338 pour le mot *canonici* du ms Avranches 46, écrit probablement en 1363-1386).

3. **Les centres de pèlerinage.** — Le Mont-Saint-Michel est une des nombreuses abbayes centres de pèlerinage; on estimait alors devoir placer auprès de la tombe d'un saint une communauté assurant l'office. Dans nombre de cités, les basiliques des martyrs ou des anciens évêques furent confiées aux moines qui en firent de puissantes abbayes. En Angleterre, les moines formèrent des chapitres de cathédrales, mais ils s'éloignaient ainsi de leur observance originelle.

Saint Edmond Rich, archevêque de Cantorbéry, mourut le 16 novembre 1240 et fut enseveli dans l'église cistercienne de Pontigny. Innocent IV le canonisa le 16 décembre 1246; il autorisa les femmes à entrer dans l'église abbatiale pour l'élévation des reliques, le 9 juin 1247. Cette permission fut ensuite étendue à tous les jours de l'année en faveur des pèlerins (*Vies des saints*, par les bénédictins de Paris, t. 11, Paris, 1954, p. 518). Ce qui était exceptionnel chez les cisterciens était habituel dans beaucoup d'églises de moines noirs.

Comme elles étaient centres de pèlerinage, on rédigea des recueils de miracles. Un dépouillement systématique renseignerait sur les rapports entre moines et pèlerins. Ici encore quelques exemples éclaireront la question.

Très concret, le livret de pèlerinage de Saint-Fiacre, rédigé en 1188 probablement par le moine sacristain, mentionne épisodiquement l'activité proprement sacerdotale des moines. Un jeune homme qui avait tenté d'enlever une jeune fille va se confesser de sa faute au monastère (J. Dubois, *Un sanctuaire monastique au moyen âge, Saint-Fiacre-en-Brie*, coll. Hautes Études médiévales et modernes 27, Genève-Paris, 1976, p. 122, miracle 16). Deux jeunes hommes, guéris au sanctuaire, s'y rendaient en reconnaissance « le jour de Pâques pour y parti-

ciper aux Offices et à la célébration de la Messe et communier au Corps et au Sang du Christ » (p. 119, mir. 15).

Dans quelle mesure les moines administraient-ils les sacrements? Les dispositions générales ne le prévoient pas; il a fallu un épisode extraordinaire pour qu'un chroniqueur le note. Ainsi, c'est parce que Robert de la Chaise-Dieu † 1067 fut pris d'un malaise que son biographe raconte comment, le samedi saint, on lui apportait « selon la coutume », les enfants des nobles du voisinage pour qu'il les baptisât (BHL, n. 7263; *Acta Sanctorum O.S.B.*, éd. J. Mabillon, saec. VI, 2, Paris, 1701, p. 221, XIII).

Les moines biographes n'insistent pas sur ces aspects de la vie de leur héros. L'auteur de la *Vie* de saint Girard, moine de Saint-Aubin d'Angers † 1127, dit de lui qu'il était prêtre à son entrée au monastère. Peu après sa profession, il fut envoyé organiser une nouvelle acquisition de son abbaye près de la forêt de Brossay. Il y construisit un oratoire, la Madeleine, qui donna son nom au lieu-dit; il y eut un cimetière auprès, mais la chapelle ne devint pas paroisse. Girard y passa plus de dix ans, seul moine entouré de paysans. Bon administrateur des biens, il n'oubliait certainement pas la vie spirituelle de ses voisins, mais le biographe n'en parle guère. Il insiste plutôt sur ses mortifications, ses miracles, ses relations avec d'importants personnages après son retour à l'abbaye (BHL, n. 3548; AS, novembre, t. 2, Bruxelles, 1894, p. 493-501).

4. Encadrement des prêtres de paroisse. — A une époque où les évêques ne disposaient pas d'aides compétents, certains monastères s'occupèrent d'encadrer les prêtres. Entre 1052 et 1058, Guillaume le bâtard, duc de Normandie, donne à Marmoutier six églises de l'île de Guernesey. Il reconnaît à l'abbé le droit de nommer les desservants et de déposer les titulaires indignes, et donne une tenure pour y loger le moine chargé de cette obédience (M. Fauroux, *Recueil des Actes des ducs de Normandie de 911 à 1066*, dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, t. 36, Caen, 1961, n. 141, p. 319-321). C'était évidemment ce moine qui, au nom de l'abbé, exerçait la surveillance et l'animation spirituelle des prêtres. De cas analogues subsistent surtout les dispositions matérielles, mais elles ne sont pas les seules.

Entre 1050 et 1070, l'abbé de la Trinité de Vendôme passe une convention avec Geoffroy, prêtre de Mazé (Maine-et-Loire); celui-ci reçoit par an huit setiers de froment, autant de seigle et d'avoine ou d'orge; il garde les dons des fidèles pour les actes du culte, sauf le Vendredi saint et aux Rogations, où il partage avec les moines. Marié avant son ordination, ce prêtre s'engage à quitter sa femme qui ira habiter dans une autre paroisse; elle et lui font don de leurs biens à l'abbaye et entrent dans son association de prières. Les moines prévoient qu'ils lui retireront ce qu'ils lui concèdent au cas où il manquerait à ses engagements (C. Métais, *Cartulaire de la Trinité..*, Paris, 1893, n. 80, p. 150-151; C. Van de Kieft, *Une église privée de l'abbaye de la Trinité... au 11e siècle*, dans *Le Moyen Age*, t. 69, 1963, p. 157-168). Les moines veulent donc faire cesser le concubinage d'un prêtre, qui témoigne d'une bonne volonté évidente.

La collaboration peut être plus étroite encore. Au terme d'un conflit sur l'usage de l'église de Bocé (Maine-et-Loire), une ordonnance de l'évêque d'Angers, Matthieu de Loudun (1155-1162), précisa les devoirs des moines et des chapelains (Paris, B.N., nouv. acq. franç., ms 5021, f. 145-146; cf J. Avril, *Le gouvernement des évêques et la vie religieuse dans le diocèse d'Angers (1148-1240)*, thèse dactylographiée, Paris, 1977, t. 1, p. 225; t. 2, p. 130). Oblations et dîmes sont partagées. La messe paroissiale est celle du desservant, les moines peuvent en célébrer une seconde. Ils assurent l'office divin, matines et heures diurnes; ils ont la charge des bâtiments, des vêtements et des vases liturgiques, qu'ils remettent en temps opportun aux chapelains. Ces derniers assurent le ministère pastoral, mais en cas de nécessité les moines peuvent les suppléer pour la visite des malades et la célébration des messes.

Le cas analysé ici est celui d'un prieuré et d'une paroisse disposant d'une seule église; il ne faudrait pas généraliser et appliquer cette réglementation aux prieurés pourvus d'un oratoire réservé aux moines, ou aux églises paroissiales appartenant à une abbaye sans moine résidant à proximité. Il n'en reste pas moins que les dispositions énoncées sont conformes à l'orientation habituelle : au clergé le ministère pastoral, aux moines l'administration des biens, mais aussi la célébration de l'office divin et sans doute certaines relations avec les fidèles. Il arrivait que des clercs séculiers se joignent aux moines pour la récitation de l'office. Quelques décisions des papes ou des conciles provinciaux ont interdit aux moines les fonctions du ministère pastoral; elles visent évidemment des abus, mais dont il est difficile d'apprécier l'amplitude. Il semble que les moines ont plutôt accaparé quelques cérémonies, les enterrements surtout, que revendiqué la totalité des attributions des curés. Les chanoines réguliers avaient une organisation complètement différente; il était normal chez eux que le prieur remplisse les fonctions du curé.

5. **A l'occasion de la mort,** les rapports des moines avec les clercs et fidèles ont laissé tellement de traces qu'on risque de leur donner une place excessive. Pas toujours vertueux mais croyant à la vie future, préférant aux idées les réalisations palpables, les hommes de ce temps pensaient être bien accueillis de Dieu s'ils se rattachaient à un monastère. Être enterré dans le cimetière des moines est une faveur; être inscrit au nécrologe est plus rare, mais rappelle chaque année à la communauté le nom du défunt. La *professio ad succurrendum* n'est pas une cérémonie symbolique : celui qui a revêtu l'habit monastique sur son lit de mort est considéré comme un vrai moine et enterré avec l'habit. S'il vient à survivre, il doit en principe vivre au monastère.

Ce qui n'est pas toujours du goût du bénéficiaire. En 1075, Tréhan de Saint-Broladre, près de Dol (Ille-et-Vilaine), généreux bienfaiteur du Mont-Saint-Michel, obtint la faveur de la *professio ad succurrendum*. Il guérit. Pour se libérer de son vœu, il fit de nouvelles donations et renvoya son habit; il stipula pourtant qu'il aurait une portion de moine quand il se rendrait à l'abbaye, et qu'il serait reçu dans la communauté s'il le désirait (texte dans Guillotin de Corson, *Pouillé historique de l'archevêché de Rennes*, t. 2, Paris, 1880, p. 527-536; cf J. Dubois, *art. cité*, col. 1576, p. 644).

A côté de ces dévots de la dernière heure, il y eut beaucoup de chrétiens qui vécurent à l'ombre des monastères selon des statuts divers et sous des noms très variés, qui n'ont pas toujours le même sens (cf art. *Oblats*). Certains cherchaient d'abord un emploi et la sécurité pour leurs vieux jours, mais cela n'excluait pas une certaine participation à la prière des moines, qui fut pour d'autres le motif de leur venue près du monastère. Là encore les exemples abondent, tellement complexes et variés qu'ils sont difficiles à recenser et

analyser, mais l'influence spirituelle des moines est évidente.

Les clercs séculiers et les chanoines réguliers ont été attirés aussi par la vie monastique. Ce mouvement a été remarqué pour les cisterciens et chartreux du 12e siècle, mais il est bien antérieur. Les grands abbés de Cluny, Odon, Maïeul et Odilon ont d'abord été chanoines; l'ordre canonial subit une véritable hémorragie qui ne doit pas être interprétée comme un signe de décadence, mais comme signe d'un attrait pour une vie plus retirée.

Il est sûr que, dans la société du moyen âge, l'idéal monastique était honoré et la prière des moines estimée comme la plus belle des activités humaines. Les historiens ont pu négliger cet aspect parce que les chartriers des monastères ont été constitués pour établir leurs droits, et l'on n'a guère osé y rechercher les clauses qui dépassent les contingences matérielles.

L'extrême complexité des situations rend ardue la tâche des chercheurs. On a tacitement admis que la structuration des ordres nouveaux comme les cisterciens et les chartreux a toujours été aussi rigide qu'à l'époque moderne, et on a voulu trouver un équivalent chez les moines noirs. Cluny a été présenté comme le modèle commun, alors qu'il s'agit d'un ordre original, qui eut certes une grande influence, mais commença par entrer dans une tradition et évolua au cours de son histoire. La rivalité entre Cluny et Cîteaux et leurs querelles retentissantes ont fait oublier que ces deux ordres avaient en réalité des conceptions très proches, assez éloignées de celles de la majorité des monastères, en ce qui concerne les rapports avec le peuple chrétien. Les exemples donnés plus haut montrent que le Mont-Saint-Michel avait une conception voisine de celle de Cluny; par contre, Marmoutier, la Trinité de Vendôme ou La Chaise-Dieu s'engageaient délibérément dans l'aide au ministère pastoral. Des moines assurant un office conforme à la Règle de saint Benoît peuvent avoir des conceptions diverses pour la diffusion de leur vie spirituelle. Il y a là un vaste domaine de l'histoire de la spiritualité qui reste à explorer.

On trouvera de bonnes indications sur le rôle des moines à l'époque étudiée ici dans les communications présentées à la sixième Semaine d'études médiévales (Milan, 1-7 septembre 1974) : *Le istituzioni ecclesiastiche della « Societas christiana » dei secoli* XI-XII, Milan, 1977; voir surtout les études de J. Becquet, J.-Fr. Lemarignier et O. Guillot, M. Parisse (France); P. Toubert (Italie, signalé *supra*); J. G. Barry (Irlande).

Jacques Dubois.

C. MONACHISME ET AUTRES ORDRES RELIGIEUX EN OCCIDENT

La séparation du monde, dans un célibat définitif, est l'aspect le plus généralement observable de la vie monastique. Cette séparation peut être réalisée soit au désert qui l'impose comme un fait, soit dans la pratique de Règles qui en font un droit et un devoir. Selon que l'on considère le fait du désert ou le droit de la Règle, on peut faire divers rapprochements entre la vie monastique et d'autres types de vie religieuse à leurs stades successifs; ces rapprochements ont parfois amené des confusions.

Au premier stade, en effet, la solitude a souvent fourni aux initiateurs des diverses formes de vie religieuse la séparation du monde propice à dégager la liberté de leurs options. Dans la suite, les conditions initiales du désert ne manquèrent pas d'être rappelées par les réformateurs ultérieurs comme favorables à des ressourcements jugés souhaitables; la retraite, qui réduit au minimum les relations et les moyens d'action, est alors proposée comme la condition préalable pour se dégager des compromissions et redresser des erreurs collectives. Mais le mythe du désert originel, commode pour la parénèse réflexive, ne doit pas égarer l'historien.

1. C'est peut-être la **vie canoniale** (cf art. *Chanoines réguliers*, DS, t. 2, col. 643-677) qui a été l'occasion des plus nombreuses confusions avec la vie monastique. Dans le christianisme occidental, les deux types de vie ont des racines également profondes et donc obscures, en sorte que les controverses entre leurs adeptes respectifs ont alourdi plutôt qu'ordonné un dossier difficile (cf art. *Gerhoch de Reichersberg*, DS, t. 6, col. 304-305). Les clercs canoniquement groupés pour le service d'églises importantes trouvaient assurément dans l'Écriture les orientations nécessaires à leur état, pour la célébration du culte comme pour l'exercice de la charité envers les pauvres du dehors et les membres du groupe lui-même. Que le célibat ait été en estime dans ce clergé, et que certains évêques comme Eusèbe de Verceil et Augustin d'Hippone aient souhaité chez leurs clercs la désappropriation de leurs biens, ces exigences trouvaient leur principe dans le nouveau Testament.

Dans la pratique toutefois, il semble que, jusqu'aux âges barbares inclus, l'antiquité chrétienne ait plutôt reconnu dans le monachisme masculin le modèle de chasteté et de désappropriation personnelle qui, liturgiquement bien soutenu, pouvait servir de modèle au clergé. L'accession aux ordres sacrés dans les communautés cénobitiques facilita les transferts et le maintien de communautés monastiques dans des basiliques importantes ou des sanctuaires renommés, donnant à ces lieux de culte des desservants disciplinés qu'ils mettaient à l'abri des insécurités rurales (cf la liste des monastères gaulois du 6e siècle, dans P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, p. 116-135). En outre, à la fin de l'antiquité, on n'eût guère trouvé ailleurs que chez les moines des troupes plus cohérentes et rituellement mieux entraînées pour fournir de postes missionnaires les pays nouvellement ouverts au christianisme, comme l'Angleterre sous Grégoire le Grand.

2. **Les législateurs carolingiens** ont eu le mérite, malgré l'infiltration des pratiques celtiques, de maintenir la distinction entre les deux catégories *(ordines)* : l'ordre canonial d'abord, en 816, soumis aux directives générales des Pères latins (*Institutio canonicorum*, PL 105, 815-914; éd. meilleure de A. Werminghoff, MGH *Concilia aevi karolini*, t. 1, 1, Berlin, 1906, p. 308-421); l'ordre monastique ensuite (817), plus strictement régi par la Règle bénédictine qui gardait référence à la tradition monastique orientale (*Capitulare monasticum*; cf *supra*, col. 1559). Moines et chanoines avaient un régime différent pour la récitation de l'office, l'habillement, l'abstinence, et surtout la désappropriation des biens, réservée aux premiers. Mais bien des traits devenus communs à leurs institutions respectives allaient subsister, comme le célibat, le cloître (venu de l'habitat méditerranéen), la gestion collective des intérêts du groupe, l'éclat du culte dans les églises, dont certaines conservaient aux chanoines un titre abbatial. La culture intellectuelle et l'enseignement restèrent aussi semblables, sur les mêmes bases bibliques et patristiques.

3. **La société féodale des 10e-12e siècles** devait subir une crise de croissance religieuse qui, en mettant à l'épreuve les institutions carolingiennes,

leur donnerait de nouvelles chances. L'ordre monastique vit ses nouveaux adhérents s'établir plutôt, sous l'habit blanc cistercien, dans des lieux encore incultes, tandis que les anciens monastères se rangeaient de près ou de loin à la régularité clunisienne marquée de ritualisme. Dans l'ordre canonial, les meilleurs éléments du clergé adoptèrent la Règle de saint Augustin comme signe de retour à l'idéal de la primitive Église, et laissèrent à des chanoines jugés par eux « séculiers » les facilités et la propriété individuelle autorisées à l'époque des carolingiens. Dès avant les cisterciens, certains chanoines réguliers avaient trouvé dans la pauvreté érémitique le point de départ d'austères observances, et leurs établissements se groupèrent parfois en associations dont les plus importantes, comme l'ordre de Prémontré, étaient finalement calquées sur le modèle cistercien (cf art. *France*, DS, t. 5, col. 841-847).

Cette tendance à l'organisation centralisée, qui avantageait la vie claustrale à dominante liturgique et contemplative, conserva le parallélisme de la basse antiquité entre vie monastique et vie canoniale, comme on le voit par la comparaison des écrivains cisterciens et victorins. Mais une différence fondamentale apparut vite : le service paroissial, consenti par les chanoines réguliers moyennant précautions désintéressées et garanties disciplinaires. Bien qu'il fût encouragé par l'épiscopat, ce consentement ne fut pas général chez les clercs épris d'un érémitisme prédicant et suivis par des disciples laïcs : c'est ainsi que des fraternités telles que Grandmont en Limousin ou Hérival en Lorraine, dotées de Règles propres ou soumises à la Règle augustinienne, apparaissent en milieu rural comme l'avant-garde évangélique des ordres mendiants urbains du 13e siècle. Les clercs ermites, établis en marge du monachisme bénédictin et à l'écart des servitudes paroissiales, ne connaîtront guère de réussite quantitative durable que la Chartreuse. Mais ils révélaient des possibilités nouvelles qu'allaient exploiter les fils de François d'Assise (DS, t. 5, col. 1268-1422), ceux du chanoine régulier Dominique de Guzman (col. 1422-1524), les Ermites de Saint-Augustin (t. 4, col. 983-1018) et du Mont-Carmel (t. 2, col. 156-171; t. 4, 564-572).

4. Lorsque le manque d'effectifs eut raréfié le service paroissial chez les chanoines réguliers, le parallélisme entre moines et chanoines réapparut dans la législation des *papes d'Avignon* et dans *les organisations post-tridentines*. La dévotion personnelle et le zèle réformateur sont comparables à Windesheim (cf DS, t. 3, col. 727-735) et à Sainte-Justine de Padoue, et c'est de manière analogue que mauristes et génovéfains (t. 5, col. 107-113; t. 8, col. 304-305) placent des couvents réformés dans d'anciens monastères de leur ordre, sans penser à des fondations qui auraient témoigné d'un type nouveau. Les ordres anciens, Grandmont compris, assument consciencieusement leurs obligations médiévales en formant leurs sujets selon les méthodes du moment.

Cette attitude se retrouve dans les restaurations du 19e siècle, avec plus d'ouverture missionnaire. Elle portera ses fruits dans le renouveau liturgique, avec une tendance plus spéculative chez les bénédictins (Solesmes, Maria Laach), plus pastorale chez les chanoines réguliers (Klosterneuburg; cf art. *Messe*, *supra*, col. 1083). Au 20e siècle, suivant une ligne déjà inaugurée aux 16e et 17e siècles par Charles Borromée et Barthélemy Holzhauser, apparaissent les groupements de « vie communautaire » dans le clergé, qui reprennent sous des formes renouvelées l'idéal des chanoines réguliers, avec la double exigence du ministère pastoral et de l'esprit évangélique (cf DS, t. 2, col. 1156-1184).

Ch. Dereine, art. *Chanoines*, DHGE, t. 12, 1953, col. 375-405. — G. Miccoli, « *Ecclesiae primitivae forma* », dans *Studi medievali*, t. 1, 1960, p. 470-498 (esprit de la Réforme grégorienne). — *La vita comune del clero dei secoli* XI e XII (1e Semaine d'études, La Mendola, 1959), Milan, 1962. — R. Hostie, *Vie et mort des ordres religieux* (Bibliothèque d'études psycho-religieuses), Paris, 1972. — *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident*, t. 10 *L'âge classique*, Paris, 1974, par J. Hourlier. — J. Châtillon, *La crise de l'Église aux 11e et 12e siècles et les origines des grandes fédérations canoniales*, RHS, t. 53, 1977, p. 3-46 (indication de nombreuses études dans les notes).

Jean Becquet.

D. RENAISSANCE DE L'INFLUENCE MONASTIQUE EN EUROPE CENTRALE APRÈS LA RÉFORME

Le début du 16e siècle fut marqué en Europe centrale par la scission dans l'Église. Le « christianisme purifié » des réformateurs avait perdu le sens de la vie selon les conseils évangéliques dans l'état monastique ou religieux. La contestation radicale de la vie religieuse traditionnelle ne créait pas seulement pour celle-ci une situation difficile, elle l'atteignait dans ses fondements mêmes, en lui ôtant toute justification biblique et théologique. Le courant réformateur, appuyé par les pouvoirs politiques locaux, entraîna la fermeture des monastères et des couvents dans les régions où il dominait; seul un petit nombre put subsister, surtout en Allemagne du nord, sous la forme de « fondations protestantes » *(protestantisches Stift)*, là où le couvent avait acquis droit de cité comme institution sociale.

1. Les décisions tridentines. — Pour le monachisme traditionnel, la Réforme eut assurément des conséquences désastreuses. Mais on pourrait aussi parler d'un émondage salutaire. Le choc des événements provoqua dans tous les instituts un approfondissement et une réforme pour eux-mêmes. Les projets et les tentatives de rénovation antérieurs au courant luthérien portèrent alors leurs fruits. Le concile de Trente fit siennes ces orientations et les mit en œuvre pour tous les ordres et toutes les congrégations, en activant, il est vrai, le processus d'institutionalisation. Le concile se prononça nettement pour la valeur de la vie religieuse, l'observance de la Règle propre, la fidélité aux trois vœux, la vie commune, la soumission aux structures canoniques : « Si enim illa, quae basis sunt et fundamenta totius regularis disciplinae, exacte non fuerint conservata, totum corruat aedificium necesse est » (Session XXV, *Decretum de regularibus et monialibus* 1; *Concilium Tridentinum*, t. 9, Fribourg-en-Brisgau, 1924, p. 1080). Les réformes trop radicales ou même artificielles proposées avant et pendant le concile (réduction de tous les ordres aux seules Règles bénédictine, augustinienne et franciscaine, ou même réduction plus radicale à un type contemplatif et un type actif) ne laissèrent aucune trace dans les décrets. Le *statu quo* fut conservé en sa riche diversité, mais un même appel fut adressé à tous les instituts : « non tollantur, sed reformentur » (*ibidem*, p. 1060).

La réforme des anciens ordres exempts devait s'appuyer sur le maintien des groupements de monastères, avec chapitres et visites canoniques. Le concile

n'introduisait ainsi aucune innovation; depuis le moyen âge en effet, l'institution de tels groupements (déjà nommés congrégations chez les anciens ordres) s'était révélé le meilleur moyen de réforme et de conservation (Innocent III, 4e concile du Latran, 1215, const. 12 *In singulis*, citée à Trente; cf DS, t. 7, col. 1772; Benoît XII, bulle *Summa magistri* dite *Benedictina*, 20 juin 1336, dans *Bullarium romanum*, t. 4, Turin, 1859, p. 347-387).

Pour les bénédictins, la seconde moitié du 16e siècle fut la grande époque des congrégations (cf DS, t. 1, col. 1426-1430); celles qui furent alors créées durent se constituer en personne morale et juridique. Tous les monastères appartenant à une congrégation s'engageaient à observer les mêmes statuts et se soumettaient à une autorité centrale. Selon les pouvoirs donnés à celle-ci, on eut deux formes de congrégations : la forme centraliste, où chaque monastère sacrifiait une part de son autonomie et de ses droits, la congrégation devenant ainsi la famille monastique de chaque religieux; la forme fédéraliste, où chaque abbaye gardait son autonomie, le moine lui restant lié par le vœu de stabilité. Les congrégations des pays de langue allemande furent plutôt du second type, tandis que le premier dominait dans le reste de l'Europe, où la congrégation italienne de Monte Cassino servait de modèle.

Pour les cisterciens, l'établissement des congrégations signifiait une rupture avec l'organisation originelle. Mais chez eux aussi le processus avait été inauguré à la fin du moyen âge, sous la pression des tendances nationales. La réforme tridentine put s'appuyer sur cette évolution et rassembla aussi les couvents cisterciens en congrégations distinctes. Les prémontrés, avec leur antique système des « districts » *(circariae)*, anticipaient déjà les décisions du concile. Chez les chanoines réguliers augustins, l'institution des congrégations avait commencé bien avant Trente; de nouvelles se constituèrent après le concile. Les chartreux s'étaient eux aussi donné des instances de contrôle en créant des provinces dès le moyen âge. L'organisation centralisée des ordres mendiants médiévaux répondait par avance aux exigences juridiques du concile; elle avait eu d'ailleurs une influence incitatrice sur l'institution des congrégations monastiques.

La réorganisation du monachisme devait tout d'abord éliminer la conception bénéficiale du moyen âge tardif, rendre à la profession religieuse son caractère sacré et ramener pleinement le moine à la *vita communis*. Pour obtenir ces changements, les nouvelles structures et l'organisation centralisée ne suffisaient pas; ils devaient être le résultat d'une réforme personnelle et lui conserver sa vitalité. Les décrets du concile ne pouvaient davantage provoquer ce renouvellement du sens de la vie religieuse. Celui-ci fut d'abord le fruit d'actions réformatrices à l'intérieur de l'Église entière (par exemple, pour les monastères du sud-ouest allemand, celles des nonces apostoliques F. Ninguarda et H. Portia à la fin du 16e siècle, pour la congrégation de Bursfeld celle de C. Garzodoro), ensuite le fruit des réformes inaugurées dans les ordres anciens et nouveaux avant le protestantisme.

C'est ici que jouèrent simultanément les impulsions de la spiritualité et de l'ascèse espagnoles, qui avaient atteint leur sommet dans la mystique carmélitaine, et celles de la spiritualité ignatienne, diffusée par la compagnie de Jésus avec grand succès. « L'inspiration jésuitique » vivifia les monastères des anciens ordres favorables au renouvellement, en y introduisant la piété ignatienne et ses pratiques (exercices spirituels, récollections, méthodes de méditation). Ces influences du dehors contribuèrent à créer dans les couvents une spiritualité de synthèse, qui cependant fut très différenciée et plus marquée par des particularités nationales ou régionales que par les observances antérieures. Avec elles, la théologie, la piété et la culture de l'époque pénétrèrent dans les monastères : le « monastère baroque » fut la forme typique de cette conception et de cette conscience nouvelles de la vie monastique. Extérieurement, ce changement s'exprime dans un style de vie modelé sur celui des cours des monarques absolus.

2. Dans ce cadre s'inscrit **l'activité des moines** : écoles, études et même fréquentation des universités (celle de Salzbourg fut confiée aux bénédictins en 1617), pratique des sciences. L'activité scientifique apparaît surtout dans deux congrégations françaises. La devise de Didier de la Cour † 1623 : « un bénédictin ignorant est une contradiction en lui-même » valut d'abord pour la congrégation de Saint-Vanne qui, dans cet esprit, unissait l'enseignement et le service pastoral et eut ainsi une heureuse influence sur le « milieu dévot » français, duquel par ailleurs elle avait reçu une impulsion décisive. Ce programme fut appliqué surtout dans la congrégation de Saint-Maur, issue de celle de Saint-Vanne en 1618, où le premier abbé général, Grégoire Tarisse (1575-1648), en traça les lignes directrices. Dans ses monastères, l'enseignement et le service pastoral ne constituaient qu'une partie du travail des moines; le « travail à l'intérieur » devait surtout porter sur les sciences, parmi lesquelles l'histoire eut une place privilégiée.

Des moines comme Luc d'Achery † 1685 (DS, t. 1, col. 175-177), Thierry Ruinart † 1709, Bernard de Montfaucon † 1741 et surtout Jean Mabillon † 1707 (DS, t. 10, col. 1-4) établirent, par leurs recherches historiques et leurs publications, la réputation scientifique de la congrégation. La synthèse entre « ascèse et culture », toujours visée par les moines, aboutira ici à une réussite remarquable. Il serait sans doute erroné de considérer chaque monastère de mauristes comme une république de savants éminents (tous n'étaient pas forcés de devenir tels). L'activité scientifique n'était pour eux que la réalisation, adaptée à leur époque, de l'antique obligation prévue chaque jour par la Règle au travail et à la lecture. Le travail scientifique fut toujours subordonné au but premier de la vie monastique : « Si le grand apôtre faisait gloire de n'en avoir point d'autre que celle de Jésus-Christ crucifié, nous ne devons point avoir d'autre but dans nos études. Elles se doivent borner à former dans nous et dans les autres même... cet homme nouveau dont notre Sauveur nous a donné le modèle en sa personne sacrée » (*Traité des études monastiques*, Épître dédicatoire; cf DS, t. 10, col. 3).

C'est par leur activité scientifique que les mauristes contribuèrent à créer l'image du « bénédictin idéal », image exemplaire qui marqua profondément d'autres communautés monastiques en dehors de l'ordre. L'imitation n'atteignit point cependant le haut sommet des mauristes; elle dépendit des talents personnels et des possibilités économiques de chaque monastère. En Allemagne, une évolution féconde en ce sens ne put se produire qu'après la guerre de Trente ans; pratiquement, elle n'aboutit qu'au 18e siècle (en particulier à Saint-Blaise et à Saint-Emmeran de Ratisbonne).

La réforme cistercienne de la Trappe, fondée par Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700), résista vigoureusement à cette orientation générale du monachisme réformé (sur la controverse Rancé-Mabillon, cf DS, t. 10, col. 2-4).

3. **La théologie et la spiritualité monastiques** suivirent également le mouvement de l'Église dans son ensemble, où ces deux expressions de la foi,

surtout dans les pays germaniques, étaient marquées par un accent contre-réformateur. Il en résulta un trait fortement conservateur dans les pratiques de piété, afin de maintenir les formes assurées de l'expression de la foi. L'attaque des réformateurs joua ici indubitablement un rôle purificateur et contraignit en tous lieux à la vérification théologique et à l'intériorisation des pratiques extérieures. Toute la piété fut centrée sur une redécouverte de la foi dans le mystère de l'Église, qui fit voir celle-ci comme mère, source de vie, milieu de grâces, bouclier de vérité, sans négliger cependant les aspects juridiques de son organisation. Ce sens de l'Église donna à la nouvelle spiritualité une assurance, un dynamisme, et même une joie dans la confession de foi, poussée parfois jusqu'à l'étalage.

Les monastères des anciens ordres vécurent de cet apport, l'introduisirent dans leurs communautés et le communiquèrent autour d'eux, filtré à travers leur expérience spirituelle et leur pratique. Déjà les patronages choisis pour les nouvelles congrégations bénédictines soulignent cette orientation : Immaculée Conception (Suisse), Saint Joseph (Souabe), Saint-Esprit (Augsbourg), Saints Anges (Bavière), etc. Le pèlerinage, comme expression typique de cette piété, joua un rôle important dans les grands monastères, soit dans les églises abbatiales elles-mêmes (qui, dans l'Allemagne méridionale, en Autriche et en Suisse, furent rebâties aux 17e et 18e siècles et, par leur décoration artistique, manifestèrent le renouveau de vitalité), soit dans une église édifiée pour accueillir les pèlerins (par exemple chez les prémontrés de Schussenried à Steinhausen et de Steingaden dans la Wies, chez les cisterciens de Salem à Birnau, et de Langheim aux Quatorze-Saints, etc). Les objectifs de ces pèlerinages étaient la passion et la croix du Seigneur, les mystères de la vie de Marie ou des saints.

Bien que le culte des saints soit à l'époque une manifestation générale du sens de l'Église retrouvé, celui des saints de l'ordre manifeste la conscience nouvelle que les communautés monastiques prennent de leur identité. Gabriel Bucelin † 1681 (cf DS, t. 1, col. 1974), de Weingarten, écrit dans un sermon pour le second dimanche de carême (évangile de la Transfiguration) : « C'est une montagne vraiment élevée que l'état monastique, sur laquelle a conduit celui qui a choisi ses élus; et il les a mis à part, lui qui les a choisis parmi des milliers ». Les ménologes des saints de chaque ordre sont caractéristiques de l'époque : celui de Chrysostome Henriquez † 1632 pour les cisterciens, 2 vol., Anvers, 1630; celui de Bucelin pour les bénédictins, Feldkirch, 1655 (cf art. *Ménologes*, DS, t. 10, col. 1024-1027). En 1582, les prémontrés obtiennent la canonisation de leur fondateur Norbert, et le déclarent « apôtre du Saint-Sacrement ». Dans l'iconographie conventionnelle des églises abbatiales, le saint fondateur est représenté au milieu de la phalange des saints de son ordre.

4. **La piété eucharistique**, avec la messe comme sa source et son centre, trouve dans les monastères ses meilleurs propagateurs, et l'on découvre à nouveau l'antique obligation de l'*opus Dei*. A cela s'ajoute la pratique désormais établie de la célébration quotidienne. Un jésuite en témoigne pour l'abbaye souabe de Weingarten et donne en même temps la raison de cette innovation : « Chaque prêtre... célèbre tous les jours, selon notre coutume ». La mentalité baroque créa de nouvelles formes d'expression, qui trouvèrent place, en dehors de la messe, dans des paraliturgies très appréciées (adoration du Saint-Sacrement, bénédictions, processions, rosaire).

C'est précisément en ce domaine des formes extérieures de la piété, qui n'avaient pas été créées dans les monastères mais y avaient reçu un accueil empressé, que s'insère la possibilité d'une activité pastorale féconde. La liturgie des communautés monastiques devient un « spectacle » grandiose et attirant pour le peuple rassemblé dans leurs églises. Par la célébration liturgique, les monastères des anciens ordres devinrent les agents efficaces d'un souci majeur de la vie ecclésiale à cette époque : la formation d'éducateurs de la piété. La visée pédagogico-didactique était prépondérante : chaque expression de la piété devait servir à cette fin. Les monastères assurèrent ce service plus intensément là où leurs membres s'engagèrent eux-mêmes dans des tâches pédagogiques et pastorales, et encore dans la fondation de confréries.

La piété et la vie ecclésiale posttridentines contribuèrent ainsi au renouveau des anciens ordres. De ce mouvement de régénération les monastères furent d'abord les bénéficiaires, ensuite les agents et les propagateurs. Les créations de communautés nouvelles dans la ligne de l'ancien monachisme furent rares. L'heure était plutôt celle d'un nouveau type de communautés, engagées activement dans la pastorale, l'éducation et l'action caritative. Les possibilités d'une adaptation féconde de l'antique idéal monastique apparaissent pourtant dans quelques fondations.

Le lorrain saint Pierre Fourier, chanoine régulier augustin, outre son action réformatrice dans les maisons de son ordre, fonda en 1597 les *chanoinesses régulières augustines de Notre-Dame* pour l'éducation de la jeunesse féminine. L'ancien idéal des chanoinesses devait s'y allier avec l'idéal contemporain de l'enseignante *(canonissa et magistra)* et répondre ainsi à la préoccupation commune dans l'Église pour l'éducation de la piété. Au même service s'engagèrent aussi de nombreux couvents féminins des anciens ordres. Dans la ligne de la Règle bénédictine et en renonçant à l'activité extérieure, une autre communauté mit au premier plan la nouvelle piété eucharistique : les *Bénédictines de l'adoration perpétuelle du Très Saint Sacrement*, fondées par Catherine de Bar (Mechtilde du Saint-Sacrement, 1614-1698; cf DS, t. 10, col. 885-888). D'autres fondations se firent à la même époque, sous des titres divers (cf DS, t. 4, col. 1632-1633).

La symbiose réalisée par le monachisme, après la Réforme, entre la piété, la théologie et la culture de l'Église, provoqua un renouveau d'estime et de considération pour les monastères des anciens ordres. Elle eut cependant pour conséquence inévitable une participation à la vitalité et aux dangers de la mentalité ambiante (jansénisme, spécialement dans les pays de langue française), ce qui entraîna la fin de la renaissance monastique avec la crise de cette époque.

Le dynamisme intellectuel de l'*Aufklärung* concourut dès le milieu du 18e siècle à la dissolution et à la destruction de la culture baroque. La « philosophie des lumières » s'introduisit aussi dans les monastères des anciens ordres et y trouva bon nombre de supporters. Les « moines éclairés » ne se reconnaissaient absolument pas comme « une contradiction en eux-mêmes ». Là où elles furent importées et accueillies avec mesure, les idées de l'*Aufklärung* entraînèrent de nouvelles réalisations dans les monastères (écoles, études, philosophie et sciences de la nature, passage de l'art baroque au classicisme). Les attaques contre la conception du monachisme au temps du baroque amenèrent bien vite le rejet radical de l'idéal monastique (dissolution spontanée des couvents, sécularisation et nombreuses suppressions de monastères sous Joseph II). L'évolution ultérieure de la fin du 18e siècle dressa contre les monastères les puissances politiques, et mit un terme

brutal au monachisme posttridentin. La sécularisation, qui abolit presque entièrement la tradition du monachisme en Europe, — seules quelques abbayes échappèrent à la grande destruction —, atteignit non seulement les couvents affaiblis par la dissipation, mais encore un bon nombre de monastères qui auraient mérité une plus longue existence.

H. Jedin, *Zur Vorgeschichte der Regularenreform. Trid. Sess.* XXV, dans *Römische Quartalschrift*, t. 44, 1936, p. 231-281. — P. Volk, *Das Trienter Konzil und die deutschen Benediktiner*, dans *Das Weltkonzil von Trient*, éd. G. Schreiber, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 451-460; Th. Kurent, *Die Zisterzienser auf dem Trienter Konzil, ibidem*, p. 461-472; A. Huber, *Die Prämonstratenser und das Trienter Konzil, ibidem*, p. 473-488. — R. Reinhardt, *Restauration, Visitation, Inspiration. Die Reformbestrebungen in der Benediktinerabtei Weingarten von 1567-1627*, Stuttgart, 1960. — E. W. Zeeden, *Aspekte der katholischen Frömmigkeit in Deutschland im 16. Jh.*, dans *Reformata reformanda*, t. 2, Münster, 1965, p. 1-18 (importante bibliographie). — W. Ziegler, *Die Bursfelder Kongregation in der Reformationzeit*, Münster, 1968. — A. J. Krailsheimer, *Armand-Jean de Rancé. Abbot of La Trappe*, Oxford, 1974. — J.-P. Martin, *Le Louis* XIV *des chartreux. Dom Innocent Le Masson*, Paris, 1975 (cf DS, t. 9, col. 572-583).

Art. *S. Benoît* et bénédictins, DS, t. 1, col. 1426 SVV.

Karl Suso FRANK.

E. RENAISSANCE DU MONACHISME AU 19e SIÈCLE

A la fin du 18e siècle, une tourmente faillit emporter le monachisme. L'assaut ne vint pas seulement des Lumières ou du joséphisme, mais aussi de la Révolution française. Celle-ci voulut détruire tout ce qui ne s'accordait pas avec sa devise « liberté, égalité, fraternité », en France, en Belgique, en Hollande, en Allemagne, en Suisse, et Italie, finalement en Europe centrale et en Espagne. On a vu plus haut (col. 1569, 1570) que le monachisme, considéré dans son ensemble, n'était pas alors en pleine décadence, bien qu'il y eut des cas de relâchement; cependant l'institution manquait de vitalité, et l'ambiance intellectuelle lui était défavorable. Même dans les pays où la législation française ne put totalement s'imposer (Espagne, Autriche-Hongrie, partie de la Pologne annexée par la Russie), le monachisme donnait des signes de faiblesse. Parlant en général, un renouveau ne semblait guère probable; des obstacles divers s'y opposaient : rupture de la tradition, manque de domaines propres, absence de centralisation (à la différence des ordres mendiants et des jésuites).

Après la Révolution française, quelques communautés féminines se rétablirent plus ou moins secrètement : ainsi en 1802 les cisterciennes enseignantes de Soleilmont (près de Charleroi). Napoléon tolérait des sœurs pour l'instruction des enfants, tout en s'opposant aux « moines inutiles »; il chargea sa mère Laetitia de protéger les religieuses à travers son empire. Les communautés féminines eurent donc moins à souffrir et leur renaissance fut moins dramatique. Mais leur histoire est complexe; un grand nombre d'instituts, par ailleurs très différents, suivaient la Règle de saint Benoît. Faute d'espace, nous n'en parlerons pas dans notre exposé.

1. Les bénédictins. — Au début du 19e siècle, le monachisme avait presque disparu. Les maisons de bénédictins et de cisterciens, qui atteignaient près du millier en 1750, n'étaient plus qu'une quarantaine en 1815. Les rénovateurs vinrent souvent du dehors, et leur idéal allait parfois à l'encontre de la vie monastique traditionnelle.

En *France*, ce fut un prêtre diocésain, Prosper Guéranger (1805-1875; cf DS, t. 6, col. 1097-1106), qui fonda en 1833 l'abbaye de Solesmes. Selon ses vues, l'abbaye ne devait assumer aucun engagement extérieur, paroisses ou écoles, mais mettre l'accent sur la liturgie et le travail scientifique. Solesmes devint la maison-mère de la congrégation de France et la fondatrice de nombreuses filiales. Elle compta des spécialistes éminents : André Mocquereau (1849-1930) pour le plain-chant, Jean-Baptiste Pitra (devenu cardinal; 1812-1899) pour l'édition des textes; plus tard à Farnborough, Fernand Cabrol (1855-1937) et Henri Leclercq (1869-1945), pour l'archéologie et la liturgie.

En *Italie*, la congrégation de la primitive observance de Subiaco, établie par Pierre-François Casaretto (1810-1878), se proposait de faire revivre la stricte interprétation de la Règle bénédictine, et elle acquit vite une renommée internationale. Ses principales filiales furent Montserrat en Espagne, et La Pierre-qui-vire en France, laquelle, unissant une grande austérité avec l'évangélisation des campagnes environnantes, eut un large rayonnement. La congrégation de Subiaco abandonna l'autonomie traditionnelle des monastères; les abbés furent désormais nommés par le Chapitre général, et les moines faisaient profession en référence à la congrégation et non à leur maison propre. En raison de l'opposition de quelques partisans de la tradition, une certaine autonomie réapparut, mais la congrégation demeura séparée de l'ancienne congrégation cassinienne.

En *Allemagne*, les frères Maurus et Placid Wolter rétablirent l'abbaye de Beuron, avec le même idéal que celui de Solesmes et en insistant sur la discipline et la liturgie. Beuron devint une archiabbaye, avec de nombreux monastères dépendants, dont certains furent fondés à l'occasion du *Kulturkampf*. Les plus célèbres furent Maredsous, en Belgique, lui-même source de nouvelles fondations, et Maria Laach, en Allemagne. Le style de vie de Beuron fut adopté par d'autres monastères européens au 19e siècle, même par le Mont-Cassin; deux abbés de Beuron furent à la tête du Centre d'études international Saint-Anselme, à Rome, fondé par Léon XIII en 1887.

Un ultramontanisme fervent devint la note dominante de ces monastères (Hildebrand de Hemptinne, un des fondateurs de Maredsous, avait été zouave pontifical). Le climat du renouveau était celui de la nostalgie romantique du moyen âge, tandis que l'anticléricalisme des gouvernements libéraux de l'époque taxait d'obscurantisme, ou pire encore, tout ce qui rappelait le moyen âge ou le monachisme.

En *Autriche-Hongrie* et en *Suisse*, où des monastères s'étaient maintenus, la vie monastique connut aussi un renouveau. La législation helvétique interdit cependant de nouvelles fondations, et les vocations en surnombre dans les monastères existants émigrèrent aux États-Unis.

Les moines anglais, qui avaient dû vivre en exil depuis la Réforme, furent contraints par la Révolution française de retourner en *Angleterre*. Dans un pays devenu plus tolérant, deux petites maisons (Ampleforth et Downside) continuèrent à diriger deux écoles et de nombreuses paroisses. En *Espagne* et au *Portugal*, les monastères avaient été supprimés avant 1815, et aucune congrégation ne s'y reforma avant le milieu du siècle. Les *États-Unis* virent deux fondations importantes : Saint-Vincent, en Pensylvanie, par la congré-

gation bavaroise en 1846, et Saint-Meinrad, en Indiana, par la congrégation suisse en 1855. La première avait en vue l'apostolat auprès des immigrants allemands; la seconde s'employa à la conversion des indiens; l'une et l'autre dirigeaient des écoles. A partir de ces monastères, d'autres fondations se firent au Canada.

Les bénédictins du 19e siècle acceptèrent avec zèle des activités missionnaires. Ce fut le premier objectif de la congrégation de Saint-Ottilien (Bavière), fondée en 1884; elle établit des fondations en Afrique, en Amérique latine et ailleurs. La vie monastique ne se développa guère cependant en Amérique latine, en partie sans doute parce que le monachisme n'avait pas joué un rôle important aux temps de la colonisation espagnole. Il y eut des fondations au Mexique et au Pérou, mais sans grand succès. Au Brésil, une congrégation indépendante fut fondée en 1827; supprimée par le régime libéral en 1855, elle fut restaurée par Maredsous en 1895. La Pierre-qui-vire en France, Saint-André en Belgique et Samos en Espagne établirent des missions dans les colonies ou anciennes colonies du sud-est asiatique, de l'Afrique, de l'Amérique latine et en Australie.

2. **L'ordre cistercien** avait cessé d'exister comme tel en 1815 et sa renaissance fut lente; il n'y eut pas de chapitre général avant 1869. Quelques maisons de l'observance « non réformée », ayant charge d'écoles et de paroisses, survécurent au 19e siècle. Parmi les trappistes, seule la communauté de La Trappe réussit à maintenir sa cohésion, à travers une série de déplacements qui, sous la conduite d'Augustin de Lestrange (1754-1847), la ramenèrent finalement à La Trappe en 1815. Des dissentiments sur le degré de stricte observance suscitèrent dans l'ordre cistercien quatre groupes distincts : La Trappe (le plus strict), Sept-Fons (où l'on jugeait Lestrange plus sévère que Rancé dont on suivait les usages), Westmalle (qui revenait aux vues des premiers fondateurs), et les non-réformés. Ces divergences étaient avivées d'ailleurs par les origines nationales : la plupart des trappistes étaient français, la plupart des non-réformés allemands ou autrichiens.

Un décret de la Congrégation des évêques et religieux (25 février 1847) décida que les trappistes français formeraient deux congrégations distinctes, avec chacune son vicaire général; toutefois, l'abbé général de l'ordre cistercien gardait un droit de présidence et de confirmation des abbés de chaque monastère. Les divergences persistant, il fut décidé en 1892 que les deux congrégations françaises et celle de Westmalle seraient unies dans l'Ordre cistercien de la stricte observance (O.C.R.), tandis que les non-réformés prenaient le nom de Saint Ordre de Cîteaux (S.O.Cist.). Les trappistes, chassés de France en 1880 et dans les années suivantes, s'établirent en Hollande, en Espagne et ailleurs; des fondations plus anciennes avaient déjà eu lieu à Mount St. Bernard en Angleterre (1835) et à Gethsemani, dans le Kentucky (1849). Il y eut plus tard des fondations trappistes en Chine (1883, 1897), au Japon (1897), en Afrique du Sud (1882).

3. **Les chartreux,** après des pertes désastreuses pendant la Révolution française, reprirent vie petitement au cours du 19e siècle. Une des fondations les plus prospères fut celle de Parkminster en Angleterre (1883), d'abord destinée à l'accueil des religieux expulsés de France. La Grande-Chartreuse fut réoccupée par les moines en 1816; exilés à nouveau en 1903, ils y reviendront en 1940.

4. **Le monachisme anglican** mérite une considération spéciale, du fait qu'il s'instaure presque exclusivement au cours du 19e siècle, dans le mouvement anglo-catholique (cf DS, t. 1, col. 669). La seule exception antérieure est la communauté semi-monastique formée en 1626 par la famille et la parenté de Nicholas Ferrar. L'hostilité au monachisme des réformateurs du 16e siècle réapparut au 17e chez les puritains, qui supprimèrent en 1646 la communauté de Ferrar à Little Gidding. L'un des initiateurs du mouvement anglo-catholique au 19e siècle, John Henry Newman, établit une sorte de monastère à Littlemore en 1842. Son passage à l'Église catholique romaine jeta le discrédit sur le monachisme qui ne fut admis dans l'Église anglicane qu'au prix d'un combat.

L'excentricité du Frère Ignace de Llanthony (Joseph Leycester Lyne, 1837-1908) peut aussi avoir confirmé, chez les anglicans les mieux intentionnés, l'idée que le monachisme n'était pas « tout à fait anglais ». Cet homme enthousiaste établit son monastère dans une vallée isolée du pays de Galles, mais la communauté ne se développa point, en dépit, ou peut-être à cause, de ses absences en tournées de quêtes. On raconte qu'il se rendit à Rome en habit monastique, accompagné d'un petit garçon du couvent habillé de même et d'une compagne en costume de religieuse. Les bénédictins anglicans se transférèrent à Caldey, îlot inhospitalier au large du pays de Galles. Quand cette communauté passa au catholicisme romain en 1913, un seul moine demeura dans l'Église anglicane; il fonda le monastère de Nashdom (1914), resté anglican.

Parmi les principales fondations anglicanes quasi-monastiques qui ont survécu, la première fut la Société de Saint-Jean-l'évangéliste, établie à Oxford en 1865 par Richard Meux Benson (1824-1915), « vicar » de Cowley, avec le soutien du vicomte Halifax (DS, t. 7, col. 50-52), d'Edward Bouverie Pusey et d'autres *leaders* du mouvement anglo-catholique. La Société avait un double objectif : la sanctification personnelle et l'apostolat, principalement sous forme de retraites et de direction spirituelle. En 1892 fut fondée à Oxford la Communauté de la Résurrection, par Charles Gore, plus tard évêque de Worcester, et Walter Frere, futur évêque de Truro, avec comme buts la prière, l'étude et le travail. Les vœux se faisaient en référence à la Règle, et non au « senior », l'organisation étant démocratique et permettant la liberté d'opinion. En 1898, la communauté se transféra à Mirfield, où elle existe encore.

Comme la plupart des fondations anglicanes, l'idéal de Mirfield est de reproduire autant que possible la vie de la première communauté chrétienne à Jérusalem. Ses œuvres sont éducatives (maison pour les ordinands) et apostoliques (prédication et retraites, etc). Des membres de la communauté de Mirfield ont compté parmi les pionniers du mouvement œcuménique.

Enfin, la Société de la Sainte Mission fut établie d'abord à Londres en 1894, puis à Kelham; ses membres font les vœux traditionnels de pauvreté, chasteté, obéissance; ils se consacrent aux missions, à la pratique d'une vie austère et au culte liturgique.

5. Ce serait une erreur de ne pas reconnaître les multiples divergences dans **le monachisme du 19e siècle.** Sans doute une organisation plénière était-elle impossible au début du siècle. Mais plus tard, quand la centralisation devint théoriquement possible et fut fortement conseillée par le Saint-Siège, elle se heurta aux ressentiments des moines, enclins à y voir un empiètement sur leur autonomie traditionnelle. C'est

pourquoi « l'impérialisme » des nouvelles congrégations bénédictines, réformées et prospères comme Subiaco et Beuron, se heurta à la résistance des congrégations « non réformées », comme celle d'Angleterre, avec ses petites communautés établies dans les campagnes. Le désir d'uniformisation du Vatican demeura longtemps sans effet. Le 12 juillet 1893 cependant, par la bulle *Summum semper*, Léon XIII instaurait la formule nuancée d'une *vera fraterna confoederatio* des moines bénédictins, sous la présidence d'un *abbé primat*, Hildebrand de Hemptinne (1849-1913).

A la fin du 19e siècle, le monachisme a cependant connu une véritable renaissance. Les chiffres suffisent à le montrer : en 1850, il y avait environ 1500 bénédictins; ils étaient 6000 en 1900; le chiffre avait donc quadruplé en deux générations. Et la renaissance s'était faite en qualité comme en quantité. C'est le signe que le monachisme va de pair avec la vitalité de l'Église; il en est le résultat tout autant qu'un facteur de son accroissement.

Outre les histoires globales du monachisme signalées *supra*, col. 1570, voir en particulier : P. Anson, *The Call of the Cloister*, Londres, 1955 ; 4e éd., 1964. — D. Knowles, *Christian Monasticism*, Londres, 1969. — R. Aubert, *La restauration monastique dans l'Europe occidentale du 19e siècle*, dans *Revue bénédictine*, t. 83, 1973, p. 9-32 (en anglais, dans *Tjurunga*, t. 8, 1974, p. 5-24). — D. Lunn, *The English Benedictines in the* XIXth *Century*, dans *Tjurunga*, 1974, p. 25-35. — B. Doppelfeld, *Mönchtum und kirchlicher Heilsdienst. Entstehung und Entwicklung des nordamerikanischen Benediktinertums im 19. Jahrhundert*, Münsterschwarzach, 1974. — E. Zaragoza, *La restauración monástica en España*, dans *Nova et vetera* (Zamora), n. 6, 1978, p. 221-236.

David Lunn.

F. LE MONACHISME RUSSE

La geste des grands moines accompagne l'histoire du christianisme en Russie. Elle lui a imprimé la marque de son maximalisme évangélique. Par la médiation du monachisme, l'Orthodoxie russe, à différentes époques, a reçu et créativement assimilé la tradition spirituelle contemplative et mystique de l'Orient chrétien. Au long d'une histoire tourmentée et souvent cruelle, la sainteté monastique fut l'orient vers lequel se tournait le regard d'un peuple encore plongé dans les ténèbres.

1. Les origines : le monachisme kiévéen. — La foi chrétienne pénètre en Russie par le sud : d'abord par la Crimée, l'ancienne Chersonèse, carrefour des voies commerciales qui unissait l'Orient méditerranéen aux pays scandinaves et à l'Occident, puis par Kiev, centre politique et culturel, aux 9e, 10e, 11e siècles, des principautés varègues ou variagues (premiers états russes gouvernés par des princes appartenant à une ethnie sans doute d'origine scandinave). Petit-fils d'une princesse convertie au christianisme, Olga, le grand prince de Kiev, Vladimir, reçoit le baptême vers 987, peut-être par le ministère d'un prêtre latin. Désireux de faire entrer son peuple dans l'orbite de la civilisation byzantine, il opte cependant, à l'exemple des tsars bulgares et après quelques hésitations, pour le christianisme sous sa forme orientale. Sur l'ordre du prince, les Kiévéens sont baptisés en foule dans les eaux du Dnièpr par des prêtres, appartenant probablement au patriarcat bulgare d'Okhrida. Ce « baptême de la Russie » aurait eu lieu au printemps 989. Dès cette époque, des moines d'origine byzantino-bulgare, continuateurs de l'œuvre des saints apôtres des slaves Cyrille et Méthode, s'installent à Kiev. Ils y apportent, avec la Bible et la liturgie, des collections de récits hagiographiques d'origine grecque ou syro-palestinienne : l'ensemble est traduit dans un dialecte slave compréhensible au peuple de Kiev. Il deviendra le *slavon* d'église.

Imposée par le prince, cette première christianisation restait cependant superficielle et limitée surtout aux classes supérieures. C'est la fondation, par deux hommes issus du peuple kiévéen, du premier monastère authentiquement russe qui marque le début d'une véritable conversion des cœurs et d'un enracinement de la foi chrétienne dans la conscience populaire. Premier par son rayonnement spirituel sinon chronologiquement, le célèbre *Monastère des Grottes de Kiev (Kievo-Petcherskaïa Lavra)* eut pour fondateurs deux hommes de tempérament très différent, tous deux canonisés par l'Église russe : *Antoine* et *Théodose* Petcherski. Ils représentent également deux conceptions différentes voire opposées de la vie monastique dont la coexistence et la tension féconde, — assumée et parfois dépassée dans une synthèse créatrice —, ne cessera de dynamiser le monachisme russe des siècles suivants.

La personnalité d'Antoine reste enveloppée de mystère et l'on a peu de renseignements précis sur son existence. Il apparaît comme la figure de l'ascétisme le plus rigoureux, le symbole d'une rupture totale avec le monde. Jeune homme, frayant la voie que suivront au cours des siècles des milliers de jeunes russes, il se rend au Mont Athos. Il y reçoit la tonsure monastique, mais son « père spirituel » lui ordonne de retourner à Kiev afin « d'apporter à la Russie la bénédiction de la sainte Montagne ». A son retour, il s'installe dans une grotte creusée au flanc de la colline qui surplombe Kiev. Il y mène une vie cachée d'ascèse et de prière. Sa renommée pourtant se répand. D'autres « hommes pieux » demandent à se joindre à lui. De nouvelles cellules et une église souterraine sont creusées pour abriter cette première communauté. Mais Antoine, « qui ne peut supporter le tumulte », s'éloigne à nouveau, pour terminer sa vie « seul avec le Seul » dans le silence total. Presque oublié, il meurt vers 1073.

De cette graine sortira cependant l'arbre à l'ombre duquel des milliers d'hommes trouveront le repos de leur âme. L'artisan de ce surgissement fut l'un des premiers compagnons d'Antoine, Théodose. « Il est obéissant, doux et humble », disait de lui Antoine, en le proposant pour lui succéder à la tête de la communauté. Ce « doux » fera pourtant preuve d'une étonnante énergie dans la réalisation d'un idéal de vie très différent de l'érémitisme auquel aspirait Antoine : celui d'un monachisme cénobitique à l'exemple des grands monastères de Constantinople. Théodose imprime à ce cénobitisme la marque de sa propre spiritualité évangélique. Sous son higouménat, la communauté, quittant les sombres grottes où restent cependant quelques « reclus », s'installe à la lumière du jour. La « règle » adoptée pour la prière et la vie commune est celle, basilienne, de Studion, qui humanise la rude ascèse du désert.

Journées et veilles sont rythmées par la prière liturgique et la psalmodie. L'accent porte moins sur l'exploit ascétique individuel spectaculaire que sur les vertus évangéliques : douceur, humilité, esprit de pauvreté sont les fondements et signes de cette vie nouvelle en commun, de cette convivialité en Christ dont l'ascèse monastique, pour Théodose, constitue l'apprentissage :

« Aimez votre prochain. Vous les jeunes, écoutez avec humilité les conseils de vos aînés. Anciens, enseignez les jeunes avec douceur et encouragez-les. En cela consiste le véritable jeûne ». Tel est, résumé par l'antique chroniqueur, l'enseignement de Théodose. Soucieux de donner une « règle » à sa communauté, Théodose évite cependant de l'imposer d'une façon autoritaire. Toujours vêtu de « méchants habits », accomplissant lui-même les travaux les plus humbles, l'higoumène veillait sur les siens avec une tendresse que l'hagiographe n'hésite pas à qualifier de « maternelle ». Cette douceur pleine de tendresse et de compassion, cette humilité jointe à l'exigence d'une communauté totale des biens, apparaissent comme les traits dominants de l'idéal monastique dont Théodose est le représentant en Russie.

Cet idéal est vécu dans la cité, en solidarité avec les hommes vivant dans le siècle. La communauté monastique de Théodose assume de nombreuses responsabilités sociales : accueil des pèlerins, soins des malades, distribution de pain aux pauvres et en particulier aux prisonniers. Le monastère des Grottes fut l'inventeur en Russie de la première forme d'assistance sociale. A cette activité caritative et philanthropique il faut ajouter une œuvre proprement culturelle, accomplie dans le rayonnement de la foi. Aux Petchery on ne se contente pas seulement de copier les anciens manuscrits (Écriture sainte, livres liturgiques, etc) : on y rédige les premières chroniques russes, telle la Chronique de Nestor, empreintes d'un patriotisme naissant : patriotisme humble qui ne se glorifie que de la bienveillance de Dieu envers « la terre russe » et envers un peuple pécheur, « serviteur de la dernière heure ». On y crée les premières œuvres, pleines de fraîcheur, de l'hagiographie russe : les « vies » des saints princes Boris et Gleb, ainsi que du fondateur, Théodose. On y peint aussi les premières icônes. Plus importante encore est l'œuvre pastorale des moines. Riches et pauvres, princes et sujets viennent au monastère chercher conseil et consolation. Héritée de l'Orient chrétien, l'institution de la paternité spirituelle monastique prend dans le monachisme kiévéen une dimension nouvelle : elle s'étend au peuple tout entier. Dans l'enceinte sacrée du monastère, les adversaires se réconcilient, les princes concluent les traités de paix et d'alliance.

Cette ouverture au monde n'exclut pas une vie spirituelle authentique et profonde. Les historiens qui se sont penchés sur cette première floraison du monachisme russe, ont cru y discerner l'influence de la spiritualité et de l'hagiographie palestiniennes où l'ascèse devient l'art de la beauté spirituelle. Plus frappant encore est le caractère évangélique de cette piété. Théodose ne semble pas avoir été un mystique au sens spécifique du terme. Il n'est pas question à son sujet de visions ou d'extases ou de méthodes de concentration spirituelle. Mais sa vie tout entière baigne dans la lumière des béatitudes. A la fois extérieurement et intérieurement, il aspire à coïncider avec le Fils de Dieu « qui s'est dépouillé Lui-même en prenant une forme de serviteur nous donnant un exemple ». Adolescent, il s'était dépouillé de ses habits seigneuriaux pour revêtir les haillons d'un serf et aider les paysans aux travaux des champs. Higoumène d'une importante communauté, il préférera céder et s'en aller plutôt que d'imposer son autorité : son influence n'est due qu'au rayonnement de son exemple. C'est en cet homme humble et doux, serviteur de Dieu dans les hommes, que la Russie ancienne a contemplé l'icône du moine idéal.

2. La thébaïde nordique. — A partir du 12e siècle les incursions des peuples des steppes (Pétchénègues, Mongols, etc) ruinent la culture citadine de la Russie méridionale. Au 13e siècle, Kiev n'est plus qu'une bourgade. Plusieurs fois incendié et pillé, le monastère des Grottes sera cependant toujours relevé de ses ruines. Quand s'accentue la pression de la Pologne catholique romaine, c'est autour de la Lavra que s'organise la résistance spirituelle des orthodoxes. Inéluctablement, cependant, le centre de gravité politique et culturel de la Russie se déplace vers le nord. En même temps se produit l'éclatement du fragile état variague en une multitude de principautés indépendantes, bientôt vassalisées par les Tatars. Dans une Russie replongée dans la barbarie, les monastères restent les seuls centres de culture et de vie spirituelle. Sur ces foyers relativement paisibles mais dépourvus d'éclat, va subitement souffler le vent de l'Esprit. Ranimant la flamme de la prière mystique et dispersant les étincelles, il allumera de proche en proche d'autres foyers d'abord minuscules, puis de plus en plus importants qui essaimeront à leur tour.

Tel apparaît à l'historien le mouvement mystérieux des « moines-ermites » (en russe, *poustinniki*, de *poustynia* qui signifie désert). Brisant les cadres d'un monachisme jusque-là essentiellement citadin et cénobitique, il couvrira, à partir de la seconde moitié du 14e et du 15e siècles, la Russie sylvestre du centre et du nord d'un réseau de petits ermitages et de skites (communautés réduites à quelques moines qui suivent une règle souple permettant l'épanouissement de vocations personnelles) d'où rayonne une vie spirituelle intense. Événement religieux de première importance, ce mouvement aura également des conséquences socio-économiques et culturelles considérables.

Le contexte historique peut en partie expliquer sa rapide diffusion : un temps de grande instabilité politique où la puissance montante de Moscou exacerbe les rivalités princières sans offrir encore un rempart aux incursions des Tatars. Dans une Russie ravagée par d'innombrables conflits guerriers, les épidémies et les catastrophes naturelles, la forêt encore vierge qui couvre une grande partie du territoire offre un refuge. Elle attire des âmes hantées par l'imminence de la fin d'un monde pécheur. Plausible, cette explication du mouvement des moines-ermites ne rend pas compte cependant de la richesse spirituelle du phénomène, de sa signification profonde que l'on devine à travers les traces laissées dans la littérature hagiographique, dans l'art de l'icône, dans une culture naissante fécondée par lui. Ses relations avec la flambée hésychaste contemporaine au Mont Athos sont difficiles à établir mais paraissent indéniables.

Le prototype de ces nouveaux « pères du désert » est saint *Serge de Radonèje* (1314-1392). Grâce à une biographie écrite par un de ses proches peu après sa mort, les grandes lignes de son existence et de son itinéraire spirituel sont bien connues.

Barthélemy (nom de baptême de Serge) était le fils d'un noble qui servait le prince de Rostov. Les vicissitudes de la politique obligèrent la famille à s'exiler à Radonèje dans la principauté de Moscou. A vingt ans, après la mort de ses parents, le jeune homme, dont l'un des frères est déjà moine, décide de quitter le monde. Après un court séjour au monastère de Khotkovo il obtient l'autorisation de son « père spirituel », avant même d'avoir été « tonsuré moine », de s'adonner à la prière solitaire. S'éloignant vers le nord, il s'installe dans une clairière au milieu de la forêt, dans la région de Radonèje, à une dizaine de verstes (kilomètres) de toute habitation. Son frère aîné, qui l'a accompagné, se lasse vite de la vie solitaire. Demeuré seul, Barthélemy partage son temps entre la prière, la lecture des Écritures et un travail physique exté-

nuant. Tour à tour bûcheron, charpentier, jardinier, il défriche la forêt, abat les arbres, cultive un potager et façonne des planches pour se construire une cellule et un oratoire. « De sa vie s'exhale une odeur de copeaux de sapin frais » (B. Zaïtzev, *S. Serge*, Paris, 1928). Parfois, dans cette solitude totale, il se sent assailli par le démon. Mais des visions de lumière le réconfortent. Sa légende le décrit apprivoisant les bêtes sauvages, nourrissant un ours qui vient manger dans sa main. « L'homme angélique » qu'est devenu Serge, selon l'expression de son hagiographe, retrouve, comme en Occident un François d'Assise, les conditions de la vie édénique, des rapports fraternels avec toute la création.

Au terme de trois ans de vie solitaire, Barthélemy a été revêtu du schème monastique (cf DS, t. 4, col. 947-948). Il continue cependant de demeurer seul pendant quelques années. Puis, attirés par le renom de sa vie austère et sainte, d'autres moines demandent à se joindre à lui. Dans leur désir, malgré son penchant personnel pour la solitude, Serge voit l'expression de la volonté divine. Une vie collective s'organise non sans difficultés et crises passagères. Comme jadis Théodose, Serge adopte pour sa communauté la règle de Studion. Ordonné prêtre (ce qu'il a d'abord refusé par humilité), il est confirmé par une lettre du patriarche de Constantinople dans sa charge d'higoumène du monastère placé sous le vocable de la Sainte Trinité. D'abord limité à douze, le nombre des compagnons s'accroît considérablement au fil des années. Les visiteurs affluent au monastère : gens du peuple mais aussi boïars et princes. En échange de leurs prières, on fait don aux moines de vastes terres et de villages entiers. Des bienfaiteurs et de riches novices apportent au monastère de grosses sommes d'argent utilisées pour construire de nouveaux bâtiments et en particulier une église plus vaste.

Forte personnalité, en dépit de sa profonde humilité, Serge réussit à imposer à la communauté un style de vie simple et austère. Habillé pauvrement, il est bousculé par des visiteurs qui le prennent pour un serviteur. Il restera toujours essentiellement un homme de prière, absorbé par la célébration du mystère liturgique, visité par la Mère de Dieu, illuminé par l'Esprit Saint.

Sollicité pour devenir le successeur du métropolite Alexis de Moscou, il refuse énergiquement cette charge qu'il juge incompatible avec sa vocation. Animé d'un vif sens du bien commun, il n'hésite pas à mettre son prestige moral au service de la politique unificatrice des princes de Moscou, « rassembleurs de la terre russe ». La jugeant bénéfique pour le peuple, il demande aux autres princes de s'y rallier pour devenir capables de tenir tête aux Tatars. La légende selon laquelle deux moines envoyés par Serge se tinrent debout en prière près du champ de bataille de Koulikovo où, en 1380, les guerriers russes sous la conduite de Dimitri Donskoï remportèrent la première victoire sur les cavaliers mongols, a un sens spirituel profond. Aux yeux du peuple russe, Serge de Radonèje incarne la véritable vocation du moine : « homme céleste », mais qui reste solidaire de ses frères dans les combats incertains de la vie terrestre.

Avec quelques variantes, le schéma de la fondation de la célèbre Laure de la Sainte-Trinité-Saint-Serge se répétera du 14e au 16e siècle pour de nombreux monastères russes : un moine aspire à s'adonner à la prière solitaire; il quitte le monde, mais il est bientôt rejoint par d'autres amants de la solitude. En quelques décennies l'ermitage pauvre se transforme en monastère riche et animé, doté de diverses institutions culturelles et philanthropiques : hôtellerie, hospice, bibliothèque, atelier d'iconographie, sans parler de l'exploitation agricole. Cette vie bruissante finit par nuire au recueillement. Il arrive alors que le véritable disciple du fondateur se détache de la communauté pour créer un nouvel ermitage qui, à son tour peut-être, deviendra la semence d'une cénobie. Fruit d'une tension féconde à l'intérieur du mouvement monastique, cet essaimage se révélera également bénéfique pour la société russe. Paradoxalement, l'aspiration à la prière solitaire contribuera largement à la mise en valeur et au peuplement de vastes espaces sylvestres jusque-là inhabités. Dans le rayonnement des foyers de prière épars jusque dans l'extrême nord de la Russie naissent et se développent non seulement l'agriculture et le commerce, mais aussi une première réflexion théologique et un art ecclésial où la vision céleste illumine et transfigure l'humain terrestre : art dont témoignent encore aujourd'hui les merveilleuses églises de Souzdal et de Vladimir, les icônes d'un Théophane le Grec († début 15e s.) et d'un André Roublev † 1430, et l'admirable chant liturgique inventé et transmis par les moines.

3. L'hésychasme russe et la controverse sur la propriété monastique. — L'histoire du monachisme russe dans la première moitié du 16e siècle est dominée par le conflit de deux fortes personnalités dans lesquelles paraissent s'incarner deux conceptions opposées non seulement de la vie monastique, mais de la vie chrétienne en général. Au personnalisme mystique de *Nil Sorski* s'oppose le collectivisme autoritaire au service d'un idéal théocratique de *Joseph de Volokolamsk*. En se durcissant, le conflit des deux hommes se prolongera à travers leurs disciples. Ses conséquences pour l'Église russe seront désastreuses.

En Nil Maïkov, dit Nil Sorski (1433-1508), l'hésychasme russe jusque là muet (ou ne parlant qu'à travers les signes de quelques visions rapportées par les hagiographes) reçoit un porte-parole (sur sa vie et ses œuvres, voir l'art. *Nil Sorski*). Dans le skite de Nil, les moines vivent frugalement du seul travail de leurs mains. Ni vastes domaines, ni exploitations agricoles importantes. Toute l'existence est immergée dans « la prière spirituelle », l'invocation inlassable du Nom de Jésus. Cette spiritualité n'exclut pas le travail intellectuel et l'étude. Nil ne sort de l'ombre qu'à l'occasion du synode de Moscou en 1503, convoqué pour régler des problèmes de discipline. La séance est sur le point de s'achever quand le vieux moine se lève pour protester vigoureusement contre l'enrichissement des monastères : « Les monastères, affirme-t-il, ne doivent pas posséder de villages. Les moines doivent vivre dans la solitude du fruit du travail de leurs propres mains ». Sa thèse est soutenue par les ermites de Trans-Volga, et, pour des raisons intéressées, par le prince de Moscou qui rêve de s'approprier les terres monastiques. Elle est combattue par l'higoumène du puissant monastère de Volokolamsk, Joseph † 1515 (cf DS, t. 8, col. 1408-1411), un homme dur et autoritaire mais d'une piété irréprochable. Aux côtés de ce dernier se rangent la plupart des évêques. Estimant qu'il « ne convient pas à un moine de s'empêtrer dans des discussions avec qui le prend à partie », Nil se retire du combat. Mais la question des hérétiques « judaïsants » envenimera le conflit. Après la mort de Nil, on accuse ses disciples de les cacher et de refuser de les livrer au bourreau. L'accusation permet aux joséphiens de persécuter les *starets*. Emprisonnés, chassés, parfois mis à mort, ils se retirent dans de lointains ermitages du nord. La

tradition spirituelle de Nil continue d'y être transmise de maître à disciple. Mais désormais le courant mystique semble perdre presque toute influence directe sur l'Église officielle.

Des historiens comme G. Fédotov imputent à l'influence de l'école joséphienne le légalisme et le froid ritualisme qui dès cette époque envahissent de vastes sphères de l'Orthodoxie russe. On a pu voir en Joseph le père spirituel des Vieux Croyants dont le schisme, dû à des problèmes de rite, déchire l'Église russe au 17e siècle. Mais il apparaît aussi comme le représentant d'un fanatisme et d'un esprit d'intolérance dont les Vieux Croyants eux-mêmes seront les victimes. Pourtant son idéal monastique ne manque pas d'une certaine grandeur. Volokolamsk était riche et les services religieux s'y déployaient les jours de fête en un faste minutieusement réglé. Mais on y nourrissait aussi en temps de famine des centaines de pauvres. Les moines ne possédaient rien personnellement et menaient une vie austère et laborieuse. Le caractère inflexible de Joseph lui permit de former une nouvelle génération de moines et d'évêques qui inspiraient le respect et la confiance par leur ascétisme rigoureux et une sévérité tempérée de paternalisme. En exaltant le patriotisme moscovite et le pouvoir théocratique du tsar, « oint du Seigneur », en forgeant le mythe de « Moscou, Troisième Rome » (mythe né dans les milieux joséphiens), ils ont exercé une influence spirituelle déterminante sur l'état russe naissant. Celle-ci se prolongera dans les siècles suivants et même hors des limites de l'Église. Certains traits joséphiens ne se retrouvent-ils pas, comme l'a affirmé N. Berdiaev, jusque dans l'austère communisme de l'intelligentsia russe du 19e siècle?

Du point de vue spirituel et ecclésiastique le bilan du joséphisme triomphant apparaît négatif. En marginalisant le courant érémitique, mystique et quelque peu libertaire issu de Nil, en assurant la prédominance d'une piété centrée sur le rite sacralisé, sur l'obéissance à la « loi » et aux règles de « la bienséance » (concepts très importants à Volokolamsk), le joséphisme a appauvri la spiritualité monastique russe. A la tension féconde entre deux pôles opposés mais complémentaires (tension assumée et transcendée par des personnalités charismatiques tels Théodose Petcherski, Serge de Radonèje), se substitue une pauvre uniformité, un conformisme extérieur sans âme. En dépit d'un ascétisme souvent rigoureux, l'esprit du monde, esprit de domination et de possession, tend à envahir des cœurs que la prière mystique ne réchauffe plus.

Nil et Joseph ne représentent pas seulement deux conceptions de la voie monastique qui ont toujours coexisté à l'intérieur du monachisme orthodoxe et s'y sont souvent mêlées : cénobitisme et érémitisme. Ils incarnent aussi deux orientations fondamentales mais antagonistes présentes dans l'âme russe, comportant chacune ses risques et ses tentations propres : d'une part l'aspiration à la liberté illimitée de l'Esprit dans le dépouillement et l'illumination de l'expérience intérieure, — expérience partagée dans la rencontre de personne à personne mais non imposée de l'extérieur —, avec la tentation tontefois de l'anarchie et du renoncement à l'efficacité sociale. De l'autre, compensant peut-être une peur instinctive du chaos, née de l'immensité russe, l'aspiration à l'ordre et à l'harmonie, au « royaume des cieux sur terre », fut-ce au prix de l'aliénation de la personne dans une organisation autoritaire, théocratique, immobile, d'un conformisme pesant, quoique parfois non dépourvu de grandeur.

4. La renaissance philocalique dans le monachisme russe des temps modernes. — Avec le *raskol* (schisme) du 17e siècle, ce sont les disciples les plus fervents et les plus énergiques de Joseph qui quittent l'Église russe officielle. La Vieille Croyance trouve souvent refuge en de lointains monastères de province. Elle est cependant durement persécutée. Les bûchers flambent. Citadelle de la Vieille Croyance, le vénérable monastère de Solovki, établi sur une île de la Mer Blanche, est pris par l'armée du tsar orthodoxe au terme d'un siège terrible et les moines sont passés au fil de l'épée. Succédant à cette saignée, la « révolution » de Pierre le Grand constitua pour l'Église russe un traumatisme dont elle se relèvera avec peine. Le 18e siècle est, dans l'ensemble, une période de décadence de la vie monastique.

L'attitude de Pierre le Grand † 1725 à l'égard du monachisme était ambiguë. Toute compréhension profonde de l'idéal monastique lui faisait défaut. A quelques exceptions près, le moine, à ses yeux, n'était qu'un fainéant ignare, un opposant virtuel ou réel à sa politique d'occidentalisation. Le tsar n'ignorait pas cependant le rôle joué par les grands monastères dans la formation de l'État russe et dans sa restauration après la « période des troubles » (1584-1613). La fondation par l'empereur de la *Laure de Saint-Alexandre-Nevsky* dans les environs de sa nouvelle capitale apparaît comme une tentative pour récupérer au profit de la Russie impériale le prestige moral du monachisme traditionnel. L'hostilité à ce dernier atteint son paroxysme sous Catherine II † 1796. Sous le règne de l'impératrice-amie des philosophes les domaines monastiques sont systématiquement confisqués par l'État, les abbés des monastères fonctionnarisés, de nombreux moines enrôlés de force dans l'armée.

1° C'est pourtant au creux de cet hiver qu'est semée la semence qui lèvera en moisson spirituelle dès la fin du 18e siècle et surtout au siècle suivant. Comme le mouvement des moines-ermites du 14e siècle, le renouveau charismatique et mystique au sein du monachisme russe moderne comporte une part de mystère. Les grandes lignes de sa généalogie sont cependant connues. A son origine on trouve l'œuvre d'un moine ukrainien, le starets *Païssy Vélitchkovsky* (1722-1794).

Fils d'un prêtre auquel, selon la coutume, il devait succéder dans la charge pastorale, le jeune Vélitchkovsky avait été admis comme boursier à la célèbre académie de Kiev. Les études y étaient organisées sur le modèle des collèges des jésuites de la proche Pologne catholique romaine : études à base de grec, de latin et de slavon d'église où l'initiation à la littérature antique profane tenait une place importante. Scandalisé par ce qui lui apparaît comme un enseignement païen, une « science vaine et orgueilleuse », l'adolescent, fervent lecteur de « vies » des saints, s'enfuit de l'école non sans avoir acquis des rudiments de connaissances linguistiques qui lui serviront plus tard. Au terme d'une longue errance de monastère en monastère, aux confins de l'Ukraine, de la Pologne et de la Bessarabie, le jeune homme, qui entre temps a reçu la tonsure monastique, aboutit au Mont Athos. A défaut du « père spirituel selon son cœur » qu'il recherche, Païssy y découvre, dans les bibliothèques monastiques, les écrits de Nil Sorski et d'autres œuvres d'écrivains ascétiques et mystiques. Leur lecture est pour lui une illumination. Quelques moines, pour la plupart d'origine moldave, finissent par se grouper autour de lui pour mener ensemble une vie conforme à la tradition spirituelle redécouverte. La communauté décide de s'établir en Moldavie où la vie monastique est prospère à cette époque. Païssy séjourne à Sékoul, Dragomirna et Niamets où il finit ses jours et où l'on voit encore aujourd'hui sa pierre tombale.

Zélateur de la « prière de Jésus » au sens donné à ce terme par l'hésychasme russe et athonite, Païssy s'efforce d'en promouvoir un usage équilibré dans le cadre d'une vie cénobitique nourrie et rythmée par la prière liturgique. Animateur d'une communauté importante qu'il veut économiquement indépendante, il organise la vie de façon à partager le temps entre le

travail manuel ou intellectuel, la psalmodie commune et la prière mentale, selon des rythmes personnels ou saisonniers. Dans ses écrits il préconise la vie en skite comme une voie d'or médiane, mais souligne la nécessité pour chacun de suivre sa vocation personnelle. Restaurant l'antique tradition monastique de la « paternité spirituelle », il exerce ce ministère charismatique au bénéfice des moines de sa communauté, mais aussi des nombreux visiteurs qui viennent chercher ses conseils, et d'amis et de « fils » lointains avec lesquels il entretient une vaste correspondance (cf DS, t. 3, col. 1009-1017).

Auteur d'un traité sur la « prière spirituelle », Païssy est connu surtout comme traducteur en langue slave de la *Philocalie* grecque de Macaire de Corinthe † 1805 (cf DS, t. 10, col. 10-11) et de Nicodème l'hagiorite, vaste anthologie d'œuvres mystiques publiée à Venise en 1782. Cette Philocalie slave, éditée à Moscou dès 1793 sous le titre de *Dobrotolubié*, connut un succès et exerça une influence en Russie qui dépassèrent ceux de l'original grec. Grâce au *Dobrotolubié*, des milliers de moines, mais aussi des laïcs appartenant à tous les milieux, du simple paysan évoqué par les *Récits d'un pèlerin russe* aux prélats de cour, tel le métropolite Gabriel Petrov de Saint-Pétersbourg, s'abreuvent au grand fleuve de la spiritualité monastique de l'Orient. Comme une rivière souterraine, la prière de Jésus irrigue à nouveau les racines d'un monachisme qui paraissait desséché.

2° D'abord caché, ce renouveau se manifeste au grand jour dans la personnalité prophétique de *Séraphim de Sarov* (1759-1833), héraut de la vie dans l'Esprit Saint. A la fin de sa vie, après des années de prière solitaire et de réclusion totale, Séraphim accueille les foules populaires qui affluent au monastère de Sarov. Son message se résume dans la salutation pascale qu'il adresse à chacun : « Christ est ressuscité, ma joie! ». Un enseignement plus ésotérique, en tout cas resté longtemps caché, sur la nécessité de prendre conscience de l'inhabitation du Saint-Esprit dans l'âme, s'exprime dans l'écrit d'un de ses disciples laïcs, Nicolas Motovilov (cf I. Goraïnoff, *Séraphim de Sarov*, coll. Spiritualité orientale 11, Bellefontaine, 1973, p. 181-219, « Entretien avec Motovilov »). Dans son propre milieu monastique, Séraphim (qui ne fut canonisé qu'au début du 20e siècle) reste assez isolé, mieux compris par quelques moniales que par ses supérieurs ecclésiastiques. L'élite intellectuelle de son temps l'a ignoré, même Pouchkine, semble-t-il.

3° A l'opposé, les *starets* du célèbre ermitage d'Optina ont constitué, au 19e siècle, une véritable famille spirituelle, une sorte de dynastie, dont l'influence a profondément pénétré la société russe cultivée. Premier de la lignée, Léonide (1768-1841), d'origine paysanne, fut surtout le starets des humbles qui cherchaient auprès de lui la guérison de leurs maux physiques et spirituels. Macaire (1788-1860), un contemplatif doublé d'un érudit, diffuse l'enseignement du starets Païssy dont il publie la biographie. Grand connaisseur des Pères, il initie le philosophe slavophile Ivan Kiréévsky † 1856 à leur théologie mystique, l'aidant ainsi à se libérer de l'envoûtement de l'idéalisme allemand. Ambroise (1812-1891) a été nommé le « starets de la vie active » car il s'intéressait passionnément à toutes les formes du travail humain.

Des personnalités célèbres visitèrent Optina ou y séjournèrent : l'écrivain Léontiev, plus tard moine à la Trinité-Saint-Serge; Gogol, qui y trouve l'apaisement de son âme tourmentée. Dostoïevsky se rend auprès d'Ambroise accompagné du jeune Vladimir Soloviev et s'inspire d'Optina pour évoquer le cadre où s'exerce le ministère du starets Zosime des *Frères Karamazov*. Si l'enseignement de Zosime ne correspond pas littéralement à celui des starets (qui ne se reconnaissent pas en lui), il exprime, — mieux sans doute qu'eux-mêmes n'avaient pu le dire —, l'essence spirituelle de leur ministère telle que la perçut un homme moderne. Léon Tolstoï lui-même, en dépit de sa rupture avec l'Orthodoxie officielle, s'arrêta à Optina au cours de son ultime voyage avant d'aller agoniser à Astapovo († 1910). Toutes les voies spirituelles de la Russie, au déclin du 19e siècle, semblent ainsi passer par cette humble communauté sortie des entrailles de l'Église du peuple.

Charismatiques et mystiques, suscitant un fort courant de piété populaire peu contrôlable, les starets eurent souvent maille à partir avec des autorités ecclésiastico-étatiques qui prétendaient restreindre le champ de leur activité. Cependant protégés par des évêques éminents, tel le métropolite Philarète de Moscou † 1867 qui discernait en eux les porteurs de la tradition vivante de l'Église, ils surent résister, avec un courage parfois mêlé d'humour, aux pressions qui s'exerçaient sur eux. C'est de la rencontre du courant philocalique, véhiculé par un monachisme populaire, avec une théologie qui, éveillée au contact de l'Occident, commence à se libérer de l'imitation servile des modèles étrangers, qu'est née la grande pensée religieuse russe moderne. Ce fait doit être souligné.

4° La figure du *starets* russe, telle qu'elle s'est précisée et enrichie au cours du 19e siècle, ne résume pas tous les aspects variés du monachisme russe des temps modernes. Celui-ci a donné également à l'Église de grands moines-théologiens (Philarète de Moscou, l'archimandrite Théodore Boukharev) ou missionnaires (Germain d'Alaska, Nicolas du Japon, Innocent de Moscou, apôtre de l'Amérique) sans parler de tant de simples moines accomplissant en esprit de prière d'humbles travaux utiles dans les grandes cénobies. Le *starets* tel que Dostoïevsky l'a fait entrer dans la littérature, reste cependant la dernière grande expression historique et toujours vivante de l'idée russe du saint moine. Son image mérite donc que l'on s'y arrête.

Héritier du *pater pneumatikos* du monachisme antique, le *starets* n'est pas un prêtre mais un moine. Il a entendu l'appel du Christ comme l'invite à un exode radical, à une libération de tous les liens qui le retiennent dans le siècle présent : famille, richesse, pouvoir terrestre. Cette libération, fin de l'ascèse monastique, est aussi conversion continuelle. Elle fait de lui un « ancien » (sens étymologique du mot *starets*), c'est-à-dire non pas un « vieux », mais un chrétien adulte, avancé dans la voie qui conduit à la paix divine. Mais, séparé de tout, il appartient à tous et reçoit le charisme de devenir pour les autres un « père », à l'image du Père céleste. La paternité spirituelle a toujours été considérée dans la tradition orthodoxe comme l'un des aspects essentiels du service monastique. La caractéristique du *starets* russe est qu'il s'y absorbe jusqu'à sembler se perdre en elle : « J'ai passé la vie à courir les maisons des autres et mon propre toit en est resté troué », disait Ambroise d'Optina. Le *starets* par essence est « l'homme pour les autres ». La paternité spirituelle a d'abord été une institution monastique, un lien très personnel unissant un moine expérimenté à un novice. Déjà à Byzance, puis à Kiev elle s'étend à certains laïcs. Dans la Russie moderne, ce sont des foules entières, où se côtoient des femmes et des hommes de tous les milieux sociaux, qui affluent vers le *starets*. Celui-ci bénit chacun pour la tâche précise qu'il est appelé à accomplir dans le

monde, dans sa famille, dans son métier, qu'il s'agisse d'une humble paysanne, d'une institutrice, d'un ingénieur ou d'un écrivain.

Le *starets* écoute, discerne, conseille, tantôt avec simple bon sens, tantôt guidé par une prescience prophétique. Avant tout, il est celui qui comprend et compatit et qui, par cette compassion pleine de tendresse, déverse dans les âmes la consolation, la force et la lumière dont elles ont soif. Une tendresse en quelque sorte maternelle (mot déjà prononcé par l'antique hagiographe à propos de Théodose Petcherski) apparaît comme le trait dominant du *startchestvo* russe. « J'ai été faible avec les faibles. Je me suis fait tout à tous afin d'en sauver tout au moins quelques-uns » (1 *Cor.* 9, 22). Cette parole paulinienne gravée sur la pierre tombale du *starets* Ambroise en exprime l'essentiel.

On sait relativement peu de choses sur la vie intérieure des grands starets si ce n'est qu'ils prononçaient silencieusement et inlassablement le Nom de Jésus sur les grains de leur chapelet monastique. Il est pour eux cette « lumière qui illumine à travers le cœur tout l'univers » (cf Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, p. 65).

5. **Le monachisme féminin.** — Les monastères de femmes furent nombreux en Russie dès l'époque moscovite. Mais nous sommes très mal renseignés sur eux. Les moniales russes n'ont eu ni leur Thérèse d'Avila ou leur Julienne de Norwich, ni même leur saint Basile de Césarée pour écrire à leur place. Ce silence s'explique, selon G. Fedotov, par « la condition humiliée de la femme » dans l'ancienne Russie. Du reste beaucoup de monastères féminins y avaient une finalité essentiellement sociale. Ils servaient d'institutions de prévoyance et d'asile aux filles non mariées et aux veuves de la noblesse.

De l'oubli général seuls surgissent quelques noms de princesses fondatrices de monastères comme Anna Kachinskaïa dont la personnalité exceptionnelle transparaît dans sa « vie ». Quand dans l'ancienne Russie des femmes osent s'exprimer ou manifester une vocation spirituelle personnelle, ce sont des laïques vivant dans le siècle, comme Juliania Lazarevskaïa ou la princesse Eudoxie Ouroussov, ardente zélatrice du schisme des Vieux Croyants. De la princesse Olga, grand-mère du grand prince Vladimir (10e siècle) aux femmes des décembristes (début du 19e siècle), les épouses et les mères russes ont joué un rôle important dans la transmission de la foi. On ignore à peu près tout du rayonnement silencieux des moniales.

L'urgence d'un monachisme féminin instruit et spirituellement formé fut ressentie par les grands starets russes, en particulier Séraphim de Sarov et Ambroise d'Optina. Le premier eut des relations privilégiées avec les moniales de Diveievo dont la chronique manuscrite est la principale source pour la connaissance de ce saint. Le second eut pour « filles spirituelles » les religieuses de Chamordino parmi lesquelles se trouvait une sœur de Léon Tolstoï.

A la veille de la Révolution de 1917 un monachisme féminin vivant, traditionnel tout en explorant des voies nouvelles, crée des monastères et rassemble des femmes souvent très cultivées. Ce fait pourrait expliquer qu'il a mieux survécu aux conditions de vie difficiles de l'émigration que son homologue masculin. Plusieurs monastères de femmes d'origine russe existent aujourd'hui en Europe occidentale, en Amérique du nord et en Terre sainte.

L'histoire du monachisme russe n'est pas achevée. Il existe aujourd'hui encore des moines et des moniales en Russie. Cependant pour le monachisme *organisé* les conséquences de la Révolution d'octobre 1917 ont été dramatiques. A la veille de la deuxième guerre mondiale, on pouvait craindre qu'il n'ait totalement disparu. Des milliers de moines sont certainement morts dans les camps, des milliers d'autres ont été dispersés. L'histoire de ce monachisme « sous la Croix » reste à écrire. L'après-guerre a vu la résurrection de quelques monastères, certains célèbres, tels la laure de la Sainte-Trinité (Zagorsk), la laure de Potchaev, en Ukraine, le monastère Pskov-Petcherski, d'autres moins connus. Leur nombre a toujours été très limité et les autorités civiles ont tout fait pour freiner leur recrutement, empêchant notamment les personnes ayant fait des études supérieures d'y entrer. L'époque khroutchevienne coïncide avec une nouvelle vague de persécutions, de fermetures d'églises et de monastères. Outre les trois monastères nommés, il existe aujourd'hui en U.R.S.S. plusieurs communautés de moines et de moniales; mais il est difficile, voire impossible, de préciser leur nombre qui ne doit guère dépasser la vingtaine (contre 1498 couvents et monastères recensés dans l'Empire Russe en 1914). Il est de même impossible de connaître le nombre d'hommes et de femmes qui ont accompli des vœux monastiques. Il n'existe à ce sujet, bien entendu, aucune statistique. Si le recrutement des quelques monastères officiellement tolérés est assuré mais reste faible, — vu les obstacles mis par les autorités civiles (par exemple le refus du permis de résidence en un lieu donné) —, le nombre de moines et de moniales vivant soit près d'une paroisse soit tout à fait *incognito* dans le monde est certainement assez élevé. Des voies nouvelles se cherchent en secret, réalisant peut-être la vision prophétique entrevue au 19e siècle par l'archimandrite Théodore Boukharev et reprise par Dostoïevski à travers le personnage d'Aliocha Karamazov, vision d'un monachisme intérieur, vécu héroïquement au cœur d'un monde sécularisé.

1. **Monachisme kiévéen et moscovite.** — *Sources.* — *Polnoé Sobranié Russkikh Letopiseï* (collection d'anciennes chroniques), Saint-Pétersbourg, 1841 svv. — *Velikija Tcheti-Mineï Makarija* (compilation de *Vies* anciennes par des scribes du 16e s.), Commission archéologique impériale, 1866 svv. — *Jitié Prep. Feodosija* (Vie de Théodose), par le moine Nestor, éd. O. Bodjanskij, dans *Tchténié*, 1879, n. 1. — *Kievo-Petcherskij Paterik i Petcherskié Letopisi* (Paterikon et Chronique de Petcherski), éd. A. Chakhmatov, Saint-Pétersbourg, 1897. — *Paterik Kievo-Petcherskago Monastyria*, éd. D. Abramovitch, Saint-Pétersbourg, 1911. — *Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters*, éd. D. Tschizewsij, Munich, 1964.

Études. — L. K. Goetz, *Das Kiever Höhlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Russland*, Passau, 1904. — A. Sipiaguine, *Aux sources de la piété russe*, Irénikon-Collection 2, Amay-sur-Meuse, 1927. — G. Fedotov, *Sviatyié Drevnej Rusi* (Saints de l'ancienne Russie), Paris, 1931 (fondamental). — R. P. Casey, *Early Russian Monasticism*, OCP, t. 19, 1953, p. 372-423.

Serge de Radonèje. — E. Golubinskij, *Prep. Sergij Radonejskii i ego Lavra* (Serge et sa laure), Serguiev Posad, 1893. — A. N. Muraviev, *Russkaja Fivaïda na Severe* (la thébaïde du nord), Saint-Pétersbourg, 1894. — P. Kovalevsky, *S. Serge et la spiritualité russe*, Paris, 1958.

2. **Hésychasme russe et controverses du 16e siècle.** — Voir la bibliographie de l'art. *Joseph de Volokolamsk*, DS, t. 8, col. 1410-1411, et celle de l'art. *Nil Sorski.* — J. Meyendorff, *Une controverse sur le rôle social de l'Église... au 16e siècle*, coll. Irénikon, Chevetogne, 1956 (paru d'abord dans *Irénikon*, t. 28 et 29, 1955 et 1956). — G. A. Maloney, *Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorskij*, La Haye, 1973; trad. franç., *La spiritualité de N.S.*, Bellefontaine, 1978.

3. **Renouveau philocalique.** — *Jitié startsa moldavskago Païssia Velitchkoskago*, préface du starets Macaire, Optina, s d.

— M. Borovkova-Maïkova, *Nil Sorskij i Païssij Velitchkovskij* (Sbornik... S. Platonovov), Saint-Pétersbourg, 1911. — S. Tchetverikov, *Moldavskij starets Païssij..*, 2 vol., Petseri, 1932; *Optina Pustyn*, Paris, 1926. — Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus*, coll. Irénikon, Chevetogne, 1947; rééd., 1951, 1953 et Paris, 1974. — É. Behr-Sigel, *La Prière de Jésus*, dans *Dieu vivant*, n. 8, 1947, p. 69-94 (repris dans O. Clément, etc, *La douloureuse joie*, Bellefontaine, 1974). — Prière à *Jésus*, DS, t. 8, col. 1141-1145.

4. Séraphim de Sarov. — *Letopisij Serafimo-Divejevskago Monastyria*, éd. S. Tchitchagov, Saint-Pétersbourg, 1903. Il n'existe pas d'étude scientifique; voir I. Goraïnoff, cité *supra*.

5. Monachisme dans les académies théologiques. — G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Paris, 1937. — É. Behr-Sigel, *Alexandre Boukharev, un théologien orthodoxe en dialogue avec le monde moderne*, Paris, 1977.

6. Études d'ensemble. — É. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans l'Église russe*, Paris, 1950. — M.-J. Rouët de Journel, *Monachisme et monastères russes*, Paris, 1952. — G. P. Fedotof, *A Treasury of Russian Spirituality*, Londres, 1952. — E. Benz, *Russische Heiligenlegenden*, Zurich, 1953. — I. Kologrivov, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953. — I. Smolitsch, *Russisches Mönchtum*, Wurtzbourg, 1953 (abondante bibliographie); *Leben und Lehren der Starzen*, Vienne, 1936; adaptation française, Paris, 1967. — *Écrits d'ascètes russes*, trad. S. Tyszkiewicz et Th. Belpaire, Namur, 1957. — S. Bolshakoff, *I Mistici russi*, Turin, 1962 (préface du card. E. Tisserant). — V. Arminjon, *La Russie monastique*, Sisteron, 1974. — Th. Spidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, coll. OCA 206, 1978.

Élisabeth BEHR-SIGEL.

G. LE MONACHISME FÉMININ

Dans la préface du dernier tome de son *Histoire de l'Ordre de saint Benoît* (t. 7 *Les Moniales*, Maredsous, 1956), Ph. Schmitz déclarait : « La matière de ce volume est assez neuve. Aucun travail de quelque importance n'a encore été consacré au sujet ». Les choses ont évolué depuis : quelques études ont paru à l'occasion des centenaires de monastères féminins; d'autres, traitant plus directement de questions juridiques ou sociologiques, apportent cependant des compléments sur la vie et la spiritualité des moniales. Enfin, depuis Vatican II et parallèlement au mouvement contemporain de promotion féminine, divers travaux ont été consacrés soit au gouvernement des religieuses par elles-mêmes, soit aux caractères spécifiques du monachisme féminin. Il n'est pas question de faire ici le bilan de ces recherches. Il suffit de montrer, par quelques exemples significatifs, le rôle joué dans l'Église par les moniales depuis les origines et, d'après des documents récents, comment ce rôle est compris aujourd'hui.

Le DS a déjà fait une place importante aux moniales qui, surtout par leurs écrits, appartiennent à l'histoire de la spiritualité. Voici un relevé de ces articles, en suivant l'ordre chronologique des personnes :

Origines. — *Eustochium*, *Démétriade*, *Marcella*, *Mélanie* l'ancienne et *Mélanie* la jeune.

12e-15e siècles. — *Élisabeth* de Schönau † 1164, *Hildegarde* de Bingen † 1179, les trois *Ida* (Nivelles, Louvain, Leeuw) 13e siècle, *Lutgarde* d'Aywières † 1246, *Mechtilde* de Magdebourg † après 1282, *Mechtilde* de Hackeborn † 1299, *Gertrude* la Grande † 1302, *Marguerite* d'Oingt † 1310, *Brigitte* de Suède † 1373, *Julienne* de Norwich † après 1416.

17e siècle. — Marie † 1613 et Françoise † 1625 de *Beauvilliers*, Marguerite d'*Arbouze* † 1626, Agnès † 1661 et Angélique † 1671 *Arnauld*, Jeanne *Deleloë* † 1660, Jeanne-Marie *Bonomo* † 1670, Charlotte *Le Sergent* † 1677, Marie-Jacqueline de *Blémur* † 1696, *Mechtilde* du Saint-Sacrement † 1698, *Marie-Crucifiée* Tomasi † 1699.

Cécile *Bruyère* † 1909. — Voir aussi le paragraphe sur les *Bénédictines*, art. *Benoît*, t. 1, col. 1435-1438.

1. Aperçu historique. — Comme les moines ont été précédés par les ascètes, les moniales (*monachai*, *sanctimonialis femina*, puis *sanctimonialis*) prennent la suite des vierges chrétiennes, sans qu'il soit possible de saisir exactement l'époque où se fait la transition. La *Peregrinatio Etheriae* signale encore, à la fin du 4e siècle, des *aputactitae* qui semblent vivre en isolées (cf art. *Éthérie*, DS, t. 4, col. 1452). Mais, quand il s'agit du passage à un monachisme féminin organisé, il est significatif que la plupart des témoignages lient le fait à des relations de parenté ou de filiation spirituelle.

Antoine, du moins d'après le témoignage d'Athanase (*Vita Antonii*, PG 26, 844a), confie sa sœur à un *parthénôn* au moment où il inaugure sa vie solitaire. Pachôme, vers 330, laisse à sa sœur Marie la direction du monastère féminin de Tabennesi (L.-Th. Lefort, *Les vies coptes de S. Pachôme* 27, Louvain, 1944, p. 97-98). Le monastère féminin d'Hippone est dirigé d'abord par la propre sœur d'Augustin (Possidius, *Vita Augustini* 26, PL 32, 55bd). Césaire construit à Arles un monastère dont il confie le soin à sa sœur Césarie (*Vita* 35, éd. G. Morin, *Opera*, t. 3, Maredsous, 1942, p. 309-310). Inversement, la vocation monastique temporaire de Basile de Césarée est influencée par celle de sa sœur Macrine (Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine* 6-7, SC 178, 1971, p. 160-164).

Les cercles spirituels qui se constituent à Rome autour de Marcella et de Paula sont liés aux noms de Pierre d'Alexandrie, ensuite et surtout de Jérôme. La *Peregrinatio Etheriae*, l'*Histoire lausiaque* de Pallade, la *Vita* de Mélanie la jeune font connaître d'autre part la vitalité du monachisme féminin de Palestine et d'Égypte. Les documents laissent voir que ces moniales des origines participaient à la vie de l'Église locale, au moins en ce qui concerne la liturgie. C'est avec Césaire d'Arles qu'apparaît l'idée d'une clôture stricte *usque ad mortem* (*Statuta sanctarum virginum* 2, éd. G. Morin, *Opera*, t. 3, p. 102), règle qui ne sera pas universellement appliquée.

Dès le 5e siècle, les monastères féminins, déjà nombreux en Orient, se multiplient en Italie, en Gaule (sous la double influence de Martin de Tours et de Jean Cassien), dans la péninsule ibérique, puis dans les pays celtes et germaniques. Au 7e siècle apparaissent les monastères colombaniens, dont les plus célèbres furent Remiremont, Faremoutiers et Jussa-Moutier (auquel Donat de Besançon donne une Règle, cf *supra*, col. 1558).

En Orient, les *monastères doubles* étaient nombreux (les Règles basiliennes prévoient explicitement l'aide réciproque des hommes et des femmes); malgré les interdictions de l'empereur Justinien et du patriarche Épiphane (520-535), motivées surtout par le danger de scandale, et celles du second concile de Nicée (787), ces monastères ne furent supprimés qu'au début du 9e siècle par l'intervention énergique de Nicéphore et de Théodore du Stoudios.

En Occident, plusieurs monastères féminins étaient situés dans le voisinage de monastères d'hommes. Il y eut aussi des monastères doubles au sens strict, c'est-à-dire des communautés d'hommes et de femmes vivant sous une même autorité et une même règle, parfois dans une même enceinte mais avec une séparation rigoureuse des deux groupes. Le mode d'exercice de l'autorité dépendait des circonstances de la fondation. A Remiremont, fondé par Romaric, chaque communauté avait son abbé ou son abbesse, mais l'abbé avait prééminence; à Sainte-Marie de Laon, à Nivelles et à Chelles, monastères fondés par des

femmes sur leurs biens propres, l'autorité était entre les mains de l'abbesse et il n'y avait pas d'abbé (c'est le mode de gouvernement qui sera repris au 12e siècle à Fontevraud, cf *supra*, col. 1567). Les moines étaient au service des moniales pour la liturgie, les travaux pénibles et les tâches d'administration. Au 9e siècle, ils furent remplacés dans ces fonctions par des chanoines réguliers, si bien que les monastères doubles disparurent pratiquement en Occident; toutefois, à la différence de l'Orient, ils réapparurent au 11e siècle.

A toutes les époques, spécialement aux 11e et 12e siècles, on signale un grand nombre de *recluses*, qui vivent le plus souvent dans l'enceinte des monastères, parfois des monastères d'hommes; cf Ph. Schmitz, p. 53-58; St. Hilpisch, *Die Doppelklöster*, p. 62-66.

Au 12e siècle, de nombreux monastères féminins cherchent à s'agréger aux ordres naissants, cisterciens et chartreux, puis aux congrégations bénédictines; mais l'incorporation ne se fait pas sans résistance des moines, qui hésitent à prendre en charge des maisons féminines; une certaine autonomie leur est d'ailleurs laissée, sous l'autorité de l'abbesse (parfois très étendue, comme à Las Huelgas en Espagne) ou de la prieure. D'autres monastères restent sous la juridiction de l'évêque du lieu. Les monastères féminins sont en tout cas fort nombreux dans tous les pays d'Europe, et ils le resteront, avec des périodes alternées de croissance et de dépérissement, de ferveur et de relâchement, jusqu'à la fin du 18e siècle.

Le monachisme féminin a joué un rôle important dans le développement et la transmission de la *culture* en Occident. Paradoxalement, ces femmes séparées du monde ont donné les meilleurs témoignages des capacités d'élévation de la femme dans les choses de l'esprit.

Déjà Jérôme fixait à ses filles spirituelles un programme d'études bibliques qui supposait une haute culture (cf art. *Eustochium*, *Marcella*). La Règle de Césaire est formelle : *omnes litteras discant*; elle réserve deux heures pour la *lectio divina* dès le matin (18-19, éd. citée, p. 105); une de ses lettres parle même de trois heures (2, 7, p. 140). Radegonde † 587, abbesse de Sainte-Croix de Poitiers, collabore avec le poète Venance Fortunat. Dans le haut moyen âge, l'activité littéraire est intense dans certains monastères, par exemple à Gandersheim où Hroswita (10e siècle) compose de longs poèmes et des drames qui dénotent l'influence de Térence; au Paraclet, les moniales, suivant un programme tracé par Pierre Abélard † 1142, devaient aborder l'Écriture en connaissant le latin, le grec et l'hébreu.

La plupart des monastères comportaient une école pour les filles de famille noble; certains admettaient même des garçons jusqu'à l'âge de dix ans, parfois jusqu'à douze. « Toute la culture féminine, au moyen âge, s'était en fait réfugiée dans les abbayes de femmes, et c'est de là qu'elle se répandait dans le monde » (Ph. Schmitz, p. 257). Ce n'est qu'au 17e siècle, et surtout en France, que des instituts nouveaux prirent le relais des écoles monastiques, sans les supprimer entièrement; elles se maintinrent en Angleterre et dans les pays germaniques jusqu'à la Révolution et au-delà.

La *spiritualité* des moniales ne doit pas être cherchée uniquement dans le texte des Règles : Augustin, Césaire, Aurélien, Léandre de Séville † 599 (cf DS, t. 9, col. 445-446), *Regula cuiusdam Patris ad virgines*, Donat, etc. Celles-ci donnent seulement des orientations précises sur la renonciation aux biens, la charité et l'égalité entre sœurs, la sauvegarde de la chasteté par la vigilance et l'humilité, les jeûnes, la *lectio divina*, la prière et la vie liturgique. Au-delà de ce domaine de vie commune et d'ascèse, la vie spirituelle des moniales s'élève souvent jusqu'à la plus haute contemplation. Cette expérience mystique est restée sans doute le plus souvent dans le secret des cœurs; elle transparaît pourtant dans de multiples témoignages : les écrits des mystiques de Bingen et d'Helfta, les *Nonnenbücher* (cf DS, t. 8, col. 1475), et encore dans un écrit largement répandu, traduit en allemand et en néerlandais, le *Speculum virginum* (cf art. *Miroir*, *supra*, col. 1294). Cet ouvrage anonyme, rédigé vers le milieu du 12e siècle, offre la synthèse d'une spiritualité particulièrement adaptée à la vie monastique; il propose l'idéal d'une vie dominée par l'amour du Christ, qui conduit soit à la mystique nuptiale de l'union avec le Christ Époux de l'âme, soit à la mystique d'identification par la naissance du Verbe dans l'âme (*Brautmystik* ou *Gottesgeburt*; cf M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Cologne-Gratz, 1955, p. 178-197). La tradition mystique s'est perpétuée dans la suite.

La participation à la vie de l'Église, sous la forme par exemple d'une compassion à ses épreuves et d'un sentiment douloureux pour l'indignité de ses représentants, est une autre forme de la spiritualité des moniales. Sur ce point les témoignages sont plus rares, mais il est significatif de voir ce souc partagé par les trois Ida (DS, t. 7, col. 1240), Mechtilde de Magdebourg et Mechtilde de Hackeborn, puis par Marie-Crucifiée Tomasi au 17e siècle (DS, t. 10, col. 882-883, 875-876, 549). On connaît en outre la correspondance d'Hildegarde avec le pape Eugène III et l'empereur Frédéric Barberousse (DS, t. 7, col. 513-514).

2. **Orientations actuelles.** — Le décret de Vatican II sur la rénovation de la vie religieuse envisage sans doute que les ordres contemplatifs bénéficient du mouvement d'*aggiornamento*, « sanctissime tamen servatis eorum a mundi secessu atque vitae contemplativae exercitiis propriis ». Le concile estime en effet que « les membres de ces instituts doivent s'occuper de Dieu seul dans la solitude et le silence, la prière continuelle et la pénitence joyeuse, et garder ainsi la meilleure part, dans le Corps mystique du Christ, si pressante que soit la nécessité d'un apostolat actif » (*Perfectae caritatis* 7).

Ces directives ont été précisées par l'instruction *Venite seorsum* de la congrégation des religieux et des instituts séculiers (15 août 1969; AAS, t. 61, 1969, p. 676-690; trad. franç., *Documentation catholique*, t. 66, 1969, p. 806-814).

Ce document indique d'abord le sens de la vie contemplative sans faire la différence entre moines et moniales. De fait, la vie monastique est une en son essence, tout comme est une l'essence humaine dans l'homme et la femme, en deçà des différences sexuelles. La vie contemplative est décrite comme « une façon particulière de vivre et d'exprimer le mystère pascal du Christ », sous la forme d'un nouvel exode et d'une retraite au désert; c'est une vocation spéciale au cœur de l'Église, selon le don reçu de l'Esprit. En outre, « les conditions de vie des contemplatifs, en écartant tout ce qui pourrait diviser l'esprit, les rendent capables d'atteindre la plénitude de la personnalité, dont l'unité est la marque, et leur permettent de s'adonner plus totalement à la recherche de Dieu », dans une démarche où « l'amour et la solitude s'aident mutuellement ». Par là moines et moniales, malgré leur séparation, « sont présents d'une façon plus parfaite, dans le cœur du Christ », au monde et à l'Église.

La mission spécifique des moniales est ensuite explicitée au niveau des différences d'aptitudes et de fonctions. « En tant que femmes en effet, elles figurent plus efficacement le mystère de l'Église, épouse du

Christ immaculé; assises aux pieds du Seigneur pour écouter ses paroles (*Luc* 10, 39), elles cherchent et goûtent les choses d'en haut, où leur vie est cachée avec le Christ jusqu'à ce qu'elles apparaissent avec leur Époux dans la gloire ».

L'instruction se réfère ici à un texte de *Lumen gentium* (n. 6) qui concerne l'Église comme telle : c'est dire que les moniales expriment au plus haut degré cet aspect nuptial du mystère de l'Église. Elle renvoie d'autre part à deux exhortations antérieures de Paul VI. La première aux moniales camaldules de l'Aventin, le 23 février 1966 : « L'Église reconnaît en vous sa plus haute expression : vous êtes, en un sens, au sommet » (texte italien dans *Vita monastica*, n. 85, 1966; trad. franç. intégrale dans *Vie consacrée* = VC, t. 39, 1967, p. 131-134). La seconde aux abbesses bénédictines, le 28 octobre 1966 : « Vous n'avez pas seulement une place dans l'Église, mais une fonction..; vous n'êtes pas séparées de la grande famille du Christ, vous êtes spécialisées » (AAS, t. 58, 1966, p. 1159-1160).

L'instruction *Venite seorsum* n'innove pas sur ce point : elle reprend, en les systématisant et les disant valables pour notre temps, les traits de la spiritualité des moniales que nous avons discernés plus haut (le document est appuyé de notes abondantes qui renvoient aux grands textes de la tradition). On peut les ramener à deux (en plus du *vacare Deo* qui est commun aux moines et aux moniales) : l'amour nuptial pour le Christ et la participation à la vie de l'Église. Plus profondément, ces deux traits se conjuguent au niveau du signe spécifique de la vie contemplative féminine : la moniale est *figure de l'Église* épouse du Christ et lieu où est communiquée sa grâce. On pourrait ajouter un autre aspect que l'instruction n'explicite pas mais suppose : la prière des moniales est une prière au nom de l'Église, qu'elle soit prière d'adoration et de louange dans le culte liturgique et le secret du cœur, ou prière d'intercession. Comme la Vierge à Cana présente à son Fils les besoins des hommes : *Ils n'ont plus de vin*, et leur dit en retour : *Faites tout ce qu'il vous dira* (*Jean* 2, 4-5), la moniale exerce cette double fonction médiatrice.

Il reste que le signe exprimé par les moniales doit être transmis et perçu concrètement par les autres membres de l'Église et par l'ensemble des hommes. Dans une session à des religieuses contemplatives, Yvonne Pellé-Douël, parlant au nom des laïcs et comme spécialiste des questions féminines, présente sur ce sujet des requêtes suggestives (*Être femme dans la vie contemplative*, VC, t. 42, 1970, p. 129-162).

1° Le témoignage des contemplatives doit traduire la liberté de leur choix et sa valeur humaine : « Le vrai renoncement ne devrait être qu'un renoncement de plénitude... Le témoignage vrai, c'est le témoignage de la plénitude humaine offerte en plénitude à Dieu, en toute lucidité, en sachant ce que l'on fait, en étant prête à l'assumer dans la mesure où chacune de nous en a la force; et je ne crois pas que nous l'ayons, il faut compter sur le Seigneur » (p. 157).

2° La moniale doit redonner aux hommes le sens des valeurs qu'ils contestent et dont cependant ils ont besoin : « Votre rôle parmi nous, c'est d'être un signe de la toute-puissance de Dieu qui peut... jusqu'à un certain point vous faire vivre d'une manière... qui est le contraire de la façon dont nous vivons » (p. 158). « Il faut que vous soyez un signe actuel, qui s'adresse à nous, tels que nous sommes maintenant... Il faut que nous soyons interpellés par ce scandale du Christ, ce scandale de la Croix, ce scandale de la pénitence, ce scandale du silence, — envisagé non plus comme un luxe, mais comme une ascèse —, car nous ne savons plus ce qu'est le silence.., c'est un scandale dont nous avons besoin » (p. 160).

3° Une communication doit enfin s'instaurer entre les moniales et le monde : « Si vous voulez être un signe, il faut le montrer. Qu'on puisse entrer en contact avec ce que c'est que votre oraison.., votre prière liturgique.., votre paix, votre silence, votre fraternité, votre ouverture, votre maturité, votre simplicité, votre pauvreté » (p. 161).

Ce contact s'établit en fait par la forme nouvelle de l'hospitalité monastique, qui n'est plus seulement d'ordre caritatif mais bien d'ordre apostolique. Les maisons de moniales sont de plus en plus fréquentées par un large public, pas seulement féminin, pour des récollections, des retraites, ou simplement des temps de silence et de réflexion personnelle, voire de repos dans la paix que diffuse le cloître. C'est l'occasion de dialogues (qui ne devraient pas être réservés aux abbesses ou aux sœurs hôtelières), prolongés parfois jusqu'à la direction spirituelle. D'ailleurs, les hommes d'aujourd'hui n'y viennent point chercher d'ordinaire des directives précises, mais plutôt une écoute qui les aide à opérer dans leur vie concrète les discernements nécessaires, et une sympathie compréhensive qui leur donne confiance dans les épreuves de la vie.

D'autre part, les moniales ont à se tenir au courant des événements du monde et de l'Église, non pas dans le détail et « à chaud », mais avec le recul nécessaire pour en saisir l'urgence. Ces besoins du monde passent alors spontanément dans les prières d'intercession à l'occasion des offices liturgiques. La communication s'établit ainsi entre le monde et le cloître : la clôture est sans doute une séparation qui sauvegarde la paix de la vie monastique, mais elle exerce par là même une attirance à partager le secret de ces femmes en qui l'Église et l'humanité atteignent leur plénitude.

D'autres problèmes se posent sans doute, notamment celui de l'autonomie de gouvernement chez les moniales qui dépendent d'un ordre masculin. Ces problèmes sont liés à l'évolution sociale qui conduit à la promotion de la femme et à la pleine reconnaissance de son égalité fondamentale avec l'homme. Nous n'avons pas à les traiter ici. Leur solution, que l'Esprit Saint fait découvrir peu à peu, suppose que soient assurées en même temps la spécificité de la mission des moniales et son insertion dans la mission de l'*Ordo monasticus* et de l'Église.

Index de monialibus, PL 220, 713-720 (utile à consulter pour les premiers siècles et le moyen âge). — P.-Th. Camelot, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris, 1944. — L. Eckenstein, *Woman under Monasticism*, Londres, 1896; rééd., New York, 1963. — L. de Candido, *La donna nel monachesimo. Storia ed interpretazione*, dans *Servitium*, t. 9, 1975, p. 179-218. — *Vida monástica femenina*, Madrid, 1975 (colloque d'Avila, novembre 1974). — J. Leclercq, *Femminile (Monachesimo)*, DIP, t. 3, 1976, col. 1445-1451.

J. Rambaud-Buhot, *Le statut des moniales chez les Pères de l'Église, dans les Règles monastiques et les collections canoniques*, dans *Sainte Fare et Faremoutiers*, Faremoutiers, 1956, p. 149-174. — M. Fiey, *Cénobitisme féminin ancien dans les Églises syriennes orientale et occidentale*, dans *L'Orient syrien*, t. 10, 1965, p. 281-306.

M. de Fontette, *Recherches sur les origines des moniales chartreuses*, dans *Études d'histoire et de droit canonique dédiées à G. Le Bras*, t. 2, Paris, 1965, p. 1149-1155; *Les religieuses à l'âge classique du droit canon*, Paris, 1967 (aborde aussi l'histoire et la spiritualité; bibliographie). — J. Verdon, *Les moniales dans la France de l'ouest aux 11e et 12e siècles. Étude d'histoire sociale*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 19, 1976, p. 247-264. — C. J. Bell, *The Roll of Monastic Women in the Life and Letters of Early medieval England and Ireland*, Charlottesville, 1975.

S. Pargoire, *Les monastères doubles chez les byzantins*, dans *Échos d'Orient*, t. 9, 1906, p. 21-25. — St. Hilpisch, *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation*, Münster, 1928; *Geschichte der Benediktinerinnen*, St. Ottilien, 1951. — Y. Estienne, *Les trappistines*, Paris, 1937.

L. Gougaud, *Ermites et reclus*, Paris, 1928. — O. Doerr, *Das Institut der Inclusen in Süddeutschland*, Münster, 1934. — F. D. S. Darwin, *The English Mediaeval Recluse*, Londres, 1944. J. Leclercq, *Les contemplatives peuvent-elles se gouverner elles-mêmes?*, VC, t. 42, 1970, p. 3-28. — A. Veilleux, *Les moniales à la croisée des chemins*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 32, 1970, p. 314-320. — Sr M. Connor, *The First Cistercian Nuns and Renewal Today*, dans *Cistercian Studies*, t. 5, 1970, p. 131-168; *Le gouvernement des moniales. Point de vue historique*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 34, 1972, p. 230-260.

Aimé Solignac.

VI. PERSPECTIVES ACTUELLES

1. *Documents de Vatican II.* — 2. *Rénovation de la vie monastique.* — 3. *Monachisme et mouvement œcuménique.* — 4. *Renaissance de la vie monastique dans les Églises réformées.*

1. LES DOCUMENTS DE VATICAN II. — 1° **Lumen Gentium et Perfectae caritatis.** — Deux documents du second concile du Vatican sont à l'origine de la rénovation profonde des ordres et instituts religieux et de leur adaptation aux besoins de notre temps : les chapitres 5-6 de la Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (= LG), promulguée le 21 novembre 1964 (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi*, t. 3/5, Rome, 1976, p. 817-824), et le décret « De accommodata renovatione vitae religiosae » *Perfectae caritatis* (= PC), promulgué le 28 octobre 1965 (*ibidem*, t. 4/5, 1978, p. 584-593), qui en traite explicitement.

La comparaison avec les schémas élaborés par les commissions préparatoires, en particulier « l'histoire mouvementée » des ch. 5-6 de LG (cf F. Wulf, *Zeitgemässe Erneuerung..*, p. 7; O. Rousseau, U. Betti, etc, *Présupposés historiques..*, dans *La Constitution dogmatique..*, coll. Unam Sanctam 51b, Paris, 1966, p. 35-157), ont fait mettre au premier plan les éléments nouveaux de ces textes et leur fécondité pour l'avenir. On ne doit pas oublier cependant que les documents conciliaires, — c'est une loi générale dans l'histoire —, marquent l'aboutissement d'une longue évolution au cours des années antérieures. Et même si l'on peut penser que la théologie des états de vie est encore en gestation et n'a pas reçu de « solution universellement acceptée » (F. Wulf, *ibidem*, p. 11), les ch. 5-6 de LG ont cependant clairement montré que l'*aggiornamento* de la vie religieuse doit être pensé conjointement avec l'*aggiornamento* de l'Église, et que ce dernier entraîne à son tour le renouveau des ordres religieux.

2° **Préhistoire des textes conciliaires.** — Le problème de la rénovation des ordres religieux s'est imposé, même dans le monachisme, dès la seconde guerre mondiale (et déjà auparavant en certains domaines, par exemple la liturgie); des solutions avaient déjà été esquissées, aux temps difficiles du conflit. Le Saint-Siège lui-même a reconnu que les ordres religieux ne pouvaient répondre aux besoins du monde moderne sans une réflexion approfondie sur leur place dans l'Église et une rénovation fondamentale.

Déjà le congrès des religieux tenu à Rome en 1950 se déroula sous le signe de l'*aggiornamento* (cf AAS, t. 43, 1951, p. 26-36, surtout la dernière partie du discours de Pie XII, p. 33-35); la congrégation des religieux définit le sens de l'*aggiornamento* dans le décret du 26 mars 1956 (AAS, t. 48, 1956, p. 295-296), et Pie XII prit position en de nombreux discours (cf R. Lombardi, *Die Erneuerung des Ordenslebens*, GL, t. 24, 1951, p. 81-92; A. Scheuermann, *Die Ordensleute in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. 134, 1965, p. 338-369, surtout p. 338-340).

2. LA RÉNOVATION DE LA VIE MONASTIQUE. — 1° **Avant Vatican II.** — C'est surtout à propos du statut et de la vie des *convers* que se dessine dans le monachisme, après sa renaissance au 19e siècle et son développement spectaculaire jusqu'en Amérique, l'évolution qui trouva sa conclusion dans le n. 15 de PC prescrivant de les « associer étroitement à la vie et aux activités de la communauté ».

Dans la congrégation bénédictine de Solesmes, les convers portaient un habit gris et leur office consistait en une récitation de *Pater* en nombre égal à celui des psaumes chantés par les moines (V. E. Fiala, *Die besondere Ausprägung des benediktinischen Mönchtums in der Beuroner Kongregation*, dans *Revue bénédictine*, t. 83, 1973, p. 181-228; p. 210 : P. Guéranger déclarait à M. Wolter qu'un bon frère convers est « un oiseau rare »). A l'encontre, Maur Wolter, fondateur de Beuron, leur donnait l'habit noir et, tout en les distinguant juridiquement des moines-prêtres, les intégrait pleinement à la famille monastique, dont il soulignait le caractère spécifique (Fiala, *ibidem*). Par comparaison avec les autres congrégations qui entrèrent en 1893 dans la Confédération bénédictine, celles de Beuron et de Sankt-Ottilien tiraient leur force propre du statut qu'elles donnaient aux convers.

Dans ces deux congrégations et bien d'autres, on peut suivre l'évolution qui anticipait les dispositions de PC, n. 15. En pleine guerre mondiale, certains monastères (Maria Laach, 1940) ou congrégations (Sankt-Ottilien, 1940) remplacèrent l'office des convers par une prière des heures qui, par sa structure et le choix des textes, se rapprochait étroitement du bréviaire des moines. Une évolution analogue s'est faite sur la question de l'habit et le caractère juridique des vœux. Dès 1948, Beuron prévoyait une assimilation progressive des convers aux prêtres; elle s'est achevée en 1958 avec la suppression de toute différence dans l'habit et l'émission des vœux solennels par la grande majorité des convers. Selon PC, n. 15, doivent être reconnus aux convers des ordres monastiques les mêmes droits et devoirs qu'aux autres membres, « sauf ceux qui découlent des ordres sacrés ». Une évolution dans ce sens s'est accomplie partout sans grandes difficultés, bien que les généraux d'ordre aient dû consentir des délais aux monastères qui le souhaitaient (cf A. Veilleux, *Cîteaux à la recherche de son identité*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 39, 1977, p. 273-285).

2° **Après Perfectae caritatis.** — La « recherche de l'identité » a été le mot-vedette des chapitres de réforme qui ont suivi la publication de *Perfectae caritatis*.

Ce décret a été complété par d'autres documents : Motu proprio *Ecclesiae sanctae* (6 août 1966, AAS, t. 58, 1966, p. 775-782); Instruction *De accommodata renovatione institutionis ad vitam religiosam ducendam* (6 janvier 1969, t. 61, 1969, p. 103-120); Instruction *De vita contemplativa et de monialium clausura* (15 août 1969; cf *supra*, col. 1606); Exhortation *Evangelica testificatio* (29 juin 1971, t. 63, 1971, p. 497-526).

A ces documents, riches de contenu, s'ajoutent des réponses ou interprétations données par la congrégation des religieux, si nombreuses qu'elles ont fini par créer une part d'incertitude dans la mise en œuvre du décret. Cette incertitude ne tient pas aux obscurités du texte, mais bien aux efforts de la congrégation pour donner, dans des cas précis, une réponse qui tienne compte du sens originel de la vie monastique et de son évolution (cf PC, n. 9). En outre, selon la diversité des

régions, il fallut fixer les directives d'ensemble au niveau des conférences de supérieurs et définir le mode des rapports avec les conférences épiscopales. Le travail s'est réalisé de multiples manières, notamment par des commissions spécialisées, au niveau des maîtres des novices, des préfets d'études, etc.

La directive n. 5 du *Synode des diocèses d'Allemagne* (tenu à Wurtzbourg en 1975), concernant les ordres religieux, a mis en application les prescriptions du concile en leur donnant une formulation concrète. Des orientations analogues ont été prises en d'autres pays. La collaboration avec les Églises locales est en effet la condition nécessaire de la participation des religieux à la vie de l'Église et à ses efforts de rénovation (cf E. von Severus, *Ordensleben als Aergernis*, dans *Ordenskorrespondenz*, t. 9, 1968, p. 1-7; *Ordensleben heute innerhalb der Kirche*, t. 17, 1976, p. 37-42, et les études de F. Wulf et C. Bamberg dans le même fascicule).

3° Caractéristiques de la rénovation en son état actuel. — Les comptes rendus des chapitres de réforme dans les instituts monastiques et les constitutions déjà approuvées par le Saint-Siège permettent d'apercevoir des traits caractéristiques communs, qui correspondent partiellement à ceux des communautés instituées récemment dans les Églises de la Réforme :

1) L'insistance sur *le caractère ecclésial* des communautés religieuses, qui se déduit clairement de LG, n. 44 et PC, n. 2 et 6, mais peut aussi s'appuyer sur une riche tradition remontant jusqu'au nouveau Testament. Cette insertion ecclésiale n'exclut aucunement le caractère charismatique de la vocation religieuse; en effet, celle-ci est souvent rattachée à l'aspect pneumatocentrique de l'ecclésiologie paulinienne, qui apporte un complément précieux au modèle fourni par la première communauté de Jérusalem (cf J. Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität*, p. 342 svv; DS, art. *Koinônia*, t. 8, col. 1766-1769).

2) La *distinction nette entre le juridique et le spirituel*, conséquence nécessaire de cette conception ecclésiologique. Par suite, les prescriptions liées à une époque, ou simplement édifiantes, ont été éliminées et remplacées par des directives fondées sur l'Écriture, parfois rassemblées dans un Directoire spirituel. Quant aux anciennes Règles monastiques, le renouveau biblique a mis en évidence leur inspiration évangélique : c'est là une « relecture » dont dépend une évolution fructueuse pour l'avenir et qui donne aux instituts monastiques une réelle chance de survie.

3) L'affirmation de ce caractère ecclésial fournit aux communautés monastiques les critères appropriés pour se comprendre elles-mêmes comme des *lieux de communion*; cette prise de conscience est apparue clairement dans les années qui ont suivi le concile.

Dans ces perspectives, la *Regula Benedicti*, — loi vivante jusqu'à nos jours du monachisme occidental —, est reliée plus profondément à l'Évangile *prima Regula*, et ce principe fournit en même temps la norme qui permet de distinguer dans cette Règle ce qui doit être tenu pour fondamental et irremplaçable de ce qui est contingent. Du contingent relèvent par exemple l'ordonnance du culte divin ou les prescriptions sur la punition et la répression des fautes. Dans presque toutes les congrégations monastiques des recherches sont en cours pour une rénovation de la liturgie des heures; le *Thesaurus Liturgiae Horarum monasticae*, publié par l'abbé-primat bénédictin Rembert Weakland (Rome, 1977), fournit sur ce point des cadres directeurs pour tenir compte à la fois de la tradition historique et de l'adaptation nécessaire.

4) L'insertion ecclésiale entraîne aussi, en bien des cas, une *ouverture au monde* des monastères, condition nécessaire pour que les moines puissent participer à la vie de l'Église, connaître concrètement la vie des chrétiens dans le monde, selon les vœux du concile (PC, n. 2c); par là, réciproquement, les chrétiens dans le monde comprennent comment les ordres religieux, particulièrement le monachisme, appartiennent à « la figure parfaite de l'Église » (LG, n. 44; cf A. Schulz, *Geistliche Gemeinschaften als Jüngergemeinde*, dans *Nachfolge als Zeichen*.., p. 51-60; J. Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität*, p. 341-343). Les religieux sont en effet « la concentration signifiante et l'indication prophétique de ce qu'est l'Église » (W. Kasper, cité par J. Halkenhäuser, p. 343, n. 33). C'est seulement par cette ouverture au monde que le moine d'aujourd'hui peut communiquer aux hommes l'expérience de l'Église et de la présence du Christ en elle (cf E. von Severus, *Ordensleben heute*.., p. 37-42; A. Altenähr, *Die monastischen und kontemplativen Orden*, dans *Nachfolge als Zeichen*, p. 132-139).

Les formes concrètes de cette ouverture seront sans doute différentes, selon l'environnement du monastère. Le devoir d'hospitalité reste fondamental et mérite d'être considéré comme la forme privilégiée d'apostolat (*Regula Benedicti*, ch. 53; cf A. de Vogüé, *La Règle de S. Benoît*, t. 6, SC 186, 1971, p. 1255-1279; PC, n. 9, et les décisions des diverses congrégations sur ce point, en particulier les déclarations du chapitre général des cisterciens de la stricte observance en 1969, éd. *pro manuscripto* par l'abbaye de Mariawald, p. 24; les Constitutions publiées par G. Moorhouse, *Against all Reasons*, Londres, 1969, p. 291-446, ont été modifiées par ce chapitre).

3. LE MONACHISME ET LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE. — **1° Avant le concile.** — L'invitation à participer à la vie de l'Église, notamment dans le renouveau œcuménique, formulée en PC, n. 2c, a été réalisée par avance dans le monachisme occidental.

Sans prétendre à une énumération exhaustive, il faut mentionner les initiatives suivantes : 1) fondation en 1926 du monastère d'union à Amay (transféré à Chevetogne en 1939), liée au nom de Lambert Beauduin (1873-1960); 2) œuvre œcuménique inaugurée en 1935 par l'abbaye de Niederaltaich; 3) études sur l'Église orientale entreprises dès 1930 à Saint-Joseph-Gerleve (Westphalie). Ces institutions avaient reçu l'approbation de Pie XI dans une lettre à l'abbé-primat Fidelis von Stotzingen.

D'autres monastères ont noué depuis lors des contacts œcuméniques. Ainsi l'abbé Ildefons Herwegen † 1946 (DS, t. 7, col. 378-379) admit des moines roumains et bulgares aux cours de l'Académie d'études monastiques et liturgiques fondée à Maria Laach en 1931; plusieurs de ses moines participèrent à Bonn au séminaire de Karl Barth et à des groupes de travail sur des questions controversées. En France, c'est surtout l'abbaye de Ligugé qui s'est engagée dans la voie des rencontres et publications œcuméniques. Des moines de tous les pays d'Europe ont pris part aux semaines d'études de l'Institut Saint-Serge à Paris, et les bénédictins belges B. Botte et B. Capelle ont eu un rôle important dans l'élaboration des programmes (A. Kniazeff, *L'Institut Saint-Serge*.., Paris, 1974, p. 113-114). Rendus difficiles sous l'occupation nazie, les contacts reprirent dès la fin de la guerre et reçurent une impulsion nouvelle de Jean XXIII, lors de sa visite au congrès des abbés tenu à Saint-Anselme de Rome, le 25 septembre 1959. D'où la fondation de nouveaux instituts (Institut œcuménique de Niederaltaich, Institut de théologie anglicane à Saint-Mathias de Trèves), la création d'un lieu de rencontres durant le concile, et l'institution d'un Conseil œcuménique dans l'ordre bénédictin.

2° Après Vatican II. — La présence comme observateurs de moines orientaux, de bénédictins angli-

cans et de frères de Taizé aux congrès internationaux des abbés tenus à Rome depuis 1968 est un signe de l'intensification des contacts œcuméniques, qui se manifeste aussi dans les relations nouées avec les diverses communautés réformées. Il faut mentionner surtout les contacts établis par l'abbé-primat R. Weakland avec le monachisme asiatique, qui aboutirent au Congrès des supérieurs à Bangkok (décembre 1969; cf *supra*, col. 1534). Cette rencontre avec les moines d'Asie prend une importance particulière aujourd'hui, en raison de l'intérêt du monde occidental pour les méthodes asiatiques de méditation (cf art. *Méditation*, col. 928-929) et du prosélytisme des moines d'Extrême-Orient en Europe et aux États-Unis.

4. LES COMMUNAUTÉS MONASTIQUES DANS LES ÉGLISES RÉFORMÉES. — On a vu plus haut (col. 1589-1590) la renaissance du monachisme dans l'Église anglicane au 19e siècle. Ces fondations ont sans doute un caractère conservateur qui tient à l'insularisme et à leur origine anglo-catholique. Cependant, depuis Vatican II, des moines de Nashdom ou d'ailleurs ont pris part à des rencontres œcuméniques sur le continent.

L'Allemagne, pays d'origine de la Réforme, a connu également, quoique dans des cercles restreints, une étonnante floraison de groupes de vie communautaire; comme à l'époque des moines-fondateurs aux origines, ils se sont constitués pour répondre aux besoins de l'Église et de la société, surtout après la première et la seconde guerre mondiale. L'événement est d'autant plus significatif que l'hostilité au monachisme est encore largement répandue, à la suite de Luther : « Son réflexe anti-monastique s'est transmis comme un héritage dans le protestantisme... qui ne s'est pas encore aujourd'hui libéré de ce complexe » (W. Nigg, *Vom Geheimnis der Mönche*, 1953, p. 18). L'idée de « l'Église comme communauté fraternelle » (H. Eisenberg, *Kirche als Bruderschaft*, dans *Quatember* 36, Berlin, 1972) et l'idée des monastères comme lieux de communion chez les catholiques soulignent l'importance du facteur ecclésial pour les orientations actuelles et leur évaluation.

1° **Bases de la vie communautaire.** — 1) *A l'intérieur des Églises.* — La monographie de J. Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität* (1978) « sur l'histoire et la mission du mouvement communautaire dans les Églises de la Réforme » (sous-titre), montre bien que les racines de ce mouvement, en dehors de ses bases universelles et bibliques, apparaissent déjà chez Luther (p. 60-74). C'est ce qui explique la renaissance des communautés sous une forme renouvelée, adaptée aux idées de la Réforme, mais aussi la possibilité de « récupérer » la vie monastique comme l'a fait le piétisme luthérien (cf Halkenhäuser, p. 112-142).

2) *Les mouvements de jeunesse.* — Le renforcement du sens de l'Église depuis la première guerre, aussi bien chez les catholiques (Romano Guardini) que chez les jeunes protestants, a sans doute joué un rôle décisif. Le « mouvement de la jeunesse allemande », qui s'était constitué au début du siècle d'abord sans lien avec l'Église, et les éléments conservateurs de l'ancien *Wandervogel*, se sont réunis après la première guerre pour former l'Association de la jeunesse allemande *(Jungdeutscher Bund)*. C'est de cette association qu'est émanée la « Conférence de Berneuchen », et de celle-ci la *Michaelsbruderschaft* (Fraternité Saint-Michel) en 1933, qui est la communauté la plus représentative, à côté des groupes de diaconesses et de missions à l'intérieur, d'ordre plus social et caritatif (cf Halkenhäuser, p. 143-155; H.C. von Haebler, *Geschichte der Evangelischen Michaelsbruderschaft*, 1975, p. 3-7).

3) *Contacts œcuméniques.* — Les progrès des groupes évangéliques de vie communautaire furent favorisés par de nombreux contacts avec des théologiens catholiques (R. Guardini), des moines (O. Casel, I. Herwegen), des liturgistes (P. Parsch), des œcuménistes (M. J. Metzger, E. Heufelder; cf Haebler, p. 62-66), spécialement à l'occasion des épreuves subies par les Églises sous la domination nazie. Ainsi s'établit une collaboration dans les disciplines théologiques, en particulier pour l'étude de la liturgie et des formes concrètes du culte divin.

En outre, le 8 juin 1943, K.B. Ritter, un des théologiens éminents de la *Michaelsbruderschaft*, fut reçu par Pie XII au Vatican, rencontre préparée par J.-B. Montini, alors substitut, le converti E. Peterson et l'archéologue L. Curtius. A cette occasion, Ritter présenta au pape un rapport écrit sur la Fraternité. L'intérêt du Saint-Siège pour la vie communautaire dans les Églises protestantes ne s'est pas démenti dans la suite; il s'est poursuivi par l'intermédiaire des nonces apostoliques, qui désignèrent des experts dans ce but.

2° **Affinités spirituelles.** — La renaissance des fraternités et des communautés d'allure monastique dans les Églises réformées fait apparaître leur affinité spirituelle avec les anciens ordres catholiques.

En ce qui concerne les groupes piétistes, cette affinité ne peut être reconnue aux Frères moraves de Herrenhut (cf F. Biot, *Communautés protestantes*, Paris, 1961, p. 109-118); par contre, la communauté fondée par G. Tersteegen (1697-1769) présente un caractère monastique (cf Halkenhäuser, p. 119-126, avec abondante bibliographie; F. Biot, p. 118-119).

Les instituts de *diaconesses* fondés en Allemagne par Th. Fliedner (1800-1864), en Angleterre par Élisabeth Fry (1780-1845), en France par le pasteur Antoine Vermeil (1799-1864) et Caroline Malvesin, ressemblent plutôt aux congrégations féminines à but caritatif; il y a cependant des exceptions comme la Maison *Bethleem* à Hambourg (cf *Lebensordnung für Diakonissen*, Hambourg, 1953). D'autres, de tendance « Haute-Église », au sens d'une « transformation des Églises de la Réforme en ce qui concerne leur idéal et leur culte » (H. Hansen, dans J. Halkenhäuser, p. 186-193), s'orientent soit vers la Règle de saint Benoît, soit vers l'idéal de François d'Assise (ainsi l'*Evangelische Humiliaten-Orden*, de Munich).

Parmi les communautés les plus importantes d'hommes et de femmes, qui subsistent pour la plupart aujourd'hui, vingt-sept furent fondées avant la seconde guerre mondiale; vingt-trois l'ont été après, et ici, à côté du facteur monastique, les tendances ecclésiales et œcuméniques sont particulièrement soulignées. La Fraternité du Christ *(Christusbruderschaft)* de Selbitz est une association d'hommes et de femmes célibataires (1949), l'*Ordo pacis* de Hambourg (1956) une association de femmes célibataires; viennent ensuite en 1959 des « associations de familles » (*Laurentiuskonvent*, de Römlinghoven), des « unions de familles » (*Christusträger*, de Bensheim), des « communautés de familles » (*Jesusbruderschaft*, de Gnadenthal). Le progrès des idées ecclésiales et œcuméniques a très tôt abouti à des Académies évangéliques et catholiques, à des Rencontres interecclésiales (Nidelbad-Rüschlikon, 1935; Tutzing, 1956; Augsbourg, 1971, puis régulièrement à Imshausen; Taizé, cf *infra*).

3° RÉPONSES AUX BESOINS DU TEMPS. — De nombreuses communautés ont été fondées pour répondre aux exigences de notre temps. Nous en mentionnerons trois, à titre d'exemple.

1) La Communauté œcuménique des Sœurs de Marie *(Oekumenische Marienschwesternschaft)* de Darmstadt.

Elle doit son origine à l'expérience de l'imminence de la mort au cours des années de guerre 1942-1945. Le bombardement qui détruisit presque entièrement Darmstadt dans la nuit du 11 au 12 septembre 1944 provoqua dans les groupes de jeunes filles un vif sentiment de pénitence et un désir de conversion, orientés surtout vers la réparation pour la persécution contre les juifs, la prière commune d'adoration, la résolution de suivre le Christ sans réserve. On aboutit ainsi, le 30 mars 1947, à la fondation officielle de la Communauté des Sœurs de Marie. Le choix de ce nom montre bien le souci œcuménique et la volonté de prendre Marie pour modèle, d'après *Luc* 1, 48 et 2, 35. La Communauté exerce un apostolat très large par les « jeux d'évangélisation » *(Verkündigungsspiele)*, reprise des jeux liturgiques et mystères du moyen âge, par des publications, des bibliothèques ambulantes, et un culte de prière et d'intercession. D'autres maisons furent fondées, dont le *Franziskushaus*, pour les malades et les pauvres (cf Mère B. Schlink, *Oekumenische Marienschwesternschaft. Weg und Auftrag*, Darmstadt, 1955; L. Präger, *Frei für Gott und die Menschen*, 2e éd., 1964, p. 146-161; A. Perchenet, *Renouveau..*, p. 338-412).

2) La Communauté de *Taizé* est sans doute celle qui a eu le plus grand impact chez les protestants et les catholiques. Que son fondateur et plus tard prieur Roger Schutz soit venu de Genève, centre du calvinisme, avec ses premiers disciples, et se soit installé en Bourgogne, à Taizé, près de Cluny, est déjà significatif. La communauté reconnaît explicitement son appartenance à la « famille monastique » et elle entend se rattacher par le choix de ce lieu à un des grands mouvements du monachisme européen. Le programme de vie fixé par la *Règle* rédigée en 1952-1953 (Taizé, plusieurs rééd.) n'est pas seulement la base des activités de la communauté; il est aussi source d'orientations fécondes pour l'Église, de même que les études théologiques publiées par ses membres (cf A. Perchenet, p. 372-384; p. 372-373, en note, liste des principales publications et bibliographie; cf aussi I. Restrepo, *Taizé. Una búsqueda de comunión con Dios y con los hombres*, Salamanque, 1975). La renommée de la communauté lui a valu d'avoir un observateur au concile et, depuis lors, un représentant auprès du Saint-Siège.

L'office de Taizé combine heureusement les meilleurs éléments des liturgies orientale et latine avec les textes luthériens. Ses membres ont su témoigner de la présence du Christ au cœur des masses les plus déshéritées, œuvrer pour la solution des problèmes les plus urgents du monde du travail, comme celui des travailleurs étrangers et des coopératives de production, lutter contre les idéologies qui s'opposent à l'Évangile ou compromettent l'universalité de l'Église, comme le racisme. La convocation du « Concile des jeunes », qui s'est tenu récemment dans de nombreux pays, a contribué au renouvellement de la vie chrétienne dans le monde entier, et il a pu rapprocher de l'Église, avec une réussite étonnante, bien des gens du dehors. La dimension œcuménique de la Communauté tient, ici encore, au sens de l'Église et au souci de sa rénovation.

La Règle prescrit le célibat et invite surtout à la joie, la simplicité et la miséricorde; elle s'inspire essentiellement de l'Évangile et sa pratique doit y ramener sans cesse. Dans les rares prescriptions de détail, son esprit correspond à celui de la Règle de saint Benoît, bien que cet aspect ne soit pas souligné.

3) *Oestanbäck*, près d'Upsal en Suède, est le premier couvent d'hommes luthérien où l'on trouve la plus grande affinité avec les communautés bénédictines : ses membres ont en effet adopté la Règle de saint Benoît comme programme, et la tradition bénédictine comme cadre de vie. Le couvent a plus de soixante ans d'existence et a été consacré en 1975, en présence de bénédictins d'Allemagne du nord.

CONCLUSION. — Un regard d'ensemble sur le monachisme dans les dix années qui ont suivi Vatican II oblige à reconnaître que les crises ne lui ont pas été épargnées. La raréfaction des vocations, accentuée dès 1964 par plusieurs défections, coïncidant avec les efforts d'*aggiornamento*, a entraîné une diminution des effectifs dans presque tous les monastères. Celle-ci cependant n'a pas dépassé les dix pour cent dans la plupart des cas, tandis que les fondations nouvelles, surtout dans les pays du tiers-monde, justifient des espérances certaines. Celles-ci se basent encore et surtout sur le renforcement du sens ecclésial, que nous avons déjà souligné, et qui s'est plus fortement manifesté là où l'*aggiornamento* s'est réalisé dans le sens des orientations conciliaires. Les événements ont montré que l'Église atteint seulement la plénitude de sa manifestation là où, conjointement avec l'évangélisation, le monachisme s'implante dans les Églises locales du tiers monde, au prix des sacrifices consentis par les anciens monastères. Le décret *Sur l'activité missionnaire de l'Église* recommandait d'ailleurs vivement cette implantation de l'institution monastique (*Ad gentes*, n. 18d et 40).

Les espérances pour l'avenir du monachisme se fondent en outre sur la vitalité jamais démentie du monachisme féminin, qui n'a presque pas connu la crise de croissance dans la mesure où ses abbayes sont restées en liaison avec les congrégations monastiques et sous leur conduite. Les monastères féminins ont participé de façon remarquable aux travaux des synodes et aux tâches traditionnelles des études et de l'enseignement. Le retour à la clôture prévue par les constitutions, à la place de la clôture papale, a favorisé leur coopération au renouveau de la vie monastique et leur a ouvert la voie pour des tâches nouvelles et fécondes.

Commentaires des textes de Vatican II. — *La Constitution dogmatique sur l'Église*, 3 vol., coll. Unam Sanctam 51a, 51b, 51c, Paris, 1966; voir surtout R. Schulte, *La vie religieuse comme signe*, 51c, p. 1139-1172; J. Daniélou, *La place des religieux dans la structure de l'Église*, p. 1173-1180. — *L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Unam Sanctam 62, 1967; voir B. Besret, *La vie monastique*, p. 263-295. — F. Wulf, *Zeitgemässe Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Fribourg-en-Brisgau, 1968. — A. Scheuermann, cité *supra*. — D'autres commentaires existent en diverses langues.

Points de vue actuels sur la vie monastique, Montserrat, 1966 (textes du concile; réflexions brèves d'évêques, théologiens, laïcs). — *Leur aggiornamento*, Lyon, 1970 : p. 19-62, *aggiornamento* chez les moines (G. Dubois, L. Donnat, A. Louf).

Études sur les orientations actuelles et futures du monachisme. — Divers articles de J. Leclercq, repris pour la plupart en deux volumes : *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris, 1968; *Moines et moniales ont-ils un avenir?*, Bruxelles, 1971; *Tendances monastiques actuelles*, NRT, t. 100, 1978, p. 90-102.

C. Cary-Elwes, *Monastic Renewal*, New York, 1967. — O. du Roy, *Moines aujourd'hui. Une expérience de réforme institutionnelle*, Paris, 1972 (très discuté). — M. Van Parys, *Crise du monachisme? unité et pluralité*, dans *Irénikon*, t. 46, 1973, p. 343-360. — A. Plamadeala, *Le monachisme dans la société moderne à partir de la perspective orthodoxe*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 36, 1973, p. 19-37. — R. Weakland, *Krise und Erneuerung des Mönchtums heute. Ein Bilanz nach 10 Jahren*, GL, t. 47, 1974, p. 299-313. — *Nachfolge als Zeichen. Kommentarbeiträge zum Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland über die Orden und andere geistliche Gemeinschaften*, éd. F. Wulf, Wurtzbourg, 1978.

Communautés monastiques dans les Églises de la Réforme. — Frei für Gott und die Menschen. Das Buch der Bruder- und Schwesternschaften, éd. L. Präger, Stuttgart, 1959; 2e éd. augmentée, 1964. — F. Biot, *Communautés protestantes*, Paris, 1961. — A. Perchenet, *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes*, Paris, 1961.

P. F. Anson, *The Call of the Cloister. Religious Communities and kindred Bodies in the Anglican Communion*, Londres, 1956; 4e éd. augmentée, 1964. — A. M. Allchin, *The Silent Rebellion. Anglican Religious Communities, 1845-1900*, Londres, 1958.

B. Lohse, *Mönchtum und Reformation*, Göttingen, 1963 (cf J. Sudbrack, GL, t. 36, 1963, p. 138-146). — W. Schleiter, *Evangelisches Mönchtum*, Stuttgart, 1966. — J. Halkenhäuser, *Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte... der kommunitären Bewegung in der Kirchen der Reformation*, Paderborn, 1978.

Emmanuel von SEVERUS.

MONALDI (BASILE), ermite de Saint-Augustin, vers 1465-1531. — Né à Sienne ou dans les environs vers 1465, on ignore à quelle date Basilio Monaldi entra chez les augustins de la congrégation observante de Lecceto (Sienne) et où il fit ses études, qui lui valurent le titre de maître.

D'après Landucci, chroniqueur peu critique, mais qui utilisa les archives de la congrégation, il fut un excellent prédicateur. Les registres de Gilles de Viterbe et de Gabriel della Volta attestent qu'il fut estimé de ces deux prieurs généraux. Le 30 avril 1503 il fut pour la première fois élu supérieur de la congrégation de Lecceto; en 1506 il devint procureur de la congrégation à la Curie romaine; il en reprit le gouvernement en 1510, 1514, 1520 et 1526. On le trouve mentionné pour la dernière fois en 1530 comme prieur au couvent de Lecceto.

Deux des trois opuscules attribués à Monaldi étaient, au 17e siècle, conservés en manuscrits dans deux bibliothèques de Sienne; aucun d'eux n'est mentionné dans les catalogues modernes des « codices » de la ville. Le seul qui ait été imprimé est un *In septem psalmos ad paenitentiam* (Sienne, 1528, 64 f.; on ne sait pourquoi il est attribué à B. Cotta); l'auteur se déclare redevable aux « sanctorum Patrum enarrationibus »; les citations les plus fréquentes proviennent en particulier des évangiles et de saint Paul. Il explique, sans rhétorique, avec une piété vraie, les motifs qui doivent animer les fidèles à l'esprit de contrition et de pénitence : « Quoniam nemo est aut prorsus unquam fuit ab omni sorde mundus; consulto tamen Mariam praetereo Domini Jesu matrem, cujus carnis mentisque omnimodam integritatem, religionis pietate ductus, nequaquam ambigo » (f. 16).

A. Landucci, *Sacra ilicetana sylva*, Sienne, 1653; trad. ital., Rome, 1657. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 596. — D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana*, t. 2, Florence, 1931, p. 221-222.

David GUTIÉRREZ.

MONCADA (BALTHASAR DE), jésuite, 1683-1768. — Baltasar de Moncada naquit à Cajamarca, au Pérou, le 17 septembre 1683. Entré dans la compagnie de Jésus le 18 septembre 1698, il enseigna la littérature, la philosophie, la théologie scolastique et la théologie morale. Docteur de l'université de San Marcos, à Lima, il fut recteur aux collèges de Cuzco, Trujillo et Arequipa, ainsi qu'au noviciat de Lima, et provincial de Quito. Il promut la dévotion au Cœur de Jésus et aux trois heures d'agonie du Christ en croix, la pratique aussi des *Exercices* de saint Ignace, les dirigeant en maître et fondant des maisons de retraite à Quito et à Lima. Provincial du Pérou de 1749 à 1753, il fut déporté en 1767 et mourut au canal des Bahamas le 29 août 1768.

Son *Arte de la santidad explicado o declaración de la armonía, método y artificio que contiene el libro original de los Ejercicios que escribió en Manresa San Ignacio de Loyola* (Séville, 1754; Poyanne, 1877) est un long commentaire des *Exercices*, divisé en onze chapitres, dans la ligne d'interprétation de Fr. Suarez, I. Diertins et L. de la Palma; il utilise à l'occasion la forme dialoguée, à la manière des anciens catéchismes.

L'*Examen de conciencia por los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia* (Trujillo, 1836) s'arrête aux péchés capitaux et aux sens corporels, selon la méthode ignatienne; la doctrine est de tendance rigoriste, comme l'indique P. Ricci, supérieur général des jésuites, au provincial du Pérou. — A signaler aussi les inédits : *Cartilla de la virtud verdadera y arte de la perfección sólida y principio fundamental de la más alta de las ciencias que es la más alta santidad*, et *Mañanita del cielo, aurora de la gloria, lucero resplandeciente de la eternidad feliz. Exhortación eficaz a la oración matutina o persuasión al exercicio santo de la oración por la mañana*, selon les modes d'oraison ignatiens.

Sommervogel, t. 5, col. 1200-1201. — R. Vargas Ugarte, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, t. 4, Burgos, 1965. — J. Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito*, t. 2, Quito, 1943. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 161. — *Dicc. de España*, t. 3, Madrid, 1973, p. 1715.

Armando NIETO.

MONCHANIN (JULES; SWAMI PARAMARUBYANANDA), prêtre et ermite, 1895-1957. — Jules Monchanin est né à Fleurie (Rhône) en 1895. Après des études secondaires à l'Institution Leidrade et théologiques au séminaire de Francheville, il est ordonné prêtre le 29 juin 1922. Licencié en théologie aux facultés de Lyon, il renonce à soutenir une thèse de doctorat et, sur sa demande, est nommé vicaire à la Ricamarie, centre minier de la région de Saint-Étienne. Dans cette paroisse, il partage la condition du monde ouvrier par un dépouillement personnel et des contacts fréquents avec les plus pauvres, les plus perdus.

De 1932 à 1938, il est successivement vicaire et aumônier de collège à Lyon. En même temps, membre de la Société Lyonnaise de philosophie, conseiller théologique de la Section médicale et biologique du Secrétariat social, il participe à des colloques philosophiques et scientifiques, suscitant l'étonnement et l'admiration chez des savants et des scientifiques de toutes disciplines.

Au cours d'une grave maladie, il confirme sa décision, dont l'origine est ancienne, de vouer sa vie à l'Inde et commence alors des études de sanscrit et d'indianisme. En 1938, il entre dans la Société des Auxiliaires des Missions à Louvain, fondée sous l'inspiration de Vincent Lebbe (DS, t. 9, col. 449-450). L'année suivante, à quarante-quatre ans, il se met au service inconditionné de Mgr J. Mendonça, évêque indien de Tiruchirapalli. Durant dix ans, il est successivement vicaire et curé dans plusieurs villages de l'Inde : temps de recueillement, de solitude intérieure, d'apostolat, de partage de vie avec les plus humbles, d'initiation à l'hindouisme populaire.

En 1950, à Kulitalai, sur les bords de la Kavery, un des fleuves sacrés de l'Inde, il fonde avec le bénédictin Henry Le Saux (DS, t. 9, col. 697-698) un très pauvre monastère qui est conçu à la fois dans la tradition bénédictine et les traditions spirituelles de l'Inde. Leur seul programme : chercher Dieu.

« Nous voudrions cristalliser et transsubstantier les recherches des *sannyasin* hindous. L'*advaïta* et la louange de la Trinité sont notre unique dessein. Il s'agit pour nous de ressai-

sir la recherche hindoue authentique pour la christianiser, — en nous, d'abord, par le dedans... Au seuil de cette vie nouvelle qui devra être toute de recherche de Dieu (c'est l'essence de la vie bénédictine), de louange et d'adoration au *nom de l'Inde* et dans l'attente, en substitution temporaire, de la pure louange indienne, que Dieu se loue *lui-même*, s'aime, se connaisse, *soit* — en nous! ».

Ce désir de communion à l'Absolu, — le Dieu Trinité —, a été, foncièrement, le pôle de la pensée de Monchanin et le centre unificateur de sa vie spirituelle. Mais cette « quête de l'Absolu » n'a jamais été une recherche solitaire, ni sa contemplation, coupée de l'humain. L'Inde, plus spécialement, a été le lieu où s'est manifesté son amour de Dieu et des hommes. Si aimés que fussent cette terre de sa vocation et ce peuple auquel il s'était identifié, sa prière survolant le temps et l'espace s'est toujours voulue universelle.

A une de ses filles spirituelles œuvrant en terre d'Islam il écrivait : « Dilatez l'Église. Nous avons tous notre place insubstituable. Les organes les plus hauts sont les plus irremplaçables. Dilatez l'Église par votre prière; ce ne sera jamais une prière d'isolée, mais une prière aussi vaste que les bras du Christ en croix, aussi vaste que la Rédemption. Vous aurez l'inquiétude du monde à sauver; intercession constante pour l'union des chrétiens: pour que le monde croie que Dieu a envoyé son Verbe, il faut que ses disciples apparaissent dans l'unité. — Inquiétude pour ceux qui ne croient pas en l'Unique Médiateur, qui en sont restés à la croyance du Dieu d'Abraham. — Inquiétude d'Israël, inquiétude de l'Islam. Et tout le reste du monde : la Chine si préparée à saisir toutes les résonances de l'Incarnation; l'Inde assoiffée de contemplation, — les primitifs, qui ne connaissent pas l'obstacle que nous connaissons si bien, celui d'une conscience qui se fouille trop, — et pour cette portion de l'humanité qui a renié Dieu et le combat. Ainsi, votre prière sera catholique, pleinement ».

En 1957, épuisé par une vie d'austérité, il doit être hospitalisé à Pondichéry, puis transporté dans une clinique parisienne; après une intervention chirurgicale qui révèle un mal sans remède, il accepte son sacrifice lucidement, offrant sa vie pour ses amis, l'Inde, l'Église, à la gloire de la Trinité. Monchanin meurt le 10 octobre 1957 et est inhumé au cimetière de Bièvres (diocèse d'Essonne).

Monchanin publia d'abord six articles sur diverses questions de morale chrétienne, éditées par le « Groupe lyonnais d'études médicales, philosophiques et biologiques » de 1930 à 1936. — Dans *Dieu Vivant* : *La spiritualité du désert* (n. 1, 1945), *L'Inde et la contemplation* (n. 3, 1945), *Le temps selon l'hindouisme et le christianisme* (n. 14, 1949), *Théologie et mystique du Saint-Esprit* (n. 23, 1949). — Six art. dans *Église vivante*, de 1949 à 1955.

De l'esthétique à la mystique, Paris-Tournai, 1955, 1967. — En collaboration avec H. Le Saux : *An Indian Benedictine Ashram*, Tiruchirapalli, 1951 (2e éd., *A Benedictine Ashram*, Douglas, Isle of Man, 1964), et *Ermites du Saccidânanda*, Paris-Tournai, 1956, 1957 (trad. portugaise, Belo Horizonte, Brésil).

Après sa mort ont paru des recueils comportant des articles, notes et extraits de lettres de Monchanin : *L'Abbé J. Monchanin*, coll. Église vivante, Paris-Tournai, 1960 (bibl. des art. parus, p. 195-196); — *Écrits spirituels*, présentation d'É. Duperray, Paris, 1965; — *Mystique de l'Inde, Mystère chrétien. Écrits et inédits*, présentation de S. Siauve, Paris, 1974.

H. Le Saux, *Swami Parama Arubi Anandam... A Memorial*, Tiruchirapalli, 1959. — H. de Lubac, *Images de l'abbé Monchanin*, Paris, 1967. — J. Petit, *Le milieu de formation de... J. Monchanin* (thèse, Paris, 1974). — *In Quest of the Absolute: the Life and Work of J. Monchanin*, Londres, 1977.

Édouard DUPERRAY.

MONDE. — I. *Le monde dans l'Écriture sainte.* — II. *Le chrétien dans le monde.*

I. LE MONDE DANS L'ÉCRITURE SAINTE

1. Qu'est-ce que le « monde »? — Pour trouver dans l'Écriture les textes qui éclairent la vie de l'homme dans le monde, il faut faire une enquête préalable qui, sans se lier à la seule récurrence des mots, repère concrètement les textes relatifs à la question. Dans la terminologie actuelle, le « monde » désigne la terre (et par extension, l'univers) comme lieu de l'activité humaine considérée sous l'angle de sa *sécularité*. Cela n'exclut pas que, sous l'angle *religieux*, cette activité se déroule aussi au cœur du monde, intimement mêlée aux choses séculières : le rapport entre le « séculier » et le « religieux » constitue même le problème essentiel auquel l'Écriture touche constamment. Mais les deux points de vue n'en sont pas moins distincts, si bien que la notion de « monde » doit faire l'objet d'une clarification. En opérant celle-ci avant d'aborder la Bible d'une façon analytique, on préparera du même coup l'examen systématique qui suivra.

1° *Trois secteurs d'activité.* — Les activités séculières tournent autour de trois pôles : celui de l'*avoir*, celui du *pouvoir*, celui du *savoir*. On y reconnaît les trois secteurs de l'activité humaine : vie économique, vie politique et vie culturelle. Or ces trois secteurs, en tant que cadre de l'existence, sont présents partout dans l'Écriture.

Le domaine de la *vie économique* est touché dans tous les textes où il est question de ses deux éléments constitutifs : d'une part, les richesses de la nature que l'homme s'approprie pour satisfaire ses besoins matériels; d'autre part, le travail qui lui permet d'exploiter la terre à cette fin.

Le domaine de la *vie politique* est en cause partout où les textes touchent à l'organisation sociale, aux institutions qui règlent les rapports des hommes entre eux, à l'exercice de l'autorité et du pouvoir qui vise à y assurer le bien commun, à la diversité des peuples et des nations, à la création des classes qui instaure une hiérarchie et des cloisonnements à l'intérieur des groupes humains, etc.

Quant au domaine de la *vie culturelle*, il regroupe trois sortes d'éléments : ceux qui se rapportent à la connaissance du monde en tant que domaine de l'avoir; ceux qui concernent la compréhension de la vie en société et la sagesse pratique nécessaire à sa réussite; ceux qui montrent la conscience que l'homme prend de lui-même au sein de la vie sociale et dans la diversité des peuples et des langues, conscience que traduisent ses créations culturelles, ses idées morales, ses pratiques religieuses.

Ainsi compris, le « monde » se retrouve donc partout dans la Bible, puisque le dessein de Dieu s'y réalise au sein d'une histoire concrète où s'entrelacent constamment les trois fils conducteurs qui viennent d'être repérés.

2° *Deux niveaux de réalisation.* — La vie « séculière » réductible à ces trois domaines se réalise sur deux niveaux étroitement liés mais distincts.

Le premier niveau, le plus fondamental, est celui de *la vie familiale*, quelle qu'en soit la forme. D'une part, celle-ci est le lieu propre de l'activité sexuelle qui, en assurant la continuité de la race, conditionne l'existence même de la société. Mais d'autre part, elle est aussi la cellule sociale élémentaire où s'ébauche déjà l'organisation des trois sortes d'activités signalées plus haut : celle de la vie économique, par la répartition des tâches productrices; celle de la vie politique, par la structuration du groupe et l'exercice de l'autorité nécessaire au bien commun; celle de la vie culturelle, par l'éveil de la

conscience de soi qui permet la relation entre les personnes par la régulation de celle-ci au moyen d'un certaine éthique, par la création des expressions culturelles élémentaires (habitat, cuisine, danse, art, chant, textes de toutes sortes).

Au second niveau, tous ces éléments se retrouvent sous des formes plus élaborées : la *société* prend forme de clans, de tribus, de peuples, de nations, d'états; elle se fixe sur des terres qui deviennent pour ses membres autant de patries; ses institutions se compliquent pour constituer le réseau serré où la vie économique, politique et culturelle prend son essor.

3° *L'éclairage spécifique de l'Écriture.* — Si l'on garde présentes à l'esprit toutes ces composantes du « monde », on se rend compte que l'enquête biblique sur le sujet peut être indéfinie. En effet, dans les deux Testaments, *l'Écriture décrit l'existence d'une communauté humaine dans le monde* sous tous ses aspects, avec ses engagements, ses réussites et ses échecs, ses tensions et ses luttes, ses drames et ses espérances. Mais elle la considère *sous un angle spécifique* qui donne à son témoignage un caractère particulier. Non seulement son objet propre concerne le secteur religieux de la vie culturelle, mais elle tourne tout entière autour du problème de la relation entre les hommes et le Dieu unique, non telle que les hommes pourraient la rêver et tenter de l'instaurer, mais telle qu'elle s'est progressivement dévoilée à mesure que la révélation de Dieu et de son dessein se réalisait dans l'histoire.

Articles généraux : G. Gloege, art. *Welt*, RGG, t. 6, 1962, col. 1595-1603. — N. Brox, art. *Monde. Étude biblique*, dans *Encyclopédie de la foi*, t. 3, 1966, p. 105-114 (la meilleure synthèse sur la question). — *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970, art. *Monde*, p. 784-791 (C. Lesquivit et P. Grelot; à compléter par des données éparses dans les art. *Création*, *Cieux*, *Terre*, *Péché*, *Jugement*, *Salut*). — H. Sasse, dans Kittel, art. Αἰών, t. 1, p. 197-209, et Κόσμος, t. 3, p. 867-898. — Le DTC et ses Tables ne signalent rien sur la question.

N. Afanassieff, *Le monde dans l'Écriture sainte*, dans *Irénikon*, t. 42, 1969, p. 6-32. — La perspective est plus théologique que biblique dans : M.-D. Chenu, *Consecratio mundi*, NRT, t. 87, 1965, p. 181-201, et dans É. Rideau, *Y a-t-il un monde profane?*, NRT, t. 88, 1966, p. 1062-1082. — L'enquête dépasse le nouveau Testament dans : A.-P. Orban, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Nimègue, 1970, et R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde (1er et 2e siècles)*, Paris, 1973.

2. Ancien Testament. — 1° *Les désignations du monde.* — La langue hébraïque n'a aucun mot correspondant exactement au grec *cosmos*, qui a fourni notre représentation du « monde » : un univers organisé, mis en ordre, soumis à des lois, offert à notre contemplation esthétique. Dans la Bible grecque elle-même, hormis quelques emplois occasionnels qui ont des arrière-plans divers (*Job* 28, 24; *Qoh.* 3, 11; *Sir.* 14, 12; 26, 21), le mot *cosmos* ne prend vraiment pied qu'avec le 2e livre des Maccabées (cf 2 *Mac.* 3, 12 et 8, 18 : « le monde entier »). Il sert notamment pour désigner Dieu comme « créateur du monde » (7, 23; 13, 14), « roi du monde » (7, 9), « grand souverain du monde » (12, 15). Sous cet habillage grec, on reconnaît sans peine les équivalences de la Bible hébraïque : le *cosmos*, c'est « le ciel et la terre avec tout ce qu'ils renferment » (*Is.* 42, 5), « la terre et l'orbe (*tébèl* = grec *oikouménè*) avec leur peuplement » (*Ps.* 24, 1; cf 1 *Rois* 8, 27).

Toutefois l'équivalence n'est pas parfaite. En effet, par contraste avec la conception statique du monde qu'évoque le *cosmos* grec, la pensée hébraïque y introduit la dimension dynamique du temps qui l'ouvre sur l'histoire.

Celle-ci a pour cadre la terre, l'*oikouménè*; mais elle se déroule dans un siècle (*'ôlām*) déterminé, dans une suite de temps et de moments (*Dan.* 2, 21; cf *Actes* 1, 7) qui va de l'éternité (*'ôlām*) à l'éternité (*'ôlām*). Ce mot *'ôlām*, auquel correspond le grec *aiôn*, désigne ailleurs quelque chose de plus complexe que la seule durée : vers le début de notre ère, la théologie rabbinique l'employait en un sens voisin du grec *cosmos*, notamment pour distinguer « le monde présent » (*ha-'ôlām ha-zeh* : « ce monde-ci ») et « le monde à venir » (*ha-'ôlām ha-bā'*). Or le dynamisme de l'histoire emporte l'humanité à travers le premier en direction du second : de « ce siècle-ci » vers « le siècle à venir ». Cette terminologie restera sous-jacente au nouveau Testament. Dieu, écrira Luc, « a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre » (*Actes* 17, 24), et l'épître aux Hébreux opposera le monde (*cosmos*) où le Christ est venu, au siècle (*aiôn*) ou au monde (*oikouménè*) à venir (comparer *Hébr.* 10, 5, avec 6, 5 et 2, 5).

Mais il ne suffit pas de repérer les textes où ce vocabulaire apparaît : l'enquête doit les déborder pour examiner tout ce qui se passe dans « ce monde ».

2° *Le monde comme création de Dieu.* — L'idée de création intervient en premier lieu pour situer le monde dans sa relation exacte à Dieu : Dieu « a créé le ciel et la terre » (*Gen.* 1, 1; 14, 19; *Judith* 13, 24) avec « toutes leurs armées » (*Gen.* 2, 1; *Ps.* 33, 6). Ce principe entraîne deux conséquences également importantes.

La première, en réaction consciente contre l'idôlatrie, est une *dévaluation radicale des « éléments du monde »* que les paganismes antiques divinisaient pour leur rendre un culte : astres, animaux, puissances manifestées dans la fertilité de la terre ou la fécondité des animaux et des hommes, réalités infernales. Rien de tout cela ne doit être adoré (*Ex.* 20, 4; *Deut.* 4, 16-19), car Dieu est seul dans son ordre (*Deut.* 6, 4) et l'homme lui-même, en tant que créature (*Gen.* 2, 7; 1, 26-27), entretient avec lui une relation totalement différente de sa relation avec les choses du monde.

En second lieu, toutes les choses que Dieu a créées sont bonnes (*Gen.* 1, 10. 12. 18. 25), très bonnes (1, 31); cette appréciation *les réévalue dans une perspective nouvelle*, où elles sont mises au service de l'homme. Dieu, dont la demeure inaccessible est « dans les cieux » (1 *Rois* 8, 27; *Is.* 66, 1), a donné la terre aux hommes (*Ps.* 115, 16) pour qu'ils l'emplissent et la soumettent (*Gen.* 1, 28), utilisent ses produits comme nourriture (*Gen.* 1, 29; 9, 3), impriment sur elle leur marque par le développement de leur civilisation : le thème de l' « humanisation de la terre » n'est pas une invention des modernes. Il y a là une conception optimiste de la vie de l'homme dans le monde et de sa mission par rapport au monde : l'univers biblique n'est ni une apparence illusoire comme la *Māyā* de l'hindouisme ni une matière mauvaise dont il faudrait s'évader pour trouver le salut, comme le pensent les gnostiques et les manichéens. Au contraire, l'engagement de l'homme dans le monde et l'histoire répond à sa vocation divine elle-même.

3° *Le monde, lieu ambigu et cadre du drame humain.* — L'expérience introduit pourtant dans ce tableau des traits plus sombres, dont l'Écriture cherche à déchiffrer le sens. Le monde est devenu pour l'homme un lieu ambigu où le bien et le mal sont à l'œuvre ensemble et où la vie humaine prend forme de drame. Ce fait n'est pas dû à Dieu mais aux hommes eux-mêmes, comme l'explique la Genèse en évoquant symboliquement l'entrée du péché dans le monde et, à sa suite, celle de la mort (*Gen.* 3). La détérioration

qui en résulte atteint tous les aspects de l'existence : la condition de l'homme ici-bas est tiraillée entre la fidélité à Dieu et le péché, le bonheur et le malheur, la vie et la mort. Sans spéculer sur ce point d'une manière philosophique, les textes bibliques accumulent des traits concrets qui soulignent tous ces déficits de l'histoire. Au-delà des heurts entre l'homme et la nature hostile, depuis les catastrophes violentes (*Gen.* 5-8) jusqu'aux plaies courantes de chaque jour (*Deut.* 28, 16-18), ils font surtout apercevoir la dégradation des rapports inter-humains qui vicie tous les aspects de la vie sociale.

La vie familiale devrait assurer la perpétuité de la race (*Gen.* 1, 28; 8, 17; 9, 1) et associer dans le couple deux partenaires égaux (*Gen.* 2, 18. 23-24). Or, d'une part, la fécondité de la femme n'est pas assurée et elle entraîne de toute façon un cortège de peines (*Gen.* 3, 16a); d'autre part, la relation entre les deux sexes dans le couple se corrompt pour tourner à la passion et à la domination (*Gen.* 3, 16b). Il en résulte des maux qui ruinent l'idéal du couple : la polygamie, introduite depuis la plus haute antiquité barbare (*Gen.* 4, 19); l'adultère, qui attente au lien entre les époux (*Ex.* 20, 14, etc); le divorce qui le dissout (*Deut.* 24, 1-4). Voir art. *Famille*, DS, t. 5, col. 62-66; *Sexualité*.

Dans l'ordre de *la vie économique*, la conquête du monde par le travail a beau être une vocation reçue de Dieu (*Gen.* 2, 15), elle se présente en pratique comme un dur labeur au fruit incertain (*Gen.* 3, 17-19a). L'homme désire spontanément les biens terrestres comme autant de bénédictions de Dieu (*Deut.* 28, 5-8; *Prov.* 3, 9-10), mais ils lui sont refusés, et il expérimente la misère. L'organisation sociale, créée pour réaliser l'exploitation de la terre en vue du bien de tous, aboutit en fait à une juxtaposition de riches et de pauvres, à une création de classes qui va jusqu'à transformer certains hommes en choses possédées, à une déception finale que la richesse elle-même ne saurait éviter (*Qoh.* 5, 9-16; 6, 1-7; *Ps.* 49).

Au plan de la *vie politique*, la diversité des peuples permet aux hommes de remplir la terre (*Gen.* 10); mais en retour elle donne lieu aux guerres fratricides dont l'histoire de Caïn et Abel est le symbole (*Gen.* 4, 1-10). La volonté de puissance provoque la domination des grands empires sur des peuples assujettis : Israël en a fait maintes fois l'expérience. A l'intérieur même des sociétés particulières, l'exercice du pouvoir a pour mission d'assurer la justice et la paix, mais il dérive vers des tyrannies oppressives; l'ordre social apparent camoufle des situations de classes qui contredisent le dessein de Dieu sur les hommes et débouchent fatalement sur des conflits. Sur ce point, les causes économiques et politiques se conjoignent pour créer des états de faits où les puissants écrasent les faibles, et les riches, les pauvres. La société se trouve ainsi en état de péché collectif, comme le rappelle fréquemment la prédication des prophètes.

La vie culturelle elle-même ne développe aucune de ses virtualités sans en expérimenter les tares. La diversité des langues et des cultures devrait constituer une richesse pour le genre humain; or elle aboutit à ruiner son unité en faisant obstacle à la compréhension mutuelle entre les hommes (*Gen.* 11, 1-9). Les groupes sociaux affirment leur conscience de soi en sécrétant leurs propres idéologies; or celles-ci véhiculent à la fois l'expression de leurs idéaux et la justification de leurs comportements les plus condamnables. Dans l'ordre des créations culturelles, c'est au plan des conceptions morales et religieuses que cette dégradation se fait le plus sentir, non seulement dans les civilisations païennes où Dieu est méconnu, mais même en Israël où il n'est pas reconnu comme il devait l'être.

Tels sont les faits. Ils ne signifient pas que la création divine a totalement perdu sa bonté « originelle »; mais, en expérimentant cette vie dans un « monde cassé », l'homme peut prendre conscience de soi comme créature pécheresse et déchue.

4° *Le monde entre le jugement et les promesses de Dieu.* — L'engagement des hommes au sein de ce monde ambigu doit pourtant être accepté sans réticence ni faiblesse. D'un côté, « c'est un mauvais métier que Dieu a donné aux hommes ici-bas » (*Qoh.* 1, 13); il n'est donc pas étonnant que les paganismes l'aient interprété en termes de nécessité et de destin. Mais d'un autre côté, le désir et l'espoir d'un avenir meilleur relancent sans cesse les hommes dans de nouvelles entreprises : ils rêvent instinctivement d'un retour à l'âge d'or. En face de ces deux mythes opposés, la Bible adopte une position originale : elle en reprend en effet les représentations pour construire sa doctrine du *jugement* et des *promesses* de Dieu.

Le monde, en tant qu'il est pécheur, se trouve à tout moment sous le coup du *jugement de Dieu*. Cette affirmation, inscrite dans la loi d'Israël comme une menace (*Ex.* 20, 6; 23, 31; *Deut.* 28, 16-68; 29, 17-26; *Lév.* 26, 14-43), est reprise constamment par les prophètes (voir l'art. *Jugement*, DS, t. 8, col. 1571-1576). Elle confère une signification à toutes les expériences de malheur qu'Israël et les autres peuples peuvent faire dans leur histoire temporelle. Dieu n'a pas besoin pour cela de gouverner le monde à coup de miracles : il suffit qu'il laisse les choses suivre leur cours logique, pour que les péchés des hommes portent leurs fruits amers. Cette loi, dont les applications n'ont d'ailleurs qu'une portée générale, constitue l'une des deux composantes de l'histoire : elle met à tout moment la liberté des hommes en face d'un choix (*Deut.* 30, 15-20).

L'autre composante résulte du dessein bienveillant que Dieu nourrit à l'égard des hommes. Ce dessein est dévoilé dans *les promesses faites à Israël*. Or les promesses en question comportent deux sortes d'éléments : d'une part, la relation familière avec Dieu, qui est assurée à son « peuple particulier » (*Ex.* 19, 5-6; *Deut.* 10, 14-15); d'autre part, la possession du monde et la jouissance de ses biens (*Ex.* 20, 6; 23, 22-31; *Deut.* 28, 1-14; 30, 1-10; *Lév.* 26, 3-13). Mais le second élément est subordonné au premier.

Les descriptions symboliques du *jugement* divin ne modifient guère, d'un livre à l'autre, leur évocation d'un monde bouleversé en raison des péchés humains. Toutefois, à partir des prophètes, les traits catastrophiques s'accumulent dans un tableau global du Jugement universel qui aura lieu au « Jour de Yahvé » (*Amos* 5, 18-20; *Soph.* 1, 14-18, etc). En revanche, l'énoncé des *promesses* divines subit progressivement un double déplacement. D'une part, la perspective du Jugement divin en reporte la réalisation dans un avenir indéfini, où elle viendra mettre un terme à l'histoire; ainsi s'introduit l'*eschatologie* qui confère une dimension nouvelle à l'espérance. D'autre part, la possession de la terre revêt de plus en plus une allure fantastique qui donne à la patrie historique d'Israël et finalement au monde entier les traits d'un Paradis retrouvé : ce sera la nouvelle création, avec « des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (*Is.* 65, 17). C'est ainsi que se présente le « monde à venir » dans les apocalypses juives de basse époque. Même le livre de la Sagesse, qui spiritualise au maximum les promesses faites aux justes sans oublier ceux qui sont déjà morts (*Sag.* 4, 7-17), introduit dans le tableau du Jugement final des détails qui situent la « vie éternelle » (5, 15-16) dans un monde transfiguré où l'histoire trouve son prolongement (3, 7-9, à compléter par 4, 20 à 5, 5). On est aux antipodes du spiritualisme grec qui arracherait les hommes à la terre et au temps pour les transférer dans un ciel éthéré. Le rapport de l'homme au reste de la création demeure un point fondamental de sa destinée ultime.

5° *L'engagement du peuple de Dieu dans l'histoire.* — En attendant ce terme, Israël doit mener sa destinée

historique au cœur du monde. Sa vocation particulière ne s'inscrit pas seulement dans des textes de prière ou des institutions culturelles qui traduisent sa foi à la Parole, aux promesses et à la loi de Dieu. *Elle doit imprégner aussi comme un ferment la vie pratique* sur tous les plans (familial, économique, politique et culturel), à travers des institutions sociales où l'évolution de la civilisation introduit des transformations considérables. On peut suivre ce processus à la trace, de l'ancienne vie tribale à la royauté unitaire (Salomon), puis de la décadence monarchique à la réorganisation du judaïsme postexilien, lorsque le « reste » d'Israël devient une « nation dispersée » jouissant de l'autonomie sociale, culturelle et religieuse. La reconnaissance officielle de ce statut par les empires perse, grec et romain ne lui restitue pas son indépendance politique, sauf sous l'intermède de l'état asmonéen puis hérodien qui s'est terminé par un échec.

Mais un problème se pose alors constamment : comment faire pour régler les institutions et leur fonctionnement à la lumière d'une sagesse divine qui peut seule les sauver des périls qui les guettent? C'est pourquoi *la question de la vraie sagesse*, qui touche aux trois domaines politique, économique et culturel, se trouve posée explicitement depuis le temps des rois (1 *Rois* 3, 5-14) jusqu'en pleine époque grecque (*Sag.* 6-9); face aux sagesses païennes que l'idolâtrie corrompt, le peuple de Dieu doit la demander et la recevoir de Dieu comme un don, non seulement dans l'ordre moral et religieux, mais aussi dans toutes les activités séculières du monde temporel (voir DS, art. *Sagesse*).

On ne peut nier que cet équilibre entre des exigences contraires ait entraîné, dans le judaïsme de basse époque, *une certaine tension interne qui s'est manifestée par des attitudes différentes*. A côté d'un haut clergé engagé dans la collaboration directe avec les autorités politiques de Rome pourvu que le culte fût sauf, un parti nationaliste outrancier pratiqua la résistance active et violente qui aboutit à la catastrophe de l'an 70. A côté du pragmatisme pharisien, attaché à la pratique exacte de la loi comme à l'espérance nationale, mais plus distant à l'égard de Rome et engagé sans réticence dans les affaires de ce monde (famille, métier, commerce, sensibilité aux valeurs culturelles), il y eut le retrait systématique des esséniens, qui eut sa grandeur (vie communautaire soucieuse de la prière) mais aussi ses tares (haine violente des adversaires, légalisme outrancier, eschatologie exacerbée qui engage la secte dans la guerre sainte contre Rome). Il faut donc introduire bien des nuances pour apprécier le comportement des juifs en face du monde au seuil du nouveau Testament.

Faute d'articles généraux qui recouvrent tout le programme tracé ici, on se référera aux *Théologies de l'ancien Testament*, dans les passages qui traitent de la création, du gouvernement du monde, du péché, du salut, du jugement, des institutions familiales et politiques, de la richesse et de la pauvreté (voir les *Théologies* de L. Koehler, O. Procksch, P. van Imschoot, W. Eichrodt, E. Jacob, G. von Rad).

Études sur le thème de la création : R. Rendtorff, *Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* = ZThK, t. 51, 1954, p. 3-13. — C. Stuhlmueller, *The Theology of Creation in Second Isaiah*, dans *The Catholic biblical Quarterly*, t. 21, 1959, p. 429-467; *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome, 1970. — A. D. Matthews, *The Prophetic Doctrine of Creation*, dans *The Church Quarterly Review*, t. 166, 1965, p. 131-149. — R. Martin-Achard, *Remarques sur la signification théologique de la création selon l'ancien Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 52, 1972, p. 3-11. — A.-M. Dubarle, *Foi en la création et sentiment de créature dans l'A.T.*, dans *Lumière et Vie*, n. 48, 1960, p. 21-42. — É. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, coll. Lectio divina 25, Paris, 1959. — H. Duesberg, *La création ou la prise en charge du monde*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 81, 1968, p. 48-57.

Il faut compléter cette documentation par le commentaire des textes qui touchent au sujet, notamment : *Genèse* 1-11 (voir C. Westermann, *Genesis*, coll. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen, 1966 svv, avec bibliographie; G. von Rad, *Le livre de la Genèse*, trad. fr., Genève, 1968; moins fouillé : J. Goldstain, *Création et péché*, coll. Cahiers de la Pierre-qui-vire, Bruges-Paris, 1968); — *Isaïe* 40-66 pour le thème de la nouvelle création (voir P.-E. Bonnard, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, coll. Études bibliques, Paris, 1972, avec bibliographie). — L. Lopez, *El mundo solidario del hombre en el A.T.*, dans *Studium*, t. 5, 1965, p. 217-271.

3. Nouveau Testament. — 1° *La nouveauté chrétienne.* — Le judaïsme (voir art. *Judaïsme*, DS, t. 8, col. 1503-1542) a été le berceau du nouveau Testament : c'est là que Jésus (voir art. *Jésus*, t. 8, col. 1075-1081) a proclamé l'Évangile (art. *Évangile*, t. 4, col. 1747-1765) du Règne de Dieu; là aussi que ses apôtres ont annoncé sa mort et sa résurrection en fondant l'Église (art. *Église*, t. 4, col. 377-380). Il est donc normal que l'attitude chrétienne en face du monde ait eu pour point de départ les conceptions juives classiques; mais les perspectives ouvertes par l'Évangile de Jésus-Christ y ont apporté des modifications et des réinterprétations considérables. C'est en soulignant cette nouveauté qu'on peut mesurer l'originalité du « spirituel » chrétien.

Voyons d'abord *les innovations chrétiennes*. L'ouverture de l'Église aux membres des nations non juives, inaugurée dans les communautés de langue grecque et poursuivie systématiquement par saint Paul, fit sauter, d'une part, la barrière de la loi mosaïque (art. *Loi*, DS, t. 9, col. 969 svv) comme règle obligatoire de la conduite pratique et, d'autre part, les étroitesses du nationalisme religieux où l'espérance d'Israël risquait de s'enfermer. En prenant ainsi ses distances par rapport à l'ancien statut temporel du « peuple de Dieu », l'Église fit son apparition dans l'histoire comme un phénomène difficilement classable. Juridiquement, elle constituait un groupe dénué de tout statut légal dans l'empire romain comme en dehors de lui. S'affirmant au cœur du monde comme relevant d'un autre ordre que celui des réalités économiques et politiques, elle n'était ni une secte philosophique ni même une religion au sens où l'entendaient les civilisations antiques. Son nom même d'*ekklèsia* (art. *Église*, t. 4, col. 377-380) la définissait comme communauté « convoquée » autour du Christ ressuscité pour participer avec lui au salut dans le « monde à venir ». Toutefois, se comprenant comme « Corps du Christ » animé par son Esprit (art. *Esprit Saint*), elle avait à inscrire dans le « monde présent » les traces sacramentaires de ce « monde nouveau » où le Christ exerçait à ses yeux la fonction de Seigneur et vers lequel se tournait son espérance.

Compris à la lumière de ces traits spécifiques, *le « spirituel » chrétien* se distinguait d'emblée du « spiritualisme » grec. Il ne se situait même pas au carrefour des deux cultures grecque et juive, comme la philosophie et la mystique de Philon (art. *Philon*). Le spiritualisme grec, fondé philosophiquement ou mythologiquement sur une conception dualiste de l'homme,

pouvait conduire à une fuite des engagements temporels, à moins que ses sages et ses mystiques ne trouvent avantage à s'accommoder des situations pratiques où ils avaient leur place reconnue (cf Sénèque ou Plutarque). Au contraire, l'accès à la foi chrétienne laissait les croyants pleinement engagés dans l'ordre temporel suivant leurs situations familiales, politiques, économiques et culturelles antérieures. Mais tout en se situant sur un autre plan que le « temporel » ou le « séculier », leur foi n'en exerçait pas moins une primauté absolue sur lui : elle invitait à y discerner les intentions authentiques du Créateur, remises en vigueur par le Christ; elle y introduisait des régulations éthiques très exigeantes, intimement reliées au mystère du Christ; elle débouchait sur une espérance de vie avec le Christ qui englobait le monde présent pour l'ordonner au monde à venir. C'est ainsi que l'Église a pris corps au milieu des sociétés et des civilisations antiques, tout en s'en distinguant radicalement.

Il faut tenter de ressaisir cette situation paradoxale dans les textes où les auteurs du nouveau Testament ont présenté diversement leur compréhension de l'Évangile.

2° *Le témoignage des évangiles synoptiques.* — Jésus ne peut être traité sur ce point comme un « auteur » parmi les autres. Si la tradition évangélique a gardé le souvenir vivant de sa personnalité, de ses paroles, de ses actes et de sa destinée historique, elle les a toujours « relus » dans la lumière du mystère pascal pour y trouver la règle définitive de la foi et de la vie. Il y a ainsi une dimension ecclésiale dans les textes qui le font parler ou qui parlent de lui, malgré la différence des situations entre son temps et le temps de l'Église. Néanmoins les évangiles synoptiques gardent des traits archaïques qui le font toucher de plus près. On voit par là nettement que sa prise de position par rapport au monde a été déterminée par sa relation à Dieu comme Fils en face du Père et par la mission d'annonciateur du Règne de Dieu auquel il a totalement consacré sa vie.

Ce fait fondamental lui fait apprécier pleinement toutes *les valeurs de la création.*

On relèverait aisément les traits qui montrent son estime de la nature dirigée par la providence de Dieu, du travail qui en met les fruits au service de l'homme, des relations sociales où se réalise la communion humaine, de la famille à laquelle Dieu a fixé son idéal dès le commencement (*Marc* 10, 6-8 et par.), du peuple et de la patrie dont il a assumé la culture et les espoirs, etc. Sous ce rapport, on ne retrouve chez lui aucune dévaluation du monde.

En revanche, ses paroles et ses actes manifestent *une conscience lucide des tares et un sentiment profond de l'ambiguïté du monde* : la terre est un lieu de tentations où toutes les valeurs créées par Dieu peuvent devenir des pièges qui détournent l'homme de lui.

Tout ce qui relève de la sexualité (la famille, l'amour conjugal et parental) est dans une condition précaire qui requiert une restauration (*Mt.* 19, 3-9). Paradoxalement, Jésus en inaugure la réalité par son choix du célibat « en vue du Royaume de Dieu » (*Mt.* 19, 12), anticipant ainsi dès ce monde-ci le monde à venir où on ne prendra ni femme ni mari (*Luc* 20, 34-36 et par.) (art. *Mariage, Sexualité*). Du côté du travail, des métiers, de la possession du monde, Jésus voit clairement que « le souci du siècle *(aiôn)* et la séduction de la richesse » (*Mt.* 13, 22) détournent souvent les hommes de la Parole de Dieu en leur donnant une sécurité illusoire (*Luc* 12, 15-21). Dès lors, « que servirait à l'homme de gagner le monde entier, si sa personne en subissait un détriment » au point de vue de la vraie richesse (*Mt.* 16, 26a)? Aussi Jésus ouvre-t-il la voie à un nouvel ordre de choses en proclamant la béatitude de la pauvreté (*Mt.* 5, 3; *Luc* 6, 20; art. *Pauvreté*).

Face aux pouvoirs de son peuple ou aux pouvoirs politiques d'Hérode et de l'empire romain, il n'est pas un opposant de principe, car la critique qu'il en fait occasionnellement se situe sur le plan des règles éthiques que contredit leur fonctionnement pratique : les scribes juifs « disent et ne font pas » (*Mt.* 23, 3); Hérode Antipas n'est qu'un « renard » (*Luc* 13, 32) curieux de miracles (23, 8); l'empereur romain lui-même possède un simple pouvoir de fait que manifeste la levée de l'impôt, et Jésus n'interdit pas de lui verser cet impôt (*Marc* 12, 13-17 et par.). Mais si « les rois des nations leur commandent » et si « ceux qui exercent l'autorité se font appeler bienfaiteurs » (*Luc* 22, 25 et par.), il leur manque l'attitude de service que Jésus adopte pour son propre compte et qu'il demande de ses disciples (*Marc* 11, 42-45), pour transformer radicalement les mœurs dès le monde présent. Bref, « la puissance et la gloire de tous les royaumes de la terre » sont aux mains de Satan, qui les donne à qui il veut (*Luc* 4, 6). Mais Jésus vient vaincre Satan (cf les récits de sa tentation), pour l'expulser du domaine où il se croit installé en maître (*Mt.* 12, 19 et par.) (art. *Démon*).

Le problème qui se pose est donc de *sauver le monde tombé sous l'emprise du mal.* Sans doute, pour accomplir la volonté de Dieu, faut-il s'efforcer d'en corriger les vices de structure. Mais cet effort serait voué finalement à l'échec, s'il ne s'accompagnait pas d'une conversion des cœurs à l'Évangile en vue de leur accès au Royaume de Dieu qui est dès maintenant « parmi nous » (*Luc* 17, 21). C'est pourquoi l'action de Jésus se concentre sur ce point (*Marc* 1, 15 et par.). Cela ne veut pas dire que ce monde n'expérimentera pas une fin liée au Jugement de Dieu (cf *Mt.* 13, 39. 40. 49; 24, 3). Mais Jésus ne se présente pas essentiellement comme l'annonciateur de cette catastrophe qui préludera nécessairement à la venue du monde à venir. Il la pressent, il met en garde contre elle, il conseille la vigilance (*Mt.* 24, 1 à 25, 46 et par.) en vue des « jours du Fils de l'Homme » (*Luc* 17, 22-37; *Mt.* 24, 30-31 et par.). Mais sa prédication n'invite les hommes à la conversion que pour leur procurer le salut, lié à l'avènement glorieux du Règne de Dieu. Car il est venu ici-bas pour « chercher et sauver ce qui était perdu » (*Luc* 19, 10) : il accepte même pour cela de « donner sa vie en rançon » (*Marc* 10, 45).

L'Évangile du Royaume de Dieu doit donc être d'abord « annoncé dans le monde entier à la face de tous les peuples » (*Mt.* 24, 14). C'est la dernière consigne que le Christ ressuscité, déjà entré dans la gloire du monde à venir, donne aux apôtres réunis : « Allez et de toutes les nations faites des disciples..; et voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation du siècle » (*Mt.* 28, 19). L'avenir du monde s'ouvre donc sur l'espérance, dans la mesure où ce message essentiel sera prêché et accueilli dans la foi.

3° *Le témoignage de saint Paul.* — La pensée de saint Paul présente la même structure d'ensemble, mais elle prend acte de l'inauguration du monde nouveau par la résurrection de Jésus.

Tout d'abord, Paul reconnaît tout à fait que *la création garde pleinement son sens* pour manifester aux hommes la gloire invisible du Dieu créateur (*Rom.* 1, 19-20). Aucune des institutions sur lesquelles la société humaine s'articule pour accomplir le dessein de Dieu ne doit donc être supprimée, soit dans l'ordre familial entendu au sens ancien du terme (*Col.* 3, 18 à 4, 1), soit dans l'ordre politique où toute autorité a pour but de procurer le bien commun (*Rom.* 13, 1-7). Mais cette vue générale n'est pas suffisante pour déterminer la conduite chrétienne.

Paul est en effet frappé par *le caractère dramatique de ce qui se déroule dans le monde.* En fait, parce que

les hommes ont méconnu Dieu, « il les a livrés à leur raison dépravée » (*Rom.* 1, 28) : de là tous les désordres qui pervertissent chez eux l'usage de la sexualité (1, 24-27), le fonctionnement de la vie sociale et économique (1, 29-32) et même la culture, puisque, « connaissant le verdict de Dieu qui déclare dignes de mort les auteurs de pareilles actions, non seulement ils les font, mais ils *approuvent* ceux qui les commettent » (1, 32).

Ce drame dure depuis les origines : c'est alors en effet, qu'au témoignage de la Genèse, « par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort » (5, 12). Depuis lors, Satan est devenu « le dieu de ce siècle qui aveugle les esprits des infidèles » (2 *Cor.* 4, 4). Aussi la sagesse de ce siècle a-t-elle été frappée de folie, au point de ne pas reconnaître Dieu dans sa propre sagesse (1 *Cor.* 2, 20-21); car s'ils l'avaient reconnu, les princes de ce siècle n'auraient pas crucifié le Seigneur de la gloire (1 *Cor.* 2, 8). *Le monde est donc sous la colère divine qui se révèle du haut des cieux* (*Rom.* 1, 18), en attendant qu'arrivent le Jour du Seigneur et le Jugement final. Il en résulte une situation où les hommes, laissés à eux-mêmes, resteraient prisonniers des Puissances du Mal.

Mais *l'Évangile est venu nous annoncer notre libération.* En effet, à la plénitude du temps, « Dieu a envoyé son Fils ici-bas » (*Gal.* 4, 8). Par la mort de son Fils, « il s'est réconcilié le monde » (2 *Cor.* 5, 19), et par sa résurrection, il a fait surgir en lui *la nouvelle création* (2 *Cor.* 5, 17). Dès lors, toutes les valeurs terrestres, même celles de l'économie ancienne, sont de peu de poids au prix du gain suréminent qu'est la connaissance du Christ Jésus (*Phil.* 3, 8); ce n'est pas la circoncision qui compte, ni l'incirconcision, mais le fait d'être une « créature nouvelle » (*Gal.* 6, 18). Tout ce qui existe ici-bas se réordonne ainsi autour du Christ ressuscité, « manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, vu des anges, proclamé parmi les nations, cru dans le monde, enlevé dans la gloire » (1 *Tim.* 3, 16).

Il en résulte chez le croyant *une transformation du regard qu'il porte sur les choses et de l'attitude qu'il adopte au sein du monde présent.* Par rapport à la découverte de Jésus-Christ, même la question des diverses conditions religieuses, familiales et sociales se relativise (1 *Cor.* 7, 17-22). Mais si chacun reste « dans la condition où son appel à la foi l'a trouvé » (7, 23), il la comprend et la vit d'une façon différente : les esclaves sont les affranchis du Seigneur, et les maîtres savent qu'ils ont eux-mêmes un Maître dans le ciel (1 *Cor.* 7, 22 et *Éph.* 6, 9); les femmes se soumettent à leurs maris « comme au Seigneur «, et les maris doivent « aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Église en se livrant pour elle » (*Éph.* 5, 22. 25); les chrétiens se soumettent aux autorités en charge comme des citoyens loyaux, parce que « toute autorité vient de Dieu » (*Rom.* 13, 1-2), mais ceux qui sont en situation d'autorité doivent savoir qu'ils sont « un instrument de Dieu pour conduire au bien » (13, 4) et non pour en profiter eux-mêmes. Quant au travail, il est entendu que « celui qui ne veut pas travailler ne doit pas manger non plus » (2 *Thess.* 3, 10).

Cette nouvelle éthique oblige à *prendre une certaine distance* par rapport au monde ambiant, non pour se séparer totalement de lui (1 *Cor.* 5, 10), mais pour ne pas « se modeler sur le siècle présent » (*Rom.* 12, 2). Car la grâce de Dieu, source de salut pour tous les hommes, « nous enseigne à renoncer à l'impiété et aux convoitises mondaines, pour vivre avec réserve, justice et piété en ce siècle-ci » (*Tite* 2, 12). Faut-il parler d'une « fuite du monde » (cf art. *Fuite du monde*, DS, t. 5, col. 1583-1587)? En fait, il s'agit moins d'un retrait par rapport aux engagements concrets que d'une autre manière de les comprendre et de les réaliser : avoir une femme comme si on n'en avait pas, pleurer comme si on ne pleurait pas, se réjouir comme si on n'était pas dans la joie, acheter comme si on ne possédait pas, user du monde comme si on n'en usait pas vraiment... Pourquoi tout cela? « Parce qu'elle passe, la figure de ce monde » (1 *Cor.* 7, 29-31). Détachement intérieur qui se relie logiquement à la nécessité de mourir au péché pour vivre dans le Christ Jésus (*Rom.* 5, 11), de dépouiller en soi le vieil homme pour se renouveler par une transformation spirituelle et revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté véritable (*Éph.* 4, 22-24).

Cela ne peut se faire que *dans une perspective d'espérance qui attend sa pleine réalisation au-delà du temps présent*, au Jour du Seigneur où les morts eux-mêmes ressusciteront (1 *Thess.* 4, 15-17; 1 *Cor.* 15, 20-28. 50-53). Or cette attente de la rédemption de notre corps (*Rom.* 8, 23) atteint jusqu'aux réalités cosmiques : « La création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu » (8, 19). Le monde à venir ne sera pas l'anéantissement de ce monde-ci, mais sa transfiguration; seulement, les mots nous manquent pour pouvoir parler de ce « mystère » (1 *Cor.* 15, 51) où nous hériterons pleinement du royaume de Dieu (cf 1 *Cor.* 7, 9).

Pourtant l'expérience chrétienne nous en donne quelque idée, car le don de l'Esprit en constitue les prémices (*Rom.* 8, 23) et les arrhes (2 *Cor.* 1, 22; *Éph.* 1, 14). Ce fait n'a aucune répercussion sur les réalités physiques du monde actuel : l'homme y reste soumis à la corruptibilité et à la mort. Mais les signes divins qui accompagnent l'annonce de l'Évangile (1 *Thess.* 1, 8) en font déjà pressentir la présence. Bien plus, au plan des relations entre les hommes, l'Église en est la manifestation sacramentelle et la réalisation commencée : l'unité humaine se reconstruit dans cette communauté fraternelle où « il n'y a plus de grec ni de juif, d'esclave ni d'homme libre, d'homme ni de femme » (*Gal.* 3, 28), en raison de l'égale dignité reconnue à tous : même les différences économiques doivent s'y effacer, grâce à une charité effective où le superflu des uns pourvoit au dénuement des autres « afin de réaliser l'égalité » (2 *Cor.* 8, 13-14). Sans sortir des circonstances de son temps, Paul propose là une « utopie » qui fait espérer sa transformation profonde : au cœur du monde présent, l'Église doit être *le signe prophétique du monde nouveau* où les rapports entre les hommes rejoindront l'intention fondamentale du Créateur.

4° *La position de saint Jean.* — L'Évangile et les épîtres de Jean sont le seul lieu où une réflexion doctrinale s'organise autour du mot *cosmos*, qui présente plusieurs facettes dans ses nombreux emplois (presque cent) difficiles à classer logiquement.

Jean accentue plus que tout autre auteur l'*ambiguïté de ce monde-ci*, auquel il oppose moins un « monde à venir » que la « vie éternelle » avec Dieu (cf *Jean* 13, 1 : Jésus « passe de ce monde au Père »). Le monde reste *la créature* que Dieu a faite par son Verbe (1, 10). Mais dans son état actuel, il est « tout entier sous le pouvoir du Mauvais » (1 *Jean* 5, 19); Satan (*Jean* 13, 27) est devenu son Prince (12, 31; 14, 30). En tant que *créature*, il garde sa valeur : même le pouvoir politique exercé par les autorités de fait y est « donné de Dieu » (19, 11). Mais en tant que *soumis au péché*, il est le lieu d'un drame. Celui-ci, qui existe depuis toujours, se noue finalement autour de Jésus : le Verbe, Lumière véritable, est venu dans le monde, et le monde ne l'a pas connu (1, 9-10).

C'est Dieu lui-même qui a envoyé son Fils dans le monde (3, 17a; cf 10, 36), non certes pour le juger, mais pour que le monde soit sauvé par lui (3, 17b). Or, en fait, cet envoi a accompli le Jugement de Dieu sur le monde; car « la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres

à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (3, 19). Ce fait, sous-jacent à tout le temps où « Jésus parlait au monde ouvertement » (18, 20), s'est traduit alors par les attitudes contrastées des hommes à son égard. Lumière du monde (8, 12; 9, 5; 12, 46), Pain du ciel donnant la vie au monde (6, 33), il a parfois été reconnu comme « le prophète qui devait venir dans le monde » (6, 14). Mais il s'est dérobé à la tentation du pouvoir humain (6, 15), car sa royauté n'était pas « de ce monde-ci » (18, 36). Finalement il est « venu pour un jugement » (9, 39) : autour de sa parole, un discernement s'est fait entre les hommes. Ceux qui constituaient « le monde » l'ont haï, parce qu'il attestait que leurs œuvres étaient mauvaises (7, 7). Le Prince de ce monde a inspiré à Judas le dessein de le livrer (13, 2), et il s'est avancé pour le vaincre (14, 30a). La mort du Christ en croix a pu sembler la réussite de cette entreprise des ténèbres contre la Lumière (1, 5). Mais c'est alors que la situation s'est retournée.

En effet, *le Jugement du monde* s'est réalisé à ce moment même, et le Prince de ce monde a été jeté bas (12, 31). Jésus a pu dire aux siens avant de les quitter : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (16, 33). Victoire paradoxale, qu'assura à Jésus son passage de ce monde au Père (13, 1). Mais il faut prendre garde ici aux deux sens que le mot « monde » peut revêtir dans ce contexte. En un premier sens, il s'agit d'un monde perverti, responsable de la mort de Jésus : pour celui-là, Jésus n'a pas prié (17, 9). Mais en un second sens, il s'agit du lieu où Jésus a été envoyé par le Père et où il envoie les siens après lui (17, 18). Sur sa croix, il en a porté le péché comme Agneau de Dieu (1, 29); il a été la « victime offerte en propitiation pour les péchés du monde entier » (1 *Jean* 2, 2). Sous ce rapport, il est devenu « le Sauveur du monde » (*Jean* 4, 42; 1 *Jean* 4, 14).

Désormais, *le temps du salut est donc ouvert*, mais pour ceux-là seulement qui accueilleront la parole de vie proclamée par les disciples de Jésus. Entré dans sa gloire, c'est à ses disciples qu'il se manifeste, non au monde (*Jean* 14, 22); par leur témoignage, le monde saura que « Dieu l'a envoyé » (17, 23b). Seulement, dans ce monde ambigu, le même drame va se nouer autour d'eux. Comme ils ne sont pas « du monde » (au sens péjoratif de ce terme), le monde va les haïr, de même qu'il a haï Jésus (15, 18-19; 17, 14). Aussi Jésus intercède-t-il pour eux, non afin que le Père les tire du monde, mais afin qu'il les garde du Mauvais qui en est le Prince (17, 15). Il leur promet l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir (14, 17) : celui-ci les assistera dans leur fonction de témoins (14, 26; 16, 26-27) et il confondra le monde, pour montrer que le Prince de ce monde est définitivement condamné (16, 8-11).

La vie des disciples dans le monde comportera donc l'expérience d'une réalité d'un tout autre ordre : la présence du Christ, visible dans la foi (14, 19), sa paix (14, 27), sa joie (15, 11; 17, 13). Mais elle constituera aussi une *confrontation* incessante avec le même monde qui a refusé Jésus. De là les consignes sévères données dans les épîtres de Jean : la mise en garde contre le monde, en tant que lieu où se manifeste la triple convoitise de la chair, des yeux et de la richesse (1 *Jean* 2, 15-16), contre les faux prophètes et les anti-christs qui tentent de séduire les fidèles (4, 1. 3; 2 *Jean* 7). Pourtant, ce monde-là, les disciples du Christ ne doivent pas le craindre, car « quiconque est né de Dieu est vainqueur du monde, et la victoire qui vainc le monde, c'est notre foi » (1 *Jean* 5, 4).

Comme on le voit, la pensée de Jean se concentre autour du drame spirituel qui se joue entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres, drame aux dimensions cosmiques dont le Christ est le centre et le salut des hommes, l'enjeu. Elle ne soulève pas la question de l'engagement des fidèles dans les tâches temporelles; elle définit seulement l'esprit dans lequel ils doivent les mener pour ne pas aboutir à un échec. « Car le monde passe avec ses convoitises, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement » (1 *Jean* 2, 17).

5° *Autres textes.* — Les autres livres du nouveau Testament ne fournissent pas des indications aussi denses. La notion du « monde » ou du « siècle » y connaît les mêmes oscillations de sens que dans les synoptiques et chez saint Paul.

La première lettre de Pierre, qui tourne tout entière autour de la spiritualité baptismale, énonce les consignes nécessaires pour que la vie des fidèles soit conforme à leur foi en toutes circonstances (2, 11 à 3, 17), afin que cette conduite irréprochable désarme ceux qui les calomnient comme malfaiteurs et les amène à glorifier Dieu au jour de sa Visite (2, 12; 3, 16).

L'épître aux Hébreux montre le Christ « entrant dans le monde » *(cosmos)* pour y accomplir son sacrifice (5, 5-10). Ce sacrifice étant désormais accompli, le « monde *(oikouménè)* à venir » lui est désormais soumis (2, 5), et il donne aux nouveaux baptisés de savourer déjà « les forces de ce siècle *(aiôn)* à venir » (6, 5). Mais la question de leur engagement dans les activités terrestres n'est pas davantage touchée.

L'épître de Jacques ne s'attache qu'au problème posé par l'amitié du monde qui serait inimitié envers Dieu (4, 4) : dans cette perspective, il est évident que la piété vraie exige à la fois que les fidèles pratiquent les œuvres de miséricorde et « se gardent de toute souillure de ce monde » (1, 27). L'allusion présente aux bonnes œuvres, incompréhensible sans un engagement pratique dans les affaires temporelles, interdit d'entendre ces textes comme des consignes de retrait ou d'évasion.

L'Apocalypse occupe sur ce point une place particulière, bien que le vocabulaire propre au sujet y tienne une place très restreinte. Contemplant le Christ en gloire, le voyant sait que « la royauté du monde est acquise à notre Seigneur et à son Christ » (11, 5). Néanmoins l'histoire lui apparaît comme un champ clos où se déroule le combat gigantesque entre Dieu et les forces du mal, le Christ et Satan. Le contexte de la persécution déclenchée par l'empire romain explique ce point de vue. Mais la grande cité terrestre « assise sur les peuples, les foules, les nations et les langues » (17, 15), avec laquelle les rois de la terre se prostituent par leur commerce et leurs plaisirs (18, 9-19), est présentée exclusivement sous l'angle de son opposition à Dieu, de ses exactions, de ses abus de pouvoir. C'est pourquoi sa chute est solennellement annoncée, ainsi que celle de toutes les nations entraînées à la suite du dragon infernal (18, 1-8; 20, 7-10). Tel est le Jugement final qui doit préluder à la venue du monde nouveau : « Je vis des cieux nouveaux et une terre nouvelle, car le premier ciel et la première terre ont disparu, et il n'y a plus de mer » (21, 1). La fin rejoint ainsi le commencement des choses; le pessimisme apparent du livre débouche dans la contemplation de la création renouvelée.

On ne s'étonne pas de cette attente ardente : elle est un aspect essentiel de *l'espérance chrétienne.* Le Jour de Dieu doit en effet venir, jour « où les cieux enflammés se dissoudront et où les éléments embrasés se fondront » (2 *Pierre* 3, 12). Mais au-delà de ce Jugement final, « nous attendons des cieux nouveaux et une terre nouvelle *où habitera la justice* » (3, 13). Nous ignorons quand et comment adviendra cette fin du « monde présent ». Mais d'ici là, l'appel à la justice y retentit, non seulement comme l'expression d'un désir, mais comme un espoir irrépressible et un programme d'action aux conséquences illimitées.

(Fascicules 64-65. — 6 juillet 1979).

R. Völkl, *Christ und Welt nach dem N.T.*, Wurtzbourg, 1961. — Comparaison avec le judaïsme : J. Henning, *Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 10, 1968, p. 355-374. — Question de vocabulaire : G. Johnston, *Oikoumene and Kosmos in the N.T.*, dans *New Testament Studies* = NTS, t. 10, 1963/64, p. 352-360. — Études plus restreintes : O. Kuss, *Die Fremdheit des Christen in der Welt*, dans *Theologie und Glaube*, t. 39, 1947, p. 57-75. — G. Bornkamm, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, ZThK, t. 47, 1950, p. 212-226 (repris dans *Gesammelte Aufsätze*, 2e éd., t. 1, Munich, 1958, p. 157-172). — G. W. H. Lampe, *Die neutestamentliche Lehre von der Ktisis*, dans *Kerygma und Dogma*, t. 11, 1965, p. 21-32. — Sur le problème particulier de la société politique : P. Grelot, *L'Église devant les sociétés temporelles, à la lumière du Nouveau Testament*, dans *L'année canonique*, t. 21, 1977, p. 173-194 (à compléter par les commentaires des textes cités).

Les commentaires critiques des passages cités doivent être consultés. Ils précisent notamment les notions de « monde », de « siècle », de « création » et « nouvelle création ». Le sujet est touché latéralement dans les exposés de théologie morale (cf R. Schnackenburg, *Le message moral du Nouveau Testament*, trad. fr., Le Puy, 1963; C. Spicq, *Théologie morale du N. T.*, coll. Études bibliques, Paris, 1965).

Sur la pensée de saint Paul. — J. Levie, *Les valeurs humaines dans la théologie de saint Paul*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 800-814. — W. Schrage, *Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptik. Ein Beitrag zu 1 Kor. 7, 29-31*, ZThK, t. 61, 1964, p. 125-154. — G. Hierzenberger, *Weltbewertung bei Paulus nach 1 Kor. 7, 29-31. Eine exegetisch-kerygmatische Studie*, Düsseldorf, 1967. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962. — P. Grelot, *Péché originel et rédemption, examinés à partir de l'épître aux Romains*, Tournai-Paris, 1973, *passim*. — A. Feuillet, *La création de l'univers dans le Christ d'après l'épître aux Colossiens (1, 16a)*, NTS, t. 12, 1965/66, p. 1-9.

Sur la pensée de saint Jean. — F.-M. Braun, *Le péché du monde selon saint Jean*, dans *Revue thomiste*, t. 65, 1965, p. 181-201; *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, vol. 3/1-2, Paris, 1972 (analyse de la théologie johannique). — Le thème du *cosmos* dans la pensée johannique est exposé par R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 2e éd., Tübingen, 1968. — N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, coll. Études bibliques, Paris, 1965.

Sur les autres livres, consulter les commentaires des passages cités. Sur Hébreux, C. Spicq, *Épître aux Hébreux*, coll. Études bibliques, Paris, 1952 (vol. 1, exposé systématique de la théologie; vol. 2, commentaire du texte). — Sur l'épître de Jacques : J. Cantinat, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, coll. Sources bibliques, Paris, 1973 (voir le commentaire des passages relatifs au « monde »). — Sur la deuxième épître de Pierre : C. Spicq, *Les épîtres de saint Pierre*, même coll., Paris, 1966 (avec bibliographie).

Pierre GRELOT.

II. LE CHRÉTIEN ET L'ÉGLISE DANS LE MONDE

L'Écriture nous dit ce que la tradition de la foi pense du monde; mais l'histoire de l'Église le dit aussi; elle présente l'existence du chrétien dans le monde : ce qu'il y fait, ce qu'il en dit.

Monde. Est-ce un concept? est-ce un symbole? Le mot unit les contraires : l'univers et l'histoire, la nature et l'homme. Il désigne aussi les contradictoires : ordre et totalité, unité et beauté du cosmos; en même temps, amas de tous les désordres, scandales et iniquités. *Jean* connaît les deux emplois (3, 17; 16, 33; cf *supra*, col. 1630-1632).

Ces remarques orientent vers une certaine méthode : non pas l'analyse conceptuelle opérant sur un vaste champ d'érudition, mais plutôt une sorte de repérage, en joignant toutefois à l'intuition, toujours risquée, un relevé d'indices précis. Méthode praticable si l'on délimite non pas l'objet — comment le serait-il? —, mais le champ dans lequel on choisit de l'observer. Nous proposons d'examiner ce qui s'est passé à *Vatican* II, où quelque chose a manifestement changé dans le rapport de l'Église avec le monde. Et puisqu'il s'agit d'unir les contraires, et même de saisir le jeu des contradictoires, il ne peut être question d'analyser des notions réputées essentielles qui auraient dominé dans le discours lors du concile. *Monde* est moins une notion qu'une idée opératrice, une des trois *idées* au sens de Kant : le moi, le monde et Dieu. Comment cette idée rassemble-t-elle et divise-t-elle? En quoi cet acte s'est-il modifié avec Vatican II? Telle est notre question.

Elle engage à prendre des repères moins dans les concepts et définitions que dans des symboles : hommes, actes, événements. Il s'agit de percevoir un changement de l'Église (et des chrétiens qui la composent) dans ses rapports avec le monde : un changement qui est comme l'acte d'une nouvelle naissance.

La perspective est ici différente de celle de l'article *Fuite du monde* (DS, t. 5, col. 1575-1605) qui se limitait aux époques d'avant la Réforme et à des écrits dont les auteurs jugeaient le « monde » comme un obstacle à une vie chrétienne plus haute et plus authentique. Leur projet de « fuite », on le notait (col. 1603), n'impliquait « aucun jugement de valeur sur les réalités terrestres elles-mêmes ». Au plan des événements les plus massifs et sur des terrains qui ne sont plus exactement celui d'une doctrine spirituelle, on peut noter d'un côté la cassure progressivement survenue entre l'Église et les sociétés modernes, cassure concrétisée par la Révolution et ses séquelles au cours du 19e siècle, et, en sens inverse, le grand effort doctrinal au temps de Pie XII (mais déjà amorcé avec Léon XIII, Benoît XV et Pie XI), dans le domaine d'une philosophie morale de l'homme, de la société et de l'État. L'histoire de la pensée de l'Église y voit une lointaine préparation de Vatican II.

La doctrine de l'Église sur le monde n'a pas changé, mais c'est elle-même qui s'est changée, et ses rapports au monde en ont été profondément renouvelés. Plutôt que « monde » d'ailleurs, il conviendrait de dire « sociétés humaines », « genre humain », « famille humaine ». Paul VI a probablement fourni la structure de pensée la plus adéquate pour énoncer ce qui s'est passé dans son encyclique *Ecclesiam suam* (6 août 1964; AAS, t. 56, 1964, p. 609-659); la composition tripartite, qui reprend celle du discours d'ouverture de la seconde session du concile (29 septembre 1963; trad. franç. dans *Documentation catholique* = DC, t. 60, 1963, col. 1345-1361), est clairement indiquée dans l'introduction : — « L'heure sonne pour l'Église d'approfondir la *conscience* qu'elle a d'elle-même » (n. 10). — « De cette conscience éclairée et agissante, dérive un désir spontané de confronter à l'image idéale de l'Église telle que le Christ la vit, la voulut et l'aima... le visage réel que l'Église présente aujourd'hui » (n. 11). « De là naît un désir généreux et comme impatient de renouvellement » (n. 12). — « Notre troisième pensée... naît des deux premières... : elle a pour objet les relations que l'Église doit aujourd'hui établir avec le monde dans lequel elle vit et travaille » (n. 13; trad. franç., DC, t. 61, 1964, col. 1059).

Les évêques de Vatican II ont eu conscience de vivre un événement, un acte historique de l'Église. Dans sa lumière, celle-ci s'est éprouvée comme une réalité de l'histoire, pour laquelle, dans les prestiges et les lourdeurs de son deuxième millénaire finissant, une

heure sonne. Elle se présente alors à l'univers des hommes, eux-mêmes héritiers d'un long passé, aux prises avec des défis et des échéances qui dépendent directement de leurs entreprises.

Il ne s'agit plus de l'homme en général, corps et âme, sujet aux passions et habité par la grâce, ni du monde comme ensemble de données assez largement indépendantes du vouloir. Il s'agit de l'Église et de la famille humaine, dans un aujourd'hui « rempli de ténèbres épaisses », mais parsemé de « nombreux indices qui semblent annoncer des temps meilleurs » (Bulle d'indiction *Humanae salutis*, 25 décembre 1961; AAS, t. 54, 1962; DC, t. 59, 1962, col. 99). Entre un passé qui pèse lourd et un avenir incertain, le présent, travaillé par des enjeux majeurs, se présente comme une croisée des chemins; mais les voies de l'avenir n'apparaissent pas déjà tracées. C'est l'encyclique *Ecclesiam suam* qui offre encore les formules les plus simples et les plus originales pour désigner ce qui se passait dans l'Église : « L'Église a besoin de réfléchir sur elle-même; elle a besoin de se sentir vivre. Elle doit apprendre à mieux se connaître si elle veut vivre sa vocation propre et offrir au monde son message de fraternité et de salut. Elle a besoin d'expérimenter le Christ en elle-même, selon les paroles de l'apôtre Paul (*Éph.* 3, 17) : « Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs » (n. 28, col. 1063). — 1. *L'événement.* — 2. *Les documents conciliaires.*

1. **L'événement.** — 1° *Idée du concile, préparation et mise en route.* — « La première annonce du concile que nous avons faite le 25 janvier 1959 fut comme une petite semence que nous avons déposée d'une main et d'un cœur tremblants... Presque trois ans se sont écoulés depuis, pendant lesquels nous avons vu la petite semence devenir un grand arbre » (Jean XXIII, Bulle d'indiction, DC, 1962, col. 102). « La première idée du concile nous est venue d'une façon tout à fait imprévue » (Discours d'ouverture, 11 octobre 1962; DC, 1962, col. 1379).

Ainsi étaient nés, dans le cœur d'un seul homme, la manière et les mots qui allaient engendrer le changement dans l'Église, celui de l'allure et du ton. Dans la tonalité de ces images les diagnostics et propositions de la Bulle d'indiction ou du *Message au monde entier* (11 septembre 1962; DC, 1962, col. 1217-1222) sonnent avec une nouveauté que la seule analyse conceptuelle ne mettrait guère en relief. Dans le texte latin de la Bulle, le terme *monde* ne compte que trois emplois, tous en rapport direct avec ce que l'Église réprouve. Mais une grande variété d'expressions désigne « le monde » au sens du français courant : il s'agit globalement de la communauté humaine, partenaire de l'Église pour le meilleur et pour le pire. C'est là que les orientations et le ton du document appellent grande attention.

La présence du Christ avec nous jusqu'à la fin du monde (*Mt.* 28, 20, souvent repris par Paul VI), lui qui a « vaincu le monde » (*Jean* 16, 33), crée le climat de pensée dans lequel un diagnostic liminaire va donner la note :

« A notre époque, l'Église voit que la société des hommes est gravement remuée, en passe à la plus grande mutation (« hominum convictum graviter commotum... ad summam mutationem »). Et tandis que l'humanité (« hominum consociatio ») est au tournant d'une ère nouvelle, de vastes tâches attendent l'Église, comme ce fut le cas à toute époque d'extrême difficulté. Ce qui lui est demandé maintenant, c'est d'infuser les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Évangile dans les veines de la communauté humaine (« humanae communitatis ») d'aujourd'hui » (AAS, t. 54, 1962, p. 6; DC, col. 98-99).

Évoquant des maux où certains ne voient que ténèbres, Jean XXIII n'est pas découragé, mais il sait que d'autres le sont. A de nombreux indices, il estime que nous allons vers des temps meilleurs : ce sont justement les progrès techniques et les moyens de destruction qu'ils fournissent qui poussent les hommes à s'interroger, à reconnaître leurs limites, « à s'unir amicalement, à s'aider, à se compléter et à se perfectionner mutuellement » *(ibidem)*. Il ne s'agit donc pas d'une affirmation générale de la foi quant aux énergies de la rédemption à l'œuvre de façon visible ou invisible. Il s'agit d'un diagnostic porté en fonction de repères sur lesquels les interprétations peuvent diverger mais qui appartiennent à l'ordre des faits. La doctrine n'a pas changé quant au monde dont Jésus dit qu'il l'a vaincu, mais la foi au Dieu qui « a tant aimé le monde » (*Jean* 3, 16) inspire une lecture très nette de la conjoncture :

« Il arrive souvent que... nos oreilles soient offensées en apprenant ce que disent certains qui, bien qu'enflammés de zèle religieux, manquent de justesse, de jugement et de pondération dans leur façon de voir les choses. Dans la situation actuelle de la société, ils ne voient que ruines et calamités; ils ont coutume de dire que notre époque a profondément empiré par rapport aux siècles passés; ils se conduisent comme si l'histoire, qui est maîtresse de vie, n'avait rien à leur apprendre, et comme si, du temps des conciles d'autrefois, tout était parfait en ce qui concerne la doctrine chrétienne, les mœurs et la juste liberté de l'Église... Dans le cours actuel des événements, alors que la société humaine semble à un tournant, il vaut mieux reconnaître les desseins mystérieux de la Providence divine qui, à travers la succession des temps et les travaux des hommes, la plupart du temps contre toute attente, atteignent leur fin et disposent tout avec sagesse pour le bien de l'Église, même les événements contraires » (Discours d'ouverture, DC, 1962, col. 1380).

L'intérêt de ce langage est de prendre position en fonction d'une conjoncture, en particulier quant à ce concile qui s'ouvre et pour lequel rien n'était joué de ce à quoi Jean XXIII tenait souverainement. De la part d'un homme en cet état d'esprit, il faut donc s'attendre à une manière originale d'envisager les affrontements avec le monde, qu'il n'est pas porté à minimiser. Du *Message au monde entier*, Paul VI dira « qu'il fut accueilli non seulement par l'Église mais par l'humanité entière comme message prophétique pour notre siècle » (Discours d'ouverture de la 2e session, 29 septembre 1963; DC, t. 60, 1963, col. 1347). C'est que le langage de l'Église aux hommes et sur le monde dépend beaucoup du sentiment qu'elle a d'elle-même. Quand elle a peur ou se ramasse sur soi dans un souci de fidélité et d'intégrité, elle déplore, condamne, réitère ses affirmations de principe. Jean XXIII n'avait pas peur, et il avait senti l'Église autrement que la plupart à son époque. Le rapport au monde s'en est trouvé changé.

Dans cet état d'esprit, le devoir de réprimer les erreurs se présente sous un jour nouveau :

« L'Église n'a jamais cessé de s'opposer à ces erreurs. Elle les a même souvent condamnées, et très sévèrement. Mais aujourd'hui l'épouse du Christ préfère recourir au remède de la miséricorde, plutôt que de brandir les armes de la sévérité. Elle estime que, plutôt que de condamner, elle répond mieux aux besoins de notre époque en mettant davantage en valeur les richesses de sa doctrine » (Discours d'ouverture, DC, 1962, col. 1383).

La puissance des symboles que le pape incarnait et exprimait fut déterminante aux premiers jours du concile; le premier fruit en fut peut-être « ce geste insolite et admirable » (Paul VI, ouverture 2e session; DC, 1963, col. 1357) du *Message à tous les hommes* (20 octobre 1962; DC, 1962, col. 1407-1410) : « Nous cherchons comment nous renouveler nous-mêmes pour nous trouver de plus en plus fidèles à l'Évangile du Christ » (col. 1408).

2° *L'activité de Paul* VI. — Déjà par son nom, Paul VI rompait avec l'âge précédent. Il a donné les motifs de ce choix : « placer le concile sous le patronage de Pierre, principe d'unité, et de Paul, symbole d'universalité » (Au Capitole de Rome, 10 octobre 1963). Par ses actes, et d'abord ses voyages, il a donné une allure nouvelle à la papauté; par son langage s'annonce le travail d'une vive intelligence au service des symboles que Jean XXIII avait commencé de diffuser et dont il lui avait transmis l'héritage en mourant : « Je vous confie l'Église, le concile et la paix ».

Dès son premier message, Paul VI déclarait : « La continuation du concile œcuménique sera l'œuvre principale à laquelle nous entendons consacrer toutes les énergies que le Seigneur nous a données pour que l'Église catholique... puisse attirer à elle tous les hommes par sa majesté naturelle, la jeunesse de son esprit, par la rénovation de ses structures, par la multiplicité de ses forces, venant de toute tribu, langue, peuple et nation » (22 juin 1963; DC, 1963, col. 835). Et la paix fut servie à l'occasion de la visite à l'Organisation des Nations Unies : « Jamais plus les uns contre les autres, jamais, plus jamais! » (4 octobre 1965; DC, t. 62, 1965, col. 1734).

L'Église fut certes au centre de la pensée du nouveau pape. Le Discours d'ouverture de la seconde session (dont *Ecclesiam suam* reprend la structure, cf *supra*) donna son cadre, son contenu et son inspiration à cette session. Ainsi prit forme *Lumen Gentium*, constitution par excellence du concile, porche d'entrée dans l'immense édifice dont la pierre de faîte sera *Gaudium et spes* : Église affermie et réfléchie sur elle-même, Église tournée vers le dehors.

Mais, chez Paul VI, la pensée ecclésiale prend sa source vive dans une ardente adhésion à la personne du Christ. Jusque-là, l'Église s'était peut-être trop identifiée au Christ. La voici en une puissante image, recueillie à ses pieds :

« Tandis que s'élève notre prière, il nous semble qu'il se présente lui-même à nos yeux ravis et bouleversés, dans la majesté du Pantocrator de vos basiliques, ô Frères des Églises d'Orient et aussi de celles d'Occident. Ainsi, dans la splendide mosaïque de Saint-Paul-hors-les-murs, nous voyons représenté dans ce très simple adorateur notre prédécesseur Honorius III, lequel, tout petit et comme anéanti à terre, baise les pieds du Christ à l'immense stature qui domine et bénit avec une majesté royale l'assemblée réunie dans la basilique, c'est-à-dire l'Église » (Discours d'ouverture.., DC, 1963, col. 1350).

Dans *Ecclesiam suam*, Paul VI achève le mouvement de sa pensée, en recommandant à chacun l'attente vigilante, l'attention recueillie à l'appel incessant de l'Évangile en faveur « de la droiture de la pensée et de l'action », avec un « vivant, profond et conscient acte de foi en Jésus-Christ notre Seigneur » (n. 22 et 24; col. 1062).

Le discours d'ouverture indique ensuite quel rapport au monde découle d'une conscience plus approfondie de l'Église et du renouvellement d'elle-même : un élan généreux, un regard aigu sur des faits évoqués « en une plainte attristée », mais, pour finir, l'aveu « d'une très grande sympathie » (col. 1358-1359). Il se termine par des adresses à différentes catégories de personnes, dont les Pères reprendront l'idée et parfois le contenu dans des messages à la fin du concile (8 décembre 1965; DC, t. 63, 1966, col. 51-59). Le texte le plus éclairant sur le nouveau style dans lequel il est parlé du rapport de l'Église avec le monde se trouve peut-être dans *Ecclesiam suam*, n. 14-15 (DC, 1963, col. 1060). On y voit les éléments distincts que rassemble le terme *monde*. Ce contenu se prend de l'histoire et non de la nature ni même de la morale. Il énonce des tâches très diverses, mais qui sont toutes qualifiées comme « contacts », « dialogue ». La sémantique dominante est celle de la communication. Le monde, c'est ce que Paul VI a rencontré à Nazareth, Bethléem, Bombay. A Bethléem (6 janvier 1964), « tout le monde était fou, et l'on ne faisait plus de distinctions entre chrétiens et musulmans ». A Bombay (3-5 décembre 1964), par millions les hommes voulaient voir le pape.

Par rapport à l'élan créateur des premières années, la suite du pontificat est apparue à d'aucuns comme une sorte d'arrêt sinon de recul. L'histoire ne peut encore juger, mais il est probable qu'elle n'ira pas dans ce sens. Le monde étant un amas de contradictions, la conduite ne peut être qu'oscillante, relevant d'un *oui* et d'un *non* dont les cohérences sont assez fragiles. Paul VI a fourni le principe de la sienne et de celle qu'il propose à l'Église dans son *Testament*, daté du 30 juin 1965 : « *Sur le monde* : qu'on ne croie pas lui faire du bien en épousant ses pensées, ses coutumes, ses goûts, mais en l'étudiant, en l'aimant et en le servant » (DC, t. 75, 1978, col. 754).

3° *Discours au concile.* — Un volume commode rassemble un choix de discours prononcés durant la 2e session (*Discours au concile Vatican* II, éd. Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon, Paris, 1964; éditions anglaise et allemande), classé selon les divisions du discours d'ouverture de Paul VI (renouveau de la conscience de l'Église; *aggiornamento*; réunir tous les chrétiens; dialogue avec le monde). Trois constantes s'y reconnaissent : — souci œcuménique et unité de l'Église; — l'Église est dans le monde mais le monde est aussi dans l'Église; — d'où la première tâche de l'Église : se réformer elle-même plutôt que de dire au monde ce qu'il doit être. Le ton de ces discours, très enracinés dans le réel d'une Église locale, a souvent plus de relief que les documents habituels émanant de la hiérarchie.

« Dans l'histoire de l'Église, les événements se succèdent souvent d'une façon parfaitement inopinée et inattendue que nul système théologique ne peut prévoir ni même intégrer après coup... Dieu peut susciter non seulement dans les communautés séparées mais même dans l'Église catholique des événements, des évolutions et des changements nullement prévisibles par notre génération et notre concile » (André Pangrazio, archevêque de Gorizia, Italie, p. 200).

« Pour ma part, j'ai acquis en méditant ce schéma (l'œcuménisme), moi qui suis coadjuteur d'un évêque dont le diocèse comprend le tiers des chrétiens réformés de France, la conviction que la condition vraiment fondamentale du progrès et, avec la grâce de Dieu, du succès de l'œuvre œcuménique, est la profonde réforme de notre attitude, dans l'Église, à l'égard de la recherche et du service de la Révélation ou de la vérité » (Léon-Arthur Elchinger, Strasbourg, p. 225).

Plus incisives que toutes les autres, l'intervention de Maximos IV, patriarche d'Antioche, sur le gouvernement de l'Église, serait à lire dans son entier (p. 144-152).

2. **Les documents conciliaires.** — Nous présentons ceux qui intéressent notre sujet dans l'ordre adopté par l'édition vaticane, qui est celui de leur promulgation.

1° *La Constitution sur la liturgie* fut promulguée le 4 décembre 1963. Le texte est structuré selon le concept

de *manifestation*, qui va jouer dans *Lumen gentium* un rôle capital. Dans la liturgie se manifeste l'Église en son activité la plus haute, celle qu'elle exerce comme épouse du Christ. La présence du Christ parmi nous est célébrée comme actuelle et même sensible : parole et pain. Le sacrement de l'eucharistie donne forme et consistance à l'exposé des principes généraux (ch. I), avant qu'il en soit traité explicitement (ch. II). L'autre pôle de la réflexion est l'homme, avec ses besoins concrets de comprendre, partager, célébrer. D'où un effort dans le sens d'une simplicité intelligible et de l'agrément.

2° *Constitution dogmatique Lumen gentium* (21 novembre 1964). — La composition du document sert au mieux la pensée qui cherche à préciser une conduite envers le monde, à partir d'une idée et d'une image de l'Église. En effet, ce que la structure du texte prend directement en compte, c'est le rapport de l'intérieur et de l'extérieur. Or, lorsque l'Église n'articule pas assez judicieusement l'un à l'autre, la conscience de sa vérité l'éblouit; elle confond alors plus ou moins son mystère et sa configuration empirique, et sa relation au monde s'en trouve affectée. *Lumen gentium* marque un progrès notable dans l'expression de ce rapport au sein de l'Église même, préparant ainsi l'optique de *Gaudium et spes*.

Le mot *mystère* (cf *infra*, col. 1861-1874) joue un rôle important (titre du ch. I et n. 5). Il évoque une réalité à la fois cachée et manifestée. Il comporte un rayonnement de lumière qui peut aller croissant dans la mesure où l'on pénètre dans la réalité cachée par ce qui est manifeste; en même temps, il impose le respect en se donnant à sentir comme ce qui ne peut être intégralement connu. Dans ce mystère, à la fois voilé et dévoilé par l'existence empirique de l'Église, il y a beaucoup à comprendre. Mais ce sont des images et des symboles qui soutiennent l'effort de l'intelligence, en présentant chacun la globalité sous le jour d'une particularité qui s'enracine très fort dans l'expérience humaine élémentaire : bercail, troupeau, champ, édifice, Jérusalem d'en haut, épouse, corps et tête (n. 6-7).

Aucun de ces termes ne désigne l'Église dans sa réalité historique. Ils sont tous et chacun au service de la globalité qui, d'une certaine façon, transcende l'histoire. C'est le terme *peuple* (ch. II) qui permet de désigner cette totalité selon son historicité : l'Église dans son cheminement, selon une histoire qui se fait par là même. D'où l'extrême fortune de ce vocable : il désigne le nœud de relations entre l'Église et les hommes; médiation par excellence entre mystère et histoire, il relève d'une analyse qui s'attacherait à élucider les notions permettant de penser une société politique. C'est sans doute le terme qui a donné lieu à la plus grosse inflation, sans qu'il se soit produit beaucoup de lumière.

Avec la notion de peuple, on reste toutefois dans la totalité désignée selon son unité. L'analyse s'exerce ensuite en détaillant cette totalité : la hiérarchie (ch. III) et les laïcs (ch. IV), les deux formant l'émergence de l'Église, de son propre mystère vers l'extérieur. Puis l'appel universel à la sainteté (ch. V) permet de traiter d'un seul et même point de vue d'une autre distinction capitale : laïcs et religieux (ch. VI). Ce dernier chapitre est assez neuf par rapport au vocabulaire classique des deux voies : préceptes et conseils. Cette distinction est critiquée en fonction d'une perception plus aiguë de l'universalité de l'appel évangélique; mais elle laisse des traces dans la terminologie. Si le nécessaire principe d'une distinction, dans les modalités d'une même fidélité à l'évangile, est assez heureusement tiré de l'idée de *manifestation* du mystère de l'Église dans le monde (n. 43-44), il ne réussit pas à produire encore un jeu de concepts entièrement cohérent (cf art. *Laïc..*, t. 9, col. 102-103).

Le ch. VII envisage comment se fait l'union de l'intérieur et de l'extérieur dans la perspective de l'eschatologie, et c'est là le point de vue juste. L'effort de pensée se repose enfin dans un ultime symbole qui est en même temps une figure de l'histoire empirique de l'Église : la Vierge Marie (ch. VIII). Le symbole unit toujours les termes opposés : l'intérieur et l'extérieur, le corps et l'esprit, le sens et le vocable. Il offre ici, en la Vierge Marie, une certaine image de l'unité des contraires.

3° *Décret sur l'apostolat des laïcs* (18 novembre 1965). — Les laïcs sont dans le monde pour l'ordonner au Christ. L'ordre temporel toutefois ne vaut pas seulement à raison de la fin surnaturelle de l'homme; il a valeur en lui-même à raison de la création. Cette proposition est classique. Mais elle a sonné de manière nouvelle en fonction de la nouveauté du ton et des gestes symboliques qui ont fait du concile un acte sans précédent. Maintenant tout le monde sait ou au moins sent que la double ligne des réalités profanes et sacrées vient en singulière convergence.

La première conséquence d'un tel événement est que l'antique distinction entre laïcs et non-laïcs devient moins claire. On est passé d'un rapport d'opposition nette, à un rapport énoncé sous le principe général explicite d'une conjonction. Mais celle-ci reste à produire, et dans le langage et dans la pratique. Voir l'intervention du card. Léger, dans *Discours au concile*, p. 102.

4° *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église* (7 décembre 1965). — Dans *Ad gentes*, et selon la logique même de ces mots, le monde est le champ d'activité du Christ et de ses messagers (n. 3-6; 9; 36). Il ne saurait donc avoir le sens qu'il prend chez saint Jean quand il devient symbole de la perversité. Pour un tel sens, le document évite le terme monde (ce que ne faisait pas la Bulle d'indiction) et parle de « puissance de ténèbres » (3; 14), « empire du diable » (9).

Le monde est le destinataire de la parole de Dieu, le terme donc d'un mouvement dirigé vers lui. Mais quand elle l'atteint, la parole rencontre la diversité des nations : là est la source des plus difficiles problèmes, des réalités différentes et multiples exigeant de la part des envoyés le plus grand respect (24-27; cf DS, art. *Missions*, col. 1402-1404). C'est par ce biais que les problèmes sont introduits, plutôt que par celui du mal auquel l'évangélisation se heurterait.

5° *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps. Gaudium et spes* (7 décembre 1965). — C'est *le* texte de référence pour notre sujet.

La première partie « expose la doctrine de l'Église sur l'homme, sur le monde et sur sa manière d'être par rapport à eux » (éd. de l'Action populaire, p. 53). Mais cette vaste composition mérite mieux que cette présentation analytique et linéaire. Quoique dépourvue d'une organisation dialectique qui demanderait la mise en œuvre d'une technique, le texte est construit selon un rapport de l'Église et du monde qui fait l'objet de l'avant-propos; il y revêt la forme d'une sorte d'identité entre les deux termes qui doit être le fruit d'une convergence soulignée ensuite à plusieurs repri-

ses : « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps... sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur... L'Église se sent réellement et intimement solidaire du genre humain » (1). Et le monde dont il est question est « la famille humaine tout entière avec l'ensemble des réalités où elle vit » (2).

L'idée va se développer en une triple lecture du phénomène humain, selon un mouvement que la division officielle risque de masquer. L'exposé liminaire est une lecture de l'actualité sous le signe de la mutation qui affecte tous les domaines, tant la formation de l'esprit par la pratique des sciences que l'action secondée par la technique. Il en résulte, dans un mélange d'espoirs et d'angoisses, le désarroi d'un grand nombre dans le comportement et même les règles de conduite (4-10).

Le n. 11 introduit la première partie en posant trois questions qui vont chacune commander un chapitre; elles appellent une réponse telle que « la *réciprocité* des services que sont appelés à se rendre le peuple de Dieu et le genre humain... apparaîtra avec plus de netteté ». L'idée synthétique du n. 1 commande donc l'inspiration sous-jacente du développement qui mettra en lumière cette réciprocité.

a) Le ch. I présente l'homme selon la foi chrétienne (12-18). En contrepoint viennent diverses formes d'athéisme, avec la racine de la plus systématique d'entre elles : une prise de position sur l'autonomie humaine qui rendrait celle-ci incompatible avec toute foi en Dieu (19-20). Il est éclairant de noter que ce chapitre n'emploie pas l'expression retenue pour son titre : ***dignité de la personne humaine***. Avec une grande cohérence de vocabulaire, au moins dans ce cas, le terme *homme* généralement utilisé (celui de *personne* n'apparaît que deux fois) n'y désigne pas l'individu, pas davantage le collectif, mais ce qu'on pourrait dénommer *l'être générique*, terme abstrait né de l'effort de pensée mais qui signifie la structure élémentaire et le germe tant des individualités que de leur histoire concrète. Cette lecture culmine dans une première évocation du Christ, Homme parfait en même temps qu'individu de l'histoire (22).

b) Le ch. II, *la communauté humaine*, pense l'interdépendance de la personne et de la société (25). C'est là que le terme *personne* trouve son usage légitime, dans la ligne annoncée par sa première occurrence au ch. I, n. 12 : « Cette société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes ». Le terme *personne* est commandé par celui de *communion*, dans une énonciation qui définit celui de *société*. Le chapitre se termine par une seconde évocation du Christ, « Premier-né d'une multitude de frères » (*Rom.* 8, 29; référence non signalée dans le texte), qui noue en lui toutes les solidarités, comme Tête de son Corps, l'Église (32).

c) Le ch. III déclare et reconnaît l'autonomie et la valeur intrinsèque de l'agir humain et de ses productions. Détériorée par le péché, l'activité des hommes trouve sa restauration et son achèvement dans le mystère pascal du Christ (38), où se préparent terre nouvelle et cieux nouveaux (39). Sur l'autonomie et la valeur des réalités terrestres se greffent ainsi la rénovation de l'homme et de son monde.

Cette triple lecture a manifesté le fondement du rapport qui existe entre l'Église et le monde (40) et qui permet d'atteindre la réciprocité des services entre le Peuple de Dieu et le genre humain dont traite le ch. IV. On relèvera une différence intéressante affectant l'exposé de cette réciprocité : l'aide que *veut* offrir l'Église est plutôt présentée sous la forme d'un souhait et d'un désir; celle qu'elle reçoit du genre humain comme un fait du passé et du présent (44). L'ensemble se clôt par une dernière évocation du Christ Alpha et Oméga. « Qu'elle aide le monde ou qu'elle reçoive de lui, l'Église tend vers un but unique : que vienne le règne de Dieu et que s'établisse le salut du genre humain » (45).

Voilà donc un texte dont non seulement les propositions majeures mais encore la structure et la logique obligent à penser que l'Église se comprend elle-même en relation avec un partenaire ici désigné comme le genre humain tout entier, et que l'histoire de cette relation est un mouvement de convergence non aléatoire depuis qu'il est instauré dans le Christ. Dans cette relation, l'Église se pense comme servante, pour reprendre le mot de Paul VI dans le discours de clôture (7 décembre 1965) : « L'Église s'est pour ainsi dire proclamée la servante de l'humanité, juste au moment où son magistère et son gouvernement pastoral ont, en raison de la solennité du concile, pris une plus grande splendeur et une plus grande force : l'idée de service a occupé une place centrale dans le concile » (DC, t. 62, 1966, col. 64-65).

Gaudium et spes a donc réussi à exposer en un corps de doctrine exemplaire ce grand événement du concile qui est un changement d'attitude envers le monde. L'Église n'a pas, en un sens, modifié sa doctrine, mais elle a converti son regard sur elle-même et, corrélativement, sur le genre humain. Le sujet de cette conversion, c'est l'Église empirique et concrète, celle d'un rassemblement d'hommes aujourd'hui, deux mille évêques avec leurs fidèles. On peut donc dire du monde qu'il est condamné, au sens johannique, et des textes de Vatican II le disent. Mais on ne peut plus dire que l'Église empirique vit la conscience de sa vérité en opposition avec la malice du monde, selon une mentalité qui la rendrait tributaire de fâcheuses projections sur le genre humain non catholique et les sociétés civiles, comme ce fut le cas à des époques antérieures.

Par l'effet de l'histoire, qui est aussi grâce de Dieu, l'Église, et d'abord en la personne de son pasteur suprême, a trouvé meilleur et plus fécond d'attribuer une bonne part des maux du monde aux erreurs commises par ses représentants et ses responsables, même de haut niveau. De telles conversions, seraient-elles seulement de langage, rendent possibles des problématiques nouvelles.

En sa texture, *Gaudium et spes* recueille le fruit d'un tel changement. Dans la seconde partie, qui traite de quelques problèmes plus urgents, l'exposé se coule dans les structures d'une anthropologie moderne très cohérente, que nous avons expliquée dans l'art. *Homme* (DS, t. 7, col. 638-650). Mariage et famille, vie économico-sociale et vie de la communauté politique recouvrent exactement les parties maîtresses de cette anthropologie. La relation homme-femme, combinée avec la relation qui pense et symbolise les rapports de force, voire de violence (celle-ci n'est pas dégagée de manière aussi formelle par le texte), engendre les structures maîtresses qui permettent d'analyser et de comprendre les grands axes de la vie familiale, de l'activité économique et de la communauté politique.

La deuxième partie de *Gaudium et spes* paraît briser sa belle cohérence anthropologique en introduisant un chapitre sur la culture (ch. II, n. 53-62). En un sens en effet, la culture n'appelle pas d'autres notions et catégories que celles de la logique des rapports homme-femme, combinés avec les rapports de force. En particulier, la catégorie du *travail* paraît

fournir le fondement même de la culture, avec celles de *pensée* et de *liberté* : toutes les trois appartiennent à la logique des relations humaines analysées ci-dessus.

Ce chapitre établit cependant un lien implicite avec l'anthropologie moderne, ne serait-ce qu'en concevant la culture comme un des aspects de la relation homme-nature (53). D'autre part, à l'époque du concile, l'ensemble des activités économiques et politiques pouvait passer pour le lieu humain par excellence, celui où les hommes se faisaient en produisant un monde humanisé. La catégorie de l'*action* correspondait alors à ce qui se vivait et se passait, du moins dans le monde occidental; mais ce primat excessif de l'action peut être désigné comme une des racines de la crise actuelle.

L'homme ne peut plus résoudre ses problèmes par un *faire* supplémentaire. Une autre catégorie est en voie de prendre une place notable : celle de *loisir* ou de *temps libre*; elle n'a pas encore cependant modifié le comportement des hommes, qui confinent loisir et temps libre dans les *congés*, production typique de la société se pensant elle-même comme action. Les rédacteurs de *Gaudium et spes* ont pressenti cependant qu'une orientation nouvelle était possible, en traitant, par exemple, de la finalité des *loisirs* : « fortifier la santé de l'esprit et du corps, en se livrant à des activités *libres* et à des études *désintéressées*... ; établir des *relations fraternelles* entre les hommes » (61).

6° *La déclaration sur la liberté religieuse* (7 décembre 1965) fut un acte qui, à la fois, émanait de l'Église et s'adressait à elle; c'est la pierre de touche où s'éprouva, le dernier jour du concile, la vérité du langage tenu sur le monde. Le texte éprouve le besoin de dire de manière très explicite que « de sa tradition et de sa sainte doctrine l'Église tire du neuf en cohérence avec le vieux » (1). Mais non pas sans de sérieuses conversions d'esprit. La nouveauté bouleversante de la tradition se perçoit ici en deux points fondamentaux que le texte définit avec précision :

a) « Ce n'est pas sur une disposition subjective de la personne mais sur sa nature même qu'est fondé le droit à la liberté religieuse » (2). Ce qui sonne la fin de l'ancienne tolérance religieuse qui avait en vue l'ignorance ou l'erreur invincible de la personne, et à ce titre le droit de celle-ci à la patience de la communauté et du pouvoir. C'est la nature même de la personne et non quelque contingence de son histoire particulière, désignée ici par « disposition subjective », qui fonde ce droit.

b) D'où il résulte que la liberté religieuse ne requiert pas seulement le respect des convictions personnelles mais prescrit le plein droit à une juste expression sociale de ces convictions, non seulement dans la célébration cultuelle mais aussi dans la diffusion de ce que l'on tient pour vrai (3). Et pour recommander sa doctrine, la déclaration retrouve presque les mots de Jean XXIII dans la Bulle d'indiction et porte sur notre temps le même diagnostic plein d'espérance :

« Il est manifeste que les peuples sont aujourd'hui portés à s'unir toujours davantage, que des relations plus étroites s'établissent entre populations de culture et de religion différentes, que s'accroît la conscience prise par chacun de sa responsabilité personnelle. Pour que des relations pacifiques s'instaurent et s'affermissent dans l'humanité. il est donc nécessaire qu'en tous lieux la liberté religieuse soit sanctionnée par une garantie juridique efficace et que soient respectés les devoirs et les droits suprêmes qu'ont les hommes de mener librement leur vie religieuse dans la société » (15).

7° *Autres documents pontificaux.* — 1) L'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII, publiée après la première session du concile (11 avril 1963; AAS, t. 55, 1963, p. 257-304; DC, t. 60, 1963, col. 513-546) est centrée sur l'homme : ses droits et ses devoirs, son insertion dans la vie sociale, la communauté nationale et internationale. Par sa structure même, elle préparait ainsi l'enseignement de *Gaudium et spes*. En outre, c'était la première encyclique adressée non seulement aux évêques, mais encore « à tous les hommes de bonne volonté ».

2) Dans *Populorum progressio* de Paul VI (26 mars 1967; AAS, t. 59, 1967, p. 257-299; DC, t. 64, 1967, col. 673-703), la même orientation se retrouve, mais l'on sent une différence : pour le service de l'homme, il faut passer par les réalités de ce monde, prendre les questions au sérieux, techniquement, le monde étant à construire. Le langage de l'Église descend dans des déterminations plus précises; il s'y dessine des options qui n'ont pas à être les siennes au niveau de généralité du discours pontifical, mais dont il est clair qu'elles reviennent en propre aux chrétiens au titre même de leur fidélité. L'orientation est encore plus nette dans la *Lettre au cardinal Roy* (14 mai 1971; AAS, t. 63, 1971, p. 401-441; DC, t. 68, 1971, p. 502-513).

Avec les années, on a le sentiment que l'Église perçoit mieux l'autonomie d'instances qui ont à produire elles-mêmes leur propre déontologie, à la différence des périodes antérieures où elle parlait à partir de sa propre doctrine et où l'on discernait peu la place légitime de cette autonomie. Mais, si la chose est vraie dans le domaine économique et social, elle l'est beaucoup moins jusqu'à présent dans le domaine de la sexualité et de la famille; là le langage ecclésial est moins rodé, si l'on peut dire, n'ayant pas derrière lui, comme dans les autres domaines, un long passé de confrontations, d'aventures heureuses ou malheureuses, de risques féconds. L'Église apprend aussi, sur le terrain pratique, la liberté : celle que l'on prend soi-même, tout en cherchant à respecter celle d'autrui (cf la *Déclaration sur la liberté religieuse*).

3) Le court pontificat de Jean-Paul Ier, par sa brièveté même et un style nouveau, avait marqué l'Église. Jean-Paul II, qui par son nom a voulu, comme son prédécesseur, marquer sa relation particulière à Jean XXIII et Paul VI, met au service de l'événement du concile et d'un langage d'Église la forte constitution de sa pensée théologique. Ce qui s'est passé trouve, avec l'encyclique *Redemptor hominis* (4 mars 1979; AAS, t. 71, 1979, p. 257-324; DC, t. 76, 1979, p. 301-321), une expression heureuse dans l'union de deux propositions dont la première est évangélique, mais dont la seconde restait à inventer :

— « Jésus-Christ est la route principale de l'Église. Lui-même est notre route vers le Père » (n. 13, DC, p. 308).

— « L'homme (plus exactement *cet* homme) est *la route... de l'Église* » (p. 309).

Cet homme est celui que Jean-Paul II désigne comme « réalité singulière... (qui) a une histoire personnelle de sa vie et surtout une histoire personnelle de son âme.., (qui) écrit cette histoire personnelle à travers quantité de liens, de contacts, de situations, de structures sociales qui l'unissent aux autres hommes... L'homme, dans la pleine vérité de son existence, de son être personnel et en même temps de son être communautaire et social, — dans le cercle de sa famille, à l'intérieur de sociétés et de contextes très divers, dans le cadre de sa nation et de son peuple (et peut-être plus encore de son clan ou de sa tribu), même dans le cadre de toute l'humanité, — cet homme est la première route et la route fondamentale de l'Église » (n. 14, p. 309).

De la sorte, l'encyclique apparaît comme un fruit de *Gaudium et spes* parvenu à maturité. L'Église et la famille humaine n'y sont plus seulement en rapport organique, — ce qui était déjà un remarquable progrès —, mais ce rapport est comme en voie d'engendrer l'unique réalité nouvelle, née de l'Église et du monde. Le symbole de la route, à la faveur duquel se dit cette réalité nouvelle, écarte toute confusion. En même temps la proposition, très neuve, est enchassée dans une doctrine théologique aux accents personnels et fortement élaborée qui ne laisse place à aucune ambiguïté.

Et si c'est cela qui advient vraiment — « cet homme, route de l'Église » —, voilà une dynamique et une situation qui ne se laissent plus encadrer seulement par un corps de principes intellectuels et moraux, rendus présents d'autorité dans le champ de la conscience. Si Jean-Paul II ne manque pas de rappeler le côté objectif de principes enracinés dans la nature même de l'homme et dans son histoire de salut, c'est à la racine de la vocation personnelle qu'il invite chacun à puiser les énergies et à trouver les normes d'une conduite responsable et créatrice. Cette fidélité à la vocation élève chacun à une « maturité spirituelle » telle que le service devient en elle et par elle une *royauté* (n. 21, p. 318-319). « Royauté », symbole déjà biblique de l'homme en son autonomie, maître de soi et de ses décisions, responsable de ses conduites; une telle tradition rejoint ce que l'homme moderne tient pour le plus humain : l'autonomie de la conscience morale, la liberté responsable, l'esprit de critique inspiré par le goût et le respect du vrai. « Service » : le terme par excellence de la fidélité évangélique, le dévouement de celui qui *suit* le Seigneur reconnu en vérité.

Voilà donc, en cette forte méditation sur l'homme, une expression paradoxale, « service royal », qui désigne le secret même de l'existence, la conduite humaine et chrétienne par excellence, à la jointure de deux traditions qui s'éprouvèrent souvent comme contradictoires. Mais, depuis la lancée du concile, l'Église a entrepris de découvrir et de montrer, dans cette contradiction séculaire, autre chose que la contradiction.

1. Documents conciliaires. — Éd. officielle : *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi*, 4 vol. (chacun en plusieurs parties), Rome, 1971-1976. — Éd. pratiques, texte latin et trad. avec commentaires et index : en allemand, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1966-1968 (supplément au LTK); en espagnol, Madrid (BAC 252), 1965; éd. augmentée, 1968; en italien, Bologne, 1967 (5e éd. plus complète); en français, Paris, 1967. — Éd. avec traduction franç. et commentaires détaillés dans la coll. Unam Sanctam, Paris, 1965-1970, n. 51 (*Lumen gentium*, 3 vol.); 60-62; 65 (*Gaudium et spes*, 3 vol.); 74-76. — Trad. franç. seule, avec introd. et commentaires, *Documents conciliaires*, 6 vol., Paris, 1965-1967 (le dernier vol. contient les discours de Jean XXIII et Paul VI au concile, en Terre sainte, à Bombay, à l'O.N.U. et les Messages au monde).

A. Wenger, *Vatican II*, 4 vol. (chronique des quatre sessions), Paris, 1963-1966. — *Il concilio Vaticano II, Cronache..*, éd. G. Caprile, 5 vol., Rome, 1966-1969. — *Concilium Vaticanum II*, éd. Ph. Delhaye, M. Guéret, P. Tombeur, Louvain, 1974 (Concordance, Index, etc, par traitement électronique).

Commentaires sur Gaudium et spes. Éd. avec introd., notes et index par l'Action populaire, Paris, 1966. L'histoire mouvementée du texte (d'abord schéma XVII, puis XIII) permet d'en mieux saisir le sens; cf Ph. Delhaye, *Histoire des textes de... Gaudium et spes*, coll. Unam sanctam 65, t. 1, Paris, 1967, p. 215-277; Ch. Moeller, *L'élaboration du schéma XIII...*, Paris-Tournai, 1968. — *La Chiesa nel mondo di oggi..*, Florence, 1966. — *Comentarios a la constitución Gaudium et spes*, Madrid (BAC 276), 1968. — K. Rahner, H. de Riedmatten, etc, *L'Église dans le monde de ce temps, Commentaires*, Tours-Paris, 1967 (éd. originale en néerlandais).

2. Documents pontificaux. — En français, utiliser les éd. commentées de l'Action populaire : *Pacem in terris*, Paris, 1963; *Populorum progressio*, 1967; *La responsabilité politique des chrétiens. Lettre au card. Roy*, 1971.

3. Études récentes sur « le monde ». — 1° *Période patristique et médiévale.* — G. Bornkamm, *Christus und die Welt in der urchristlichen Botschaft*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 47, 1950, p. 212-226. — H. R. Schlette, *Weltverständnis und Weltverhältnis in den Schriften Hugos von St. Viktor*, Munich, 1961. — R.A. Norris, *God and World in Early Christian Theology*, New York, 1965. — J.M. Dittburner, *A Theology of Temporal Realities. Explanation of St Jerome*, Rome, 1966. — L.M. Verheijen, *Mundus et saeculum dans les Confessions de S. Augustin*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 38, 1967, p. 665-682. — G. J. Engelhardt, *The « De contemptu mundi » of Bernardus Morevalensis..*, dans *Mediaeval Studies*, t. 29, 1967, p. 243-272. — J. Hennig, *Die Heiligung der Welt im Judentum und Christentum*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 10, 2, 1968, p. 355-374. — R.A. Markus, *Saeculum. History and Society in the Theology of St Augustine*, Cambridge, 1970. — A.P. Orbán, *Les dénominations du monde chez les premiers auteurs chrétiens*, Graecitas christianorum primaeva 4, Nimègue, 1970. — R. Minnerath, *Les chrétiens et le monde (1er et 2e siècles)*, Paris, 1973. — M. Ruiz Jurado, *Le monde chez Clément d'Alexandrie*, RHS, t. 48, 1972, p. 5-23; *Le concept de monde chez Origène*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 75, 1974, p. 3-24.

2° *Études d'ensemble.* — H. Bacht, *Weltnähe oder Weltdistanz*, Francfort, 1962. — J. Ellul, *Fausse présence au monde moderne*, Paris, 1963. — R. Bultot, *Spirituels et théologiens sur l'homme et le monde*, dans *Revue thomiste*, t. 64, 1964, p. 517-548. — M.-D. Chenu, « *Consecratio mundi* », NRT, t. 86, 1964, p. 608-618. — Y. Congar, *Église et monde*, dans *Esprit*, février 1965, p. 337-359. — F. Lenaerts, *Église et monde, harmonie et destinée*, dans *Études franciscaines*, n. 34, 1965, p. 17-32. — J. Minette de Tillesse, *L'Église et le monde*, dans *Irenikon*, t. 38, 1965, p. 161-175. — H. Schlier, *Der Christ und die Welt*, GL, t. 38, 1965, p. 416-428. — W.F. Lynch, *Toward a theology of the Secular*, dans *Thought*, t. 41, 1966, p. 341-365. — É. Rideau, *Y a-t-il un monde profane?*, NRT, t. 88, 1966, p. 1062-1082.

N.-A. Nissiotis, Th. Maury, P.-A. Liégé, *L'Église dans le monde*, Tours, 1966. — J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mayence, 1968; trad. franç., Paris, 1971. — J. Bielza Diaz-Caneja, *Animación cristiana de las realidades temporales según la teología actual*, Madrid, 1970. — J.-B. Duroselle, *Le monde déchiré*, 2 vol., Paris, 1970. — *Mundo y existencia cristiana*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 38, 1979, p. 165-308 (numéro spécial).

Handbuch theologischer Grundbegriffe, t. 2, p. 813-834; trad. franç. *Encyclopédie de la foi*, t. 3, 1966, p. 105-125 (N. Brox; H.R. Schlette). — DES, t. 2, 1976, p. 1234-1253 (Joseph de Sainte-Marie).

Voir aussi les art. HUMANISME, INCARNATION, INDIFFÉRENCE, LOI et ÉVANGILE.

Édouard POUSSET.

MONDONVILLE (JEANNE JULIARD DE), fondatrice, 1624-1703. — Fille aînée de Gilles de Juliard, conseiller au Parlement de Toulouse, et de Jeanne de Puymisson, Jeanne Juliard naquit à Toulouse en 1624. Sa vie spirituelle subit un profond changement lorsqu'à la suite d'un sermon de Jean Le Jeune, le célèbre missionnaire oratorien (DS, t. 9, col. 561-562), elle se convertit, en 1641.

Cinq ans plus tard (1646), pour complaire à ses parents, elle fait un mariage de raison, épousant Charles de Turle, seigneur de Mondonville, jeune et riche avocat au Parlement de Toulouse. Mais Dieu continue à lui

inspirer le désir de se donner toute à lui. Elle perd son mari en 1653. Or, depuis quelques mois, elle s'est placée sous la direction de Gabriel de Ciron (1619-1675; DS, t. 2, col. 903-909), alors « intendant » de la paroisse Saint-Étienne, chanoine de l'Église métropolitaine de Toulouse et chancelier de l'université. Son veuvage accentue son évolution intérieure, d'autant qu'elle n'a pas d'enfants. Elle décide de consacrer le reste de sa vie à Dieu et à l'Église, mais dans une forme de vie religieuse semblable à celle des pieuses femmes qui suivaient le Christ. Sous la direction de Ciron, elle s'initie aux œuvres de charité, puis à celles des « nouveaux convertis » et des « nouvelles converties », fondées à Toulouse par son directeur à la suite de la peste de 1652-1653. Le prolongement de cette dernière œuvre allait aboutir à la fondation de la congrégation des Filles de l'Enfance (1657-1662), dont le but était de prendre en charge les « nouvelles converties » tout en promouvant la réforme catholique. Comme les Filles de la Charité de Vincent de Paul, le nouvel institut entendait vivre sans clôture et sans habit particulier. Les activités de la congrégation devaient embrasser toutes les œuvres de miséricorde spirituelle et temporelle.

En 1662, l'institut comptait quatre professes; en 1686 il en possédait cent cinquante. Un bref d'Alexandre VII l'approuvait en 1662 (lettres patentes de Louis XIV en 1663). Les *Constitutions* étaient imprimées en 1664. Son extension fut rapide dans le midi de la France. Mais la congrégation soulevait de vives oppositions. On l'accusait de jansénisme. François Annat, confesseur du roi, ne paraît pas avoir été étranger à cette défaveur. Après la mort de Ciron (25 décembre 1675), les attaques redoublèrent. L'affaire de la Régale servit de prétexte. Ses adversaires présentèrent l'institut comme un « ennemi de l'État », l'accusèrent de donner abri aux antirégalistes et d'imprimer des écrits interdits. A la suite d'une enquête royale, Jeanne de Mondonville fut reléguée à Coutances le 26 avril 1686, et la dissolution de la congrégation prononcée par arrêt du Conseil du 12 mai 1686. Ni Madame de Maintenon, ni le cardinal de Noailles, qui avaient pris leur défense, ne parvinrent à les sauver. C'est alors qu'Antoine Arnauld, avec L.-P. du Vaucel (cf A. Arnauld, *Œuvres*, t. 30, Paris-Lausanne, p. LXV-LXXV et 593-728), composa le pamphlet *L'innocence opprimée par la calomnie* (Paris, 1687, 1688); Racine en même temps pensait à Jeanne de Mondonville, quand il écrivait *Esther* (1688). La fondatrice mourut à Coutances le 4 janvier 1703. L'affaire de la suppression des Filles de l'Enfance est loin d'être éclaircie, mêlée aux difficultés qui se greffèrent autour des querelles entre la France et le Saint-Siège et des luttes doctrinales soulevées par le jansénisme.

Les écrits de Jeanne de Mondonville (mémoire autobiographique et correspondance) montrent comment, grâce aux conseils de Ciron, elle parvint à se dégager peu à peu d'elle-même pour atteindre à une véritable acceptation de la volonté de Dieu que son directeur lui prêcha en toutes occasions. Il ne cesse de lui rappeler l'oubli de soi, l'abandon, l'adhésion au Christ, l'accomplissement de la volonté de Dieu, l'acceptation de la croix, le désir de la gloire de Dieu. Comme la plupart de ses contemporains, il professait une morale rigoriste, mais ne se fera guère prier pour accorder à sa dirigée la communion quotidienne.

La piété de J. de Mondonville, marquée par un grand amour de la Vierge, était centrée sur la dévotion à l'Enfance de Jésus, que son directeur avait découverte en fréquentant l'Oratoire de Paris et qu'elle communiqua à sa congrégation (DS, t. 4, col. 673-674); elle semble avoir été favorisée de grâces de contemplation. Enfin, sa physionomie spirituelle ne doit pas être séparée de sa congrégation. La forme nouvelle de vie religieuse qu'elle a inaugurée est, comme elle le dit, la « charité publique » qui embrasse tout le monde par la diversité des œuvres, autrement dit c'est « l'amour de toute l'Église universelle ».

Les mss 1258-1263 de la Bibl. munic. de Toulouse concernent l'histoire de la congrégation des Filles de l'Enfance; en particulier les mss 1258 et 1262 contiennent diverses pièces sur les *Constitutions*, dont des notes de Ciron, et surtout le ms 1260 recueille les écrits de Jeanne de Mondonville : *Lettres*, *Actes et vœux*, *Mémoires* (494 f.).

Lettres inédites de Mme de Mondonville, éd. L. Dutil, Paris, 1911 (avec des fragments des *Mémoires*; les conclusions de l'introduction sont discutables).

A. Auguste, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse..*, Paris-Toulouse, 1913, p. 108-115; *M. de Ciron et Mme de Mondonville*, ms inachevé, aux Archives des jésuites de Toulouse; cf *Revue historique de Toulouse*, t. 2, 1915-1919, p. 20-69. — J. Orcibal, *La genèse d'Esther et d'Athalie*, Paris, 1950, p. 32-40. — J.-J. Surin, *Correspondance*, éd. M. de Certeau, Coll. Bibliothèque Européenne, Paris, 1966, p. 629-632 (bibl.). — Art. *Filles de l'Enfance*, DHGE, t. 17, 1971, col. 39-40. — M.-M. Shibano, *La maison de Blandinières, berceau de la congrégation des Filles de l'Enfance*, dans *L'Auta*, novembre 1965, p. 114-122; *G. de Ciron, esquisse biographique*, RHS, t. 52, 1976, p. 89-124.

DS, art. *Ciron*, t. 2, col. 903-909, bibl. (M. Olphe-Galliard).

Raymond DARRICAU.

MONDRAN (GUILLAUME-STANISLAS), jésuite, 1660-1732. — Né à Toulouse le 5 juin 1660, admis dans la compagnie le 13 août 1676, Guillaume-St. Mondran fut professeur de grammaire, humanités, rhétorique et philosophie, et préfet au collège de Toulouse durant une vingtaine d'années. Il est aussi, dans cette même ville, directeur de plusieurs congrégations d'artisans. Il meurt à Toulouse le 21 septembre 1732.

Dans son principal ouvrage, *L'artisan chrétien et les devoirs des personnes d'une condition médiocre* (2 vol., Toulouse, 1728-1730), un assez long avertissement rappelle l'existence de deux publications antérieures (*Règles, prières et pratiques pour la congrégation des artisans*, Toulouse, 1717, et *Pratique de dévotion pour les principales actions du chrétien*, Toulouse, 1717), et en annonce d'autres qui n'ont pas été réalisées. Dès le principe l'auteur déclare son intention d'être simple et concis, d'éclairer et de toucher. A cette fin il s'abstiendra de donner les références de ses emprunts explicites ou implicites aux Pères de l'Église et aux théologiens; il s'en tiendra aux conclusions les plus communément admises; il évitera toute affectation littéraire.

Effectivement, *L'artisan chrétien*, très subdivisé, procède un peu à la manière d'une vulgarisation élémentaire des cas de conscience. Chaque tome comprend deux parties où le lecteur apprend tour à tour ses devoirs « dans les diverses situations de la vie » (âge, situation de fortune, travail ou repos, santé ou maladie); « dans la vie de relation » (famille et profession); « par rapport à tous les contrats qu'il fait avec ceux avec lesquels il traite »; « pour éviter les péchés de la langue auxquels on est le plus sujet ».

L'intention est de résoudre immédiatement les problèmes de vie quotidienne; les considérants théoriques demeurent brefs et rudimentaires. La tendance est plutôt rigoriste; par exemple, au sujet de la réparation des médisances, du report de l'absolution dans certains cas de récidive, et généralement dans la façon très sérieuse d'envisager une existence qui doit

tendre à devenir irréprochable. La visée proprement parénétique se marque dans la mise en œuvre de divers procédés oratoires ainsi que dans les prières qui clôturent chaque chapitre, mais elles se réduisent parfois à des résumés d'une extrême sécheresse.

Les *Mémoires de Trévoux* (juillet-septembre 1729, p. 1471-1473) firent bon accueil à ce livre; ils en soulignèrent la nouveauté : s'adresser vraiment à des « personnes de condition médiocre », en même temps que la portée universelle, car sa doctrine sûre et son style simple mais de bonne tenue le rendent utile aussi à des « personnes d'un rang plus élevé ».

Sommervogel, t. 5, col. 1205-1206; t. 12 (Rivière), n. 1739. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 289. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 4, Enghien, 1956, col. 1295.

Henri de GENSAC.

MONEGLIA (ANTOINE DE), frère mineur, † 1527. — Né non loin de Gênes en Ligurie à une date non précisée, Antonio prit l'habit franciscain chez les observants de la province de Bologne. Il fut de nombreuses années prédicateur et lecteur. En 1523, il était gardien du couvent de Mirandola et, trois ans plus tard, il fut élu ministre provincial. Il devait mourir en charge l'année suivante.

Religieux exemplaire et docte, Moneglia écrivit quelques ouvrages de théologie mystique; le premier (Bologne, 1522) a pour titre *In divini Dyonisii misticam theologiam clarissima commentaria.* Le plus important et aussi le plus volumineux, intitulé *Sursum corda*, utilise l'exégèse allégorique des textes de l'ancien Testament et en applique symboliquement les données à la vie spirituelle. L'ensemble comprend trois parties : la première, *Directorium inflammandi mentis in abissum divini luminis per sacrarum scripturarum celitus sensus reseratos et ad unguem materie applicatos* (Bologne, fin 1522), est un gros volume divisé en 4 livres sous les rubriques : de la préparation à la montée spirituelle et du départ de l'Égypte, du passage de la mer Rouge qui est la contemplation des choses sensibles, de la progression à travers le désert ou la contemplation des mouvements intérieurs, et enfin de ce qui touche au culte divin et de la structure des vertus.

La deuxième partie, *Tropheum Israeliticum Triregium mysticam vitiorum stragem significans*, se trouve également répartie en 4 livres : le premier traité, concernant la matière du combat mystique, fut édité par son auteur à Bologne en 1526; les trois autres furent publiés après sa mort, et séparément, en cette même ville en 1529 par un confrère, Archange de Piacenza; ils contiennent, selon la méthode adoptée par Moneglia, des commentaires sur les vices de la superbe, représentée par Lucifer et Pharaon, de la luxure dont les types bibliques sont Asmodée et les amalécites, de la tristesse ou anxiété *(acedia)* signifiée par Béhémoth et Édom.

La troisième partie, *Tropheum Israeliticum quadriregium*, est une suite de la précédente. Les manuscrits préparés par Archange de Piacenza, furent présentés aux supérieurs, qui en différèrent la publication on ne sait trop pour quelle raison; on ignore aujourd'hui où ils se trouvent. Cette partie devait avoir cinq livres ou traités : sur l'avarice d'après les figures d'Arad, roi des cananéens, et de Mammon, sur l'envie symbolisée par Séon, roi des amoréens, et Beelzebul, sur la gourmandise ayant pour modèles Og, roi de Basan, et Belphégor, sur la colère dans Balac, roi des madianites, et Satan, sur le scandale et le mauvais exemple dont l'image était Balaam, devin, mage et faux prophète.

Quelques auteurs attribuent encore à Moneglia des *Sermones de mortuis* (incip. *Expositio Epistolae*) restés ms, mais cette assignation paraît douteuse.

Wadding-Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, 1908, p. 88-89. — G. Piccone, *Cenni biografici sugli uomini illustri della francescana osservante provincia di Bologna*, t. 1, Parme, 1894, p. 164-171; *Serie cronologico-biografica dei ministri e vicari provinciali della minoritica provincia di Bologna*, Parme, 1908, p. 40. — F. Tinivella, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 1, 1949, col. 1546. — DS, t. 5, col. 1358.

Pierre PÉANO.

MONESTIER (BLAISE), jésuite, 1717-1776. — Né à La Sauvetat (Haute-Loire) le 18 avril 1717, entré dans la compagnie de Jésus le 22 avril 1735, Blaise Monestier fut professeur de physique à Tournon, de mathématiques à Clermont-Ferrand et membre de la Société littéraire de cette ville. Il mourut en 1776.

Outre des dissertations scientifiques et philosophiques, Monestier a laissé des *Principes de la piété chrétienne* (2 vol., Toulouse, 1756; Paris, 1761; trad. espagnole, Madrid, 1786). Le destinataire en était le petit-fils de Louis XV, Louis-Joseph-Xavier, qui mourut à dix ans (1761).

La première partie (t. 1) expose dans un « ordre progressif » des « vérités simples mais fondamentales » qui « se prêtent du jour les unes aux autres » (préface, p. XVIII) : souveraineté de Dieu, fin dernière de tout; médiation de Jésus qui élève et répare notre nature; avantages de la fidélité à l'Évangile : cette fidélité se marque essentiellement dans l'exercice des trois vertus théologales; à celles-ci s'opposent les passions que l'on peut et doit combattre. La seconde partie (t. 2) étudie les moyens de réalisation de notre vocation : positivement, c'est la prière; négativement, c'est la crainte de Dieu, de sa justice et de sa sainteté, la prise en considération des fins dernières.

Monestier fait œuvre à la fois apologétique, catéchétique et parénétique. Il a le souci de réfuter le déisme réducteur des « philosophes »; mais il utilise parfois l'argumentation et le vocabulaire de ses adversaires. La morale est intransigeante; l'analyse psychologique et sociale ne manque pas de finesse tout en demeurant assez abstraite, malgré des envolées oratoires, prières ou invocations qui animent le texte (cf *Mémoires de Trévoux*, janvier-mars 1757, p. 571-573).

Claude Joannet (*Lettres sur les ouvrages de piété*, t. 1, Paris, 1757, p. 113-130) loue sans réserve cette sorte de « miroir de prince », tandis que les *Nouvelles ecclésiastiques* dénoncent le « congruisme molinien » de l'auteur (1757, p. 67), mais avouent avoir mal lu (1758, p. 76).

Sommervogel, t. 5, col. 1206-1207. — H. Druon, *Histoire de l'éducation des princes dans la maison des Bourbons*, t. 2, Paris, 1897, p. 307-337. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 1381. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 427, note 52.

Henri de GENSAC.

MONFAT (ANTOINE), mariste, 1820-1898. — Né à Trévoux (Ain) le 29 décembre 1820, Antoine Monfat fit ses études secondaires au collège de sa ville natale, sa philosophie au petit séminaire de Belley et sa théologie au grand séminaire de Brou. Trop jeune pour être ordonné, il enseigne deux ans comme sous-diacre au petit séminaire de Meximieux, alors dirigé par un mariste. Prêtre le 23 mars 1844, il continue à enseigner

à Meximieux et acquiert en 1848 sa licence ès-lettres. En l'été 1856, il entre au noviciat des maristes (vœux le 9 août 1857). Tout d'abord *socius* du maître des novices, puis directeur spirituel et supérieur de divers collèges, il est par deux fois provincial de Lyon (1867-1869 et 1876-1884), puis assistant général de 1885 à 1893. Il meurt à Sainte-Foy-lès-Lyon le 11 mai 1898.

Quelques mois après sa profession religieuse, exerçant la charge de *socius* de celui qui vient d'être son maître des novices, Denis Maîtrepierre, il publie, en lui donnant une forme littéraire, le traité de ce dernier sur l'oraison : *Le guide de l'âme dans les voies de l'oraison, ou méthode expliquée de l'oraison mentale* (Lyon, 1858; 2e éd., 1860). Dans une lettre d'introduction, l'auteur reconnaît explicitement que le fonds de l'ouvrage est de Maîtrepierre, mais on ne peut mesurer l'étendue de son apport personnel, le traité originel n'ayant pas été conservé. La référence aux « maîtres spirituels » reste très générale tout au long de l'ouvrage et il est clair que l'auteur n'entend se rattacher explicitement à aucune méthode existante. Celle qu'il propose apparaît comme une combinaison de la méthode de Saint-Sulpice et de celle donnée par François de Sales dans l'*Introduction à la vie dévote*. Les diverses espèces d'oraison sont traitées dans un simple appendice qui, dans la seconde édition, devient un « livre deuxième ».

Cet ouvrage est le seul que Monfat ait consacré à un sujet spirituel. Ses autres ouvrages concernent l'éducation chrétienne (*Les vrais principes de l'éducation chrétienne rappelés aux maîtres et aux familles*, Paris, 1875, 1880, 1918, 1927; *La pratique de l'éducation chrétienne d'après les vrais principes*, 1878, 1889; *La pratique de l'enseignement chrétien d'après les vrais principes*, 2 vol., 1883-1887) et l'histoire vulgarisée des missions maristes d'Océanie (*Les Samoa ou Archipel des Navigateurs*, Lyon, 1890; *Le missionnaire des Samoa, Mgr Elloy*, 1890; *Dix années en Mélanésie*, 1891; *Les Tonga et le P. Chevron*, 1893; *Les origines de la foi catholique en Nouvelle-Zélande*, 1896). Monfat mourut avant d'avoir achevé l'ouvrage qu'il préparait sur l'archipel des Fidji.

Notices sur Monfat par A. S. (Sainte-Beuve), slnd, 18 p., et par (M. Gay), Bar-le-Duc, sd, 20 p. — *Revue de l'enseignement chrétien*, avril 1918.

Jean Coste.

MONGIN (Athanase de), bénédictin, 1589-1633. — Né à Gray en Franche-Comté, Athanase de Mongin se fit moine à Luxeuil. Tandis qu'il faisait ses études à Paris, il eut connaissance du petit groupe qui, au collège de Cluny, préparait activement la réforme des monastères français. En 1611, il se rendit donc à Saint-Vanne de Verdun avec Anselme Rolle et y reçut l'habit de la réforme lorraine des mains de Didier de la Cour; il refit là son noviciat et renouvela sa profession, le 23 mars 1612. Ses supérieurs le renvoyèrent au collège de Cluny pour enseigner la philosophie, puis la théologie; sitôt après son ordination sacerdotale, il fut nommé supérieur des réformés du collège; et, comme tel, il participa à la fondation de la congrégation de Saint-Maur.

En 1624, il fut nommé prieur de Corbie; il revint au collège de Cluny en 1626 et, l'année suivante, se rendit à Saint-Remi de Reims pour y introduire la réforme. Le chapitre général de 1633 en fit le prieur de Saint-Germain-des-Prés et le chargea de revoir les Constitutions. Il devait mourir prématurément le 17 octobre 1633, laissant la réputation d'un excellent directeur d'âmes. On le considéra dans la congrégation comme l'un des saints fondateurs; il contribua en effet à lui imprimer sa marque propre et à dessiner sa physionomie. Claude Martin a dit son estime pour lui.

Mongin a laissé de nombreux traités spirituels qui restèrent manuscrits après sa mort, sauf cependant *Les Flammes eucharistiques* (Paris, J. Germont, 1634, 1639) qu'il avait rédigé en français et que son frère jésuite prit l'initiative de publier. Plus tard, en 1671, Bernard Audebert envisagea une édition. La doctrine spirituelle de Mongin n'a pas été étudiée.

Les manuscrits sont conservés à la Bibliothèque nationale de Paris : le *Manuel du religieux intérieur* (ms fr. 17103) est divisé en trois parties : la perfection religieuse, les exercices, la perfection pratiquée dans tous les siècles. Le manuscrit le plus complet et le plus intéressant est le ms lat. 13619; il contient la *Vita interior, seu varii tractatus*, ouvrage monumental en six parties abordant presque tous les aspects de la vie spirituelle; l'année liturgique y tient une grande place. A la suite on trouve une *Brevis expositio Cantici canticorum* (p. 832-894), une *Via decem dierum animae ad sacram et internam solitudinem secedentis* (p. 895-955) et les *Documenta quaedam ex Regula... Benedicti excerpta pro prima hebdomada* (une vertu pour chaque jour).

Le ms lat. 13620 regroupe dix courts traités et un appendice : *Libellus de spiritu et vita animae, Tractatus secundus de spiritu et vita quotidianorum exercitiorum, De solemnitate mysteriorum tractatus quinque, Pro honorando sanctissimo sacramento, De infantia Domini Jesu honoranda* (avec des considérations sur le silence du Christ et sa douceur), *Quo spiritu habitus sanctae religionis sit assumendus, De perfectione christiana acquirenda, De paupertate monastica, De mansuetudine, De compassione et pietate exercenda erga peccatores*, puis une *Réponse* et trois lettres de Mongin.

Institutiones pareneticae sodalitatis B.M.V. (ms lat. 13625). Voir aussi les mss fr. 19360 *(Flammes eucharistiques)* et 19455 (f. 176-204).

P. Tassin, *Histoire littéraire de la congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 13-17, 793. — H. Wilhelm et U. Berlière, *Nouveau Supplément à l'Histoire littéraire..*, t. 2, Paris, 1908, p. 96-97 (erreurs dans l'attribution des mss). — E. Martène, *Vie des justes*, éd. B. Heurtebise, t. 1, Paris-Ligugé, 1924, p. 28-38; *Histoire de la congrégation de Saint-Maur*, éd. G. Charvin, t. 2, Paris-Ligugé, 1929, p. 54-60. — *Mémoires du R. P. Bernard Audebert*, éd. L. Guilloreau, Paris, 1911, p. 297 note. — Y. Chaussy, *Les Bénédictines et la réforme catholique en France au 17e siècle*, Paris, 1975.

Guy Oury et Yves Chaussy.

MONIER (Prosper), jésuite, 1886-1977. — Né à Innimond (Ain, France) le 9 août 1886, Prosper Monier entra au grand séminaire de Belley et fut ordonné prêtre en 1909. Après deux années à l'École biblique de Jérusalem où il fut l'élève de M.-J. Lagrange (DS, t. 9, col. 75-76), il enseigne au grand séminaire de Belley (1913-1920). Il entre dans la compagnie de Jésus au noviciat de la province de Lyon (2 septembre 1920). Après avoir enseigné la théologie dogmatique à Beyrouth (1924) et fait une année d'étude à Rome, il devient aumônier de la jeunesse catholique à Lyon, Alger (1928-1931), et en Égypte (1931-1935), au Caire puis à Alexandrie.

Rentré en France, il donne les exercices spirituels, des récollections, conférences, causeries, prédications paroissiales en diverses régions de France et de Suisse. Il mourut le 9 mars 1977 au centre spirituel du Châtelard, dans la banlieue de Lyon, où il avait été attaché de nombreuses années.

Prosper Monier laisse le souvenir d'un voyant; il ne prouvait ni ne démontrait, mais communiquait sa vision

de Jésus-Christ, le Dieu-Amour qui aime les hommes. Libéré lui-même par la révélation de cet Amour, il avait le don de libérer autrui, de l'ouvrir à l'espérance et de l'aider à grandir dans la foi. Très marqué par saint Paul, sa vie spirituelle et sa parole étaient appel à la liberté fondée sur la foi en l'amour de Dieu et sur le renoncement radical à soi-même. Apôtre infatigable qui répondait à tous les appels, il était perçu par ceux qui l'ont bien connu comme un contemplatif.

La plupart de ses écrits sont l'écho de sa prédication; les derniers publiés l'ont été par des auditeurs fidèles d'après leurs notes ou des enregistrements. Il n'y faut pas chercher une doctrine spirituelle élaborée systématiquement. Monier n'a jamais songé à être un maître spirituel : c'était un éveilleur dont le seul souci était de donner le goût de Jésus-Christ.

L'idéal. La vie humaine et chrétienne suivant la loi scoute, Paris, 1935; 3e éd., 1952. — *La vie chrétienne d'après saint Paul*, Paris, 1936; 3e éd., 1955. — *Exercices de saint Ignace*, 3 fascicules hors commerce, 1937-1938; Lyon, 1949, 1952. — *Le Sermon sur la montagne*, Marseille, 1938; 5e éd., Marmoutier, 1951. — *Pour une spiritualité d'action catholique*, coll. Le Témoignage chrétien, Le Puy, 1942.

Avec Paul, apôtre et théologien du Christ Jésus, Paris, 1946. — *Conversations*, Lyon, 1952; rééd. augmentée, *Conversations et paraboles*, Mulhouse, 1968. — *Miettes spirituelles*, Mulhouse, 1967. — *Saint Jean, la première contestation chrétienne*, 1968. — *Seigneur, je cherche ton visage*, 1972. — *Jésus-Christ tel qu'il est*, 1973. — *Bâtir sur le roc*, présenté par J. Carraud, 1975.

Compagnie. Courrier de la province de France, n. 109, juin 1977, p. 116-118. — J. Barbier, *Le P. Monier*, Mulhouse, 1979.

Jean Clémence.

MONIER-VINARD (Henri), jésuite, 1877-1961. — Né à Orange (Vaucluse) le 27 janvier 1877, entré dans la compagnie de Jésus le 30 octobre 1894 au noviciat de la province de Lyon alors en Angleterre, ordonné prêtre le 24 août 1907, Henri Monier-Vinard mourut à Paray-le-Monial le 18 juillet 1961. Quelque temps appliqué à l'enseignement des collèges, il dut interrompre en raison d'une surdité croissante. Il fut père spirituel du scolasticat d'Ore Place (1919), instructeur du troisième an (1923), recteur, écrivain, prédicateur de retraites. Il avait fait lui-même son troisième an sous la direction de R. de Maumigny (1911-1912; cf DS, t. 10, col. 822-825).

Monier-Vinard a exercé une influence spirituelle surtout par son apostolat direct et sa correspondance; à l'ascendant d'une vertu, d'une mortification et d'une piété peu ordinaires s'ajoutait un don de discernement sur lequel abondent les témoignages. Cependant il semble avoir parfois accueilli avec trop de facilité certaines relations de phénomènes mystiques insuffisamment éprouvés.

Une partie de son activité littéraire a consisté dans l'édition d'ouvrages de divers « maîtres spirituels », selon le titre de la collection qu'il dirigea depuis 1929 : *Le bienheureux Claude de La Colombière... Notes spirituelles et pages choisies* (Paris, 1929; en collaboration avec A. Condamin); *Pierre de Clorivière... d'après ses notes intimes* (2 vol., 1935); *Marie-Thérèse de Soubiran... d'après ses notes intimes* (1935). Ces publications visent à fournir un texte sûr, aisément accessible grâce à des introductions et à des notes bien documentées quoique non techniques. Dans cette ligne historique, Monier-Vinard a donné des études sur ces mêmes auteurs ou d'autres encore (voir *infra*); il y fait preuve d'une diligente probité dans la recherche et l'exploitation des documents. C'est par ailleurs une théologie tout à fait classique qui s'exprime dans des brochures ou des articles de portée plus doctrinale concernant, entre autres, la dévotion au Sacré-Cœur, les *Exercices spirituels* de saint Ignace, l'action de grâces, etc.

L'objectivité de ces travaux n'empêche pas que pointe à l'occasion l'inclination personnelle de l'auteur, en particulier lorsqu'il insiste sur la réparation, la mystique de l'union à la Passion et certaines de ses manifestations un peu spectaculaires. C'est ainsi qu'il rédige l'introduction de deux « messages » fortement marqués en ce sens : « *Cum clamore valido* » (Paris, 1944) et *Un appel à l'amour* (Toulouse, 1944; cf DS, t. 10, col. 1014-1015).

Principales publications : *Action de grâces*, DS, t. 1, col. 178-185; *Charité envers le prochain*, t. 2, col. 649-661; *Claude de La Colombière*, t. 2, col. 939-943; *Clorivière (Pierre de)*, t. 2, col. 974-979. — *La compagnie de Jésus et l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, AHSI, t. 2, 1933, p. 83-88. — *Le bienheureux Bellarmin et saint François de Sales*, RAM, t. 4, 1923, p. 225-242; *La spiritualité du P. de Foucauld d'après ses « Écrits spirituels »*, t. 9, 1928, p. 398-410; *La prière du P. de Foucauld d'après ses « Écrits spirituels »*, t. 11, 1930, p. 37-62; *Vie chrétienne et vie parfaite*, t. 22, 1946, p. 97-116 et 229-252. — Brochures à signaler : *Marie reine de la vie religieuse*, Moulins, 1931; *Le Sacré-Cœur d'après l'Écriture et la théologie*, Toulouse, 1951.

A. Demoment, *Un maître spirituel : le Père Henri Monier-Vinard*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, t. 137, 1962, p. 21-31.

Henri de Gensac.

MONMOREL (Montmorel; Charles Le Bourg de), prêtre, vers 1657-1719. — Charles Le Bourg de Monmorel, qu'il ne faut pas confondre avec son frère Jean, plus connu sous le nom de l'abbé des Alleurs (*Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, t. 2, p. 192-194), est né vers 1657 de Pierre Le Bourg et de Catherine Baudry, dans la paroisse Saint-Ouen de Pont-Audemer. Il reçut le 19 septembre 1670 la tonsure et les ordres mineurs. Il ne fut ordonné prêtre qu'en septembre 1697, quelques semaines avant de devenir aumônier de la Dauphine, la duchesse de Bourgogne (décembre 1697). En 1699, il fut pourvu de l'abbaye de Notre-Dame de Lannoy, au diocèse de Beauvais, et, en 1716, il succéda à l'abbé des Alleurs, son frère, comme abbé de La Réau, au diocèse de Poitiers. Il mourut le 28 ou le 30 octobre 1719.

Charles de Monmorel était surtout un prédicateur. Il a prêché avant et après son sacerdoce. Ses contemporains l'ont apprécié, tel Saint-Simon. Il publia ses principaux sermons : *Homélies sur les Évangiles de tous les dimanches de l'année...* (4 vol., Paris, 1697), repris en 1698 dans une série (sans titre général) qui compte dix volumes (Paris, 1698-1706) grâce à l'adjonction d'homélies sur la Passion, sur les mystères de Notre-Seigneur, sur ceux de la Sainte Vierge, et sur les évangiles de tous les jours de carême (rééd., 1706-1713 et 1742-1751; Avignon, 6 vol., 1841; Migne, coll. Orateurs sacrés, t. 91-92, Paris, 1866).

Dans ces homélies, Monmorel veut communiquer le mieux possible le sens et la portée de la Parole de Dieu. Il expose sa haute conception de la prédication dans sa *Préface* : il la veut essentiellement évangélique. Ses plans sont logiques, son style est clair, son enseignement à la fois spirituel et pratique, reprenant les grands thèmes de la tradition commune, sans grande originalité.

Monmorel, qui avait fait preuve durant sa vie d'une grande cordialité dans ses rapports sociaux, a exprimé cette préoccupation dans une plaquette *De l'amitié* (Paris, 1692). Sa charité pratique l'a conduit à fonder à Pont-Audemer un établissement des Filles de la Charité (Paris, Archives nationales, S. 6. 173).

Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain et Levesque, t. 2, Paris, 1909, p. 192-194; t. 9, 1915, p. 72-73. — Saint-Simon, *Mémoires*, éd. Chéruel, t. 17, Paris, 1858, p. 282; éd. A. de Boislisle, t. 36, Paris, 1924, p. 352-353. — Marquis de Sourches, *Mémoires*, éd. Cosnac et Bertrand, 13 vol., Paris, 1882-1893; cf t. 12, p. 8.

L. Deladreue, *Histoire de l'abbaye de Lannoy*, Beauvais, 1881, p. 102-105. — A. Canel, *Histoire de la ville de Pont-Audemer*, Pont-Audemer, t. 2 ,1885, p. 439. — L.F.D. Piel, *Inventaire historique des actes transcrits aux insinuations ecclésiastiques de l'ancien diocèse de Lisieux*, 5 vol., Lisieux, 1891-1895 (cf t. 1, p. 268, 664; t. 2, p. 303).

A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle*, t. 2, Paris, 1966, p. 1480.

Raymond Darricau.

1. MONNIER (Henri), pasteur, 1871-1941. — Né à Saint-Quentin en 1871, Henri Monnier mourut à Paris, en 1941. Après avoir été pasteur à Sin-le-Noble, près de Douai, il fut en 1897 appelé à Paris comme pasteur de l'Église de l'Étoile (annexe de Levallois). En 1909, il est nommé directeur du séminaire de la faculté de théologie protestante de Paris. Au même moment, il donna à la faculté un cours sur le nouveau Testament. Il y enseigna pendant trente-deux ans. En 1919, succédant à son frère Jean, nommé professeur à la faculté de théologie protestante de Strasbourg, Henri fut chargé de la chaire de dogme réformé. En 1936, il assura l'enseignement de l'histoire ecclésiastique. Successivement chargé de trois enseignements différents, il montre dans cette tâche une grande aisance. Pendant ses dernières années, malgré de grandes difficultés de santé, il continua à professer avec courage à domicile, donnant un magnifique exemple de victoire spirituelle sur la maladie.

On retiendra de son œuvre les écrits essentiels : *La notion de l'apostolat, des origines à Irénée* (Paris, 1903); *La mission historique de Jésus* (1906 et 1914). C'est moins en historien qu'en théologien, qu'il conduit cette étude par l'analyse de la tradition synoptique. Le quatrième évangile est, pour lui, plus un témoignage mystique qu'une donnée historique; il accorde la prééminence à l'évangile de Marc. Tour à tour, il examine l'Homme, le Révélateur, le Rédempteur. Cet exposé est très riche et solide, bien dans la ligne traditionnelle du message chrétien.

Son *Essai sur la Rédemption* (Neuilly, 1929), rassemble des conférences faites à Upsal sur l'œuvre de la Croix. C'est une sorte d'histoire des dogmes à la portée de tous. De ses nombreuses prédications une douzaine de sermons ont été publiés dans *Le veilleur sur la tour* (Paris, 1932). C'est un message d'espérance à partir d'*Isaïe* 21 : « Veilleur, qu'en est-il de la nuit? Le matin vient. »

Henri Monnier a pris aussi une très grande part, aux côtés de Maurice Goguel, à la traduction du nouveau Testament dans la *Bible du Centenaire* (Société biblique de Paris, 1928).

Il faut souligner sa participation aux grandes assemblées œcuméniques de Stockholm et de Lausanne et le témoignage important qu'il en a rendu auprès du protestantisme français.

Rappelons enfin que H. Monnier publia la monographie d'*Édouard Monnier (1829-1900). Souvenirs* (Paris, 1904).

Maurice Goguel, dans *Bulletin de la faculté de théologie protestante de Paris*, Décembre 1941.

Jean Cadier.

2. MONNIER (Hilarion), bénédictin, 1646-1707. — Né à Toulouse-le-Château (Jura) en 1646, Hilarion Monnier fit profession chez les bénédictins de Saint-Vanne à Saint-Vincent de Besançon le 2 août 1664. Il mourut à l'abbaye de Morey le 17 mai 1707, après avoir été prieur à Montroland (1684), Luxeuil (1685 et 1697), Jouhe (1692), Morey (1694 et 1705), Saint-Symphorien (1693) et Saint-Vincent de Metz (1696), Besançon (1700).

Entré à l'abbaye de Saint-Mihiel au moment où éclatait la polémique opposant Mabillon et l'abbé de Rancé au sujet des *fictions* (pénitences imposées pour des fautes imaginaires), Monnier s'aligne sur la position adoptée par son abbé, Henri Hennezon, et par sa communauté; il rejette comme hétérodoxe l'ascèse individuelle imposée par Rancé, au préjudice de la grâce efficace. Saint-Mihiel était proche de Haute-fontaine, dont l'abbé, Guillaume Le Roy † 1684, et son « ange gardien », Germain Vuillart, entretenaient avec nos vannistes des relations suivies (cf DS, t. 9, col. 693-696). Monnier fut bien accueilli dans ce milieu et devint rapidement la cheville ouvrière du jansénisme dans sa congrégation.

En 1677, envoyé en mission à Paris, hébergé à Saint-Germain-des-Prés, il se lie avec Mabillon † 1707 (DS, t. 10, col. 1-4), fait la connaissance de Pierre Nicole † 1695, Jacques J. Duguet † 1733 (DS, t. 3, col. 1759-1769), Antoine Arnauld † 1694 (DS, t. 1, col. 881-888); leur influence fut déterminante. Aux qualités que lui reconnaît Basile Payen (dans sa *Bibliothèque séquanoise*, f. 115), « un esprit vif, brillant, possédant une grande éloquence naturelle », il faut ajouter que ses relations feront de ce théologien un janséniste militant et agressif.

Dans sa lettre à Vuillart du 15 novembre 1675 (archives d'Amersfort, P.R. 917), Monnier expose les fondements de sa vie spirituelle : à la suite de Pascal, il retrouve dans le jansénisme la tradition authentique de l'Église, voie moyenne, également éloignée de la justification par la foi seule (erreur de Calvin) et de la justification par les œuvres (hérésie pélagienne) : « La doctrine de la prédestination gratuite, enseignée par saint Paul et par saint Augustin.., doit tenir nécessairement un chrétien dans un certain milieu, qui le fait toujours nager entre la crainte et l'espérance... C'est sans doute dans ces deux sentiments de crainte et de confiance que réside la solide piété. »

Prédicateur de talent, Monnier mit son éloquence au service de la « sainte ligue ». Sa lettre à Le Roy du 12 août 1677 (Amersfort, P.R. 305) donne quelques échantillons des panégyriques des saints Étienne et Anne, prononcés en l'église Saint-Étienne de Saint-Mihiel. Dans la polémique il était encore plus brillant. Il donne sa mesure en publiant anonymement, en 1698, le fameux *Problème ecclésiastique* posé au cardinal de Noailles, qui approuvait en 1695 *Le nouveau Testament avec des Réflexions morales* (1692) de P. Quesnel et censurait l'*Exposition de la foi* (Mons, 1696) de M. de Barcos. Monnier porta si loin et si juste qu'il provoqua une véritable tempête, et il fallut attendre 1890 pour que le voile de l'anonymat fut levé par J. Vacant.

La même inflexibilité doctrinale fit adopter à Monnier une attitude franchement hostile au *Traité de la grâce générale* (1715) de Nicole : les sept lettres qu'il lui opposa trouvèrent leur place dans la *Réfuta-*

tion du système de Nicole touchant la grâce publiée par Duguet en 1716. A plus forte raison encore, la doctrine du pur amour exposée par Fénelon dans les *Maximes des saints* (1697) souleva-t-elle son indignation : « C'est un système faux dans ses principes et dangereux dans ses suites et ses progrès » (lettre, 1697; Paris, Archives nat., L 22/7, publiée dans *Correspondance* de Bossuet, t. 9, Paris, 1915, p. 408-423).

Abbé Monnier, *Abrégé de la vie de dom H. Monnier*, Dôle, 1786. — DTC, t. 10, 1929, col. 2216 (V. Carreyre). — J. Godefroy, *Bibliothèque des bénédictins de Saint-Vanne*, Paris, 1925, p. 147-149. — G. Chérest, *Supplément à la Bibliothèque...*, dans *Revue Mabillon*, t. 49, 1959, p. 176-177. — R. Taveneaux, *Le jansénisme en Lorraine*, Paris, 1960, particulièrement p. 143-158 : le jansénisme à Saint-Mihiel.

Gilbert Chérest.

MONNIN (Alfred), jésuite, 1823-1886. — Né à Coligny (Ain) le 10 février 1823, ordonné prêtre du diocèse de Belley le 28 mars 1846, Alfred Monnin fut professeur et directeur spirituel au collège de Thoissey, puis missionnaire diocésain (congrégation du Pont d'Ain); il séjourne assez fréquemment à Ars de 1856 à 1859. Entré dans la compagnie de Jésus le 18 janvier 1868, il est prédicateur et supérieur de la résidence de Cannes. Il mourut à Marseille le 30 octobre 1886.

Monnin a été longtemps le principal biographe de Jean-M. Vianney : *Le curé d'Ars, sa mort, ses funérailles* (Lyon, 1859); *Vie de M. Jean-Baptiste-Marie Vianney, publiée sous les yeux et avec l'approbation de Mgr l'évêque de Belley* (2 vol., Paris, 1861; au moins 25 éditions jusqu'à la biographie publiée, en 1925, par Fr. Trochu; traductions dans presque toutes les langues européennes); éd. abrégée, 1864; *L'esprit du curé d'Ars*, 1864 (28e éd., 1922); *Petites fleurs d'Ars. Pensées de M. Vianney* (1868, souvent réédité et remanié).

Monnin avait recueilli une abondante documentation écrite et orale. Il cite abondamment ses sources, suit en général le déroulement chronologique. Son intention est tout ensemble apologétique et d'édification, et il manque de sens critique. Le style est oratoire, dévot et fleuri.

La critique fit en général un accueil positif la biographie. Voir les premiers comptes rendus de la *Vie du curé d'Ars* et les appréciations des biographes récents : J. Barbey d'Aurevilly † 1889, dans *Chefs-d'œuvre de la littérature religieuse*, Paris, 1909, p. 57-66. — J. Cognat, dans *L'ami de la religion*, t. 11, 1861, p. 118-120. — L. Lescœur, dans *Le Correspondant*, t. 53, 1861, p. 612-615. — M. de Montrond, dans *Bibliographie catholique*, t. 26, 1861, p. 202-205. — F. Trochu, *Le curé d'Ars*, Paris, 1925, p. xiii-xvii. — R. Fourrey, *Le curé d'Ars authentique*, Paris, 1964, p. 217, 355 (affaire de la « Providence »); *Le curé d'Ars tel qu'il fut*, 1971.

Monnin publia aussi un recueil de 31 méditations ou lectures sur la Vierge qui combinent la piété profonde et le moralisme : *Mater admirabilis ou les quinze premières années de Marie Immaculée* (Paris, 1864), et une ancienne traduction du *Purgatoire* de sainte Catherine de Gênes.

Sommervogel, t. 5, col. 1218. — *Le P. Alfred Monnin*, dans *Lettres de Mold* (publication privée de la province S.J. de Lyon), t. 4, 1887-1889, p. 386-412. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, t. 1, Enghien, 1949, col. 1057-1059. — DS, t. 9, col. 840-844 : *Jean-Marie Vianney*.

Henri de Gensac.

1. MONOD (Adolphe), prédicateur de l'Église Réformée, 1802-1856. — Né à Copenhague le 21 janvier 1802, Adolphe Monod est le fils de Jean Monod, pasteur à Copenhague, puis à Paris, dont les douze enfants honorèrent de bien des manières le protestantisme français. Adolphe a le mieux incarné le mouvement religieux de la première moitié du 19e siècle, le « Réveil ». Le Réveil fut d'abord un renouveau de la doctrine de la grâce s'opposant à la routine d'une Église endormie, puis un effort de dogmatique préludant à de nombreuses querelles ecclésiastiques; de même, Adolphe Monod fut le prédicateur de la grâce, le démolisseur des fausses sécurités à Lyon (ce qui provoqua sa destitution), puis le tenant des grandes doctrines traditionnelles, comme professeur de théologie à Montauban et prédicateur à Paris, enfin l'irénique défenseur de l'unité de l'Église Réformée au moment où se constituaient diverses dissidences. Ce sont les diverses étapes du Réveil au 19e siècle.

Étudiant à la faculté de théologie de Genève en 1820, comme ses frères Frédéric (1794-1863) et Guillaume (1804-1896), il y travailla beaucoup mais sans grand succès. Il y fit la connaissance d'un écossais, Thomas Erskine, dont la piété eut sur lui une grande influence. En 1827, pasteur à Naples, il passe par une crise de découragement que dissipe une réelle conversion du cœur, toujours sous l'influence de Erskine. Voici comment il la décrit : « Je me ressouvins de la promesse du Saint-Esprit... Renonçant à tout mérite, à toute force, à toute ressource personnelle et ne me reconnaissant de titre à sa miséricorde que ma misère, je lui ai demandé son Esprit pour changer le mien » (*Souvenirs*, p. 118).

Appelé comme pasteur à Lyon (décembre 1827), il fut plus tard élu président du consistoire. Il apporta dans la chaire une fougue, fruit de sa récente expérience. Cette éloquence attira puis effraya les « bons » protestants lyonnais qu'il rudoyait. Il fut destitué (15 avril 1831). Après sa destitution, il devint le pasteur d'une petite dissidence lyonnaise formée par ceux qui l'approuvaient.

En 1836, professeur à la faculté de théologie de Montauban, il y donna successivement un cours de morale et d'homilétique, un d'hébreu et de critique sacrée, un d'exégèse néo-testamentaire. Il fut plus encore apprécié comme prédicateur. Il exposait avec force la doctrine du salut. Michelet voyait en lui « un prédicateur d'une imagination grande et terrible... Tous ceux qui l'ont entendu en tremblent encore » (cf P. Stapfer, cité *infra*, p. 195).

Nommé à Paris en 1847, il prêche sur la Parole vivante, et il demandait un Réveil dans le Réveil, par un retour à la personne de Jésus-Christ, à la communion vivante avec le Sauveur (cf les sermons célèbres sur les grandes âmes, Nathanaël, Saint Paul).

En 1849 éclata dans les Églises Réformées la crise ecclésiastique qui aboutit à la constitution des Églises libres (séparées de l'État). Alors que son frère Frédéric, pasteur lui aussi à Paris, et des laïcs éminents se prononcent pour cette constitution nouvelle, Monod demeura dans l'Église Réformée et il s'explique : *Pourquoi je demeure dans l'Église établie*; il déclare la voie de la patience préférable à la voie de la démission (p. 75).

D'octobre 1855 à mars 1856, il prend la résolution, comme malade, de communier chaque dimanche et d'admettre certains amis à partager ce culte. Après la Cène, il prenait la parole et sous une forme dépouillée par la souffrance, il donnait de brèves allocutions réunies plus tard sous le nom d'*Adieux*. C'est le témoignage d'un mourant sur la valeur de la prière, de la lecture de la Bible, du ministère pastoral. Ces pages sont peut-être ce que la ferveur de la Réforme a pro-

duit de plus pur, de plus profond dans sa simplicité. Monod mourut le 6 avril 1856; il avait été un grand travailleur et un homme de prière, dans une victoire sans cesse renouvelée sur la douleur.

Œuvres. — *Cours de morale chrétienne*, Montauban, 1839 (lithographié). — *Sermons*, 4 vol., Paris, 1855-1859. — *Les adieux*, Paris, 1857; dernière éd., 1957, avec esquisse biographique. — *La destitution d'Ad. Monod*, Paris, 1864. — *Explication de l'épître aux Éphésiens*, Paris, 1867. — *Pourquoi je demeure dans l'Église établie*, Paris, 1867. — *Doctrine chrétienne*, Paris, 1868. — *A. M. Souvenirs de sa vie. Extraits de sa correspondance*, 2 vol., Paris, 1885. — De nombreux discours ou sermons d'A. M. ont été publiés séparément.

Études. — F. Lichtenberger, *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. 9, Paris, 1880, p. 317-325 (N. Recolin). — E. de Pressensé, *Études contemporaines*, Paris, 1880. — S. Monod, *Life and Letters of Ad. Monod*, Londres, 1885. — J. Pédézert, *Souvenirs et études*, Paris, 1888. — G. Monod, *La famille Monod*, Paris, 1890. — P. Stapfer, *Bossuet — A. Monod*, Paris, 1898. — W. Monod, *Ad. M.*, dans *La nuée de témoins*, 2 vol., Paris, 1929. — M. Boegner, *A. Monod, prédicateur de l'Église réformée*, Paris, 1956. — RGG, t. 4, 1960, col. 1103-1104.

Jean CADIER.

2. MONOD (WILFRED), pasteur, 1867-1943. — Né à Paris en 1867, fils du pasteur Théodore Monod, Wilfred (contraction de William Frédéric) Monod fut pasteur en Normandie (Condé-sur-Noireau, Rouen). à Paris au temple de l'Oratoire, et professeur à la faculté de théologie protestante de Paris. L'un des chefs du mouvement du christianisme social, il fut en 1912 président du comité général de l'Union nationale des Églises réformées de France. Il prit part comme délégué du protestantisme français aux grandes assemblées œcuméniques de Stockholm (1927) et de Lausanne (1928). Il mourut à Paris en 1943.

Son œuvre, considérable, comporte la publication de centaines de sermons, d'une forte originalité de style et d'une grande profondeur : d'abord une première série sur la personne du Christ (*Il a souffert*, 1894; *Il règnera*, 1895; *Il vit*, 1898), puis une série sur l'*Évangile du Royaume* (1900). Après la première guerre mondiale, il publia une quinzaine de volumes de prédication, qui constituent un remarquable effort pour « donner une âme à la Société des Nations ». En même temps paraissaient des volumes de méditations d'une grande richesse spirituelle : *Prière et silence* (1912), *Pour communier* (1914), *Silence et prière* (1918), etc. Très attentif à la mentalité de son époque, il y décelait, suivant sa propre expression, d'un côté un Messie sans messianisme, entendant par là une annonce du Christ sans programme social, et de l'autre un messianisme sans Messie, c'est-à-dire une espérance de renouveau en dehors de la personne du Christ. Il s'efforçait de concilier ces deux attitudes par ses conférences *Aux croyants et aux athées* (1906). Il y exposait, devant l'insoluble problème de la souffrance, sa conception théologique d'un Dieu limité, ni omnipotent, ni omniprésent, d'un Dieu qui devient. Nous sommes loin du premier article du *Credo* : « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant » et de la prédication calviniste de la souveraineté de Dieu. Il devait en 1934 exposer sa théodicée dans les trois gros volumes du *Problème du Bien. Essai de théodicée et journal d'un pasteur* (3 vol., Paris). Après avoir parlé du problème du mal, il examine le problème du Bien. Il s'attache à analyser la notion du Dieu Père, révélée par Jésus-Christ.

A côté de cette immense publication théologique, il faut mentionner des manuels d'instruction religieuse : *Venez à Moi* (sur l'enseignement de Jésus au travers des paraboles), *Vers Dieu* (1922), *Viens et vois* (1928), les écrits et l'activité déployée sans relâche pour la formation des pasteurs et une suite remarquable de biographies chrétiennes, *La nuée de témoins* (2 vol., 1929).

En ce qui concerne la recherche théologique, n'oublions pas ses premiers ouvrages sur les grands thèmes eschatologiques : *L'espérance chrétienne* (2 vol., 1899-1901). Toujours préoccupé de guider la vie chrétienne, il fonda un « tiers ordre protestant » auquel il donna le nom de *Veilleurs* (1923). Il établit une règle avec trois moments de prière dans la journée, le matin, à midi et le soir, avec un manuel (*Livre de prière*) très riche en textes religieux puisés au cours des siècles. La devise de la communauté des Veilleurs était : Joie, Simplicité, Miséricorde.

Nous sommes en présence d'une œuvre considérable, dont l'originalité, la diversité et l'abondance ont exercé une grande influence sur toute une génération. Cet immense labeur ne reçut pas l'approbation d'une nouvelle génération, ouverte plutôt vers la théologie de Karl Barth. Ce fut la cause d'une grande tristesse que Monod exprima dans son dernier livre : *Après la journée. Souvenirs et visions* (1938). Ajoutons enfin les nombreux articles publiés dans la *Revue du christianisme social*, et le livre *Du protestantisme* (1928), qui se veut moins un exposé historique, qu'une analyse du spiritualisme prophétique et évangélique dont le protestantisme est une des manifestations.

J.F. van Royen, *Het vragstuk der theodicee bij W. Monod*, Amsterdam, 1941. — R. Rouse et S.C. Neill, *A History of the ecumenical History, 1517-1948*, Londres, 1954, *passim*. — H. Hermelink, *Das Christentum in der Menschheitsgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart*, t. 3, Suttgart, 1955, p. 186. — RGG, t. 5, 1960, col. 1104. — H. Jaeger, *La spiritualité de W. Monod*, dans *Foi et vie*, t. 66, 1967, n. 4, p. 71-78. — *Évangile et liberté* (journal), 29 novembre 1967 pour le centenaire de W.M.

J. Baubérot, *Un christianisme profane?*, Paris, 1978 (à propos du périodique *L'Avant-Garde* dont s'occupa Monod; compte rendu par B. Reymond dans *Revue de théologie et de philosophie*, t. 3, 1979, p. 301-305).

Jean CADIER.

ΜΟΝΟΛΟΓΙΣΤΟΣ (Prière monologiste). Voir GARDE DU CŒUR, t. 6, col. 106-107; *Prière à* JÉSUS, t. 8, col. 1126-1150.

MONSABRÉ (LOUIS, en religion JACQUES-MARIE), frère prêcheur, 1827-1907. — Né à Blois le 10 décembre 1827, Louis Monsabré fait ses études classiques et ecclésiastiques dans sa ville natale. Prêtre le 22 juin 1851, il est vicaire à Saint-Vincent de Paul de Blois, puis à Mer (arrondissement de Blois) dont son frère Henri est curé; il exerce ensuite les fonctions de précepteur dans une famille de la région lilloise, les Brigode. Le 31 mai 1855, il reçoit l'habit dominicain au couvent de Flavigny-sur-Ozerain (Côte-d'Or); il y fait profession le 31 mai 1856. Après un an au couvent de Chalais près de Grenoble, il est assigné à Paris en juillet 1857. Il ne changera de communauté qu'en 1881, après avoir été élu prieur du couvent du Havre. Le Havre sera sa ville de résidence jusqu'à sa mort, le 22 février 1907.

Le renom de Monsabré comme prédicateur commence avec sa station de carême à Lyon, en 1857. Les conférences à des jeunes gens, qu'il inaugure la même année au couvent dominicain parisien de la rue de Vaugirard

(ancien couvent des Carmes), lui font trouver son genre propre : l'exposé suivi, didactique et irénique, des divers articles de la foi catholique. Poursuivies de 1857 à 1859, de 1863 à 1865, ces conférences n'empêchent pas de nombreuses prédications en province. A Notre-Dame de Paris, Monsabré prêche l'Avent en 1869, puis assure la station de Carême de 1872 à 1890. Il y entreprend à partir de 1873 un exposé méthodique du dogme catholique, depuis le premier mot du *Credo* (*Je crois*, carême 1873) jusqu'au dernier (*Amen*, carême 1890). Désormais, à part quelques discours ou conférences occasionnels, c'est dans l'église conventuelle des dominicains du Havre qu'il poursuit une activité régulière de prédication, de type plus homilétique.

Outre les *Conférences de Notre-Dame* (18 vol.), les *Petits carêmes* (prédications du Havre, 2 vol.), les *Discours et panégyriques* (6 vol.), l'œuvre de Monsabré comporte plusieurs ouvrages de spiritualité. Les *Méditations sur le Rosaire* (1878, etc), *La prière*, t. 1 *Philosophie et théologie de la prière*, t. 2 *La prière divine, le Pater* (1906) comme les *Retraites pascales* (9 vol.) relèvent encore du genre didactique. *Or et alliage dans la vie dévote* (1869) fait davantage appel à la psychologie et à l'expérience, et laisse parfois percer quelque chose d'une malice presque proverbiale.

Nombre de sermons et de discours, ou des séries sur un même sujet ont été publiés à part; on a aussi rassemblé des textes sur un thème particulier, par exemple sur *La Vierge Marie* (1934).

Consulter le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. 117, Paris, 1932, col. 780-797, sans oublier les *Tables générales des Œuvres complètes*, établies par P. Mazoyer et V. Decouls, 1912.

A défaut d'une biographie de Monsabré, consulter : *Année dominicaine*, 1890, p. 198-210; 1901, p. 306-311; 1906, p. 194-201, 319-321; 1907, p. 97, 146-162, 289-301; 1908, p. 297-312, 325-327; 1928, p. 57-59, 180-186. — DTC, t. 10, 1929, col. 2323-2335 (M.-M. Gorce analyse longuement les œuvres oratoires) et Tables, col. 3244-3245. — M.-A. Janvier, *L'âme dominicaine*, t. 2, Paris, 1933, p. 209-263. — P. Fernessole, *Les conférenciers de Notre-Dame*, t. 2, Paris, 1936, p. 137-234. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1327-1328 (L. Ciappi). — LTK, t. 7, 1962, col. 573 (G. Gieraths). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 1070 (R.M. Coffey).

André Duval.

MONTAIGNAC (Louise-Thérèse de), fondatrice, 1820-1885. — 1. *Vie.* — 2. *Les Oblates du Cœur de Jésus.*

1. *Vie.* — Louise-Thérèse de Montaignac de Chauvance naquit au Havre-de-Grâce (diocèse de Rouen) le 14 mai 1820. A l'âge de dix ans, elle fut confiée par ses parents à sa tante et marraine la comtesse de Raffin et vécut avec elle près de Nevers. La formation qu'elle en reçut, vigoureuse et exigeante, la marqua profondément du point de vue humain et spirituel. L'abbé J.-J. Gaume (DS, t. 6, col. 147-148), alors son guide, l'autorisa à dix-huit ans à faire vœu de virginité; cinq ans plus tard, elle se consacra par vœu au Sacré-Cœur de Jésus.

En 1848, elle s'installa à Montluçon (diocèse de Moulins); c'est là qu'elle fonda la Pieuse Union des Oblates du Sacré-Cœur, approuvée le 21 septembre 1874 par l'évêque de Moulins et qui obtint le *decretum laudis* de Rome le 4 octobre 1881. L'approbation définitive, en 1895, ne vint qu'après la mort de la fondatrice, survenue à Montluçon le 27 juin 1885. Sa cause a été introduite à Rome (décret du 23 décembre 1914).

2. *La fondatrice.* — A vingt-cinq ans, Louise-Thérèse voulait rejoindre le Carmel. L'abbé Gaume l'en détourna. Suivirent trente années de recherches qui la mirent en rapport avec L. Dupont, « le saint homme de Tours » (DS, t. 6, col. 1831-1833), la mère T. Dubouché (t. 3, col. 1743-1745), Fr.-X. Gautrelet (t. 6, col. 154-158), Madeleine-Sophie Barat (t. 10, col. 61-63), H. Ramière, les missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, etc. Les Oblates du Cœur de Jésus, dans l'esprit de la fondatrice, sont « consacrées à reconnaître l'amour du Cœur de Jésus et à le rappeler sans cesse aux hommes qu'il a rachetés et sauvés » (lettre à Mme de Buttet, 16 juin 1866). Certaines sont séculières — voire mariées —, d'autres vivent en communauté. Guidée par les jésuites Gautrelet et Ramière, qui rédigèrent la règle (1874) et la révisèrent (1875), la fondatrice aurait voulu qu'on y insérât les vœux de religion; les Oblates l'obtiendront après sa mort. La fondatrice, qui était aussi la secrétaire générale des zélatrices de l'Apostolat de la prière (DS, t. 1, col. 770-773), étant immobilisée par une maladie osseuse, suppléait aux visites des « réunions » et des « maisons » de l'institut par une correspondance qui bientôt s'étendit à tous les continents; les archives de la maison-mère conservent 1781 lettres autographes. La fondatrice n'ayant pas voulu laisser d'autres écrits, c'est dans ces lettres qu'on trouve son intention et son esprit.

On peut les ramener aux grands axes suivants : 1) une oblation qui se veut radicale, dans l'action de grâces avec le Christ dans l'Eucharistie et la joie de la « consécration absolue de nous-même à son amour » (lettre à Mme de Buttet, 4 mars 1867); — 2) une vocation contemplative avec Jésus Réparateur (sans référence à Paray-le-Monial ni à des pratiques afflictives de réparation) regardé dans l'Évangile et imité dans le concret de la vie filiale; — 3) l'existence concrète de l'oblate s'inspirera de Nazareth (sans clôture, ni costume, ni « formalisme ») et sera apostolique, « selon que la Providence nous offre à faire dans le moment »; « dans ce siècle où la division est dans tant de choses et si fréquente, même dans les familles, notre mission est d'unir » (à Mme de Buttet, 4 mars 1867). C'est pourquoi les oblates n'ont pas à s'isoler de la société, mais à la pénétrer. Elles seront à la disposition des évêques et tendront à imiter les saintes femmes de la primitive Église, d'une imitation « simple, indépendante et pénétrée de l'esprit de saint Ignace et de sainte Thérèse, ces deux grandes âmes apostoliques devenues de si grands saints » (à Octavie de Sénislhac, 25 janvier 1885).

Les Oblates du Cœur de Jésus sont actuellement une congrégation à vœux simples de droit pontifical; leurs maisons sont implantées en France, Belgique, Pologne et Portugal, au Mexique et en Amérique centrale, et au Zaïre.

Constitutions (Moulins, 1874; Nancy, 1883); *Règles, Directoire, Coutumier* (Montluçon, 1875).

La correspondance n'a pas été publiée; elle a été utilisée dans *Souvenirs. Louise-Thérèse de Montaignac...* (2 vol., Bruxelles, 1911; 1 vol., Bruxelles-Montluçon, 1931). — *Disquisitio de vita et actuositate S.D. Ludovicae...* (Vatican, 1977).

Y. d'Isné, *L.-Th. de Montaignac*, Paris, 1919, 1922; éd. réduite, *Âme de lumière*, Toulouse, 1932. — (Mlle de Rancourt), *L.-Th. de Montaignac*, Lyon (1944).

Hélène de Peufeilhoux.

MONTALEMBERT (Charles de), 1810-1870. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Pensée religieuse.*

1. VIE. — 1° *Enfance et adolescence.* — Charles de Montalembert est né à Londres en 1810, d'un père, Marc-René (1777-1831), qui fut officier dans l'armée de Condé et servit aussi dans la cavalerie britannique, et d'une mère de souche écossaise, Élise Rosy Forbes.

Le jeune Charles demeure en Angleterre sous l'influence de son grand-père maternel, grand voyageur et naturaliste, lorsque son père reçoit de Louis XVIII la fonction de ministre de France à Stuttgart. A la mort de l'aïeul (1819), Charles suit à Paris les cours du lycée Bourbon. Il en sort passionné de tout et disposant d'un bagage culturel considérable.

Très tôt, il se plaît dans la compagnie de Claude Busson, prêtre des Missions étrangères, qui contribue efficacement à la conversion de sa mère au catholicisme (1822). La fine sensibilité de Charles et son intelligence très en éveil sont sollicitées par une réflexion religieuse d'adulte.

2° « *Ultramontain libéral* ». — En 1830, alors que son père l'invite à rentrer en Angleterre, la révolution de juillet le remplit de joie. Tout pétri d'admiration pour le système politique anglais, il arbore la cocarde tricolore.

La fondation de *L'Avenir* (16 octobre 1830; DS, t. 9, col. 150-156) par Félicité Lamennais et de l'*Agence générale pour la liberté religieuse* confirme son enthousiasme : à ses yeux le catholicisme trouve enfin l'occasion de s'allier au pouvoir. Aux côtés de H.-D. Lacordaire (1802-1861; cf DS, t. 9, col. 42-48) dont il se fait un grand ami, il collabore à l'œuvre mennaisienne et se pose en défenseur des libertés fondamentales (conscience, presse, association, enseignement).

Il pense que naîtra ainsi le vrai libéralisme qui régénérera le monde avec une efficacité d'autant plus grande que « la liberté est régénérée par Dieu ». Une telle analyse suggère l'harmonie du catholicisme et d'une certaine démocratie. Le décès de son père, en 1831, permet à Charles d'entrer par hérédité à la Chambre haute : il y prononce le premier discours de sa carrière en défendant le 19 septembre 1831, au cours d'un procès où il siège comme accusé, l'école libre et gratuite qu'il avait contribué à ouvrir le 9 mai précédent et dont les autorités officielles arrêtent les exercices.

Persuadé que le mouvement mennaisien rejoint l'ultramontanisme ou, pour le moins, s'oppose à l'esprit gallican, ce noble libéral accompagne, en « pèlerin de la liberté », Lamennais à Rome afin de recueillir du pape Grégoire XVI (1831-1846) des paroles d'encouragement en vue de poursuivre et d'approfondir une œuvre déjà contestée. Les encycliques *Mirari vos* (15 août 1832) et *Singulari nos* (25 juin 1834) condamnent l'esprit révolutionnaire et les exagérations de Lamennais. En 1833, Rome avait déploré que le *Livre des pèlerins polonais* d'Adam Mickiewicz (traduit en français et préfacé par Montalembert) fût « un écrit plein de malice et de témérité ». Ces blâmes déchirent profondément Montalembert. Pourtant il ne se sépare pas de l'Église, mais il conserve sa foi en la vraie liberté. Il se soumet le 8 décembre 1834 et rappelle qu'il n'est qu'un « catholique avant tout ». Il estime que le meilleur parti est encore de chercher l'oubli.

3° *Le défenseur de l'Église.* — Il trouve cet oubli, provisoire, durant une année passée en Allemagne en vue d'une étude sur sainte Élisabeth de Hongrie (en souvenir de sa sœur décédée, Élise). En 1836, il se marie avec Anne, fille de Félix de Mérode, chef dynamique du parti catholique belge. Il se réjouit des efforts de Frédéric Ozanam (1813-1853) et des activités des Conférences Saint-Vincent de Paul, des premiers sermons de Lacordaire (qu'il écoute « en pleurant »), des entreprises de Prosper Guéranger (1805-1875; DS, t. 6, col. 1097-1106) et de son propre succès dans sa carrière politique, notamment sur le problème scolaire.

Montalembert ne croit pas, en ultramontain libéral, que sur ce problème les catholiques doivent garder le silence et que les évêques doivent se borner à défendre leurs propres écoles. Son objectif ne consiste pas à détruire l'Université mais à briser son monopole (cf *Du devoir des catholiques dans la question de la liberté de l'enseignement*, septembre 1843). En un discours célèbre d'avril 1844 Montalembert réclame la liberté des catholiques. Il fonde et préside le *Comité pour la défense de la liberté religieuse.* Il défend la cause des jésuites qu'un vote de la Chambre décide d'expulser. Il publie en 1846 *Du devoir des catholiques dans les élections*; mais, s'il agit en chef d'un parti catholique, il ne peut pourtant éviter la division de ses membres. Son indignation est parfois à son comble; c'est alors qu'il s'engage à ne jamais « se détacher du centre de l'unité et de la vérité » (allusion à Lamennais); il retrouve toute sa confiance en l'Église à l'avènement de Pie IX (16 juin 1846).

A la veille de la Révolution de février 1848 en France, il fait preuve d'une pénétration très aiguë dans l'analyse des secousses de l'Europe. Élu à la Constituante puis à la Législative, il travaille pour la cause catholique. La complexité des événements le conduit à prendre des positions avancées. En décembre 1848, il vote pour Louis-Napoléon. En 1850, il pose en principe que « la liberté du bien ne suffit pas à combattre la liberté du mal ». Au moment de la discussion et du vote de la loi Falloux (15 mars 1850), Montalembert pratique une alliance de raison avec ceux qui sont victimes du « même naufrage » : le centre bourgeois incarné par Auguste Thiers. Les intransigeants comme Louis Veuillot lui adressent de sévères reproches. Les conditions politiques et sociales du moment semblent se liguer contre les efforts de Montalembert. Pourtant il demeure fidèle à son principe : catholique avant tout, mais dans la liberté; il soutient (*Les intérêts catholiques au 19e siècle*, 1852) que la renaissance religieuse contemporaine n'a été possible que là où un peu de liberté apparaissait.

Battu aux élections de 1857, sa carrière politique prend fin. Mais entre temps, en 1855, il avait repris en main, aidé du vicomte de Meaux (son futur gendre) et de collaborateurs déjà célèbres (Falloux, Dupanloup, Lacordaire, Broglie), la revue haletante qu'était devenu *Le Correspondant*. Il y publie des articles peu favorables au régime. Il est brouillé avec *L'Univers*. Il voyage et surtout il écrit, notamment les deux premiers volumes des *Moines d'Occident*.

En 1863, au congrès international des catholiques à Malines, Montalembert prononce deux discours retentissants; le premier montre les progrès croissants de la démocratie, mais l'Église peut en conjurer les dangers et la christianiser; le second fait l'éloge de la liberté de conscience : l'Église peut s'en accommoder. En 1864, Montalembert reçoit un blâme de Pie IX (l'encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* paraissent peu après). Montalembert se résigne dans l'humilité et sans protestation.

L'annonce du concile du Vatican provoque en lui un dernier sursaut. Constatant qu'une notable majorité des Pères est favorable à la proclamation de l'infaillibilité pontificale, il redoute que les élites, après les masses, s'éloignent de l'Église. Il meurt, le 19 mars 1870, persuadé de l'incompréhension provisoire de l'Église, mais enraciné dans la foi.

4° *Œuvres* (publiées à Paris). — *Œuvres*, 9 vol., 1860 (t. 1-3 : *Discours 1831-1852*; t. 4-5, 9 : *Œuvres polémiques et diverses*; t. 6 : *Mélanges d'art et de littérature*; t. 7-8 : *Histoire de sainte Élisabeth de Hongrie*); cité OC.

Les moines d'Occident, depuis saint Benoît jusqu'à saint Bernard, 7 vol., 1860-1877; vol. 6-7, posthumes. — *Lettres à un ami de collège (1827-1830)*, 1873; l'éd. de 1884 donne les

réponses de Léon Cornudet, avec avant-propos et épilogue de Michel Cornudet. — *Correspondance de Montalembert et de Léon Cornudet (1831-1870), faisant suite aux lettres à un ami de collège*, avec avant-propos de Léon Cornudet, 1905. — *Correspondance avec l'abbé Jacques Texier* (1813-1858), publiée par Hubert Texier, 1900.

Pages choisies, avec lettres inédites, introd. par G. Goyau, 1920. — *Lettres de Montalembert à Lamennais*, publiées par G. Goyau et P. de Lallemand, 1932. — *Notes et lettres de Montalembert (1840-1852)* à F. de Mérode, Félix Dupanloup, A. de Falloux, A. Thiers, le prince-président, etc, avec des fragments du *Journal* de Montalembert, publiés par A. Trannoy dans *Revue historique*, oct.-déc. 1941, p. 253-289 et 408-442.

Catholicisme et liberté. Correspondance inédite avec Lacordaire, Mgr de Mérode, Falloux (1852-1870), Paris, 1970. — *Dieu et liberté*, introd. et choix de textes par A. Trannoy, 1970.

2. **PENSÉE RELIGIEUSE.** — A travers échecs, tristesses et angoisses, Montalembert est un éloquent témoin de la foi purifiée. Il estime que l'incompréhensibilité fait le mérite de la foi. Sa résignation constante devant les insuccès du « catholique avant tout » engagé à ses risques et périls, s'achève par ce testament : « Jésus est là..., plus vivant, plus nécessaire, plus adorable que jamais... Je voudrais dire au monde entier : ce Jésus travesti, diffamé, ce Jésus est notre Père et, qui plus est, ce Jésus est notre Dieu » (cité dans *Dieu et Liberté*, Paris, 1970, p. 41).

1° Cette foi s'accompagne d'un sens exceptionnel de *l'Église* : obéir quoi qu'il en coûte. L'échec ressenti après *Mirari vos* (15 août 1832) le conduit à reconnaître que l'union à l'Église l'emporte sur tout. Après le congrès de Malines et le *Syllabus* (1864) il écrit : « Est-ce que le vieux soldat a le droit de renier son drapeau parce que son général le renvoie dans ses foyers? N'est-ce pas encore servir cette cause que de souffrir pour elle et surtout de souffrir en silence? » (lettre à L. Malleville, 25 janvier 1865).

Dans cette perspective, l'Église, dépositaire de la Vérité, ne peut être que souverainement libre. Aussi comment contester qu'elle soit exigeante avec les siens? Nul ne peut toucher à « la sainte indépendance de la doctrine ni lui faire abdiquer un atome de sa toute puissance spirituelle » (*Du devoir des catholiques*, 1843; OC, t. 4, p. 334).

2° Cet attachement à l'Église va de pair avec un sens profond de *la croix*. Toute sa vie, Montalembert l'a connue et exaltée. Son œuvre principale, *Les Moines d'Occident*, donne de nombreux exemples du sens aigu qu'eut Montalembert du sacrifice et de la croix (cf les articles publiés par l'auteur dans l'*Avenir*). Les données fondamentales de sa vie spirituelle : foi purifiée, attachement à l'Église, sens de la croix expliquent l'ensemble de ses attitudes spirituelles.

3° L'admirateur du moyen âge qu'est Montalembert considère que dans *le moine*, en dépit des misères et des médiocrités, s'épanouit l'authentique amour de Dieu. Véritable « arène des forts », le monastère apprend au moine à se discipliner dans la solitude et le silence. Par sa vie, le moine exprime une « protestation permanente contre la faiblesse humaine » (*Les moines d'Occident..*, préface, p. XXXII). Il est vraiment un homme, *vir* (p. XLVI). Grâce à son sens de l'abandon de la volonté propre, grâce aussi à la permanence du sacrifice (les vœux religieux), le moine est libre pour aimer Dieu, seul recherché.

L'exposé enthousiaste que Montalembert fait de la vie monastique laisse entendre qu'il en médite la substance et cherche à la vivre tous les jours. Le moine est un homme de combat : « La lutte est la condition de la vie pour les peuples et les individus » (*Du devoir des catholiques*). « Il faut savoir labourer et semer, sans compter sur la moisson, mais avec la certitude que cette moisson, même faite par d'autres, profitera au triomphe du bien » (*Lettre aux étudiants suisses*, 1869).

A l'image des moines, ces « phares qui attirent les navigateurs au port tranquille qu'ils éclairent » (*Moines d'Occident*, citant Jean Chrysostome, préface, p. CVI), les catholiques doivent avoir le courage d'exprimer la vérité aux détenteurs du pouvoir. Ils veilleront à ne pas confondre les plans et à ne pas mêler leur foi « au succès matériel de tel principe périssable » (*Lettre à Lacordaire sur l'aristocratie*, 7 décembre 1839).

4° La pleine *liberté* du moine confère à l'homme de contemplation la possibilité de s'adresser aux rois avec autorité. Montalembert, admirateur du moyen âge (à son gré la Renaissance, sous couleur d'humanisme et de raison, l'a stérilisé spirituellement), pense que la liberté peut réapparaître, car elle constitue l'une des forces essentielles de l'humanité. Bien entendu, il s'agit d'une « liberté réglée, contenue.., tempérée », coexistant avec l'autorité, qui sans elle dégénère souvent en despotisme (cf *Des intérêts catholiques*, 1852; OC, t. 5, p. 61-62).

Cette liberté, qui n'est autre chose que le respect de l'homme, peut rassembler des non-catholiques; mais il revient aux catholiques, libres entre les hommes libres, de définir la vraie liberté. « Plus on est démocrate, plus il faudrait être chrétien » (*Discours de Malines*, 20 août 1863). Montalembert demeure persuadé que la liberté triomphera dans l'Église et avec elle. Jamais il n'a pensé que l'encyclique *Mirari vos* puisse entraîner l'abandon de sa thèse définie et modelée durant toute sa vie. Aucune mission de l'Église ne peut être efficace sans insertion dans les événements de l'histoire.

Foi très profonde, fidélité à l'Église et à son chef, obéissance totale, fût-elle crucifiante, espérance silencieuse après les échecs, recherche d'une piété vraie, ces valeurs spirituelles de la tradition catholique se retrouvent dans Montalembert. L'avenir, lointain encore (il faudra attendre Léon XIII et Vatican II), permettra d'apprécier avec plus de clarté ce « témoin de la foi » et ce religieux de la croix, qui sut faire « l'histoire à longue portée en semblant manquer l'histoire à courte échéance » (Emmanuel Mounier).

Éd. Lecanuet, *Montalembert, d'après son journal et sa correspondance*, 3 vol., Paris, 1895-1902 : ouvrage de base.

Th. Foisset, *Le comte de Montalembert*, Paris, 1877. — Vicomte de Meaux, *Montalembert*, 1897. — V. Bucaille, *Quelques années de la jeunesse de Montalembert*, 1911; *Montalembert*, Dijon, 1927. — P. de Lallemand, *Montalembert et ses amis dans le romantisme (1830-1840)*, Paris, 1927. — A. Trannoy, *Le romantisme politique de Montalembert avant 1843*, 1942; *Ch. de Montalembert. Dieu et Liberté*, 1970 (textes significatifs). — J. Lecler, *La spiritualité des catholiques libéraux*, dans *Les catholiques libéraux au 19e siècle*, Grenoble, 1974, p. 367-419. — Voir aussi la *Revue Montalembert*.

Bibliographie des œuvres et des études : RHEF, t. 56, 1970, p. 130-136; — H. Talvart et J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, t. 19, Paris, 1970, p. 135-188.

DS, t. 1, col. 1695, 1716; t. 2, col. 1614; t. 3, col. 1824; t. 5, col. 965, 972, 976; t. 6, col. 295, 577, 1099; t. 7, col. 167, 698; t. 8, col. 149; t. 9, col. 47, 99, 100, 153, 682.

Yves MARCHASSON.

MONTANARI DE BAGNACAVALLO (Jacques), franciscain, 1570-1631. — Giacomo Montanari naquit à Bagnacavallo (Romagne) en 1570. Ses premières études terminées, il entra chez les frères mineurs conventuels. Bachelier à Bologne où il séjourne de 1593 à 1596, il étudie ensuite au Collegio San Bonaventura de Rome (1596-1599) et y est promu docteur. De 1600 à 1603, il enseigne la métaphysique à l'université de Bologne. Ministre provincial de Hongrie (en titre de 1607 à 1616), il devient procureur de son ordre à Rome en 1611, vicaire général de 1612 à 1616, et enfin ministre général de mai 1617 à 1623.

En cette charge, l'influence de Montanari a été grande; il mérita d'être qualifié de « restaurator ordinis ». Il visita les diverses provinces de l'ordre, y promouvant la vie commune, la discipline religieuse, les activités apostoliques. Après avoir présidé à Cologne à la reconnaissance des restes de Duns Scot (janvier 1619), il promulgua sa célèbre *Reformatio studiorum* qui, chez les conventuels, a donné une vigoureuse impulsion à l'étude de Bonaventure et de Duns Scot jusqu'à la fin du siècle. A lui aussi se rattache le renouveau des missions en Europe orientale, aussitôt après la fondation de la Congrégation « de Propaganda Fide » (1622).

Homme doux et pieux, Montanari jouissait d'un heureux tempérament et laissait percer à l'occasion un certain sens de l'humour (cf Franchini, p. 287). Au terme de son généralat, il se retira à Venise, où il fut le théologien de la République. Il y mourut le 4 novembre 1631.

Montanari a laissé divers écrits de caractère spirituel, des lettres pastorales et des circulaires adressées durant son généralat (cf Franchini, p. 287-289; Sbaralea). Retenons les ouvrages suivants : 1) *De Divinae Sapientiae triumpho... Carmina*, Rome, 1599; — 2) *De Sanctae Romanae Ecclesiae principatu et monarchia*, dédié à Paul v, Rome, 1608; — 3) *Manuale minorum conventualium*, Naples, 1618; — 4) *Modo di far l'Oratione mentale, con altro breve modo di meditare*, Mondovi, 1619 (trad. latine en tête du n. 6); — 5) *Reformatio studiorum*, avec divers autres écrits, Pérouse, 1620; — 6) *Exercitiorum spiritualium liber, qui etiam mystica theologia nuncupari potest*, Terni, 1620 (à la Bibl. S.J. de Chantilly); Cracovie, 1620; — 7) *Nuova scala del Cielo*, Venise, 1629; — 8) *Seminario delle virtù christiane*, Venise, 1630.

La doctrine de Montanari est solide et traditionnelle, orientée vers la pratique, avec une tonalité franciscaine. Sa manière apparaît bien dans sa lettre pastorale *Quemadmodum anno proximo* (de janvier 1619; éd. en tête de la *Reformatio studiorum*, Pérouse, 1620) : elle est un petit volume tissé de textes scripturaires et patristiques (surtout Chrysostome, Jérôme et Augustin); parmi les auteurs du moyen âge, François d'Assise, Bonaventure et Duns Scot sont le plus souvent invoqués. Les *Exercitia spiritualia* et la traduction latine du *Modo di far l'Oratione* qui les précède dans l'édition de Terni sont un ouvrage important. Leur fonds doctrinal est fourni par Bonaventure : le texte de chacune des 49 méditations organisées selon les trois voies est expressément référé au *Lignum vitae*; les considérations annexes sur chacune des étapes (commençants, progressants, parfaits) le sont à la *Mystica Theologia* de Hugues de Balma et à l'*Incendium amoris (= De triplici via)* de Bonaventure. Cependant l'auteur déclare avoir tiré la méthode adoptée pour ses *Exercitia* « d'auteurs plus récents » (p. 16, 20, 22, 31, etc.).

Les précisions qu'il donne concernant les préparations éloignée et prochaine de l'oraison, les préludes, les trois points très sobres, le colloque final et la revue de l'oraison, renvoient manifestement aux *Exercices* ignatiens, comme aussi peut-être l'organisation en « semaines » pour y insérer les trois voies. Les trois étapes sont accompagnées d'aspirations et d'oraisons jaculatoires provenant « ex quodam pio auctore » (p. 113-115, 155-157, 226-229).

G. Franchini, *Bibliosofia... di scrittori francescani conventuali*, Modène, 1693, p. 286-290. — L. Cavatelli, *Manuale... dei minori conventuali*, Rome, 1897, p. 270-271, 296, 329. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1921, p. 15-16. — F. A. Benoffi, dans *Miscellanea francescana*, t. 33, 1933, p. 99, 101, 356. — G. Abate, *ibidem*, t. 45, 1945, p. 57-60. — EC, t. 8, 1952, col. 1340-1341. — DIP, t. 3, 1976, col. 45.

Hervé Coathalem.

MONTAÑÉS (Jacques), carme, † vers 1578. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **VIE.** — Jaime Montañés, comme son frère l'augustin Vicente, auquel les bibliographes se sont intéressés, naquit vraisemblablement à Valence au début du 16e siècle. Nous ignorons à peu près tout de la première période de sa vie.

D'après une indication de Jaime dans une relation sur le couvent de Valence, présentée au supérieur général Juan Bautista Rubeo en 1567, il aurait alors vingt-huit ans de religion, et aurait fait profession en 1539 (Arch. gén. de l'ordre, II C. O. II, 4 : *Scriptorum O. Carm. codex 4*, f. 18r-19r). Sans doute est-ce dans ce couvent qu'il entra et fit ses études, sans avoir, semble-t-il, fréquenté l'université ni obtenu de grade académique. Dans sa formation religieuse il dut bénéficier du climat de renouveau suscité par la réforme imposée en 1530 par les délégués du supérieur général Nicolas Audet (DHGE, t. 5, col. 305-306); lui-même en sera l'un des meilleurs représentants.

Le chapitre provincial de 1565 le nomme « magister morum » à Valence, ce qui le rendait responsable des jeunes profès, indice probable de son solide esprit religieux (Valence, Arch. gén. du Royaume, ms 1425, p. 28). Le 13 novembre 1565, il recevait une patente de Rubeo qui l'établissait prieur du couvent de Onda et l'autorisait à introduire l'observance de la Règle primitive (Arch. Gen. O. Carm. II C.O. I (3) : *Reg. Rubei*, f. 55v); mais il ne put ni prendre possession de sa charge, ni réaliser la réforme projetée. Le chapitre provincial de 1567 ne confirma pas ces nominations; et il fut nommé prieur de Castielfabib (Valence), couvent sans grande importance (Valence, AGR, ms 1425, p. 46). Le 10 décembre 1568 Rubeo l'autorisait à aller visiter les Lieux saints (*Reg. Rubei*, f. 173v), mais à son passage à Rome, le même Rubeo, le 2 mars 1569, l'envoyait en Sardaigne comme prieur à Cagliari et vicaire général pour introduire dans l'île la réforme décrétée par le concile de Trente (f. 186v). Il dut rester là jusqu'au 13 avril 1573, date où il fut remplacé par Gaspar de Palerme (f. 322r). En 1577, il était prieur à Pampelune; il mourut sans doute en 1578, car il n'assista pas au chapitre provincial de 1578 et Miguel de la Guardia était vicaire du couvent.

2. **ŒUVRES.** — Montañés a publié deux traités spirituels, que les bibliographes confondent d'ordinaire.

1° *Espill de ben viure y per ajudar a ben morir en lo incert dia y hora de la mort*, Valence, 1559. Écrit dans la langue de l'auteur, le valençais, l'ouvrage comprend deux parties : *Espill de ben viure* et *Espill per ajudar a ben morir*. En matière d'introduction à la seconde,

Montañés s'est approprié, en le traduisant en valençais, le célèbre petit traité médiéval *Ars moriendi* (DS, t. 1, col. 897-899).

En 1573 à Madrid, il le réédita en castillan, tout en l'adaptant. En fait, dans la première partie, l'auteur laissait de côté plusieurs chapitres de l'original, leur substituant les chapitres traduits de l'*Ars moriendi*; la seconde partie était entièrement refondue (23 chapitres au lieu de 34).

Cette édition castillane fut réimprimée à Pampelune en 1577, 1600 et 1611. D'autres réimpressions bilingues (la seconde partie, en valençais, à nouveau refondue) furent faites à Barcelone en 1576, 1594, 1608, 1615 et 1618. L'édition princeps, en sa langue originale, a été réimprimée à Valence, en 1827, et en castillan à Madrid, 1976 (coll. Espirituales españoles, éd. critique par P. M. Garrido).

2° *Espejo y arte muy breve y provechoso para ayudar a bien morir en el incierto dia y hora de la muerte*, Valence, 1565. Malgré son titre, il ne s'agit pas d'une traduction de la seconde partie de l'*Espill*, mais d'un autre ouvrage en douze chapitres dont le but et le contenu coïncident en substance avec le premier (2e éd., Saragosse, 1565, 1571; Cagliari, 1568).

3. DOCTRINE SPIRITUELLE. — A la base de la spiritualité de Montañés il y a cette vue, profondément enracinée dans l'Écriture et la tradition chrétienne, que la vie présente est comme un cheminement vers la vie future : le souci de la mort constitue en quelque sorte l'idée dominante de ces deux traités. En réalité, ce souci de la mort se ramène au souci de bien vivre sa vie. Il ne s'agit pas d'une crainte angoissante et morbide de la mort, mais de la réaction salutaire qui s'éveille quand nous songeons qu'elle peut, à l'improviste, nous enlever nos possibilités d'œuvrer en vue d'une espérance et d'une vie meilleure. La crainte de la mort n'est guère chrétienne, mais œuvrer pour une vie meilleure est chose excellente (*Espill de ben viure*, ch. 6-9).

Il est raisonnable de tirer parti au maximum de notre vie, de telle sorte que nous puissions accueillir la mort en confiance. Les deux *Espejos* (Miroirs) enseignent ces deux points de vue.

Dans le premier, Montañés trace avec vigueur le *bien vivre*; c'est le chemin de Jésus-Christ qui mène à la béatitude : il consiste « à aimer et servir Dieu, non point le monde et le démon ». On avance plus par l'attachement du cœur que par l'abondance des pensées : « mieux vaut savoir peu et beaucoup aimer Dieu, que de savoir beaucoup et de peu l'aimer » (ch. 1, p. 179). La mortification des sens extérieurs aide les sens intérieurs de l'âme à mieux contempler, mieux écouter, mieux parler à Dieu (ch. 2-5). Parmi les vertus opposées aux péchés capitaux (ch. 10-16) l'auteur signale l'amour et la dévotion envers Jésus-Christ, que manifeste la communion fréquente, dont il signale le profond sens ecclésial (ch. 17-23), la dévotion profonde à Marie et la fidélité persévérante à bien agir (ch. 24).

Le second *Espejo* a pour but « de procurer en cette suprême lutte de la mort, aide et secours proportionnés », et tout ensemble « d'exhorter les prêtres à aider ceux qui sont en danger de mort ». Pour surmonter les dangers de cette heure difficile (cf premier *Espejo*, ch. 8), Montañés offre aux moribonds une longue série de considérations centrées sur l'imitation de Jésus-Christ souffrant et mourant en croix et de sa Mère au pied de la croix.

Les *sources* de ces traités sont foncièrement la sainte Écriture et les Pères (notamment Augustin, Grégoire le Grand et Bernard de Clairvaux), sans négliger les écrivains ayant écrit en castillan.

Ces traités gardent leur intérêt et permettent de saisir les lignes de base de la spiritualité carmélitaine, comme on la vivait alors en Espagne, conforme aux orientations de la *devotio moderna*, dont l'influence est ici obvie : estime traditionnelle de la contemplation et la méditation (une demi-heure chaque jour, *Espill de ben viure*, ch. 20), invitation pressante à la vie intérieure, la dévotion envers l'humanité du Christ, qui donne tout son relief au christocentrisme que Montañés puise dans la Règle de son ordre. On trouve même chez lui des traces saines du mouvement érasmien qui exerça une grande influence sur le mouvement spirituel en Espagne. Comparer, par exemple, l'*Enquiridion* ou *Manual del caballero cristiano* d'Érasme et le premier chapitre de l'*Espill de ben viure*.

Le simple fait que Montañés, contemporain de Thérèse d'Avila, ait publié son œuvre trois ans avant que ne commence la réforme du monastère d'Avila, et après qu'il eût lui-même tenté semblable réforme, montre déjà son importance, si on veut pénétrer l'arrière-plan spirituel sur lequel se détache l'œuvre de Thérèse et de Jean de la Croix, ce qui n'a pas été sans donner lieu parfois à quelque défiguration historique de ces deux maîtres de la spiritualité carmélitaine.

Rome, Arch. Gen. O. Carm., I C. O. II, 19 : *Miscellanea historica Ludovici Pérez, codex tertius*, f. 169v. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 620. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 705. — J. Pastor Fuster, *Bibliotheca valenciana*, t. 1, Valence, 1827, p. 109-110. — *Biografía eclesiástica completa*, t. 14, Madrid, 1862, p. 324. — M. Aguiló y Fuster, *Catálogo de obras en lengua catalana*, Madrid, 1923, p. 231-233. — J. Ribelles Comín, *Bibliografía de la lengua valenciana*, t. 2, Madrid, 1929, p. 423-433. — Benedictus a Cruce Zimmerman, *Regesta... Rubei*, Rome, 1936, p. 36-37, 87, 92. — P. M. Garrido, introduction, p. 13-143, à l'édition critique de l'*Espejo de bien vivir*, Madrid, 1976; éd. citée ici; voir la bibliographie.

Pablo M. GARRIDO.

MONTANISME. — 1. *Origines du mouvement.* — 2. *Traits caractéristiques.* — 3. *Dernière période.*

L'histoire de l'Église présente deux types différents de formation d'un mouvement hérétique ou schismatique. Dans le premier cas, la rupture de l'unité vient du fait que le mouvement dépasse les anciennes traditions et ouvre des voies nouvelles : c'est le type progressiste. Dans le second cas, le mouvement refuse les aspirations nouvelles et se tient obstinément aux usages reçus : c'est le type traditionaliste. Il faut parfois du temps avant qu'on puisse décider à quel type une hérésie appartient; aux origines en effet, la suspicion générale face à la « modernité » faisait considérer toutes les hérésies comme des *nouveautés*. C'est avec cette ambiguïté que le montanisme est apparu à ses débuts. Ses opposants lui appliquèrent bien vite le nom de « nouvelle prophétie » (les appellations « hérésie phrygienne » et « montanisme » apparaissent seulement aux 3e ou 4e siècles, cf H. Kraft, *Altchristliche Prophetie*, p. 249; cité Kraft), et ils le désignaient ainsi comme une innovation révolutionnaire; à l'inverse, la recherche récente tend de plus en plus à y voir plutôt « un phénomène de régression ».

1. ORIGINES DU MOUVEMENT. — 1° Les recherches fondamentales de P. de Labriolle (*Les sources..*, 1913) ont fourni un inventaire critique des *sources* qui concernent le mouvement. Récemment, K. Aland (*Bemerkungen..*, 1953, p. 143-148; cité Aland) a réexaminé l'état de la question et proposé un nouveau classement des « oracles » attribués aux prophètes ou prophétesses montanistes.

Pour les sources *directes*, il est avéré qu'aucun écrit des personnalités dominantes de la première période (de 170 environ jusque peu après 200) n'a été conservé; on peut même douter que de tels écrits aient existé. De leurs adhérents, seuls quelques noms ou titres ont été transmis, mais aucun des écrits qui leur sont attribués. La raison de cette disparition doit être la sévère persécution infligée aux montanistes par les autorités impériales après le « tournant constantinien ». Il est en outre surprenant que rien n'ait été conservé des premiers auteurs anti-montanistes (pour leurs noms, cf Aland, p. 106, n. 10). Le mouvement en sa première phase n'aurait-il pas trouvé, chez les partisans et les adversaires, une résonance aussi intensive qu'on l'a supposé plus tard? Les «oracles», quoique peu nombreux, de Montan et des deux premières disciples (Priscilla et Maximilla) prennent une importance d'autant plus grande (sur l'hypothèse de deux autres prophétesses, Prisca et Quintilla, cf Kraft, p. 264). Les inscriptions récemment découvertes n'ont pas enrichi notre connaissance du montanisme sur des points essentiels (cf Aland, *Augustin und der Montanismus*, p. 159).

Nous sommes donc réduits pour la première phase aux sources *indirectes*, en premier lieu Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* = HE v, 14-19 (SC 41, 1965, p. 45-60); Épiphane, *Panarion* 48-49 (éd. K. Holl, GCS 31, Leipzig, 1922, p. 219-244); Tertullien et ses écrits de la période montaniste (depuis 205-206 : *De fuga*, *De monogamia*, *De ieiunio*, *De pudicitia*; CCL 2, 1954); cf Aland, p. 108-124.

2° Ces sources indirectes permettent d'établir, avec quelque certitude, la **chronologie** du montanisme. Un point de fixation important est l'oracle de Maximilla, selon lequel il n'y aura plus de prophète après elle, mais seulement la fin du monde (Eusèbe, HE v, 17, 4; Épiphane, *Panarion* 48, 1, 1-14). Maximilla étant morte probablement en 178, la première phase du mouvement ne devrait pas être étendue au-delà des premières années du 3e siècle. La nécessité de séparer cette période de la suivante tient également aux données fournies par les sources sur le caractère de la doctrine. Tandis que les premiers écrits anti-montanistes reconnaissent l'orthodoxie du mouvement à ses origines, par exemple en ce qui concerne la doctrine trinitaire, on attribue au montanisme postérieur diverses doctrines erronées (Aland, p. 117-118; Barnes, *Chronology*, p. 403-408).

3° L'opinion, souvent soutenue autrefois, qui voyait dans le montanisme une **irruption du culte orgiastique** des phrygiens dans le christianisme n'est plus guère soutenue depuis les recherches approfondies de W. Schepelern (*Der Montanismus..*, 1929).

Elle se heurte au simple fait que les premiers écrits anti-montanistes ne font aucune allusion à des pratiques cultuelles choquantes, comme on devrait l'attendre si les mystères païens avaient exercé une telle influence sur le culte. Sans doute, Schepelern (p. 123-125) avait admis une influence des mystères d'Attis d'après le récit transmis par Augustin (*De haeresibus* 26, PL 40, 30b) : les montanistes auraient préparé le pain eucharistique en mélangeant à la farine le sang d'un jeune enfant. Mais Aland (p. 135) pense au contraire que cette histoire n'est « qu'un morceau à effet tiré de l'arsenal de la polémique anti-hérétique dans l'Église ancienne ». Il reste que le montanisme primitif « doit être expliqué à partir du christianisme » *(ibidem)*. Plus précisément, « tous les traits caractéristiques du montanisme ont leur fondement direct dans le christianisme. Pour l'expliquer, il n'est nul besoin de recourir à l'histoire des religions » (p. 137).

2. TRAITS CARACTÉRISTIQUES. — 1° **La prophétie.** — Si le montanisme se désigne lui-même comme « la prophétie » et s'il est dénommé par ses adversaires « la nouvelle prophétie », il faut voir là l'élément essentiel de ce mouvement. Cela peut surprendre si l'on songe que, dans les lettres de saint Paul, « le charisme prophétique était le signe le plus important de la présence de l'Esprit dans la communauté » (Kraft, p. 250).

Les *Actes* des apôtres (2, 16-21) voient dans l'accomplissement de la prophétie de Joël, lors de l'effusion de l'Esprit au jour de la Pentecôte, le signe que les « derniers temps » sont arrivés. D'autres documents de l'histoire primitive de l'Église font allusion à la permanence du don de prophétie dans les communautés chrétiennes, par exemple *Didachè* 11, 7-12. Mais, précisément, ce texte de la *Didachè* montre que, dès les premiers temps, l'intervention des charismatiques comportait un risque d'illusion et de trouble. C'est pourquoi les écrits néo-testamentaires présentent non seulement des mises en garde répétées contre les « faux prophètes » (cf H. Bacht, *Wahres und falsches Prophetentum..*, p. 237-262), mais aussi des critères pour exercer le « discernement des esprits » dans les cas douteux. Même si, dès le début du 2e siècle, la fréquence des charismes prophétiques semble avoir été en régression, ils étaient toujours tenus en haute estime.

Par suite, si l'entrée en lice des prophètes montanistes fut jugée ambiguë, cela ne peut s'expliquer uniquement par leur prétention à être porteurs de l'Esprit. L'opposition se fit plutôt soit en raison de la manière dont ces prophètes se comportaient au moment de l'inspiration, soit en raison du contenu de leurs annonces prophétiques.

Effectivement, les comportements étranges des prophètes montanistes ont suscité, dès le début, l'étonnement de leurs adversaires. Ainsi l'anonyme cité par Eusèbe (HE v, 16, 7) écrit que Montan « possédé par l'Esprit et tombé soudain en ravissement et en extase, se mit, dans ses transes, à parler et à prononcer des mots étranges, en prophétisant d'une manière contraire à la tradition de l'Église et à la doctrine reçue » (cf v, 17, 1, où est mentionné l'ouvrage malheureusement perdu du rhéteur Miltiade *Que le prophète ne doit pas parler dans l'extase*). Sur cette question de la prophétie extatique une vive discussion s'est élevée (cf P. de Labriolle, *La polémique..*, p. 110; H. Bacht, *Prophetische Inspiration*). Il s'agit de savoir si l'inspiration des prophètes de l'ancien et du nouveau Testament diffère radicalement de celle qui apparaît dans les milieux non bibliques par suite d'une « possession par l'esprit » (enthousiasme prophétique). Si la réponse est affirmative, le prophétisme montaniste représente en fait un retour aux représentations et pratiques hellénistiques. D'après A. Ritschl, A. von Harnack, H. Reitzenstein, auxquels s'est rattaché récemment H. Paulsen (*Die Bedeutung..*, p. 37, n. 105), cette différence n'existe pas : c'est seulement en réaction contre le montanisme que les premiers apologètes ont mis en avant la différence, pour accuser leurs adversaires de s'écarter de l'idée authentique du prophétisme. Mais cela signifie aussi que, déjà sous cet aspect, la qualification du montanisme comme mouvement « conservateur » trouve sa justification. Sur l'*extase* dans le montanisme, cf DS, t. 4, col. 2090-2092.

2° **L'eschatologie.** — Tandis que cet aspect plus formel du prophétisme montaniste est encore discuté, un consensus s'est établi à propos de la doctrine. Ici l'eschatologie apparaît au premier plan. Eusèbe et Épiphane ne traitent que par allusions de l'eschatologie originelle des montanistes; elle est par contre exposée en détail chez Tertullien de Carthage, qui, par la puissance de sa personnalité et le style fascinant de ses écrits, a donné un nouvel élan à un mouvement déjà fatigué.

Tertullien n'avait pas besoin d'emprunter aux seuls montanistes l'idée d'un règne de mille ans avant la fin du monde (cf *Adversus Marcionem* III, 24, 3-6). Il est surprenant cependant qu'il n'associe jamais cette période à la ville de Pépuza, comme le faisaient les premiers montanistes, qui, pour cette raison, furent parfois appelés « Pépuziens » (Basile de Césarée, *Ep.* 188, 1; Épiphane, *Panarion* 48, 14; 49, 1; autres témoins dans Aland, p. 121, n. 107) : « On ne trouve pas la moindre trace de la connaissance qu'aurait eue Tertullien d'une cité que les montanistes considéraient comme sainte, ou qui ait joué un rôle quelconque dans leur attente eschatologique » (*ibidem*, p. 122). Ce fait dénote un écart visible entre Tertullien et le montanisme originel. On doit en conséquence accueillir avec réserve ses autres développements sur l'eschatologie montaniste. La même réserve vaut pour les doctrines tertullianistes sur la résurrection des morts, accordée plus ou moins tardivement selon les mérites de chacun, et sur la réservation aux seuls martyrs de l'entrée au paradis aussitôt après la mort (*Adv. Marcionem* III, 24, 5; *De anima* 45, 4-5; 58, 8; cf Aland, p. 123-124). L'intensité de l'eschatologie montaniste s'exprime dans la prétention que « Montan est le Paraclet, ou que le Paraclet est venu sur terre en Montan », que Maximilla est la dernière prophétesse, après laquelle on ne doit attendre que la fin du monde (Épiphane, *Panarion* 48, 2, 4; cf Aland, p. 125).

A la différence de cette attente croissante chez les montanistes, la pensée d'une fin des temps proche avait régressé dans le reste de la chrétienté au cours du 2e siècle, d'après le *Pasteur* d'Hermas (*Similitude* 10, 4), en sorte qu'un délai était accordé pour la conversion de ceux qui avaient péché après le baptême. Contre ces incidences du retard de la Parousie sur la vie religieuse et morale, le montanisme opérait un mouvement de réaction.

« C'est seulement dans la première période que l'on peut parler d'une attente bien marquée de la fin du monde. Cette attente était extraordinairement forte : la fin est située dans un avenir immédiat... La nouvelle Jérusalem va descendre du ciel à Pépuza. Les montanistes reçoivent des promesses exceptionnelles, qui doivent se réaliser à la fin des jours. En raison de cette fin prochaine, les exigences éthiques prennent un relief exceptionnellement aigu » (Aland, p. 126; cf DS, t. 8, col. 947 : *Jérusalem céleste*).

Cette eschatologie est en accord manifeste avec celle du nouveau Testament, du moins pour les écrits dont la canonicité était alors reconnue en Asie mineure (les quatre évangiles, les treize lettres de Paul, les *Actes*, l'*Apocalypse*, 1 et 2 *Jean*, 1 *Pierre*). Cela vaut avant tout pour l'attente d'une fin prochaine, bien que certains textes (vg *Marc* 13, 32 par.; 13, 10) fassent allusion à un retard de la Parousie. Le millénarisme, avec l'annonce de la nouvelle Jérusalem, est aussi courant dans le nouveau Testament (*Apoc.* 20, 2.6-7; 21, 9 à 22, 5; 1 *Cor.* 15, 23-28). C'est surtout avec l'eschatologie de l'évangile johannique et de l'*Apocalypse* que celle du montanisme présente des liens étroits. Déjà Harnack (*Dogmengeschichte*, t. 1, p. 427) concluait que le montanisme est « l'entreprise vigoureuse d'un prophète chrétien (Montan) qui se serait senti la vocation de réaliser dans la chrétienté les perspectives pleines de promesses du 4e évangile ». Pourtant, cette affirmation se heurte au fait que les textes montanistes ne parlent jamais de la personne du Christ (cf Aland, p. 132). Si l'on ajoute à cela les traits non bibliques du Paraclet (selon les montanistes, il doit être « le dernier stade de la révélation, au-dessus des évangiles et des apôtres » et avoir plein pouvoir pour « renouveler de fond en comble les conceptions eschatologiques traditionnelles »), on doit bien reconnaître « que les divergences sont d'une importance impressionnante par rapport aux points de ressemblance » (Aland, p. 132).

3° **Le rigorisme moral,** qu'il découle de l'attente d'une fin prochaine ou d'autres origines, appartient à la figure du montanisme, surtout dans la forme renforcée que lui a donnée Tertullien. Il se manifeste sous un triple aspect.

1) L'accentuation dans la pratique du *jeûne*. Il est bien connu que cette exigence des montanistes était en opposition avec la pratique de la grande Église (cf P. de Labriolle, *La Crise..*, p. 399-404, qui expose principalement la position de Tertullien dans le *De ieiunio*). Il s'agit avant tout de la coutume des « stations » du mercredi et du vendredi, où les catholiques pratiquaient le jeûne en s'abstenant de nourriture jusqu'à la neuvième heure (cf J. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis..*, Münster, 1933, p. 82-150; DS, t. 8, col. 1175). Ce jeûne était conseillé, mais non obligatoire. Au contraire, Tertullien devenu montaniste prescrit le jeûne durant la journée entière, et cela de manière obligatoire (Labriolle, p. 400). Il est important de noter ici (d'après Kraft, p. 258-259) que de bonnes raisons conduisent à attribuer le développement des stations de jeûne à des motivations non pas ascétiques, mais bien eschatologiques. Déjà avant l'époque du montanisme, l'idée du jeûne s'orientait en ce sens, comme le montre le *Pasteur* d'Hermas (*Simil.* 5, 1; cf Kraft, p. 258). On ne peut cependant décider si l'*obligation* du jeûne s'explique par l'association de cette pratique à l'attente intensive de la fin du monde.

2) Cette association est plus évidente dans l'interdiction stricte faite aux montanistes d'échapper par la fuite à *la menace du martyre*. Dans sa période prémontaniste, Tertullien n'avait éprouvé aucun scrupule à conseiller le contraire (*Ad uxorem* I, 3, 4; *De patientia* 13, 6). Mais l'attente eschatologique modifia les perspectives : éviter le martyre « aurait signifié un lien nouveau avec le monde qui arrivait à sa fin. Les biens de la terre n'avaient plus aucune valeur : il ne devait donc pas être difficile aux montanistes de renoncer à l'or et à l'argent... pour subvenir aux besoins de leurs prédicants et prophètes » (K. Baus, *Von der Urgemeinde..*, p. 233; cité Baus).

3) Plus significative est la liaison de l'enthousiasme eschatologique avec l'accentuation de *la morale du mariage*. La conviction d'une fin du monde soudaine et proche rendait moins difficile la renonciation au mariage, par lequel l'homme est le plus solidement attaché à ce monde. Les prophétesses montanistes donnaient en exemple leur abandon de la communauté conjugale avec leurs maris. Tertullien, à vrai dire, ne va pas jusqu'à proscrire le mariage, mais il attaque vigoureusement les secondes noces, contre lesquelles la grande Église n'élevait aucune objection, du moins pour les simples fidèles (cf Labriolle, *La crise*, p. 374-387). « Avec une argumentation sophistiquée, parfois proche de l'acrobatie, il justifie l'interdiction de fuir durant la persécution et présente le mariage unique comme un ordre imprescriptible du Paraclet » (*Secundae nuptiae, adulterium : De monogamia* 15, 1; cf Baus, p. 235; *La crise, ibidem*).

4° **Le pouvoir des clefs.** — Un dernier point est à mentionner : dans sa période montaniste, Tertullien s'oppose, avec son rigorisme outrancier, à l'attitude de l'Église dans la réconciliation des chrétiens tombés

dans le péché après le baptême (Labriolle, *La crise*, p. 405-452). Il ne peut et ne veut comprendre l'Église autrement que comme une Église de saints. Il ne s'agit pas là seulement d'une question disciplinaire, mais, comme on peut s'y attendre de sa part, d'un problème dogmatique : à qui appartient dans l'Église le pouvoir des clefs? C'est justement dans le domaine de la réconciliation ecclésiale des pécheurs après le baptême, que se manifeste le changement intérieur provoqué par l'adhésion au montanisme. A l'inverse de ce qu'il avait enseigné dans le *De paenitentia*, Tertullien refuse dans le *De pudicitia* au ministère ecclésial représenté par les évêques tout pouvoir des clefs en faveur des délinquants : « L'Église accordera sans doute le pardon des péchés, mais l'Église de l'esprit, par un homme spirituel, non l'Église comme ensemble des évêques » (« ecclesia spiritus.., non ecclesia numerus episcoporum », *De pudicitia* 21, 17; cf 21, 7). C'est surtout cette négation du ministère ecclésial qui a fait de Tertullien un hérétique et un destructeur de l'unité.

Il convient de noter encore un état de fait, sur lequel Kraft attire l'attention (p. 266 svv). De nombreux signes antérieurs à l'adhésion de Tertullien au montanisme montrent que, chez les disciples de Montan, l'évêque est loin de jouer le rôle qui lui était reconnu par les lettres d'Ignace d'Antioche. Il n'est plus l'instance au consentement de laquelle toute initiative était soumise et qui exerçait en conséquence le service du discernement des esprits. « Dans le montanisme s'est maintenue une situation ancienne du droit ecclésial, celle qui est antérieure à Ignace. L'évêque n'a pas ici l'importance qu'il tient dans le catholicisme, mais il occupe un rang relativement insignifiant » (Kraft, p. 268). Dans le même sens, Jérôme (*Ep.* 41, 3) note que l'évêque occupe seulement le troisième rang dans le clergé : viennent avant lui les *koinônoi* et le patriarche qui réside à Pépuza (cf Sozomène, *Histoire ecclésiastique* VII, 19, 2). Tertullien ne faisait donc qu'adhérer à cette limitation du ministère épiscopal quand il contestait la compétence de l'*ecclesia numerus episcoporum*.

3. LA DERNIÈRE PÉRIODE du montanisme comprend l'époque postérieure à Tertullien et s'étend jusqu'au 9e siècle. Tandis que dans sa première phase son extension était limitée à l'Orient et que, dans la seconde, il établit une « tête de pont » en Occident, il n'est plus dans la suite qu'une secte plus ou moins insignifiante dans les deux moitiés de l'empire. Labriolle avait noté en son temps qu'à l'époque d'Augustin existaient encore des montanistes (ou « tertullianistes ») en Afrique du nord (*La Crise..*, p. 473-474). Aland (*Augustin..*, p. 159-164) réduit cette affirmation à sa juste mesure. La plupart des textes augustiniens sur ce sujet sont des réminiscences littéraires et n'impliquent pas un contact personnel avec la secte.

Cela vaut en particulier du *Contra Faustum* XXXII, 17 : « Ce qu'Augustin rapporte est emprunté phrase par phrase à ses prédécesseurs (essentiellement Philastrius, Jérôme et Épiphane) » (p. 160). C'est seulement dans le *De haeresibus* (86, PL 42, 47) qu'Augustin fournit une information personnelle : les « tertullianistes », dont le nombre avait diminué peu à peu, s'étaient maintenus à Carthage jusqu'en son temps; au cours d'un séjour d'Augustin dans cette ville, les derniers membres s'étaient agrégés à la *catholica* et lui avaient remis leur basilique. A Rome également, quelques groupes isolés semblent subsister au début du 5e siècle; en Orient, on suit leurs traces jusqu'au 9e siècle (cf Baus, p. 236).

Le montanisme apparaît dans l'histoire comme un mouvement qui, au temps où le charisme prophétique régressait de plus en plus dans l'Église et, en raison de multiples expériences négatives, n'osait plus se présenter que timidement au-dehors, revendiquait fièrement la présence actuelle du Paraclet et l'action des prophètes qu'il inspirait. Les montanistes ramènent de cette manière au printemps de l'Esprit dans l'Église, tel qu'il est décrit dans 1 *Cor.* 12-14. Il n'est pas question cependant, comme on le fait parfois aujourd'hui, de voir en lui un précurseur des mouvements charismatiques de diverses Églises. En effet, si l'on y revendiquait la légitimité de la prophétie extatique, il est significatif qu'on n'attribue qu'à Montan, Priscilla et Maximilla, « la forme propre de l'extase, et qu'on ne peut parler qu'à leur propos de la parole extatique comme caractéristique des prophètes » (Aland, p. 115). Il n'est jamais dit que le culte divin était accompagné de manifestations charismatiques, au sens par exemple où l'on aurait exercé la glossolalie (cf Don des *langues*, DS, t. 9, col. 223-227).

N. Bonwetsch, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881. — P. de Labriolle, *La polémique anti-montaniste contre la prophétie extatique*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. 11, 1906, p. 97-145; *La crise montaniste*, Paris, 1913; *Les sources de l'histoire du montanisme*, Paris, 1913. — A. von Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e éd., Tübingen, 1922. — W. Schepelern, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte*, Tübingen, 1929. — H. Bacht, *Die prophetische Inspiration in der kirchlichen Reflexion der vormontanistischen Zeit*, dans *Scholastik*, t. 19, 1944, p. 1-18; *Wahres und falsches Prophetentum*, dans *Biblica*, t. 31, 1951, p. 237-262. — H. Kraft, *Die altkirchliche Prophetie und die Entstehung des Montanismus*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 11, 1955, p. 249-271.

K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960 : p. 105-148 *Bemerkungen zum Montanismus und zur frühchristlichen Eschatologie*; p. 149-164 *Augustin und der Montanismus*. — K. Baus, *Vom der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche = Handbuch der Kirchengeschichte*, éd. H. Jedin, t. 1, Fribourg-Bâle-Vienne, 1962, p. 231-237. — A. E. Vokes, *Montanism and the Ministry*, dans *Studia patristica* IX = TU 94, Berlin, 1966, p. 306-315; *Penitential Discipline in Montanism*, dans *St. patr.* XIV = TU 117, 1976, p. 62-76. — T. D. Barnes, *The Chronology of Montanism*, dans *Journal of theological Studies*, t. 21, 1970, p. 403-408. — J. A. Fischer, *Die antimontanistischen Synoden des 2.-3. Jahrhunderts*, dans *Annuarium historiae conciliorum*, t. 6, 1974, p. 241-273. — D. Powell, *Tertullianists and Cataphrygians*, dans *Vigiliae christianae* = VC, t. 29, 1975, p. 33-54. — H. Paulsen, *Die Bedeutung des Montanismus für die Herausbildung des Kanons*, VC, t. 32, 1978, p. 19-52. — F. Blanchetière, *Le montanisme originel*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 52, 1978, p. 118-134; t. 53, 1979, p. 1-32.

DTC, t. 10, 1929, col. 2355-2370 (G. Bardy). — DACL, t. 11, 1934, col. 2529-2544 (H. Leclercq; épigraphie). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1343-1347 (A. Mayer). — LTK, t. 7, 1962, col. 578-580 (H. Bacht). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 9, 1967, p. 1078-1079 (W. Le Saint).

Heinrich BACHT.

MONTANUS (Guillaume), jésuite, † 1648. Voir DUMONT, DS, t. 3, col. 1799-1800.

MONTCHEUIL (YVES DE), jésuite, 1900-1944. — Né à Paimpol (Bretagne) le 30 janvier 1900, d'une famille du Limousin, Yves de Montcheuil acheva le cours de ses études secondaires au collège des jésuites à Jersey, puis entra dans la compagnie de Jésus le 1er décembre 1917. Plus tard il suivit les cours en Sorbonne et obtint la licence en philosophie (1924-1926). Ordonné prêtre en 1932, il couronna ses études à Rome et acquit le doctorat en théologie en 1934. Dès 1935, et jusqu'en 1944, il enseigna la théologie à l'Institut catholique de Paris, sauf pendant l'année scolaire

1939-1940 où il fut mobilisé. Dans la nuit du 10-11 août 1944, il était fusillé à Grenoble, en raison de sa présence parmi les résistants du Vercors.

Cette mort tragique n'a pas permis à Yves de Montcheuil de mener à bien une œuvre théologique dont ses amis et élèves de l'Institut catholique attendaient beaucoup. Quelques articles, des notes de cours, des résumés d'auditeurs, rassemblés après sa mort, constituent l'œuvre écrite laissée par Y. de Montcheuil, avec sa thèse romaine sur *Malebranche et le quiétisme*. Il mérite cependant une place dans l'histoire de la spiritualité, en raison de l'influence profonde qu'il exerça parmi les étudiants de Paris et dans le milieu universitaire, dans les années 1940-1944. Théologien, il ne voulut jamais séparer la réflexion dogmatique de la vie spirituelle : « Toujours, chez lui, le travail de l'intelligence s'achevait en élan de l'âme... La réflexion doctrinale n'avait pas émoussé la vigueur de l'intuition religieuse » (H. de Lubac). Conseiller spirituel d'étudiants, attentif aux problèmes difficiles de l'époque, il ne cessa de rappeler l'exigence du Royaume, mettant en garde contre la confusion des résultats immédiats avec la visée apostolique : le cours sur *le Royaume et ses exigences* et la conférence *Pour un apostolat spirituel* (dans *Problèmes de vie spirituelle*, Paris, 1957) sont révélateurs de la qualité de l'enseignement de Montcheuil. Il sut unir le rappel du renoncement et de l'abnégation évangélique à l'affirmation de la souveraine liberté du chrétien, conduit par l'Esprit : sa fidélité profonde à la tradition était inventive : « Ce ne sont pas les obsédés du passé, mais les êtres profonds qui prolongent la tradition ». Et selon la belle expression d'une lettre écrite en 1940, il accepta de « risquer (sa vie) pour assurer la liberté de la Parole de Dieu ».

Les œuvres de Montcheuil sont assez disparates. Il s'agit souvent d'articles, dispersés en de multiples revues allant des *Recherches de science religieuse* et des *Études*, de *Cité nouvelle* et de *Construire* au bulletin mensuel des lycéennes jécistes, *Agir*. Ces articles ont été habituellement recueillis dans les œuvres posthumes.

Les attaches biologiques et sociales des formes de la vie religieuse, dans *Formes, vie et pensée*, coll. Groupe lyonnais d'études médicales, Lyon, 1933, p. 351-401. — En collaboration avec A. Valensin, *Maurice Blondel*, coll. Les moralistes chrétiens, Paris, 1934. — *M. Blondel, Pages religieuses*, Paris, 1942; importante introduction, p. 9-57. — *Malebranche et le quiétisme*, coll. Théologie 10, Paris, 1946; thèse (1936) remaniée en partie par l'auteur. — *Mélanges théologiques*, coll. Théologie 9, Paris, 1946, recueil d'études. — *La liberté et la diversité dans l'Unité*, dans *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris, 1939, p. 234-254. — *Le fait religieux. Le besoin religieux*, dans *Apologétique*, 3e éd., Paris, 1948, p. 25-54.

Dans la collection « Lampes », Paris : *Pour un apostolat spirituel*, 1942 (reproduit dans *Construire*, n. 9, 1942, p. 132-152 et *Problèmes de vie spirituelle*, p. 21-47); *Vie chrétienne et action temporelle*, 1944; *Le rôle du chrétien dans l'Église*, 1945 (extrait d'*Études*, juin 1945, p. 52-53). Ces trois textes ont été réédités sous le titre *La conversion du monde*, Bruxelles, 1946.

Problèmes de vie spirituelle, Paris, 1945 (9e éd., 1967; trad. allemande, Offenbourg, 1948; trad. italienne, Milan, 1955). — *L'Église et le monde actuel*, 1946 (trad. ital., Brescia, 1948; portugaise, Lisbonne, 1960; espagnole, Barcelone, 1963). — *Leçons sur le Christ*, 1949. — *Aspects de l'Église*, coll. Unam Sanctam 18, 1949 (cf VS, t. 82, 1950, p. 437-438). — *Le Royaume et ses exigences*, 1957 (trad. espagnole, Bogota, 1963).

R. Jouve, *In memoriam*, dans *Études*, t. 244, janvier, 1945, p. 112-114. — J. Lebreton, *In memoriam*, RSR, t. 33, 1946, p. 5-9. — P. Dreyfus, *Le P. Y. de M.*, dans *Ecclesia*, n. 108, 1958, p. 19-30. — F. Fournier, *La doctrine spirituelle du P. Y. de M.*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, t. 138, 1963, p. 95-103, 165-168. — DTC, Tables, col. 3248. — DS, t. 2, col. 1368, 1372, 1712, 2621; t. 3, col. 596, 701; t. 4, col. 385, 399, 470 *(Église)*; t. 5, col. 1555, 1557 *(Eucharistie)*; t. 6, col. 716, 746 *(Grâce)*; t. 7, col. 1640 (spiritualité d'incarnation); t. 8, col. 1044, 1054, 1064; t. 9, col. 703, 835.

Les ouvrages posthumes de Y. de M. sont précédés de notices biographiques et de « témoignages ».

Henri Holstein.

MONTE ALVERNE (François de), frère mineur, 1784-1858. — François-Joseph de Carvalho naquit à Rio de Janeiro; il entra au noviciat des mineurs de la province de l'Immaculée Conception en 1801; il fut ordonné prêtre en 1808. A São Paulo, il remplit les charges de prédicateur et de lecteur.

Doué pour la parole, l'empereur Jean VI le nomma en 1816 prédicateur de la cour et Monte Alverne vint résider au couvent de Rio de Janeiro. Mais des occupations nombreuses (professeur de séminaire, examinateur synodal, orateur impérial, théologien de la nonciature) l'éloignèrent peu à peu de sa communauté et de la discipline régulière; de plus sa participation à plusieurs sociétés savantes du Brésil et même de l'étranger n'arrangèrent pas sa situation religieuse. D'autre part, sa province franciscaine, alors en voie d'extinction, traversait une crise profonde. Dans cette conjoncture, la nonciature demanda à son théologien un plan de réforme. Celui-ci fut prêt en mars 1833, mais son auteur regardait l'avenir avec une vision par trop pessimiste; il proposait en trente-quatre articles : l'adoucissement du vœu de pauvreté, jugé absolument inobservable, la suppression des syndics, la destitution pure et simple des supérieurs qui grèvent leurs maisons de dettes, une nourriture saine et suffisante, des communautés viables d'au moins cinq religieux, une sélection sévère des postulants, l'abolition des visiteurs généraux, l'insistance sur la formation intellectuelle, l'adaptation des statuts à la législation civile. Menacé de cécité, il laissa l'enseignement en 1836, sans toutefois renoncer à la chaire.

Monte Alverne est considéré comme un des plus grands prédicateurs du Brésil. Il laisse de nombreux sermons, conservés aux archives provinciales des franciscains de São Paulo. Plusieurs de ses discours de circonstance furent publiés entre 1823 et 1855, dont un panégyrique de saint Pierre d'Alcantara, prononcé à la chapelle impériale le 19 octobre 1854, qui eût un retentissement certain. A l'époque de sa retraite, il composa un recueil de quelques-uns de ses sermons (*Obras oratorias*, en 1853; Pôrto, 1867).

Il vécut ses dernières années chez un ami à Niterói, dans la province civile de Rio de Janeiro et y mourut le 2 décembre 1858. Orateur de premier ordre, il exposa les mystères de la foi et les principes de la vie chrétienne avec un sens théologique profond selon la tradition de l'Église. De ce point de vue, son influence au Brésil fut remarquable.

R.-B. Lopes, *Monte Alverne, pregador imperial*, Petropolis, 1958 (avec bibl. complète, p. 213-217). — M.-C. Kiemen, *Francisco Monte Alverne's Plan of Reform for the Franciscan Province of Rio de Janeiro 1833*, dans *The Americas*, t. 29, 1972, p. 78-103.

Pierre Péano.

MONTEFELTRO (Augustin de), franciscain, 1839-1921. — Luigi Vicini naquit le 1er mars 1839 à Sant'Agata Feltria dans le Montefeltro (Marches d'Ancône). Il étudia au collège des Scolopes à Urbino, puis entra au séminaire du diocèse de Pennabili. Ordonné prêtre en 1861, il fut nommé chanoine de la collégiale de son pays natal. Apprécié pour ses talents de prédicateur, il s'attira incompréhensions et tracasseries en

raison de son enthousiasme pour les idées d'unité italienne, de liberté et de fraternité sociale. Cette situation le conduisit à une crise intérieure profonde au cours des années 1867-1869. Il abandonna un moment son diocèse et tenta même un suicide.

Ayant recouvré la paix, il s'orienta vers la vie franciscaine. Après un temps de retraite au Mont Alverne, il se fixa, en septembre 1871, pour réfléchir et travailler, au célèbre ermitage de *L'Incontro*, près de Florence. Il prit l'habit le 8 septembre 1874, sous le nom d'Agostino da Montefeltro. Dès sa profession simple, le 12 juin 1875, débuta une intense activité de prédication. Il fit profession solennelle à Assise le 16 octobre 1882.

Admirateur de Lacordaire et des conférenciers de Notre-Dame de Paris, il introduisit dans son pays les conférences apologétiques. Sa connaissance des problèmes et des courants de pensée contemporaine lui permit d'affronter avec efficacité les idéologies scientistes et socialistes athées. Sa parole vise surtout la défense des grandes vérités de la foi, mais elle contribua aussi à sensibiliser un large public au problème de la classe ouvrière, au cours des années qui précédèrent la publication de *Rerum Novarum* (1891).

Les conférences des carêmes qu'il prêcha à Bologne (1885), Pise (1886), Florence (1887), Turin (1888), Rome (1889), Milan (1890), Pise (1891), Naples (1892), soulevèrent l'enthousiasme. Sténographiées, elles connurent, grâce à la presse, une large diffusion, et furent traduites en allemand, anglais et espagnol, à l'initiative de responsables de cercles de formation chrétienne pour les travailleurs.

Demandé par Léon XIII, le carême de 1889, prêché à Rome à San Carlo al Corso, fut un tel événement que Montefeltro fut chargé officieusement de suggérer, dans sa finale, un rapprochement entre l'Église et l'État italien. La tentative souleva de tous côtés une telle indignation qu'on s'empressa de la désavouer.

Parallèlement à son apostolat de la parole, Montefeltro s'engagea très tôt dans une activité charitable. Convaincu de l'importance de l'éducation féminine pour l'avenir de la société moderne, il avait, dès 1877, commencé à recueillir des orphelines. Grâce à la générosité de ses vastes auditoires, il put fonder plusieurs écoles à Pise (1887), puis, en 1893, un institut de 250 orphelines à Marina di Pisa. Il en confia la marche à la congrégation des Filles de Nazareth, qu'il fonda à cet effet. A partir de 1907, il consacra à cette œuvre la majeure partie de ses forces, jusqu'à sa mort, le 4 avril 1921, à Marina di Pisa.

Les conférences ont été publiées seulement sous forme de notes sténographiques qui n'ont pas reçu l'aval de Montefeltro. I. Buratti en a dressé une liste comprenant 26 numéros. Il a montré que ces textes, en dépit de leurs limites, pouvaient servir de base à une étude sérieuse. Les principaux sont : *Prediche stenografate pronunziate in S. Maria del Fiore in Firenze*, Florence, 1887 (supplément au journal *L'Elettrico*); *Prediche. Riassunto stenografico quotidiano (quaresima 1888)*, Turin, 1888; *Resoconti delle prediche di P. A. da M. pronunziate nella chiesa di S. Carlo al Corso in Roma*, Rome, 1889 (supplément au *Rugantino*); *Le prediche di P.A. da M.: Resoconto del quaresimale tenuto nella chiesa di S. Marco in Milano nel 1890*, Milan, 1890.

On a relevé chez Montefeltro un éventail assez large de citations d'auteurs français, avec une influence plus particulière des œuvres de J.-J. Gaume (DS, t. 6, col. 147-148), du cardinal Pierre Giraud † 1850 et de Lacordaire (DS, t. 9, col. 42-48).

I. Buratti, *P. Agostino da Montefeltro, l'uomo, l'oratore*, Florence, 1949. — A. Zawart, *History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers*, New York, 1928, p. 568-569. — E. Vercesi, E. Santini, *L'eloquenza (dal sec. XVII ai nostri giorni)*, Milan, 1931. — P. Paoli, *Per una nuova forma di oratoria cristiana*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 39, 1911, vol. 19, p. 108-113. — G. Cantini, *La teologia kerigmatica in P. A. da M.*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 78, 1950, p. 345-349. — LTK (1), t. 7, 1935, col. 301; LTK (2), t. 7, 1962, col. 584. — EC, t. 1, 1948, col. 517. — *Dizionario Biografico degli italiani*, t. 1, 1960, col. 486. — DIP, t. 3, 1976, art. *Figlie di Nazareth*, col. 1642. — *Bibliographia franciscana*, t. 13, *1964-1973*, p. 709, n. 4658-4660.

Jérôme POULENC.

MONTEIRO (DIOGO), jésuite, 1561-1634. — Né à Freguesia près d'Évora (Portugal) en 1561, Diogo Monteiro étudia quelque temps à l'université jésuite d'Évora. Il entra dans la compagnie de Jésus en janvier 1577. Après avoir complété ses études à Coïmbre, il enseigna philosophie, Écriture sainte et théologie à Évora. Par la suite il fut maître des novices durant dix-sept ans, recteur de Braga, de Lisbonne, et provincial (1629-1633). Il mourut à Coïmbre le 27 mai 1634. Homme de prière, saint religieux, Monteiro semble avoir été le principal maître spirituel jésuite dans le Portugal de son temps.

Monteiro a publié d'abord l'ouvrage qui lui fait un nom dans l'histoire de la spiritualité : un *Arte de orar* (Coïmbre, 1630, 604 f.), auquel est joint *Do methodo de fazer confissam dos pecados* (85 f.); puis un *Devoto exercicio de Paixaõ de Christo repartido per horas* (Lisbonne, 1632; attribué aussi à Manuel Monteiro par Sommervogel, t. 9, col. 689; par erreur, semble-t-il). Après sa mort, N. da Cunha, son ancien novice, publia des *Meditacões dos attributos divinos* (Rome, 1671, 344 p.), précédées d'une notice biographique de Monteiro par Da Cunha (68 p.). Cet ouvrage, de ton assez didactique, offre dix-sept méditations dont certaines, plus affectives, se présentent sous forme de dialogue entre Dieu et l'homme.

L'*Arte de orar* comporte vingt-neuf traités d'étendue très variable. Il part de la prière en général (traité 1) et s'achève avec la contemplation (tr. 29). Le traité 2 présente Ignace de Loyola et ses *Exercices spirituels* dont Monteiro veut suivre la méthode et l'ordre (f. 10); on voit mal dans la suite de l'ouvrage comment il le réalise, bien qu'il revienne fréquemment sur les enseignements ignatiens. Suivent des traités sur les puissances de l'âme, les vertus théologales et morales, et les dons du Saint-Esprit (tr. 3-9), pour lesquels saint Thomas d'Aquin fournit le cadre théologique. Le traité 10 reprend cet enseignement de base en montrant comment il est présenté dans les Exercices ignatiens.

La suite de l'ouvrage est plus nettement centrée sur la prière. Après une brève explication des trois états spirituels classiques (tr. 11), le traité 12 sur la vertu de religion fonde toute la vie chrétienne, et la prière qui en est l'âme, sur l'honneur et le service de Dieu à la lumière du Fondement ignatien. Suivent les exposés sur l'oraison en général, la méditation, les trois manières ignatiennes de prier, les manières d'entrer en oraison et de la prolonger (présence à Dieu), la demande, l'action de grâces, la louange, l'adoration, l'oblation, le vœu, etc (tr. 13-28).

Le dernier traité est sur la contemplation (f. 557-604), que Monteiro définit à l'aide de saint Augustin, de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor : « Contemplatio est animae ad Deum suaviter elevatae, et cum admiratione suspensae, simplex, permanens cogitatio, aeternae dulcedinis gaudia degustans » (f. 558).

Après avoir expliqué chaque élément de cette définition, Monteiro expose les « vertus » de la contemplation (foi, dons d'intelligence, de science, de sagesse, charité, espérance, dévotion) et ses effets (joie, adoration, extase de l'entendement et de la volonté, union à Dieu, ferveur, langueur, liquéfaction, rapt). Il ajoute enfin quelques considérations plus rapides sur la « contemplation moins parfaite ou illuminative », où il aborde les visions sensibles et intellectuelles. Notons enfin que tout au long des exposés des divers actes de l'oraison, Monteiro insère des « exemples pratiques », c'est-à-dire des élévations spirituelles en forme de prière (vg sur l'oblation, f. 452-469).

Ordonné d'une manière peu nette, cet *Arte de Orar* est en fin de compte une somme de vie spirituelle s'inspirant de la doctrine ignatienne qui emprunte son armature intellectuelle sur bien des points à Thomas d'Aquin et intègre, d'une façon plus pratique que théorique, les problèmes alors importants posés par les phénomènes extraordinaires de l'oraison. Monteiro reste foncièrement ignatien en ce sens que, pour lui comme pour Ignace, l'union la plus élevée de l'homme avec Dieu, si elle peut être présentée en terme de contemplation, n'implique pas une forme de vie contemplative, mais au contraire embrasse toute l'existence chrétienne.

N. da Cunha, notice biographique de Monteiro en tête de son édition des *Meditacões*. — A. Franco, *Imagem da virtude em o noviciado... de Evora...*, Lisbonne, 1714, p. 554-586.

D. Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana*, t. 1, Lisbonne, 1741, p. 679-681 (bibl.). — Sommervogel, t. 5, col. 1241-1242. — I. F. Silva, *Diccionario bibliographico portuguez*, t. 2, Lisbonne, 1859, p. 167.

Fr. Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal*, t. 2-3, Porto, 1938-1944 (tables). — M. Martins, « *Arte de orar* » *do P. Diogo Monteiro*, dans *Broteria*, t. 31, 1940, p. 133-159. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 312-313. — J. Pereira Gomes, *Os professores de filosofia da universidade de Evora*, Évora, 1960 (table).

André Derville.

MONTENARD DE TRESSAN (Rigaud de, Joseph), chartreux, 1724-1791. — Né au château de Montenard (Puy-de-Dôme), le 10 octobre 1724, Joseph Rigaud de Montenard fit profession à la chartreuse de Paris le 16 octobre 1746. En 1757, il remplit diverses charges dans les petites maisons sans noviciat de la province : vicaire à Rouen en 1757, procureur à Lugny en 1764, au Val-Saint-Georges en 1772, coadjuteur dans la même maison en 1778. Il revint à Paris comme coadjuteur en 1780. En juillet 1790, avec la presque totalité de la communauté, il opta pour la vie commune. Il mourut au milieu de ses confrères le 13 mars 1791.

Ses ouvrages datent de son séjour à Rouen. Tous furent publiés sous l'anonymat, d'où les fréquentes cacographies (Montnard, Demontnard) qui affectent son nom : les bibliographes le connaissent seulement sous le nom de Montenard, alors que lui-même signait toujours Joseph Rigaud.

1) *L'Esprit et la pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1761, Rouen, 1762; Paris, 1785; Poitiers, 1828; Lyon, 1831; Clermont-Ferrand, 1834 et 1835. — 2) *L'Esprit et la pratique de la dévotion au Sacré-Cœur de Marie*, Rouen, 1763, 76 p. : tiré-à-part du dernier chapitre de l'ouvrage précédent. — 3) *Offices solennels du Sacré-Cœur de Jésus*, avec la musique notée, *et du Sacré-Cœur de Marie*, Rouen, 1763, 144 p., 1766, 1793, 1799.

Le premier de ces livres est une compilation de la première partie de l'*Excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus*, de Joseph de Galliffet (DS, t. 6, col. 80-83), reproduite par chapitres entiers dans un ordre nouveau : les chapitres 1-2 sur la nature et les caractéristiques de la dévotion sont fournis par le livre I, ch. 4-5 de Galliffet; le ch. 4, sur l'histoire médiévale de la dévotion, par le livre III, ch. 4; les ch. 5-6 sur l'histoire moderne, par le livre I, ch. 1-2; les ch. 7-10 sur ses avantages par le livre II, ch. 1-3; enfin le livre III, ch. 1, 3 et 5 donne les deux chapitres de généralités sur la pratique et celui concernant les exercices annuels. Par contre les ch. 3 sur les origines du culte du Sacré-Cœur, et 11, sur son rôle comme moyen de perfection, sont empruntés à Languet de Gergy (DS, t. 9, col. 227-230), *Instruction pastorale* de 1740 sur le Sacré-Cœur, 1e partie, § 3 et 4. Montenard en a aussi tiré deux prières et un chapelet, mais les dix-huit autres exercices qui terminent son livre viennent du *Recueil d'instructions, de pratiques et de prières au Sacré-Cœur*, Caen, 1750, paru avec l'approbation de Paul de Luynes, alors évêque de Bayeux (1729-1753), puis cardinal-archevêque de Sens (1753-1788). Quelques paragraphes enfin sont empruntés à la *Dévotion au Sacré-Cœur* de Jean Croiset (DS, t. 2, col. 2557-2560).

Suivant le même schéma, Galliffet (1e partie, livre III, ch. 4) fournit la partie théorique sur le Sacré-Cœur de Marie, tandis que les exercices viennent de Luynes.

Les deux offices solennels forment au contraire une composition personnelle, à partir de fragments scripturaires, selon la technique des liturgistes néo-gallicans du 18e siècle. En 1763, ils furent approuvés pour la récitation publique par l'archevêque de Rouen, Dominique de La Rochefoucauld. Combiné avec l'office accordé par Pie VI à Venise, celui du Sacré-Cœur est entré dans la liturgie cartusienne par ordonnance du chapitre général de 1788.

S. Autore, *De scriptoribus ordinis cartusiensis*, ms, Grande Chartreuse, t. 3, n. 741. — Mioche (abbé), *La chartreuse de Port-Sainte-Marie*, Clermont-Ferrand, 1896, p. 799. — A. Devaux, *Fichier des chartreux français pendant la Révolution*, ms dactylographié, chartreuse de Sélignac. — DS, t. 2, col. 102 svv.

Augustin Devaux.

MONTESINO (Ambroise de), franciscain, † 1514. — Né à Huete (Cuenca) vers le milieu du 15e siècle, Ambrosio de Montesino vécut à la cour des rois catholiques, d'où il passa au couvent franciscain de San Juan de los Reyes, à Tolède. Une patente d'Isabelle la Catholique datée du 28 février 1492 nous apprend qu'il se trouvait alors en ce couvent et qu'il était au service de la reine. En 1499, il termine à Cifuentes la traduction de la première partie de la *Vita Christi*; deux ans plus tard, semble-t-il, il est à Grenade, probablement avec la famille royale. D'après certains auteurs, Montesino prend part en 1504 à la fondation du couvent des religieuses conceptionistes à Cuenca et en a écrit l'histoire. Le 27 mai 1508 à Tolède, il dédicace son *Cancionero* au roi Fernando et reste vraisemblablement là jusqu'au 14 septembre, date où paraît son *Breviarium*; il s'y trouve aussi le 20 mai 1512, lors de la publication des *Epistolas y Evangelios*, ouvrage qui n'est pas de lui mais qu'il remania et corrigea. Le 30 août 1512, il est nommé évêque de Sarda (Albanie), siège dont il ne semble pas avoir pris possession puisqu'en 1513 on y trouve un autre évêque nommé Jorge; il fut probablement nommé évêque à titre honorifique

comme aide du cardinal Cisneros. Montesino est mort vraisemblablement le 29 janvier 1514 et fut enterré au couvent San Francisco de Huete.

Excellent poète, Montesino exploite des thèmes théologiques et spirituels en utilisant des formes populaires (*villancicos*, *romances*, chansons) sur un mode très simple; sa sincérité spontanée témoigne ici ou là d'une fine sensibilité. Pourtant, la facilité, les amplifications verbales gâtent quelque peu la qualité de plusieurs poèmes. Montesino aborde divers thèmes tirés de la vie de Jésus, de la Vierge Marie et des saints. La nativité occupe une place centrale et donne lieu à des épanchements d'une tendresse bien franciscaine. A propos de François d'Assise, l'auteur fait l'apologie de la pauvreté, « pur trésor et grand bien que l'on ignore ». Il blâme le comportement du clergé, séculier et régulier, des prélats eux-mêmes; il reprend les femmes de toutes les conditions qui ne se conforment pas à la loi de Jésus, s'inspirant en cela de Jacopone de Todi (DS, t. 8, col. 20-26). Parmi les poèmes les mieux venus, citons le *Tratado del Santísimo Sacramento*, les *Coplas al arbol de la Cruz* et *al destierro de nuestro Señor para Egipto*. D'autres *coplas* sont faites pour être chantées sur des airs populaires. D'autres sont inspirées par le genre héroïque. Montesino fut le poète préféré d'Isabelle la Catholique.

Par commission des rois, Montesino réalisa une importante traduction en prose de la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux (DS, t. 9, col. 1135); cette traduction eut grande influence sur l'évolution spirituelle d'Ignace de Loyola (DS, t. 7, col. 1267), de Jean d'Avila (t. 8, col. 269) et de Thérèse d'Avila, et elle fut une source inépuisable pour les prédicateurs et les spirituels de la péninsule. La première édition, très luxueuse, fut réalisée aux frais du cardinal Cisneros et il semble que la reine engagea trois enlumineurs pour y travailler (cf *Archivo ibero-americano*, t. 31, 1971, p. 552-553).

Son intérêt pour la vie du Christ amena Montesino à rectifier et compléter une traduction en vieil espagnol d'un homiliaire antique; il ajuste le texte « à son sens authentique et à la formulation qui convient en bon castillan »; cet homiliaire, publié sous le titre *Epistolas y Evangelios*, donne le texte de l'épître et de l'évangile de chaque dimanche de l'année avec un commentaire doctrinal en trois points ou distinctions. Au premier dimanche après la Pentecôte, à propos de l'entrée du Seigneur au cénacle, les portes étant closes, la deuxième distinction décrit le « château de l'âme » où cette dernière se tient recueillie à l'abri de trois portes qui la défendent des ennemis extérieurs. A propos de la conception de Marie, Montesino explique que, dans le sein de sa mère, Dieu la préserva du péché de façon miraculeuse et que, lorsqu'elle conçut elle-même par l'Esprit Saint et enfanta Jésus, elle resta vierge tout en devenant mère.

Montesino composa encore en prose un *Breviarium* de l'Immaculée, qui fut approuvé par Sixte Quint, Innocent VIII, Alexandre VI et Jules II. Dédié aux conceptionistes, il offre quelques hymnes et des lectures pour les sept jours de la semaine; l'auteur s'inspire, parfois en le copiant littéralement, de l'ouvrage de Bernardino de Bustis (DS, t. 1, col. 1515).

Coplas sobre diversas devociones y misterios de nuestra santa fe católica, Tolède, vers 1485; éd. fac-similé par H. Thomas, Londres, 1936. — *Cancionero de diversas obras de nuevo trovadas*, Tolède, 1508 (éd. fac-similé par A. Pérez Gomez, Cieza, 1950), 1520, 1527, 1537; Séville, 1537; etc. — *Vita Christi cartuxano romanzado*, 4 vol., Alcala de Henares, 1502-1503; Séville, 1530-1531, 1537-1543, 1543-1555; Salamanque, 1622, 1623, 1626; Madrid, 1847-1849. — *Epistolas y Evangelios... con sus doctrinas y sermones*, Tolède, 1512, 1532 (?), 1535, 1549; Séville 1537, 1543 (?); Anvers, 1538, 1542, 1544, 1550 (?), 1558, etc; Saragosse, 1550, 1555; Medina del Campo, 1586; Barcelone, 1601, 1608; Madrid, 1603, 1615; Alcala, 1608, Valladolid, 1618; trad. ital., Venise, 1569. — *Breviarium Immaculatae Conceptionis V. Mariae*, Tolède, 1508; Alcala, 1551. — Montesino a aussi traduit en castillan des *Meditaciones y soliloquios* de saint Augustin (Madrid, 1958).

José Maria de Elizondo, *Leyenda de san Francisco según la versión catalana del « Flos sanctorum ». Fragmentos y notas seguidos en unas coplas de Fr. A. Montesino..*, Barcelone, 1910. — M. Bataillon, *Chanson pieuse et poésie de dévotion. Fr. A. Montesino*, dans *Bulletin hispanique*, t. 27, 1925, p. 228-238. — E. Buceta, *Fr. A. Montesino fue obispo de Sarda en Albania*, dans *Revista de filologia española*, t. 16, 1929, p. 267-271. — José Maria de Cossio, *Sobre Fr. A. Montesino*, *ibidem*, t. 18, 1931, p. 38-39.

J. Simon Diaz, *Una obra de Fr. A. de Montesino vista por la Inquisición* (il s'agit des *Epistolas y Evangelios*), dans *Aportación documental para la historia española*, 8e série, Madrid, 1951, p. 12-17. — J. Ruiz y Calonja, *Fr. A. Montesino, Ferrando de Vedoya y Gracia Dei a la cort de Ferran el Catolic*, dans *Estudis romanics*, t. 4, 1953-1954, p. 241-250. — E. R. Berndt, *Algunos aspectos de la obra poética de Fr. A. de Montesino*, dans *Archivum* (Oviedo), t. 9, 1959, p. 56-71.

DS, t. 4, col. 1130.

Manuel de CASTRO.

MONTFIQUET (RAOUL DE), prêtre, † 1501. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **VIE.** — Raoul de Montfiquet, originaire de Basse-Normandie (Montfiquet, arrondissement de Bayeux), appartenait à une famille de la petite noblesse régionale. Il fit ses études en qualité de boursier au collège de maître Gervais, à Paris; il en devint le prieur et compila en 1462 l'inventaire de ses chartes (Paris, Bibl. de la Sorbonne, ms 969). C'est là qu'il rédigea la plupart de ses ouvrages et qu'il mourut en 1501 (*Obituaires de la province de Sens*, t. 1, Diocèses de Sens et de Paris, par A. Molinier, Paris, 1902, p. 763).

Il avait été promu docteur en théologie à une date inconnue et avait exercé la charge de recteur de l'université durant l'année 1475; c'est également lui qui, dans les années 1480/82, fut chargé de défendre les intérêts de la Sorbonne devant le Parlement. Il était, en outre, en relation avec les bénédictins de l'abbaye Saint-Vigor de Cerisy-la-forêt (dioc. de Bayeux), chez qui il entreprit et mit au net la majeure partie de son traité sur l'Eucharistie, et possédait depuis 1490 un bénéfice au diocèse de Rouen (église paroissiale de Bermonville, au doyenné de Fauville). Si nous ajoutons qu'à sa mort il fit une donation au collège de maître Gervais (notamment un manuscrit annoté de sa main des *Declamationes* de Quintilien et de la *Rhetorica* de Georges de Trébizonde; à la Bibl. de la Sorbonne, ms 629), nous aurons rassemblé tous les renseignements glanés sur son compte à partir des colophons de ses œuvres et des indications fournies par le cartulaire de l'université (cf *Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, éd. C. Samaran et E. Van Moé, t. 3, Paris, 1935, table; t. 4, 1938, p. 304, n. 4).

2. **ŒUVRES.** — Nous avons conservé six traités de Montfiquet; ce sont, dans l'ordre chronologique approximatif que suggèrent certains recoupements : 1° *L'exposition de l'oraison dominicale*, commentaire du *Pater* dont ne subsiste que la version française et qui s'insère dans le cadre, plus vaste que le titre ne le laisserait prévoir, d'un traité, assez élémentaire, sur la prière (nature et nécessité de la prière, qualités requises pour qu'elle soit méritoire et susceptible d'être exaucée, etc). L'exposition proprement dite est divisée en deux parties en fonction de la finalité des sept requêtes du *Pater* : les trois premières « ordonnent nostre ame envers Dieu, pour ce qu'ilz sont des biens eternelz ou espirituelz

qui ont Dieu pour leur object ou fin », les quatre dernières « regardent les deffaultes de l'homme ». L'autorité la plus régulièrement invoquée est Richard de Saint-Victor.

Éd. Paris, Pierre Levet, 1485 et 1489 (Copinger, n. 4359-4360); Paris, P. Gautier, 1545.

2° *L'exposition de la salutation angelicque Ave Maria composee et recueillye... de plusieurs sainctz docteurs et expositeurs* est jointe à la précédente et à la *Declaracion sur l'evangile de Missus est* de Guillaume Alexis dans l'édition commune de Pierre Levet et Jehan Alissot, Paris, 1485.

3° La *Stella fidei*, somme théologique dont le titre complet annonce le contenu : « explicatio articulorum fidei in cimbolo appostolorum et aliis cimbolis comprehensorum, omnem fere materiam ad fidem catholicam et Sacre Scripture scientiam pertinentem quodam modo continens et ipsam ad aliquem articulum fidei reducens... ex dictis sanctorum doctorum et precipue sancti Thome de Acquino [compilata] », est demeurée manuscrite.

L'exemplaire original, destiné à servir de base à d'éventuelles copies ultérieures (qui semblent n'avoir jamais vu le jour), est conservé (ms 181 de la Bibl. de la Sorbonne). Il a été soigneusement revu par l'auteur, qui a corrigé des erreurs matérielles, introduit quelques développements complémentaires et ajouté des renvois aux autorités traditionnelles et à ses propres traités sur l'Eucharistie et le mariage, qui ne sont pas mentionnés dans le prologue de l'œuvre, alors qu'y figurent les expositions du *Pater* et de l'*Ave*. On peut donc supposer que la composition de ces deux traités se situe entre la première mise par écrit de la *Stella fidei* et sa révision.

L'ouvrage est divisé en trois parties de longueur très inégale : la première (27 f.) traite *de fide in generali et in se*; la seconde (391 f.) *de ipsis articulis fidei tam in generali quam in particulari*, dans le cadre très vaste évoqué par le titre, chaque article étant le point de départ d'un exposé fourni sur un mystère de la foi ou un passage de l'Écriture; la troisième (10 f.) rappelle *quod credi debet a quolibet homine*. L'ensemble est précédé d'une table des matières détaillée. L'ouvrage est largement tributaire de la *Summa theologica* de saint Thomas et d'un *Compendium* à lui attribué, qui pourrait bien être le *Compendium theologice veritatis* d'Hugues Ripelin (DS, t. 7, col. 894-896).

4° Le *Tractatus de vera, reali atque mirabili existentia totius Christi in sanctissimo altaris sacramento*, de 1481, est, dans sa première partie, un exposé de théologie dogmatique, présenté de manière assez scolastique, mais sans négliger le recours à l'allégorie scripturaire (bien des emprunts sont faits à Hugues de Saint-Victor), aux comparaisons imagées ou aux *exempla*. La seconde partie, de tendance plus ascétique, traite de la préparation à la réception du sacrement et des bienfaits de la messe, avant de développer une longue interprétation allégorique des objets, paroles et gestes du sacrifice de la messe, qui se voient « rapportés » de manière systématique aux divers épisodes du mystère de la Passion et de la Résurrection. A côté de saint Thomas et d'Hugues de Saint-Victor sont cités Guillaume d'Auxerre, Nicolas de Lyre, Henri de Hesse et Bernardin de Sienne. Édition : Paris, G. de Marnef, s d (vers 1493).

La traduction française (Paris, A. Vérard, vers 1506), sous le titre *Le livre du sainct sacrement de l'autel*, est une adaptation qui abrège beaucoup, supprimant une bonne partie de l'argumentation théologique, dogmatique comme ascétique, empruntée à saint Thomas, et atténuant le caractère trop abstrait et théorique de l'exposition de la messe en tant que commémoration du sacrifice du Christ. On retrouve là le souci d'être accessible à un public dévot et instruit, mais étranger à la dialectique théologique, qui semble avoir guidé Montfiquet dans la rédaction de ses œuvres françaises.

5° *Le traitié du saint sacrement, estat et fruit de mariage...* est essentiellement un traité de morale conjugale, dont la doctrine et l'expression imagée sont bien adaptées au public aisé de bourgeois, laboureurs et marchands auquel l'éditeur le destinait. Il doit beaucoup à saint Bernardin de Sienne et, pour les exemples, à Étienne de Bourbon.

Éditions : Paris, Durant Gerlier, s d (1495; Copinger, n. 4358); Paris, Philippe le Noir, s d (entre 1520 et 1530), sous le titre *Le guidon et gouvernement des gens mariez. Traictié singulier du saint sacrement, estat et fruict de mariage...* (cf E. Chatelain, *Revue des bibliothèques*, t. 16, 1906, p. 275-276); Lyon, O. Arnouillet, s d (cf *Bibliothèque française de Du Verdier*, t. 3, Paris, 1773, p. 394).

6° *L'hommaige, honneur ou recongnoissance deubs par les hommes a Dieu, a leur bon ange et a Jhesucrist estant au sainct sacrement de l'autel*, donné comme postérieur au *Tractatus de vera... existentia Christi*, repose sur une comparaison entre les réalités matérielles et les réalités spirituelles : de même que le vassal est « tenu de faire foy, hommaige, devoir ou recongnoissance a son seigneur a cause de fief ou terre qu'il tient de luy », de même l'homme envers Dieu, son ange gardien et le Christ présent dans l'Eucharistie. Chacun de ces trois points est brièvement développé et suivi d'une oraison méditative. Les trois oraisons sont reprises en latin à la fin de l'ouvrage. — Édition : Paris, Michel le Noir, s d (vers 1494).

7° *Œuvres perdues et fausses attributions* : dans *L'hommaige, honneur ou recognoissance...*, l'auteur fait allusion à « ung traicté nagueres faict declarant plus especialement quel hommaige ou service on doibt à Dieu », qui ne semble correspondre à aucune des œuvres conservées.

L'attribution faite à R. de Montfiquet par le catalogue des manuscrits de la Sorbonne du *Speculum sacerdotum* (ms 789, f. 60v-76v, incomplet) est invraisemblable (cf A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, n. 391).

U. Chevalier, *Répertoire... Bio-bibliographie*, Paris, 1907, col. 3257 (bibl. ancienne).

Geneviève Hasenohr.

MONTI (Louis-Marie), fondateur, 1825-1900. — 1. *Vie.* — 2. *Esprit.*

Luigi Maria Monti (Padre Monti) fonda la congrégation des Fils de l'Immaculée Conception (Conceptionistes), « pour le soin des malades et l'éducation de la jeunesse orpheline, abandonnée et en besoin d'assistance » (*Constitutions*, 1974, ch. 1, n. 1).

1. VIE. — Il naquit à Bovisio (Milan) le 24 juillet 1825 d'Angelo et Teresa Monti, fréquenta les écoles locales, et à douze ans, devenu orphelin de père, commença son apprentissage d'ébéniste.

A quinze ans, il était déjà apôtre parmi ses compagnons : il animait leurs jeux et tous les soirs les rassemblait chez lui; ils avaient en commun des lectures spirituelles, des exhortations, prières et chants, la vie eucharistique, des pèlerinages, des sorties le dimanche à la Montina, des visites aux malades, des secours aux familles pauvres. Plusieurs, stimulés par son exemple, émettaient des vœux d'obéissance et de chasteté. Le peuple les nomma la *Compagnia dei Frati*.

Le 27 février 1842, au sanctuaire de l'Addolorata de Rho, il prit la résolution de servir Dieu et de devenir un saint. Le

8 décembre 1846, entre les mains de don Luigi Dossi, il émit les vœux perpétuels de religion, en vue de fonder avec lui un institut pour l'éducation de la jeunesse. Injustement persécuté, il fut, en septembre 1851, arrêté avec quinze de ses compagnons; pendant soixante-dix jours ils furent détenus dans les prisons de Desio.

Après un essai de fondation à Quinto Romano, il passa à Brescia avec Dossi et quelques compagnons dans la congrégation des Fils de Marie Immaculée; durant l'été de 1855, il s'y prodigua au secours des victimes du choléra. En janvier 1857, Dossi lui confia la mission de fonder à Rome la congrégation des Fils de l'Immaculée Conception. Ni les difficultés du début, ni les interférences indues qui suivirent, ne purent lui faire abandonner l'entreprise. Vingt ans après, l'œuvre reconquit son autonomie et put recevoir de Monti son nom, ses constitutions, ses buts, son habit, son esprit et un développement remarquable. Monti mourut à Saronno (Varese) le 1er octobre 1900. Sa cause de béatification a été introduite en 1941.

La congrégation des conceptionistes exerce à présent son activité dans une quarantaine d'œuvres d'assistance en Italie, en Argentine, au Canada, en Afrique (Cameroun) et en Inde (Kerala).

2. **ESPRIT.** — Monti n'est pas un théoricien de la charité : il a mis en pratique la parole de Dieu en consacrant sa vie au service des malades, des orphelins, des plus nécessiteux, pour l'amour du Christ, au nom de sa Mère Immaculée à qui il voulut que son institution fut dédiée (Fils de l'Immaculée Conception); l'Immaculée était pour lui sa Mère.

De sa vie si éprouvée, Monti dégagea son ascèse : le mal dans le monde a Satan à sa source; c'est lui qui excite les passions des hommes; mais ceux-ci ne font que ce que Dieu leur permet de faire. Dans les tribulations, Dieu éprouve, il n'abandonne pas; du mal il tire le bien. La cible de Satan, c'est l'Immaculée; ne pouvant rien contre elle, il déchaîne sa rage contre ses fils; ils triomphent avec leur Mère. Dans les épreuves de sa vie, le réconfort de Monti fut une prière imprégnée de foi et insistante (*Testimonianza..*, p. 500).

Artisan en sa jeunesse, Monti fonda une congrégation de religieux adonnés à un *travail* fait avec joie, application et compétence, aux champs, dans les écoles, les ateliers, les hôpitaux; un travail qui serait lui aussi une façon de prier.

Pour le malade et l'orphelin, Monti conçut une *assistance* vraiment intégrale, un service de la personne humaine, au physique comme au spirituel. Il voulut ses fils au service des malades non seulement comme infirmiers, mais aussi comme pharmaciens, médecins et prêtres; et au service des orphelins, il les voulut éducateurs, enseignants, techniciens. L'orphelinat devait être la famille des orphelins et des religieux. Il acceptait les premiers gratuitement, puis les entretenait grâce au travail de ses disciples. A la base de sa pédagogie, il mettait ce principe que « la religion est un moyen très efficace pour assurer une bonne éducation » (*Constitutions* 1887, p. 1, ch. 7, n. 1). La formation devait permettre à chacun de faire choix de sa vocation *(ibidem)*. D'où l'union des orphelins et des religieux non seulement à table, mais aussi dans la prière.

Monti, désirant pour ses malades et pour les orphelins en tout premier lieu leur bien spirituel, en vint à se convaincre que son institution, purement laïque à l'origine, avait besoin du *sacerdoce* comme le corps de l'âme (*Testimonianza..*, p. 103-104) et que le sacerdoce aurait dû prendre place dans sa fondation. Malgré les refus qu'il essuya Monti demeura jusqu'à sa mort persuadé qu'il y aurait un jour des prêtres parmi ses fils; effectivement cette autorisation fut donnée en 1904. L'introduction du sacerdoce ne devait signifier aucune altération de la vie familiale de l'institution : entre prêtres et frères aucune distinction, sinon celle de la compétence respective et de la diversité des offices. Ils devaient former une vraie famille, avec égalité de droits et de devoirs dans l'observance d'une même Règle et la responsabilité des charges de gouvernement.

A maints égards, Monti fut en avance sur son temps et son action eut un caractère prophétique : conception d'une congrégation où l'organisation est typiquement familiale, sans distinction de classes; activité apostolique intégralement consacrée aux malades et aux orphelins. Le fondateur eut la claire intuition des développements de sa congrégation; il les poursuivit avec ténacité et les réalisa avec sagesse.

La spiritualité de Monti apparaît dans ses écrits : correspondance, lettres circulaires, notes, diaires, dans les constitutions de la congrégation, les témoignages de ses confrères, prêtres et laïcs.

Testimonianza di Padre Monti, recueil des écrits par Erasmo Perniola, Saronno, 1974; *Testimonianze a Padre Monti*, par Erasmo Perniola, Saronno, 1977; E. Perniola, *Padre Monti, amore e servizio per i fratelli nel nome dell'Immacolata Madre*, Saronno, 1975; *Storia della congregazione dei Figli dell'Imm. Concezione*, 2 vol., Saronno, 1977-1979.

Eufrasio Spreafico, *P. Luigi M. Monti, fondatore..*, 2e éd., Roma, 1940; *P. Luigi M. Monti nella sua vita e nelle sue opere*, 2 vol., Saronno, 1947. — I. Giordani, *Un apostolo della carità: P. Luigi M. Monti*, Ancora, 1963. EC, t. 8, 1952, col. 1377. — DHGE, t. 17, 1971, col. 122-123.

A. Orlandi, *Storia del Pio Istituto..*, 1881, ms. *Preludio e storia generale della Congregazione..*, ms.

Erasmo PERNIOLA.

MONTIS (Paul de), † 1795. — La biographie de Paul de Montis, docteur en théologie, est pratiquement inconnue. Il paraît avoir été vicaire à la paroisse Saint-Barthélemy de La Rochelle en 1735. Le 1er septembre 1756, il est reçu membre associé de l'académie de cette ville. Il obtint la qualité de vicaire général de l'archevêque de Bordeaux. Il se transporta dans la capitale, où il résidait en 1785-1787, et devint supérieur ecclésiastique des annonciades célestes de Saint-Denis et censeur royal. Nous le connaissons aujourd'hui par ses livres.

Montis s'est intéressé à la vie spirituelle des monastères de moniales. Il a publié à leur intention deux ouvrages : des *Lettres sur les devoirs d'un supérieur de religieuses* (Paris, 1777) et les sermons qu'il prêcha à diverses communautés : *Discours de retraite pour les religieuses* (2 vol., Paris, 1781; repris par Migne, coll. Orateurs sacrés, t. 68, Paris, 1856). Dans le premier de ces ouvrages, adressé à un ami vicaire général pour lui expliquer comment s'acquitter de ses fonctions de supérieur de communauté, il veut faire connaître les obligations attachées à cette charge, les vertus et les qualités qui en sont inséparables, et les dangers qui l'entourent. N'hésitant pas à entrer dans les plus petits détails, il s'acquitte de sa tâche avec un soin d'autant plus grand qu'il ne connaît pas d'ouvrage de ce genre. Son étude dénote une connaissance profonde des communautés de contemplatives et respire la prudence et la sagesse. C'est un volume à ne pas négliger, bien qu'il s'occupe surtout de régularité religieuse. Les *Discours de retraite*, qui s'adressent aux religieuses elles-mêmes, sont rédigés dans le même esprit prudent et sage, mais la vie spirituelle est ici au premier plan, qu'il s'agisse de ses pratiques ou de son esprit. On ne discerne pas

dans ces discours ou dans les points de méditations qui les résument (à la fin de chaque volume) les orientations d'une doctrine spirituelle personnelle.

Montis a été aussi un hagiographe. C'est surtout par là qu'il est passé à la postérité. En effet, travaillant avec les libraires parisiens P.-F. Gueffier, C.-P. Berton et Guillot, il a publié une série de biographies de saints ou de vertueux personnages. Bon vulgarisateur, il a contribué à maintenir dans le public l'intérêt pour le culte des saints. On a ainsi de lui, publiés à Paris : *La vie de la V. S. de Foix de La Valette d'Épernon, religieuse carmélite, dite en religion sœur Anne-Marie de Jésus*, 1774; — *La vie de la V. S. Marie de l'Incarnation, fondatrice du Carmel de France, dite... Mlle Acarie*, 1778; — *La vie de M. de La Salle, instituteur des Frères des Écoles chrétiennes*, 1785; — *Vie de Mme Helyot d'après Crasset, suivie d'une vie abrégée de Mme de Maillefer*, 1786; — *La vie du V. Père Yvan, fondateur des religieuses de Notre-Dame de la Miséricorde*, 1787; — *La vie de la V. Mère Anne de Jésus, compagne et coadjutrice de sainte Thérèse dans la réforme du Carmel*, 1788. — Il est l'auteur d'un *Panégyrique de sainte Jeanne Frémiot de Chantal*, canonisée en 1767 (Paris, 1772).

Montis publia deux ouvrages du lazariste Pierre Collet † 1770 (DS, t. 2, col. 1121-1123) : *Histoire abrégée de la Bse Colette Boellet... avec l'Abrégé de l'histoire de vertueuse Philippe... de Gueldres* (Paris, 1771), et *La vie de la V. M. Victoire Fornari... avec l'Abrégé de la vie de la V. M. Marie-Madeleine Lomellini Centurion... et d'Étienne Centurion* (Paris, 1771).

M. Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le 18e siècle*, t. 6, Paris, 1857, p. 507. — G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. 1, Paris, 1937, p. VII; t. 2, 1938, p. 287, 469. — *Dictionnaire des Lettres françaises. Le dix-huitième siècle*, t. 2, Paris, 1960, p. 279.

Raymond DARRICAU.

1. MONTMORENCY (JEANNE-MARGUERITE DE), ou la « Solitaire des rochers », 17e siècle. — Selon le dominicain Nicolson, son biographe, cette célèbre pénitente naquit à Paris en 1645, dans la famille de Montmorency; selon des hypothèses ultérieures (vg, A. Gazier), elle aurait appartenu à la famille de Caylus ou Quellus. Elle abandonne sa famille à quatorze ans. On la retrouve à Auxerre de 1660 à 1663, employée chez un menuisier. De 1663 à 1674, elle demeure à Paris, au service d'une dévote de l'île Saint-Louis, puis s'établit près du monastère des bénédictines du Saint-Sacrement de la rue Cassette, vivant de mendicité. Elle se serait d'abord placée sous la direction du jésuite François Guilloré, puis elle recourut à celle de Luc de Bray, curé de Châteaufort près de Versailles (1669-1699), du tiers-ordre régulier de saint François. En 1691 l'atmosphère de la capitale ne lui convenant plus, elle se retire dans les Pyrénées, à la « Solitude des rochers », puis à l' « Abîme des ruisseaux ». A l'occasion de l'année sainte 1700, elle entreprit le voyage de Rome, mais disparut en chemin.

Durant son séjour dans les Pyrénées, elle entretint une correspondance avec Luc de Bray (19 lettres et réponses), qui est un tissu de lieux communs et d'élévations de mauvais goût, voire de récits macabres frisant l'indécence. Des faits de cette vie et de ces lettres, on ne trouve pas trace avant 1787, date de leur publication sous le titre *La Solitaire des rochers*, par le dominicain Nicolson, du couvent de la rue Saint-Jacques, janséniste fervent, partisan des convulsionnaires du cimetière de Saint-Médard. Cette publication donna naissance immédiatement à une tradition hagiographique; le plus important de ceux qui contribuèrent à la diffuser fut le vicaire général de Viviers, N.-J. Dabert (DS, t. 3, col. 1). Un vicaire général d'Avignon, Barret, et le canoniste D. Bouix publièrent eux aussi des éditions de ces lettres. Leur point de vue fut ardemment soutenu par Augustin Gazier et accepté par Albert Dufourcq.

Mais, depuis les études d'Eugène Griselle (1910) et d'Henri Bremond (1910 et 1930), le caractère apocryphe du récit et de la correspondance apparaissait et semble aujourd'hui démontré. Dans l'état actuel de la recherche, on pense qu'il s'agit de l'œuvre d'un groupe antiquiétiste qui paraît avoir été animé par Luc de Bray. Le groupe tentait d'agir auprès de Mme de Maintenon, par l'intermédiaire de la marquise de Montchevreuil. La personnalité de Luc de Bray reste mystérieuse. Sa carrière est inconnue. On trouve son nom dans la correspondance de la mère Mechtilde, fondatrice des bénédictines du Saint-Sacrement (DS, t. 10, col. 885-887), mais il est difficile d'accorder l'authenticité aux quatre lettres que celle-ci lui aurait adressées. Il aurait également été chargé de mission à Rome par sa congrégation. On ne sait pas davantage dans quelles conditions il devint curé de Châteaufort.

Dans ces conditions, la vie et l'œuvre de la Solitaire doivent être rangées parmi les romans hagiographiques destinés à la propagande anti-quiétiste.

Éd. *La Solitaire des Rochers* (par Nicolson), Châteaufort, 1787. — *Lettres d'une solitaire inconnue, ou Jeanne-Marguerite de Montmorency révélée par sa correspondance au P. Luc de Bray*, 2 vol., Orange, 1841 (par l'abbé Barret). — N.-J. Dabert, *La Solitaire des Rochers, ou Correspondance de J.-M. de Montmorency..*, 2 vol., Lyon, 1841; 1856 avec une « Dissertation critique sur les recueils manuscrits de la correspondance... » (t. 2, p. 483-528). — D. Bouix réédita les textes avec une dissertation critique, 2 vol., Paris-Lyon, 1862.

A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, nouv. éd., Paris, t. 4, 1879, p. 518. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française au 17e siècle*, t. 2, Paris, 1969, p. 1490.

Outre les *Biographies* de Feller et de Michaud : A.-H. de Bérault-Bercastel, *Histoire de l'Église*, t. 23, Paris, 1821, p. 1 svv; *La Solitaire des Pyrénées ou J.-M. de Montmorency*, Bruxelles, 1853. — A. Sabatier de Castres, *Jeanne de Montmorency*, Paris, 1836.

A. Gazier, *Une femme anachorète au 17e siècle*, dans *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris, 1904, p. 209-288. — E. Griselle, *François Davant (1620-1700)*, dans *Documents d'histoire*, juin 1910, p. 305. — H. Bremond, *Un complot contre Fénelon : La Solitaire des Rochers*, dans *Le Correspondant*, 1910; repris dans *Divertissements devant l'Arche*, Paris, 1930, p. 194-227.

Bossuet, *Correspondance*, éd. Urbain et Levesque, t. 6, Paris, 1912, p. 134, n. 3. — A. Dufourcq, *L'avenir du christianisme*, t. 9, Paris, 1936, p. 41-42. — *Correspondance de Mme de Maintenon*, éd. M. Langlois, Paris, t. 4, 1937, p. 265, 362; t. 5, 1939, p. 91, 449-450. — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques, Bossuet, Fénelon*, Paris, 1958, p. 389-391.

Raymond DARRICAU.

2. MONTMORENCY (NICOLAS DE), laïc, vers 1556-1617. — Descendant de l'illustre famille de Montmorency, Nicolas était le troisième fils de François, seigneur de Wastines et Bersée, et d'Hélène Villain. Dans sa jeunesse il fut gentilhomme de bouche de Philippe II. Au décès de son oncle Maximilien Villain, en 1583, il lui succéda comme chef des finances des Pays-Bas. Il entra au Conseil d'État et fut nommé à neuf reprises premier commissaire au renouvellement des lois de Flandre. N'ayant pas de descendance, il éleva les six enfants de son frère Louis † 1585; parmi eux, François et Florent devinrent jésuites, Jean fut le bienfaiteur de la chartreuse de Douai, un autre fut

abbé de Saint-André du Cateau. Nicolas de Montmorency mourut à Gand le 16 mai 1617. Son épouse Anne de Croy le suivit dans la tombe l'année suivante.

Nicolas de Montmorency consacra sa vie et sa fortune aux bonnes œuvres. Il eut une part prépondérante dans la fondation des brigittines de Lille, en 1604, comme il l'avait eue dans celle des Sœurs de Sainte-Agnès de Douai; il avait offert aux religieuses lilloises comme à Saint-Nicolas de Douai un vitrail à ses armes. Lors des cas de possession qui se déclarèrent dans le couvent brigittin de Lille en 1613, il manifesta son soutien à l'abbesse-fondatrice, Anne Dubois. Il s'entendit alors avec les évêques de Tournai et Bois-le-Duc pour que François Dooms (Domptius), dominicain lillois, intervienne en qualité d'exorciste. Celui-ci se fit assister par Sébastien Michaelis (cf DS, t. 10, col. 1165-1171), prieur dominicain de Saint-Maximin et inquisiteur, avec lequel il avait collaboré pour l'affaire similaire du prêtre Gaufridy. Certaines séances, notamment celle des aveux de Marie de Sains, eurent lieu en présence de Nicolas. D'ailleurs les extraits de ses mémoires ainsi que ceux de Michaelis servirent à la relation imprimée des événements.

Malgré ses occupations nombreuses et diverses, Nicolas trouva encore le temps de rédiger un nombre important de livres de pitié devenus rares ou introuvables. On y trouve surtout des exhortations concernant les sujets les plus divers (brièveté de la vie, support des épreuves, mépris du monde, aveuglement des pécheurs, nécessité de la conversion, fuite du péché, désir de l'éternité, fins dernières, etc); des recueils de méditations ou d'exercices assez compliqués adaptés aux différentes circonstances de la journée ou de la vie (réveil, pour s'habiller, se ceindre, en allant à table, au lit, à chaque changement d'heure) avec d'abondantes prières à réciter au cours de la messe; des recueils de prières selon les jours de la semaine, le cycle liturgique ou les fêtes des saints... On y relève des litanies de toute sorte, des hymnes et cantiques. Il est intéressant de souligner la dévotion de Nicolas envers la Vierge mais aussi envers saint Joseph en l'honneur duquel il avait établi des confréries en plusieurs villes comme Gand et Lille. Tout cela suggère davantage des pratiques multipliées que l'unification d'une piété simple. Ces ouvrages s'inscrivent dans la ligne de la *Devotio moderna* déclinante.

Il est difficile d'apprécier l'influence spirituelle de Nicolas de Montmorency. Mais à tous les titres ci-dessus énumérés il mérite une place dans la galerie de ces gentilshommes du 17e siècle qui surent allier l'exercice des plus hautes fonctions avec celui d'une générosité et d'une piété assidues.

Œuvres. — 1) *Manuale principis*, Douai, 1597 (ou 1598). — 2) *Spiritualis dulcedo quatuor libris comprehensa*, Louvain, 1601; les quatre livres dont il est question ont été édités séparément sous des titres parfois modifiés : 2a) *Manna absconditum, precationes mellifluas et devotas in quolibet orandi genere proponens, cum aliquot meditationibus piis et praeviis*, Louvain, 1603; Cologne, 1616, 1617; — 2b) *Flos campi in quo exercitia et meditationes quotidianae..*, Louvain, 1604; Cologne, 1616; — 2c) *Diurnale pietatis in quatuor partes repartitum*, Anvers, 1616; — 2d) *Solemne convivium bipartitum de praecipuis solemnitatibus D.N. Jesu Christi, Beatae Mariae et sanctorum*, Anvers, 1617.

3) *Couronne spirituelle*, 5 vol., Douai, 1602. — 4) *Exercices quotidiens et méditations en l'honneur du glorieux saint Joseph..*, Douai, 1609; Bruxelles, 1610; Douai, 1616. — 5) *La Semaine chrétienne*, Douai, 1612. — 6) *Fontaine d'amour divisée en sept parties... pour l'entretien des âmes dévotes*, Bruxelles, 1613; Liège, 1625; trad. flamande, Anvers, 1617, 1628, 1649; Louvain, 1680, 1690. — 7) *L'amour de Marie divisé en trois parties..*, Bruxelles, 1614. — Faute d'avoir pu consulter tous ces ouvrages français et flamands, il est impossible de dire dans quelle mesure ils ne reprennent pas tout ou partie des ouvrages latins.

J.-Fr. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 915. — J. N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire... des Pays-Bas*, t. 3, Louvain, 1764, p. 165-168. — H.-R. Duthilloeul, *Bibliographie douaisienne*, Douai, 1842-1854, *passim*. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 15, 1899, col. 198-203 (bibl. ancienne). — *Annales du Comité flamand*, t. 27, 1902-1904, p. 139-140 (liste des œuvres). — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. — H. Beylard, *Quelques Montmorency*, dans *Les Amis de Douai*, t. 6, n. 5-8, 1975, p. 155-158.

Sur les possédées de 1613, voir l'*Histoire véritable et mémorable de ce qui s'est passé sous l'exorcisme de trois filles possédées ès pays de Flandre... Extrait des Mémoires de M. Nicolas de Montmorency... et du R.P.F. Sébastien Michaelis..*, 2 vol., Paris, 1623 (trad. latine, la même année à Paris), et M. de Norguet, *Anne Dubois, fondatrice des brigittines de Lille (1574-1618)*, dans *Bulletin de la Commission historique du départ. du Nord*, t. 10, 1868, Lille, p. 193-291. L'étude de A. Dinaux (*Exorcisme des brigittines de Lille*, dans *Archives historiques et littéraires du Nord de la France*, t. 1, Valenciennes, 1829, p. 154-170) n'est pas sérieuse; c'est celle qu'utilise P. Villette, *La sorcellerie et sa répression dans le Nord de la France*, Paris, 1976.

Louis Grillon.

MONTMORENCY-LAVAL (François de), vicaire apostolique et évêque, 1623-1688. — Né à Montigny-sur-Avre, au diocèse de Chartres, le 30 avril 1623, François de Montmorency-Laval, issu d'une branche cadette des Montmorency, était fils de Hugues de Laval † 1636 et de Michelle de Péricard. Il se destina à l'Église, persévérant dans l'état ecclésiastique une fois devenu l'héritier du titre paternel par la mort de ses aînés.

Il étudia au collège de La Flèche (1631-1641), puis à celui de Clermont, à Paris, ayant reçu une prébende de chanoine de son oncle, François de Péricard, évêque d'Évreux, en 1637. D'une grande piété, il fut membre de la congrégation mariale, à La Flèche et à Paris, et fit partie de la société des Bons Amis, dirigée par le jésuite Jean Bagot à Paris. Prêtre en 1647, il devint archidiacre d'Évreux en 1648, se montrant bon administrateur, soucieux d'ordre et de réforme.

Le jésuite Alexandre de Rhodes étant venu à Paris en 1653 et recrutant des missionnaires pour le Tonkin et la Cochinchine, Laval fut choisi, avec François Pallu, comme vicaire apostolique. Les deux candidats, à la fin de 1653, firent le voyage de Rome, où Laval résigna son archidiaconé au profit de H.-M. Boudon (cf DS, t. 1, col. 1887-1893). Mais la curie romaine n'étant pas encore disposée à créer des vicaires apostoliques, Laval revint en France et se retira auprès de Jean de Bernières, à l'ermitage de Caen (DS, t. 1, col. 1522-1527). Il s'y trouvait quand Louis xiv, à la demande des jésuites, le proposa à Alexandre vii, en janvier 1657, comme premier évêque de la Nouvelle-France. Sur une contre-proposition de la congrégation de la propagande, il fut nommé évêque de Pétrée et vicaire apostolique.

L'opposition de l'archevêque de Rouen, Fr. Harlay de Champvallon, ordinaire de la Nouvelle-France, à un tel titre força le nonce à Paris à consacrer Laval à huis clos à Saint-Germain-des-Prés, le 8 décembre 1658. Louis xiv imposa l'autorité du vicaire apostolique en Nouvelle-France par ses lettres patentes. Arrivant à Québec en juin 1659, Laval ne rencontra de résistance que de a part du sulpicien Gabriel

Thubières de Queylus † 1677, qui tenta de soustraire Montréal à l'autorité du vicaire apostolique. Louis XIV interdit Queylus de séjour en Nouvelle-France.

Le nouveau prélat se mit sans retard à l'organisation d'un clergé diocésain. Il le recruta en France et dans la colonie. Par la volonté du roi, il devint le second personnage du pays à l'instauration du régime royal en 1663. Le gouverneur ne put prendre de décision importante sans son concours. Entre-temps (1662), il avait été « nommé » par Louis XIV premier évêque de Québec. La réforme du marquis de Tracy, en 1665-1667, lui enleva son importance politique. Mais le prélat s'appliqua à former un séminaire qui fut son œuvre maîtresse. Sous ce nom, il entendait une communauté organique de son clergé diocésain, pasteurs des paroisses, chapitre et école de formation cléricale. Il érigea et unit au séminaire la paroisse de Québec; les autres furent desservies par des missionnaires, membres du séminaire. Laval fut principalement soucieux des rapports charitables entre ses prêtres, les jésuites et les sulpiciens de Montréal. L'harmonie, dans le clergé, fut remarquable durant tout son épiscopat, les récollets seuls y mettant obstacle, appelés au pays par les officiers royaux pour faire contrepoids à l'évêque et utilisés par Frontenac comme un clergé parallèle tout dévoué au gouverneur.

Le problème de la vente d'alcool aux indigènes, pratique génocidaire, fut le plus épineux que dut régler le prélat, à cause des vues opposées du ministre Colbert et de Louis de Frontenac, gouverneur général. Ce dernier lui créa une autre difficulté à propos de l'établissement des cures, dont Colbert se servit pour harasser l'évêque. Après de longues tractations, le diocèse fut finalement érigé par Rome, en 1674. L'évêque accrut son clergé de prêtres venus de France et de jeunes gens formés dans le séminaire. Il établit enfin le chapitre, partie intégrante du même séminaire, en 1684.

Malade, épuisé par l'hostilité du ministre et de ses favoris doutant de son utilité pour son église, Laval retourna en France en 1684, résolu à démissionner. Il choisit pour successeur Jean de la Croix de Chevrières de Saint-Vallier † 1727, qu'il envoya avec les pouvoirs de vicaire général visiter son diocèse en 1685. Démissionnant en 1688, il revint achever ses jours dans son église. Il y vécut humblement ses vingt dernières années, voyant avec douleur son successeur démembrer le séminaire, l'œuvre de sa vie. Il mourut, le 6 mai 1708, universellement vénéré, ayant vécu dans la pauvreté, la bienfaisance, la mortification extrêmes.

Altera nova Positio super virtutibus de Fr. de Montmorency-Laval, Cité du Vatican, 1956. La *Positio* a recueilli de nombreux documents d'archives, notamment des pièces de la correspondance de l'évêque; à signaler la correspondance échangée avec les papes, les congrégations romaines, la cour de France; avec les spirituels de l'époque, tels H.-M. Boudon, Marie de l'Incarnation, etc; ou encore des extraits des *Relations* des jésuites et des *Annales* des ursulines.

L. Bertrand de Latour, *Mémoires sur la vie de M. de Laval..*, Cologne, 1761. — A. Gosselin, *Vie de Mgr de Laval*, 2 vol., Québec, 1890; rééd., 1923. — É. Bégin, *François de Laval*, Québec, 1959. — Marie de l'Incarnation, *Correspondance*, éd. G. Oury, Solesmes, 1971, voir Table. — A. Vachon, art. *Fr. de Laval*, dans *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 2, Toronto-Québec, 1969, p. 374-387; voir aussi art. *Thubières de Queylus*, t. 1, p. 659-664; et A. Rambaud, art. *La Croix de Saint-Vallier*, t. 2, p. 342-344. — DS, t. 5, col. 997-1000.

Lucien CAMPEAU.

MONTORSOLI (ANGELO MARIA), servite, 1547-1600. — Né à Montorsoli, près de Florence, le 4 novembre 1547, Angelo Maria était neveu de Giovanni Angelo Montorsoli † 1563, sculpteur connu de la Renaissance italienne. A l'exemple de son oncle, il entra à dix ans chez les servites de Marie. En 1560 il fut envoyé à Bologne pour ses études de grammaire et de rhétorique. Il fit profession solennelle en 1563 et le 12 juin 1568 fut ordonné prêtre. En 1569 il regagna Florence, puis de 1570 à 1573 étudia à l'université de Pise. Maître en théologie en 1576, il fut incorporé à l'université de Florence. Établi directeur des études au couvent florentin de l'Annunziata, il se consacra à l'enseignement.

Il a laissé un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard et d'autres ouvrages, philosophiques et scripturaires. Il prêcha en diverses villes d'Italie du nord; il s'employa à la direction spirituelle et au catéchisme des enfants. Son premier biographe souligne sa pente marquée à la contemplation.

En 1588 il obtint de ses supérieurs de se retirer en un petit appartement à l'Annunziata. Pendant neuf ans, il vécut en ermite : vie de prière, de pénitence, d'oraison et d'étude de l'Écriture.

On a, de cette période, sa correspondance spirituelle avec quelques religieux et la *Lettera spirituale* de 1596; celle-ci constitue un traité d'ascèse qui invite ses confrères à réfléchir sur la manière dont ils suivent la voie du Seigneur et sur ce qui leur reste à faire pour réaliser la perfection chrétienne; mais la lecture de la *Lettera* et sa diffusion furent interdites sous peine d'excommunication. Par contre, Giulio Santorio † 1602, cardinal protecteur de l'ordre, fit publier la *Lettera* sans retard (« nihil obstat » de juillet 1597).

Entre-temps, le cardinal avait appelé Montorsoli à présider le chapitre provincial de Toscane (mai) et à prendre part au chapitre général (juin), et Clément VIII invitait les capitulants à l'élire prieur général; ce qui fut fait. Montorsoli entreprit la visite canonique des couvents, avec le souci de réaliser cette réforme spirituelle qui lui tenait à cœur. Le 21 décembre 1599, il était à Rome pour assister à l'ouverture de l'Année Sainte; il mourut le 25 février 1600. Quelques auteurs lui ont attribué le titre de vénérable ou de bienheureux.

La *Lettera spirituale* est le fruit d'une longue et profonde méditation de l'Écriture, « fondement de toute joie chrétienne et de tout notre bien ». La spiritualité de l'auteur est basée sur l'expérience du rapport qui existe entre Dieu et la créature et dont la source est l'amour. Avant de parvenir à la contemplation mystique, il faut une réforme de la conduite personnelle. La réforme préoccupe Montorsoli : elle doit jaillir d'un contact vivant et intime avec la parole et la grâce de Dieu. Si la perfection consiste à suivre le Christ, il faut avant tout « fuir le péché de ce monde, embrasser tous les déplaisirs de la pénitence, louer Dieu et servir le prochain » (*Lettera*, p. 53). L'abondance des citations bibliques montre combien l'Écriture était familière à l'auteur.

La *Lettera* manifeste un aspect dominant de la problématique religieuse de la seconde moitié du 16e siècle. Montorsoli participe au ferment post-tridentin; mais il laisse voir sa conviction que les grandes réformes dans l'Église se réalisent à travers l'effort personnel.

Œuvres manuscrites (bibliothèque nat., Florence) : *In librum Sententiarum*, 5 vol. (1605, H. 9); *Quaestiones theologicae*, 5 vol. (1604, H. 9); *Scripta logicalia* (1606, H. 9).

Œuvres imprimées. — *Commentarii in librum* I *Sententiarum... ad perfectam sanctissimae Trinitatis cognitionem..*, 2 vol., Florence, 1579. — *Lettera spirituale di quanto deve farsi per debitamente servire a Dio da qualunque persona che*

per voto di religione è tenuta a procurare ogni dì maggiore perfezione.., Florence, 1597; Rome, 1935 (retouches); éd. critique en préparation. — *Epistolario..*, éd. par B. Dominelli, dans *Studi storici dell' Ordine dei Servi di Maria* = SS, t. 9, 1959, p. 73-133 (15 lettres de M. ermite, 23 de M. prieur général), et éd. à part.

Consulter la documentation de l'Archivio generale O.S.M., à Rome : *Registrum actionum sub generalatu A. M. Montursii (1597-1600)*, — *Registro delle Patenti*, — *Ricordi e registri delle Sentenze*; cf Odir J. Dias, *I Registri dei priori generali..*, Rome, 1970, p. 223-239, 243-249, 251-259.

Biographies et études. — P. Ricasoli Baroni, *A. M. Montursii... praeclara et religiosa gesta..*, Venise, 1623, 1624; trad. italienne, 1632. — R. Taucci, *La Lettera spirituale..*, SS, t. 2, 1934/5, p. 253-258. — A. Dal Pino, *La Lectio divina del recluso in una lettera del V. A. M. Montorsoli*, SS, t. 7, 1956, p. 65-71. — B. Dominelli, *La spiritualità del V. A. M. Montorsoli*, thèse dactylographiée, Rome, 1956. — L. Kinspergher, *La Lettera spirituale di fra A. M. Montorsoli*, SS, t. 20, 1970, p. 110-171.

Giuseppe M. Besutti.

MONTOYA (Louis de), augustin, 1497-1569. — Luis de Montoya naquit le 15 mai 1497 à Belmonte (Cuenca), où naîtra Luis de León (1528-1591). On était au temps de l'unité nationale et de l'élan colonisateur des Rois catholiques.

Le père de Luis, Alvaro de León, l'envoya étudier à Salamanque, mais son fils lui annonçait son désir d'entrer chez les augustins, pour mieux y suivre Jésus-Christ. Le 26 avril 1514, il prenait l'habit au couvent de Salamanque.

De 1525 à 1535, il fut supérieur du couvent de Medina del Campo. Il passa alors au Portugal en qualité de visiteur et réformateur des religieux augustins qui, au jugement du roi, étaient relâchés. Il exerça les fonctions de maître des novices et de prieur au couvent de Lisbonne. Il prit une part active à la fondation du collège universitaire de Coïmbre, qui fut un des principaux centres d'études pour les augustins du Portugal. Lors de la fondation (1543), Montoya se trouvait déjà à Coïmbre avec vingt jeunes gens qui suivaient les cours à l'université aux frais du roi Jean III, bienfaiteur de l'ordre.

En 1551, Montoya assista au chapitre général de Bologne. Dans la suite il fut nommé confesseur de l'infortuné roi don Sébastien † 1578 dont il avait été le précepteur; il renonça à cette charge honorifique et au siège épiscopal de Viseo, pour lequel le cardinal Enrique, futur souverain du Portugal, l'avait recommandé. Il mourut à Lisbonne le 7 septembre 1569, vénéré pour les hauts faits de sa vie et les prodiges qui suivirent sa mort.

Montoya composa et publia plusieurs ouvrages sur l'ascèse et la vie spirituelle. Ils sont aujourd'hui fort rares. T. Herrera déclare que, « libéré de ses nombreuses occupations, Montoya rédigea et mit au point divers ouvrages, comme *Cuatro partes de la vida de Cristo*, un traité sur *Las obras de amor de Dios*, *La pasión de Cristo*, divisée selon les jours de la semaine ». Román, de son côté, dans son *Historia de la vida del Ven. Montoya*, assure « avoir vu personnellement » les ouvrages mentionnés; ils « étaient riches de doctrine et fort attirants pour les âmes, l'auteur ayant visé seulement à y donner une nourriture spirituelle, sans se préoccuper de captiver l'attention par le brillant du style et son élégance ».

Les *Obras de los que aman a Dios* de Montoya (Lisbonne, 1565) comprennent : 1) *Una meditación breve de la Pasión de Cristo para las siete horas canónicas* (Medina del Campo, 1534, etc) rangée par erreur parmi les opuscules de saint François de Borgia, comme le confirme E. de Uriarte (*Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas*, t. 4, Madrid, 1914, p. 202; cf DS, t. 4, col. 1024); — 2) *Del SS. Sacramento*; — 3) *De la unión del alma con Dios*; — 4) *De la santa Cruz*; — 5) *Del agradecimiento de los beneficios de Dios*; — 6) *De diez y seis obras de amor que hacen los que aman a Dios*; — 7) *Exercicio quotidiano de amor*; — 8) *Estación espiritual del cristiano*; — 9) *Doctrina que el autor envió a un amigo suyo*. Plusieurs de ces traités ont été édités à part. Ajoutons aussi une *Vida de nuestro Salvador Jesu Cristo* (Lisbonne, 1568).

Montoya a laissé en manuscrit des *Sermones de la Inmaculada Concepción de María*, des *Consejos y Testamento* pour ses religieux (insérés dans sa *Vida* par Román), un opuscule sur *El esclavillo de la Virgen*, que A. de Meneses † 1617 songeait à publier avec la vie d'Alfonso de Orozco, élève et novice de Montoya, et enfin des *Annotationes et expositiones in epistolas S. Pauli* (ms à Coïmbre).

Thomas de Jésus et H. Román, *Historia de la Vida del V. Luis de Montoya*, Lisbonne, 1588. — A. de Meneses, *Biografia del Ven. P. Luis de Montoya*, Lisbonne, 1629. — T. Herrera, *Alphabetum augustinianum*, t. 2, Madrid, 1644, p. 605 svv. — M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, Salamanque, 1751. — P. Ossinger, *Bibliotheca augustiana*, Ingolstadt, 1768, p. 605-608. — N. Antonio, *Bibliotheca Hispana nova*, t. 2, Madrid, 1783. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la Orden de San Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 589-597. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 1, El Escorial, 1929, p. 116-124. — *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 165-167. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1384-1385. — *Dicc. de España*, t. 3, 1973, p. 1736-7.

Teófilo Aparicio López.

MONTROCHER (Guy de), prêtre, 14e s. Voir Guy de Montrocher, DS, t. 6, col. 1303-1304.

MOONS (Jacques), prémontré, 1639-1721. — Jacques Moons, né à Anvers le 6 juin 1639, fit sa profession religieuse chez les prémontrés d'Anvers le 30 novembre 1663 et fut ordonné prêtre le 7 juin 1664. Il remplit les fonctions de vicaire en plusieurs paroisses et de curé à Borsbeek, dans la banlieue d'Anvers. Il mourut à Anvers le 9 avril 1721. Influencé par l'exemple du jésuite A. Poirters (1605-1674) qui expliquait la vie chrétienne aux gens très simples au moyen de poésies, de fables, d'exemples et de vignettes, empruntés à la vie courante, Moons se mit à composer pour ses paroissiens des livres adaptés à leur culture et à leurs besoins. Ces ouvrages devinrent des livres de méditation et de saine vulgarisation, bien à la portée des paroissiens de Moons et de nombreux lecteurs.

Sedelyck vermaeck-tonneel.., Anvers, 1675. — *Sedelycke lust-warande..*, 1678. — *Sedelycken vreughden-berg*, 1682. — *Sedelyck vreughde-perck*, 1685. — *Sedelycken vermaeck-spiegel..*, 1689. — *Sedelyck vermaecht-veldt*, 1701 et 1714. — *Sedelycke vermaecht-troost in alle lyden..*, 1712. L'ensemble fut réédité en 7 volumes à Anvers, en 1764.

É. van Arenbergh, dans *Biographie nationale*, t. 15, Bruxelles, 1899, col. 219. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 602-605; t. 4, p. 209. — E. Rombauts, *Leven en Werken van Poirters*, Gand, s d, p. 231-232. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table.

Jean-Baptiste Valvekens.

MOORS (Bonaventure), ermite de Saint-Augustin, 1662-1731. — Né à Hasselt en 1662, fils d'Aegidius et Maria Christijns, Bonaventure Moors prit l'habit de l'ordre des augustins dans sa ville natale et fit profes-

sion le 7 octobre 1680. Pendant ses études théologiques à Louvain, il défendit sous la présidence de Bernard Désirant (1656-1725) une thèse sur la doctrine de la grâce, le 14 juin 1684. Il fut ordonné prêtre en 1685. De 1694 à 1697 il fut prieur du couvent de Bree (Limbourg). Pendant les trois années suivantes, étant prieur à Maestricht, il fut impliqué dans une polémique sur le purgatoire avec le capucin apostat Michel Loeffius (Cyprien de Bruxelles, 1645-1715), et avec le prédicant calviniste de cette ville Menso Heijdenrijck (1644-1724). Après avoir gouverné comme prieur les couvents de Hasselt (1700-1703) et de Tirlemont (1703-1706), il résida jusqu'à la fin de sa vie dans sa ville natale, jouissant d'une grande réputation de prédicateur et de théologien, et rédigeant des sermonnaires qui furent très appréciés comme livres de consultation ou guides de méditation. Dès 1722, son travail fut sérieusement entravé par la paralysie. Il mourut à Hasselt en 1731.

L'œuvre de Moors montre une connaissance approfondie de la littérature sacrée; les citations tirées des œuvres de saint Augustin sont très nombreuses. Il cite aussi Thomas de Villeneuve et saint Bernard; pour le premier il le fait en général littéralement. Dans sa polémique avec les calvinistes, il défend avant tout les conceptions catholiques concernant l'Église, son infaillibilité et son magistère, le purgatoire, le culte des saints et de leurs reliques.

Œuvres : *Ecclesia in terra militans, in purgatorio patiens, in coelo triumphans*, Hasselt, 1695; — *De Catechismus der Calvinisten*, Hasselt, 1698; — *Catholyke-Wederlegginge der ongegronde geloofsbelydenisse van Michael Loeffius*, Louvain, 1699; — *Twist-Kavelinge tusschen myn Heer Menso Heydenryck... over het gesagh van den H. Vader Augustinus omtrent het Vagevier*, Ruremonde, 1699; — *Schrift... waer in wort bethoont dat de Soogenaemde ghereformeerden niet en weten de ware Kercke Christi aen te wysen*, Hasselt, 1700; — *Kort Voorbericht van Myn Heer D. Menso Heydenryck*, Liège, 1700; — *Vervolgh der Schriften... waar in de waare Kercke Christi uyt haare merkteekenen wordt aangewesen en getoont dat sy is onfeylbaar in het Geloof*, Liège, 1700; — *De By-cenraepinghe... over het gesagh van den H. Vader Augustinus omtrent het Vagevier*, Hasselt, 1701.

Lux evangelizantium... in omnes totius anni dominicas, 2 vol., Maestricht, 1712; Louvain, 1720; — *Lux evangelizantium in Passionem Domini nostri Jesu Christi*, Hasselt, 1715; Anvers, 1723; — *Lux evangelizantium... in omnia totius anni festa*, Hasselt, 1718 (trad. néerlandaise, *Sermoonen op alle de feestdaghen van 't jaer*, Anvers, 1723); — *Aanwysinge der waare Kercke Christi met klaer bewys dat sy onfeylbaer is in het geloove*, Louvain, 1728.

N. de Tombeur, *Provincia belgica*, Louvain, 1727, p. 100. — J.F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 613. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. — P. Gorissen, *Bonaventura Moors OESA*, dans *Verzamelde opstellen uitgegeven door de geschied- en oudheidkundige studiekring te Hasselt*, t. 15, 1939, p. 173-183.

Martijn Schrama.

MORALE ET VIE SPIRITUELLE. — Tout homme, au cœur de sa vie, est confronté à des choix. Certes la vie quotidienne est tissée de menues décisions prises par routine, ou par nécessité, sans portée apparente ni par rapport à son propre avenir, ni par rapport à autrui. Posés sans même que l'on y prête attention, de tels actes finissent pourtant par dessiner la trajectoire d'une existence, enfonçant tel individu dans la banalité et dans la médiocrité d'une vie devenue mécanique, ou conduisant tel autre à assumer sa vie de manière telle qu'il lui confère une marque et un sceau personnels. En d'autres cas pourtant, sans doute rares, l'individu se trouve devant des choix pour lesquels l'habitude, la routine, la conformité au milieu ou à la tradition, la paresse d'esprit ne suffisent plus : il faut faire une option, et dans cette option la portée vraiment totale de l'acte apparaît de manière inéluctable. Il faut choisir de trahir un conjoint ou de lui être fidèle; il faut choisir une profession lucrative et honorifique, ou un engagement plus obscur, moins rémunéré mais plus conforme à des convictions politiques, morales ou religieuses.

Même si le choix proprement moral n'est pas exclu des premiers cas évoqués, c'est surtout dans les options majeures que l'individu rencontre le problème moral proprement dit. Mais la portée totale du choix indique aussi que la décision morale engage plus que la morale elle-même : déjà simplement pour être alerté sur les implications et sur les retentissements d'une éventuelle décision, il faut que l'individu soit *spirituellement* animé d'une vigilance telle qu'il pressente les enjeux spirituels de ses choix éthiques. Ou, plus concrètement encore, à ne considérer sa vie quotidienne que comme une suite programmée d'actes identiques à eux-mêmes (surtout si l'on y est contraint par les rigueurs d'une situation sociale aliénante), à renoncer à imprimer d'un sceau personnel les actes les plus simples qui tissent la trame d'une vie, — à refuser par conséquent de mener une existence proprement morale —, une médiocrité étouffante s'installe sur la totalité d'une vie, dévoilant que dans le refus éthique était en jeu un renoncement proprement spirituel.

Pris selon sa plus grande amplitude, le problème du rapport entre morale et vie spirituelle peut se présenter ainsi : dès lors qu'un individu pose ou tente de poser des décisions raisonnées, réfléchies, cohérentes, il aborde le domaine de la morale; d'individu il se constitue comme personne, ou vise à se constituer comme tel, si l'on admet avec Kant qu' « une personne est le sujet dont les actions sont susceptibles d'imputation » *(Doctrine du droit)*; vouloir être imputé de ses actes, vouloir les assumer et en être responsable par rapport à soi-même et par rapport à autrui, en cela même tient la volonté d'être considéré comme un être moral. Or cette volonté d'être moral est *le présupposé* que nous appellerons *spirituel de toute vie morale*. En ce sens vouloir la morale implique aussi que l'individu se veuille sujet libre, c'est-à-dire reconnaisse comme sensé pour lui, et d'abord comme désirable et comme constitutif de son essence humaine, d'être « susceptible d'imputation ». Or ce vouloir-être spirituel, présupposé du vouloir-être et du devoir-être moral, peut s'éteindre, ou être étouffé, anémié, ou rendu vide de sens en une culture historique donnée.

Voilà pourquoi le problème global du rapport de la morale à la vie spirituelle peut être abordé sous un angle particulier, — qui sera celui de cet article. Laissant de côté l'examen global de la vie morale et de la vie spirituelle, de leur spécificité, de leur lien, et de leur complémentarité, cet article tente de poser d'abord *un diagnostic concernant certaines des conditions spirituelles actuelles de la morale*. Ne peut-on pas éclairer ce que par convention on appelle « la crise de la morale » dans les sociétés hautement industrialisées, en analysant les raisons pour lesquelles la décision, foyer de toute morale, se trouve relativisée, dépourvue de sens, voire éliminée? Et en effet une atteinte à la volonté

d'être moral (spirituel) ne ruine-t-elle pas la vie morale tout court en éliminant sa raison d'être et son bien-fondé? Si la décision morale intéresse la liberté spirituelle, et s'il devait être tenu pour acquis que la décision relève de l'illusion (en raison d'instances que l'individu n'atteint pas, faute de connaissance vraie et exhaustive de ce qui a lieu), ne pourrait-on pas dire que la ruine de la morale est incluse dans la prétention à une connaissance apte à savoir mieux que l'individu ce qu'il en est de la vérité de ses actes? Les interrogations posées ici sont d'ailleurs levées par ce jugement péremptoire de Michel Foucault qui, après avoir analysé le socle épistémologique du savoir moderne, conclut : « Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible » (*Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 339).

1. *Diagnostic.* — 2. *Conditions spirituelles de la décision morale.* — 3. *La morale en perspective chrétienne.*

1. **DIAGNOSTIC. — 1° Connaissance scientifique et morale.** — Lorsque Aristote et, avec lui, la tradition classique abordent la morale, c'est avec la claire perception que la pratique se déploie dans un champ spécifique par rapport à la théorie : non pas que la pratique n'implique aucune espèce de connaissance et ne puisse se développer que par à-coups irrationnels d'une décision non informée, mais parce qu'il n'y a pas de passage immédiat ou de déduction de la théorie à la pratique. Cette position n'est pas liée à une minimisation de la théorie, mais à l'intuition de l'originalité de la pratique, de la vie morale et du type de connaissance qu'elle implique. Une telle position indique que la connaissance en matière morale demeure limitée, fragmentaire, voire fragile. La connaissance ne peut pas prétendre atteindre ici à ce qui est permanent, stable et solide (le monde des idées) puisqu'elle est toute ordonnée au monde du changement et à la diversité des situations; elle ne peut pas se confondre non plus avec l'obéissance aux règles de l'opinion et du conformisme, puisqu'elle vise à une sagesse et à une domination des passions.

Or c'est ce statut précaire de la morale que « la pensée moderne » selon Foucault va remettre en cause. Déjà vers la fin du 18e siècle les idéologues, mais avant eux le courant sensualiste et empiriste, avaient dénoncé le caractère obscur, non fondé, des idées, des opinions ou des croyances au nom desquelles l'humanité conduit sa vie et ordonne son existence. Ces auteurs estimaient pouvoir développer une généalogie de l'idée et corriger par une pratique enfin consciente d'elle-même les illusions et les erreurs des connaissances acquises ou transmises. La vraie morale serait donc atteinte seulement à partir du moment où la connaissance véritable du rapport de l'homme au monde sensible serait développée.

Le propos n'est banal qu'en apparence. Car sa portée est considérable : il ne s'agit pas moins que de subordonner la morale (ou le bonheur de l'individu) à la connaissance que lui (ou l'humanité) peut avoir des processus qui en conditionnent l'obtention. Tant que cette connaissance ne s'est pas développée, tant que l'humanité ne s'est pas encore appropriée la claire saisie des données sensibles ou historico-sociales à partir desquelles elle existe, la vie morale reste marquée d'obscurantisme, d'illusion ou, tout simplement, d'inefficacité. C'est pourquoi le rationalisme moderne peut opposer, à première vue avec raison, l'efficacité prodigieuse de la technologie et des sciences au bavardage inopérant de la morale (ou des religions) : d'un côté, selon des procédures calculées, réglées et ordonnées, l'humanité parvient à une maîtrise, relative mais toujours plus confirmée, des processus physiques ou sociaux qui conditionnent son existence, de l'autre des interdits injustifiés et injustifiables par rapport à l'expérience (ou par rapport à la diversité des cultures : que l'on songe à Diderot et à son *Supplément au voyage de Bougainville*, publié en 1796) paralysent les énergies et détournent du monde sensible, source de toute connaissance et de tout progrès possible.

Et il est vrai que le bouleversement par rapport à l'univers d'Aristote provient de ce que la *theôria* ne s'applique plus d'abord au monde supra-sensible des idées, lieu du vrai et source de toute régulation empirique, mais que la théorie s'articule comme pratique scientifique réglée. Elle fait la preuve de son aptitude à une *action* transformatrice des conditions, elle démontre, par le progrès même des techniques (agricoles, médicales, etc), son aptitude à développer les conditions sociales du bonheur humain. La technologie et la science prétendent fournir ce bonheur que la morale ne fait que promettre ou postuler. Et si la morale impose ascèse et renoncement en vue de ce bonheur possible, technologie et science impliquent aussi ascèse et rigueur, mais tout ordonnées au développement effectif du progrès de l'humanité.

Plus décisif sans doute encore : les règles et les interdits moraux prennent sens et forme à partir de et dans un *univers marqué par le mal*; la non-correspondance immédiate des besoins et des désirs, voire même la contradiction insurmontable des volontés fondent la nécessité d'un ordre régulateur de cette violence, et la morale s'impose traditionnellement comme législatrice et pacificatrice de la violence humaine. Or, à ce niveau encore, l'attitude technicienne prétend bien ruiner le fondement et la raison d'être de la morale : par principe d'abord, puisque l'attitude technicienne s'appuie sur le présupposé que le monde obéit à des lois repérables et que les accrocs, les accidents, les malheurs ne sont que les conséquences d'une méconnaissance des procédures à l'œuvre dans le monde : s'il y a (encore) du mal, c'est faute de dominer, intellectuellement et effectivement, les processus physiques, physiologiques, chimiques, etc. Par finalité ensuite, puisque l'élimination de la violence et de toute forme de mal constitue la visée mobilisatrice de l'entreprise scientifique et technicienne. Une telle élimination est affaire de méthode et de discernement, de patience aussi; en outre la persistance du mal vient encore de ce que les préjugés (moraux entre autres) paralysent cet effort ou le contrecarrent, à moins qu'elle ne s'explique par une application inadéquate, inopportune ou maladroite des techniques, ou par un ratage dans leur mise en œuvre. S'il y a mal ou violence, ils ne viennent que de l'ignorance relative des procédures en jeu, ou de la maladresse à les faire jouer opportunément en faveur de l'homme. Le mal n'est qu'un défaut : des solutions techniques doivent en venir à bout.

Connaître avec rigueur et selon des procédures réglées en vue d'une action efficace, éliminer violence et mal plutôt que de les conjurer idéalement, tels sont quelques traits caractéristiques qui ont donné au rationalisme moderne une force renouvelée pour substituer à la morale l'entreprise technique et scientifique. On voit ainsi comment la « compréhension » scientifique élimine tout à la fois le problème du mal et le problème moral. François Tricaud (*L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, 1977) a montré avec force, dans le cas du criminel et de la justice pénale, que la volonté de compréhension scientifique ne rencontre pas le mal ni la faute, et même qu'elle se développe sur des postulats

au nom desquels elle ne l'aperçoit même pas. En effet la compréhension scientifique part de l'hypothèse que même le plus scandaleux ou le plus troublant pour la conscience commune, même cela qu'elle juge comme preuve du mal, peut et doit être rapporté à un ensemble de causes qui en rendent compte. Attitude certes efficace, attitude apparemment ouverte puisqu'au lieu de condamner et d'enfermer le criminel dans son mal, elle tente d'échapper à un tel enfermement, attitude pourtant qui ne rencontre pas le mal, car, comme l'écrit Fr. Tricaud, « le mal est inintelligible, et tout projet de *compréhension* s'interdit par principe, qu'il le sache ou non, de le rencontrer, s'il existe » (p. 194).

On comprend alors à quel point développement de la connaissance vraie (sous ses modalités scientifiques et technologiques) et élimination de la morale vont de pair. La connaissance devient action et renvoie la morale uniquement dans les marges de la vie sociale où l'emprise technique n'a pu encore assurer son succès. C'est pourquoi, analysant les divers niveaux de l'épistémologie de la pensée moderne, Michel Foucault a pu écrire que, pour cette pensée, « il n'y a pas de morale possible ». Nous sommes en mesure désormais de mieux saisir les considérants de ce jugement et de lire cette page en notant à quel point le discours scientifique moderne inclut en lui-même le discours moral et l'absorbe :

« Dans l'expérience moderne la possibilité d'instaurer l'homme dans un savoir... implique un *impératif* (nous soulignons) qui hante la pensée de l'intérieur... L'essentiel, c'est que la pensée soit pour elle-même et dans l'épaisseur de son travail à la fois savoir et modification de ce qu'elle sait, réflexion et transformation du mode d'être de ce sur quoi elle réfléchit. Elle fait aussitôt bouger ce qu'elle touche : elle ne peut découvrir l'impensé, ou du moins aller dans sa direction, sans l'approcher aussitôt de soi... Il y a là quelque chose de profondément lié à notre modernité; en dehors des morales religieuses, l'Occident n'a connu sans doute que deux formes d'éthiques : l'ancienne (sous la forme du stoïcisme ou de l'épicurisme) s'articulait sur l'ordre du monde, et en en découvrant la loi, elle pouvait en déduire le principe d'une sagesse ou une conception de la cité..; la moderne en revanche ne formule aucune morale dans la mesure où *tout* impératif *est logé à l'intérieur de la pensée et de son mouvement pour ressaisir l'impensé* (nous soulignons); c'est la réflexion, c'est la prise de conscience, c'est l'élucidation du silencieux, la parole restituée à ce qui est muet, la venue au jour de cette part d'ombre qui retire l'homme à lui-même, c'est la réanimation de l'inerte, c'est tout cela qui constitue à soi seul le contenu et la forme de l'éthique. La pensée moderne n'a jamais pu, à dire vrai, proposer une morale : mais la raison n'en est pas qu'elle est pure spéculation; tout au contraire, elle est d'entrée de jeu, et de sa propre épaisseur, un certain mode d'action... Pour la pensée moderne, il n'y a pas de morale possible... Avant même de prescrire, d'esquisser un futur, de dire ce qu'il faut faire, avant même d'exhorter ou seulement d'alerter, la pensée (moderne), au ras de son existence, dès sa forme la plus matinale, est en elle-même une action, — un acte périlleux » (p. 338-339).

Même si cette page de Foucault est plus brillante qu'exacte et rigoureuse, même si son jugement sur la pensée moderne peut être discuté (l'effort spéculatif de Kant est évoqué dans une note et constitue en quelque sorte « l'impensé » de ce jugement lapidaire), il reste vrai que l'action transformatrice devient à elle-même son propre impératif en regard de quoi l'action morale semble dépouillée de sa force.

2° Valorisation de la praxis. — L'illustration la plus conséquente de cette tendance se trouve évidemment dans l'œuvre de Karl Marx. Il vaut la peine de s'y arrêter parce que Marx pousse à son terme l'élimination de toute référence morale, invalide le recours aux normes éthiques ou à la décision morale dans le processus historique du développement de l'humanité, tout en exaltant la catégorie de *praxis*, tirée de la constellation sémantique de la morale.

La critique marxienne et marxiste (celle de Marx et celle de ceux qui s'inspirent de sa pensée) envers la morale tient toute dans l'affirmation que le discours moral relève de l'idéologie parce qu'il n'est pas capable de prendre le point de vue véritable, celui de l'engendrement des forces productives d'une société donnée.

Le discours moral reste « abstrait », à la différence du discours « scientifique » qui, lui, peut saisir la totalité ordonnée et différenciée des processus sociaux. Ce n'est pas à dire que la pratique individuelle soit à compter pour rien, car, selon la sixième thèse sur Feuerbach *(Idéologie allemande)*, l'essence humaine repose bien aussi dans l'individu singulier, mais seulement de manière abstraite (non en sa totalité effective et efficace) : « dans sa réalité effective, elle est l'ensemble des relations sociales ». Par conséquent ne considérer que la pratique individuelle, prendre seulement en compte la décision singulière du capitaliste ou de l'ouvrier, c'est ne saisir qu'un élément limité d'une réalité beaucoup plus englobante et décisive : celle de la *praxis* sociale. Est réellement agissant et productif de soi « l'ensemble des relations sociales ».

La *praxis* désigne alors, non pas l'action de l'individu sur lui-même (morale) ou sur les conditions matérielles ou sociales de son existence, mais cet auto-engendrement constant de l'être-social par lui-même à travers la pluralité différenciée de ses niveaux. Cette autoproduction sociale de la société par elle-même est le véritable travail de l'humanité sur elle-même, travail non immédiatement perceptible (puisque le produit de ce travail se trouve chosifié et aliéné, non vraiment approprié) et par conséquent non immédiatement intelligible (puisque l'idéologie, par exemple le discours moral, donne à penser que cette situation de division, d'aliénation ou de non-transparence est « naturelle », « éternelle », non transformable).

Mais la connaissance véritable de ce qui a lieu, le rôle de l'intelligence demeurent essentiels à la *praxis* elle-même : car, s'il s'agit bien de transformer le monde et pas seulement de l'interpréter (onzième thèse sur Feuerbach), la transformation effective implique comme son moment essentiel la juste connaissance des structures sociales. Si l'économie politique classique est critiquable, ce n'est pas parce qu'elle tente de développer une connaissance des règles du développement économique; c'est que ses postulats scientifiques sont erronés, et ils le sont parce que, partant du point de vue de l'individu et le valorisant, elle n'est pas capable de saisir à l'œuvre les processus véritables de la *praxis* sociale et ses contradictions. La connaissance (théorie) est donc intérieure à la *praxis*, mais toute ordonnée à la juste compréhension de ce qui a lieu.

On pourrait dire, en reprenant le vocabulaire kantien, que la raison pratique absorbe la raison théorique, étant admis que la raison pratique n'est pas celle du sujet individuel élevant ses maximes à l'universalisation de l'impératif, mais celle de ce sujet humain total qu'est « l'ensemble des relations sociales » dans leur devenir historique. La référence au vocabulaire et à l'univers kantien permet de mesurer aussi les déplacements opérés par rapport à la morale : si le sujet individuel a un « devoir », c'est de comprendre ce qu'il en est de la *praxis* sociale et de ses contradictions, c'est donc aussi de se placer au juste point de vue qui permet de saisir en une lecture « scientifique » l'articulation contradictoire des forces productives à un moment

donné et le mouvement qui les traverse. Le rôle de l'individu consiste, d'une part, à se dépouiller des illusions qui le privent d'accéder au juste regard sur les contradictions sociales, d'autre part, à épouser dynamiquement le mouvement historique effectif; ou plutôt c'est en prenant le point de vue du travailleur exploité, c'est en se mettant en ce lieu où la société se produit effectivement elle-même, quoique encore sous un mode aliéné, que tombent les illusions idéologiques et morales.

On comprend pourquoi la morale, dans la tradition marxiste, s'identifie avec le militantisme, et pourquoi aussi cette tradition a tant de peine, là où elle est au pouvoir, à développer une autre éthique que celle de l'exaltation de la construction du socialisme, c'est-à-dire de l'homme total. De ce point de vue encore, une tentative de relecture et de renouvellement théorique aussi décidé que celle de Louis Althusser (*Lire le Capital*, 2 vol., Paris, 1965 et rééditions; *Pour Marx*, Paris, 1965) accuse encore la disparition de la référence morale au profit d'une analyse (soi-disant) scientifique des multiples pratiques sociales par lesquelles une société se transforme. Promu au rang de science (ou de théorie) des pratiques sociales, ce « marxisme sous vide », selon la formule de J.-M. Domenach, suggère que la seule pratique authentique revient, ou bien à poursuivre l'effort théorique (la lutte des classes dans la théorie), ou bien à s'aligner sur les positions pratiques définies par l'interprète authentique du prolétariat (en France, le Parti Communiste Français). L'appel moral retentit pour rejoindre le juste combat : mais il s'efface devant la théorie-pratique du Parti par rapport à laquelle il n'a aucune juridiction.

Commentant la position d'Althusser, considérée elle-même comme « idéologique » quoique, ou parce qu'elle s'enrobe de prétention à la seule vraie scientificité, Pierre Ansart écrit :

« Le verbe idéologique ne présente pas au sujet un éventail de possibilités entre lesquelles il aurait à choisir, mais une *vérité morale* à laquelle il serait indigne et dégradant de se soustraire. Le verbe provoque, interpelle l'*ego* qui est désigné comme lieu de responsabilité, comme personne responsable, intimement concernée par la vérité des appels... Le discours politique érige le sujet individuel en sujet kantien, en agent autonome porteur lui-même de la vérité transmise et responsable de sa défense. Le sujet est appelé à une action mondaine, mais il y est appelé « en son âme et conscience » comme être autonome qui sera à la fois dépositaire de la vérité et coupable s'il s'y soustrait » (*Idéologies, conflits et pouvoir*, Paris, 1977, p. 46). Si le sujet est convoqué et provoqué, c'est pour rejoindre la vérité d'un processus social qui le dépasse, mais à l'achèvement duquel il peut (ou non) collaborer.

Il serait aisé de montrer à quel point ce dernier avatar du marxisme doit à Lénine. C'est lui qui, dans un opuscule au titre significatif pour notre propos, *Que faire?* (1902), a fixé les bases de l'action révolutionnaire efficace à partir du fondement, définitivement posé par Marx et Engels, du matérialisme scientifique. Le socialisme, c'est-à-dire la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme (donc de la violence et du mal), peut s'instaurer si les « révolutionnaires professionnels » ordonnent leur action en fonction des principes assurés de ce que Lénine appelle « l'idéologie socialiste ». L'action révolutionnaire qui chercherait une autre base théorique serait déjà complice de l'idéologie bourgeoise adverse, puisque entre les deux il n'y a pas de milieu. Le choix (éthique) tient tout entier dans l'acceptation de la véritable connaissance des antagonismes sociaux et dans le combat de tous les instants et à l'intérieur de toutes les catégories sociales sur la base de ces principes scientifiques.

Nous dégagerons dans un instant la portée « morale » de telles affirmations. Quoi qu'il en soit de Lénine, il reste vrai que sa position aide à comprendre *la portée des discours idéologiques* véhiculés par les groupes sociaux, en particulier au sein de ces sociétés conflictuelles que sont les sociétés industrielles, de plus en plus réordonnées selon le développement technologique et scientifique (ou désordonnées par lui). Il faut en prendre conscience pour mesurer à quel point il est difficile dans cet univers de situer le discours moral. Pierre Ansart met bien les choses au point quand il écrit (*op. cit.*, p. 207) :

« (Dans le discours idéologique) se rejoignent ces deux dimensions que la science sépare : la vérité et la normativité. Le discours idéologique est bien un discours de vérité dans la mesure où il est bien expressif d'une expérience collective et dans la mesure où les récepteurs y reconnaissent leur propre situation et se reconnaissent eux-mêmes. Mais, simultanément, ce discours de vérité s'énonce sur le mode du devoir-être, ou mieux du devoir-vivre, puisqu'il désigne le bien-vivre et la ligne juste. Vérité engagée, l'idéologie est en même temps vérité engageante, appelant à l'adhésion, appelant à l'action, pressant le récepteur de se faire lui-même agent de la juste ligne. L'idéologie politique est précisément ce discours socialement vivant et efficace qui surmonte la distance de la connaissance et de la morale et vise ainsi à donner au groupe les moyens de son action et de sa réconciliation avec son être ».

3° Une gnose au lieu de morale. — Il devient possible maintenant de prononcer un diagnostic sur la contestation moderne de la morale au nom de la connaissance vraie, quelles que soient les formes ou les apparences que prend cette connaissance au sein de la modernité. Si la décision se heurte aux contestations précédemment énoncées, si le discours moral lui-même se trouve dévalorisé, c'est au nom d'un autre discours qui prétend, lui, atteindre aux causes véritables de la *praxis* historique, ou qui se déclare porteur de l'efficacité opératoire pour réaliser ce que la morale a seulement jusqu'ici promis ou fait espérer. Ce discours vise à substituer la connaissance juste et exacte à la décision individuelle précaire, ou se donne pour la vraie théorie qui porte avec elle la pratique et la conduit à son achèvement plénier. Il traverse la modernité sous les formes diverses que revêt le rationalisme, mais, comme Michel Foucault l'a montré, il constitue aussi le fondement et même la condition de possibilité des sciences humaines. En ce sens il est possible de lire en ce discours rationaliste *une résurgence de l'antique gnose*, dont l'excellent connaisseur qu'est Henri-Charles Puech a montré la permanence :

« Quelque diverses qu'aient été les formes sous lesquelles il s'est historiquement manifesté, le gnosticisme doit être tenu pour un phénomène spécifique, une catégorie ou un type distinct de la pensée philosophico-religieuse : c'est une attitude qui a une allure, une structure, des lois propres, et que l'analyse, jointe à la comparaison, permet de retrouver substantiellement identique et avec les mêmes articulations, à la base de tous les systèmes divers que nous sommes en droit, en raison de ce fondement ou de ce « style » commun, de ranger sous une même étiquette et d'appeler « gnostiques » (*En quête de la Gnose*, t. 1 *La Gnose et le temps*, Paris, 1978, p. 235).

Il nous suffit de rappeler d'abord les grands traits de cette « structure » gnostique, pour montrer ensuite que cette structure recoupe fort exactement les analyses développées précédemment.

« *Gnose* signifie *connaissance*, le mot étant pris absolument. Plus spécialement, dans les systèmes religieux

dont elle fait le fond, la gnose apparaît comme une connaissance qui apporte avec elle-même et procure par elle-même le salut, une science libératrice ou qui sauve, un savoir qui est en soi et par soi salut. On appelle ou peut appeler *gnosticisme*, et aussi *gnose*, toute doctrine ou toute attitude religieuse fondée sur la théorie ou sur l'obtention du salut par la connaissance » (H.-Ch. Puech, *op. cit.*, p. 185).

En tant qu'illustration particulièrement claire du gnosticisme, le manichéisme se présente aussi comme une « explication totale » qui résout tous les problèmes, religieux et profanes, comme un Savoir absolu où tout est définitivement intégré; ainsi compris, le manichéisme se propose, à l'inverse de la critique kantienne, comme un système qui « supprime la foi pour lui substituer la Science ». « Précisons toutefois, ajoute A. Solignac à qui sont empruntées ces lignes, qu'il ne s'agit pas là d'une science *rationnelle* en ce sens que chaque affirmation serait rigoureusement démontrée, mais bien d'une connaissance supérieure, d'une *intelligence* où chacun des éléments est compris dans sa cohésion avec le tout. Une telle doctrine ne peut qu'être absolue en son dogmatisme : elle élimine toute critique, car, ou bien on la « comprend » et aucun problème ne se pose plus, ou bien on ne la « comprend » pas, et tout l'édifice s'écroule à la fois » (S. Augustin, *Les Confessions*, Bibliothèque augustinienne, t. 13, Paris, 1962, introduction, p. 125).

Or la structure gnostique est sous-jacente, à n'en pas douter, à cet *éthos* de la « pensée moderne » que décrit Michel Foucault. Il ne s'agit pas, dans ce jugement, de « dénoncer » la science moderne ou de contester les « apports » des sciences humaines; il ne s'agit pas non plus d'identifier la science en sa totalité avec la tentation gnostique dénoncée ici; il s'agit de faire saillir l'attitude spirituelle qu'a pu et que peut induire dans les esprits la prévalence d'un modèle de connaissance, source de salut (ou de bonheur) individuel et collectif. Une telle attitude peut à bon droit être définie comme gnostique, d'abord parce qu'elle pose une distinction décisive entre ceux qui « comprennent » et les autres, ceux qui sont capables de sortir des brumes de l'idéologie (bourgeoise) pour entrer dans les perspectives de la science, ensuite parce qu'elle vit d'une opposition entre l'erreur ou l'illusion de qui en reste aux apparences et la vérité ou la connaissance de qui accède à la juste compréhension, enfin parce que, pour elle, seule la connaissance ouvre la voie au salut (à la révolution, au progrès de l'humanité, au bonheur des peuples, etc).

Une telle structure ne laisse aucune place à la morale, au jugement ou à la décision éthique, puisque la seule décision raisonnable est la décision pour la connaissance (pour la science). De ce point de vue, le marxisme-léninisme illustre en lettres capitales cette tendance gnostique, exclusive de la morale, en son sens traditionnel, comme Alain Besançon en a brillamment exercé la preuve (*Les origines intellectuelles du léninisme*, Paris, 1977).

Cette tentation proprement spirituelle d'attendre le salut de la connaissance, et donc de relativiser ou de ruiner le rôle de la décision morale, peut d'ailleurs se retourner en son contraire et aboutir au *pragmatisme*. Cette attitude inverse n'est pas moins grave spirituellement et ne comporte pas moins de risque pour la décision morale. Pour le pragmatisme en effet, seul compte ce qui influe sur notre agir, et seul peut revêtir quelque valeur ce qui peut être soumis à l'expérimentation. Le vrai et le faux, le bien et le mal se concluent de l'expérience réussie; ce qui ne peut pas être ainsi éprouvé est tout simplement frappé de non-valeur. Au fond ici encore se retrouvent le même contexte de pensée et la même suspicion envers la morale, accusée de tenir des discours creux, de se référer à des valeurs transcendantes étrangères à l'expérience empirique, bref de rater cela seul que les sens informés peuvent expérimenter comme bien (ou vrai). Mais on voit jouer à nouveau la tentation bien connue engendrée dans le contexte culturel où domine l'idéal technique et scientifique : elle consiste à transposer à l'univers moral ce qu'elle croit trouver dans l'univers expérimental, une appréciation à partir des « faits », des « réalités » sensibles et en fonction des opérations efficaces. Pour elle la morale doit ou devrait s'inspirer des procédures contrôlées qui réussissent à la science. Du coup, la décision morale disparaît, puisque la morale consiste alors à reconnaître ce qui effectivement s'impose et à s'y conformer. Sous l'apparente modestie dans laquelle s'enrobent volontiers le pragmatisme et l'empirisme moral, se cache le même désir d'ôter au sujet sa libre initiative, pour lui faire admettre que la sagesse naît de l'acceptation de l'inéluctable. De tels systèmes n'ont assurément que peu à voir avec la « gnose »; ils en sont même la contrepartie; mais ils prennent racine dans un même système culturel pour lequel s'évanouit la place de la décision morale.

2. **CONDITIONS SPIRITUELLES DE LA DÉCISION MORALE.** — Si le projet moral se trouve annulé, mis hors jeu, c'est parce que les attitudes précédemment analysées détournent l'individu de ce qui le conduit à vouloir la morale, en se voulant lui-même, en décidant ici et maintenant pour la raison (ou pour ce qu'il faut pressentir de la nature de l'acte raisonnable en tel cas). C'est bien pourquoi notre diagnostic fait apparaître l'enjeu proprement spirituel de la tentation gnostique; cette analyse n'est pas conduite au nom d'un pari arbitraire pour « l'homme », d'une option gratuite en faveur de « l'esprit », d'une défense peureuse de « valeurs morales » battues en brèche; elle montre qu'il est de multiples façons d'échapper à la morale, par exemple en lui substituant « la science des pratiques sociales », et en annulant la possibilité d'une entrée dans la vie morale qui tient dans l'option libre, donc de nature spirituelle, pour se vouloir moral. Comme toute option libre, l'option pour la morale ne peut pas être démontrée comme nécessaire; à la fragilité de son point de départ peut toujours être opposée la certitude entraînante du « savoir vrai ». On peut cependant indiquer dans quelles impasses entraîne la tentation gnostique, ou encore à quel point il est difficile d'éliminer la morale, alors même qu'on pense développer un discours qui la rend sans effet.

1° **Nécessité et obligation morale.** — Si le statut de la morale est particulièrement difficile à poser, c'est parce que la morale concerne l'action humaine. Or, dans un contexte moderne tout spécialement, il n'est pas aisé d'identifier réellement l'action, sans la confondre avec d'autres activités humaines comme le travail ou l'œuvre, pour reprendre une distinction éclairante proposée par Hannah Arendt (*The human Condition*; trad. franç., *Condition de l'homme moderne*, Paris, 1961). L'action relève de ce que H. Arendt appelle « la fragilité des affaires humaines », parce qu'elle n'a ni l'impérative nécessité du travail indispensable à l'acquisition des moyens de subsistance physique, ni l'objectivité ou la permanence des œuvres fabriquées. Or il est ten-

tant de penser l'action sous les catégories de la production, de la fabrication ou de l'appropriation : ainsi de Marx qui pense l'histoire humaine selon les schémas d'un immense travail d'appropriation de la nature. Ce schéma naturaliste ne rencontre pas à proprement parler *l'action* humaine, mais élimine plutôt ce qu'elle a d'aléatoire et de transitoire au profit de la perception des grandes lois structurantes du dynamisme historique. Comme on l'a dit, la seule action, la seule décision est d'appréhender ces lois afin d'épouser la marche effective de l'histoire. Et l'on connaît les redoutables problèmes auxquels est affronté le marxisme, quand il s'agit de savoir si la révolution finale sera un produit nécessaire des contradictions objectives du capitalisme, ou si elle naîtra de la prise de conscience par le prolétariat, devenu majoritaire, de la possibilité d'arracher à la bourgeoisie capitaliste les derniers restes d'une puissance usurpée.

Or, quoi qu'il en soit de la pensée de Marx et de ses contradictions internes, la « fragilité » intrinsèque de l'action explique la tentation de trouver un terrain plus sûr et le désir d'offrir à l'analyse une matière plus saisissable. Substituer à la précarité de l'action individuelle la sûreté d'un dynamisme social finalisé, remplacer la référence problématique aux normes et aux valeurs morales par la reconnaissance d'une nécessité naturelle et historique, pouvoir s'appuyer sur un ordre de choses déjà à l'œuvre dans le cours de l'histoire au lieu de se référer à un idéal non sensible, non ponctuel, voilà la tentation spirituelle par laquelle une liberté se détourne de la fragilité (et de la rigueur) de la décision morale pour s'en remettre aux grandes lois repérables du « réel ». Or cette tentation détourne de la morale, essentiellement parce qu'elle aliène la liberté humaine au profit d'une nécessité à laquelle on pense se confier pour n'avoir pas à oser le risque de l'engagement libre.

Mais ce rationalisme est le contraire même de la morale, — on en voit bien la portée spirituelle puisqu'il engage la liberté à se démettre d'elle-même pour se reposer sur les lois nécessaires, immanentes (croit-on) à la nature et à l'histoire. Or l'obligation morale ne relève pas de la nécessité, et sa reconnaissance ne s'impose pas comme un fait, ou une corrélation repérable entre divers phénomènes. Car la nécessité qualifie un état de choses comme ne pouvant pas ne pas se produire à cause même des régulations qui commandent les phénomènes en cause, tandis que la norme morale impose une conduite comme devant être adoptée ou introduite dans un cours de choses qui va sans elle. La non-reconnaissance d'une régulation nécessaire entre phénomènes entraîne avec elle la « sanction », en provoquant un blocage d'un système technique (dysfonctionnement d'une machine par non-respect de son organisation) ou en débouchant sur la production de phénomènes aberrants; la nécessité porte ici sur un lien de conséquence entre un fait réalisé et un autre fait.

Dans le cas de la norme morale, l'obligation évoque un idéal, non un ordre de fait, et précisément la norme morale, loin de s'appuyer sur un fait, propose un devoir-être, une tâche à entreprendre par rapport à laquelle elle ne permet aucun appui certain ou immédiat dans l'ordre sensible. La non-reconnaissance de la norme morale ou de l'obligation de la suivre n'entraîne pas de sanction repérable, du moins généralement, parce que la désobéissance morale engage seulement la liberté dans une contradiction avec elle-même ou par rapport à la liberté d'autrui; c'est cette contradiction qui peut avoir des effets repérables, psychologiquement (remords, angoisse, à la limite troubles psychologiques) ou socialement (le non-respect de la justice entraînant des conflits sociaux), mais dans un lien avec la liberté coupable qui a rarement la force et l'évidence d'un fait.

Le naturalisme pervertit l'obligation morale parce qu'il donne à croire que le devoir est de se soumettre à un fait comme à une nécessité inéluctable. Il fait miroiter le salut là où il n'y a tout simplement pas de salut. Car, pour reprendre une distinction connue, d'un indicatif on ne tire jamais un impératif, d'un fait une obligation. Quand bien même démontrerait-on le caractère inéluctable des contradictions du capitalisme ou la nécessité de la révolution sociale, il reste à telle liberté de lire dans ces « faits » une provocation qui l'engage, au nom de la justice, par exemple. Plus exactement il revient à la liberté de discerner qu'il ne s'agit pas de fait, mais d'une interprétation de phénomènes; faute de ce discernement la liberté croit s'accorder à une nécessité historique alors qu'elle ne fait que se plier à une lecture de l'histoire, déjà commandée par des valeurs travesties en nécessités historiques. Croyant se sauver, elle s'aliène dans de pseudo-nécessités où elle disparaît.

2° Le moralisme contre la morale. — Il ne faut pas croire à la possibilité d'une élimination de la morale au profit d'un savoir. Car ce savoir, prétendûment total, retrouve vite les traits, non pas de la morale, mais beaucoup plus dangereusement du moralisme. Or rien n'est plus opposé à la morale que le moralisme, sa caricature.

Que la morale refoulée réapparaisse sous la forme du moralisme, on en a une première confirmation à propos du *problème du mal*. L'attitude technicienne, on l'a vu, prétend ne rencontrer que des dysfonctionnements, des ratés par rapport à un ordonnancement régulé. Remettre en ordre un désordre fonctionnel, telle est sa visée. Or cette perspective, tout en ayant sa validité et sa justification, s'illusionne à partir du moment où elle tient pour acquis que le mauvais fonctionnement, aussi bien dans le cas du psychisme individuel que dans celui des soi-disant contradictions d'une société, est à soi seul la racine ou la cause du mal. Elle s'aveugle sur ce qui la rend possible (il y a des désordres auxquels il faut remédier), alors que la solution technique n'atteint jamais que des effets d'une violence ineffaçable par la seule technique. Cette impuissance à résoudre techniquement un problème qui la dépasse engendre un acharnement dans la poursuite toujours différée du mal ou de la cause du dysfonctionnement. Elle provoque une obsession de la recherche du coupable ou des responsables, comme on le voit dans le contexte marxiste où la résurgence permanente des violences sociales, alors que les « véritables » causes ont disparu, infléchit en terrorisme une politique qui vise à la suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme. Ou, dans le domaine psychanalytique, elle engage à ces cures indéfiniment prolongées au cours desquelles l'instinct de mort prend à ce point le dessus que se met en place un processus inéluctable d'autodestruction. Ces remarques n'ont pas pour but d'invalider la technique, économique, politique, ou psychanalytique : mais bien plutôt de faire apparaître la contradiction qui naît à vouloir résoudre le problème du mal par des solutions techniques. Car la technique agit sur des effets sans toucher à une cause qui n'est pas d'ordre phénoménal.

Comment oublier, par exemple, qu'en contexte marxiste on prétend résoudre par le biais économique et juridique des contradictions sociales engendrées par une violence primitive : comment des mesures économiques résoudraient-elles un mal engendré par un vouloir de domination qui ne fut pas d'abord de nature économique? Comment oublier, en contexte psychanalytique, que si la cure peut généralement permettre de retrouver certains équilibres ou de débloquer certaines impossibilités de relation, ce n'est pas le psychanalyste qui peut fournir au patient la façon humaine d'assumer ces équilibres ou le sens à donner à ses relations?

Mais la morale refoulée peut apparaître à un autre niveau, précisément sur le terrain même qui prétendait l'avoir éliminée, celui du savoir. Ces deux exemples pris à l'instant peuvent être développés à nouveau. L'idéologie socialiste, pour parler comme Lénine, celle qui donne les vrais principes de la révolution prolétarienne, doit être défendue sans répit et sans trêve à tous les instants contre les pièges de l'idéologie adverse; cette mobilisation et cette alerte permanentes restaurent une véritable exigence moralisatrice qui se traduit par la suspicion (même envers la classe ouvrière tentée par les mirages réformistes ou « économistes ») et par la survalorisation également moralisatrice de la juste ligne. Se trouvent à nouveau posés un bien et un mal; quiconque met en doute la valeur du premier a déjà succombé au second; l'hésitation même est le signe d'une faiblesse intime et l'annonce d'une trahison effective. En ce sens, bien que la vraie « science des formations sociales » ait évacué la morale, comme elle le prétend, elle se change en moralisme intolérant et omni-présent, dès qu'il s'agit de la mettre en œuvre.

Dans *La volonté de savoir*, premier tome de son *Histoire de la sexualité* (Paris, 1976), Michel Foucault fournit un autre exemple tiré du domaine de la sexualité. Il montre en effet à quel point la volonté de savoir qui préside au développement de ce qu'il appelle une *scientia sexualis*, bien loin de provoquer la libération de l'individu, entraîne de nouvelles contraintes, multiplie les pressions, oblige à l'aveu, et par là même retrouve les déformations les plus redoutables du moralisme. Certes le moralisme n'est pas affiché; on prétend en effet s'être détourné des exigences de la morale et n'avoir rien à faire avec l'univers des tabous et de l'obscurantisme. Mais justement, comme on l'a vu dans la première partie de cet article, le sujet doit avouer l'impensé dont il est le théâtre, — certes sur l'horizon de sa libération, mais selon le présupposé que la libération dépend de l'aveu.

« Le domaine du sexe, écrit M. Foucault (p. 90), ne sera plus placé seulement sur le registre de la faute et du péché, de l'excès ou de la transgression, mais sous le régime (qui n'en est d'ailleurs que la transgression) du normal et du pathologique..; le sexe apparaît comme un champ de haute fragilité pathologique... Cela veut dire aussi que l'aveu prendra son sens et sa nécessité parmi les interventions médicales, exigé par le médecin, nécessaire pour le diagnostic et efficace, par lui-même, dans la cure. Le vrai, s'il est dit à temps, à qui il faut, et par celui qui en est à la fois le détenteur et le responsable, guérit ». Jacques Lacan ne dit pas autre chose, semble-t-il : « La vie ne veut pas être guérie. La réaction thérapeutique négative lui est foncière. La guérison, d'ailleurs, qu'est-ce que c'est? La réalisation du sujet par une parole qui vient d'ailleurs et le traverse » (*Le Séminaire*, t. 2 *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Paris, 1978, p. 271).

Mais de qui est cette « parole qui vient d'ailleurs »? Le savoir de soi ne suffit donc pas à l'individu pour sa propre libération (pas plus, selon un parallélisme frappant, que le prolétariat ne se suffit sans « révolutionnaires professionnels »)? Quel est cet autre qui doit intervenir et exercer son pouvoir en faveur du sujet?

Avec beaucoup de finesse, Michel Foucault montre bien que, contrairement à son projet, la volonté de savoir n'exclut pas le pouvoir, mais l'implique et le renforce : « L'aveu est un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie et intervient pour juger, punir, pardonner, consoler, réconcilier; un rituel où la vérité s'authentifie de l'obstacle et des résistances qu'elle a eu à lever pour se formuler; un rituel enfin où la seule énonciation, indépendamment de ses conséquences externes, produit, chez qui l'articule, des modifications intrinsèques : elle l'innocente, elle le rachète, elle le purifie, elle le décharge de ses fautes, elle le libère, elle lui promet le salut » (*op. cit.*, p. 83).

Ainsi « l'instance de domination n'est pas du côté de celui qui parle (car c'est lui qui est contraint), mais du côté de celui qui écoute et se tait; non pas du côté de celui qui sait et fait réponse, mais du côté de celui qui interroge et n'est pas censé savoir. Et ce discours de vérité enfin prend effet, non pas dans celui qui le reçoit, mais dans celui auquel on l'arrache » (p. 84). En effet « le travail de la vérité à produire, si on veut scientifiquement le valider, doit passer par cette relation. Elle ne réside pas dans le seul sujet qui, en avouant, la porterait toute faite à la lumière. Elle se constitue en partie double : présente, mais incomplète, aveugle à elle-même chez celui qui parle, elle ne peut s'achever que chez celui qui la recueille. A lui de dire la vérité de cette vérité obscure... Celui qui écoute ne sera pas simplement le maître du pardon, le juge qui condamne ou tient quitte; il sera le maître de la vérité » (p. 89).

Puisque la volonté de savoir s'est constituée (*Les mots et les choses* l'ont rappelé) à partir de la mise en situation du sujet par rapport à un impensé qui le constitue, cette même volonté de savoir est à l'œuvre autour du sexe et de cette *scientia sexualis* qui a bien des traits communs avec la psychanalyse (sans que Foucault, par prudence sans doute, pose cette identification).

Il ajoute : « Nous lui disons sa vérité (au sexe), en déchiffrant ce qu'il nous en dit; il nous dit la nôtre en libérant ce qui s'en dérobe. C'est de ce jeu que s'est constitué lentement depuis plusieurs siècles, un savoir du sujet; savoir, non pas tellement de sa forme, mais de ce qui le scinde; de ce qui le détermine peut-être, mais surtout le fait échapper à lui-même... Selon des cercles de plus en plus serrés, le projet d'une science du sujet s'est mis à graviter autour de la question du sexe. La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait, le savoir en lui de ce qu'il ne sait pas lui-même, tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe. Non point, cependant, en raison de quelque propriété naturelle inhérente au sexe lui-même, mais en fonction des tactiques de pouvoir qui sont immanentes à ce discours » (p. 93-94).

La volonté de savoir ne délivre pas de la morale; c'est la morale, la décision libre pour la morale qui, au contraire, brise le cercle magique dans lequel on ferme la volonté de savoir. Mais ce cercle n'est brisé que dans la mesure où l'homme est à même de se vouloir spirituellement comme être capable de raison. Le mirage gnostique fait croire que le salut est au terme de la connaissance, et que l'œuvre de la raison connaissante dispense la volonté d'avoir à se vouloir elle-même en

s'arrachant aux illusions des nécessités naturelles ou historiques, aux pièges des discours « scientifiques » qui font espérer un savoir enfin sans reste. Il faut peut-être avoir traversé l'illusion gnostique pour comprendre à nouveau la place de la morale sans moralisme, et repenser selon ses justes proportions le rapport dé la pratique et de la théorie, de l'action et de la connaissance, de la morale et des sciences.

Outre les études mentionnées dans le texte, voir encore : É. Weil, art. *Pratique et praxis*, dans *Encyclopedia universalis*, t. 13, Paris, 1972, p. 449c-453a; *Faudra-t-il de nouveau parler de morale?*, dans *Savoir, faire, espérer...*, Mélanges H. Van Camp, t. 1, Bruxelles, 1976, p. 265-284. — E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier, 1972.

V. Piroschkow, *Freiheit und Notwendigkeit in der Geschichte. Zur Kritik des historischen Materialismus*, Munich-Salzbourg, 1970. — J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, 1977. — Le n. 8, 1977 de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (République Démocratique Allemande) donne une bonne idée des problèmes éthiques posés dans le marxisme et des contradictions soulevées.

3. LA MORALE EN PERSPECTIVE CHRÉTIENNE. — Les lignes suivantes ne prétendent pas traiter du problème de la morale chrétienne : ni du côté de ses sources, avec la diversité des questions à prendre en considération (attitude de Jésus envers la morale de son temps, son enseignement proprement éthique; constitution de l'éthique propre à la communauté chrétienne primitive par différenciation d'avec la morale juive et les morales païennes; interprétation théologique et développement des grandes catégories de l'éthique chrétienne dans les Épîtres de saint Paul, poursuite de cet effort d'interprétation dans les derniers écrits néo-testamentaires ou la patristique), ni du côté de son actualité (spécificité d'une morale chrétienne aujourd'hui, place et rôle de l'Écriture dans la morale, rapport entre éthique, dogmatique et vie ecclésiale, y compris célébration liturgique; et, plus largement, confrontation de cette morale chrétienne avec ses contradicteurs, qu'ils viennent du champ philosophique ou du champ des sciences humaines).

Ce très large chantier a déjà été en partie prospecté dans le DS (cf art. *Ascèse*, *Charité*, *Discernement des esprits*, *Direction spirituelle*, *Homme*, *Imitation du Christ*, *Justice*, *Liberté-Libération*, *Loi*). Nous nous bornerons ici à développer quelques points aptes à montrer quelles ressources peut offrir la foi chrétienne dans la lecture de la situation éthique présente par rapport au diagnostic posé dans la première partie de cet article.

1° La relecture d'une tradition. — Prise selon sa formalité la plus abstraite, mais aussi la plus compréhensive, on pourrait dire que la foi chrétienne permet d'opérer une relecture des données éthiques que tout homme trouve, socialement et culturellement organisées, dans les valeurs (ou les contre-valeurs) de sa société. En ce sens la foi *chrétienne* est à distance de deux attitudes extrêmes; elle ne constitue pas, en elle-même et par elle-même, comme par déduction à partir de certains principes doctrinaux ou théoriques, un système éthique qui ferait corps avec les fondements de la foi; mais elle ne consacre pas non plus, purement et simplement, l'état de fait éthique d'une société donnée, s'inscrivant alors elle-même dans un dualisme décidé, la foi renonçant à être un dynamisme actif de conversion et de transformation envers cet éthos. Selon la première perspective, on ne ferait pas droit à la diversité humaine des cultures et de l'être-là social de l'homme, et l'on briserait l'intuition paulinienne selon laquelle le Corps du Christ se construit dans l'articulation et la vitalisation d'une diversité de membres; concrètement cela signifierait qu'on s'interdirait le jeu de la catholicité des différences humaines, qui doivent témoigner en tant que telles de leur animation par l'Esprit Saint. Selon la seconde perspective, on exilerait l'être-chrétien dans une intériorité et une invisibilité inaccessibles, et l'on blesserait les intuitions les plus décisives liées à toute conversion au Royaume : qu'il faut porter témoignage dans toute sa vie, que le salut concerne ce monde-ci, que la foi est un dynamisme repérable dans l'histoire.

D'ailleurs, l'attitude aussi bien que l'enseignement de Jésus sont en fait commandés par la relecture d'une tradition. Dans les débats avec les légistes ou avec les pharisiens, dans les polémiques sur des points de la vie morale ou politique, et de manière tout à fait frappante dans le Sermon sur la montagne, on voit que Jésus s'appuie constamment sur les traditions de la loi juive, sur les coutumes et les valeurs reconnues par son peuple. Il ne se pose pas en législateur moral innovant par l'originalité de ses prescriptions ou par la rigueur de ses exigences. Tout à fait dans la ligne des prophètes de l'ancien Testament, il fait remonter à la mémoire du peuple les exigences fondamentales de la loi, dérivées des exigences de l'Alliance, et c'est bien par cet acte de suscitation de la loi qu'il opère un renouvellement et une transformation. De l'ancien, oublié, travesti, ou méconnu, il fait du nouveau, comme, par exemple, lorsqu'il rappelle la parole du Créateur sur l'union de l'homme et de la femme, par-delà même les prescriptions mosaïques (*Mt.* 19, 1-9). Il n'abolit pas la loi du talion, fondement de toute justice humaine, mais il donne à la loi l'esprit hors duquel elle dégénère et rate sa visée originelle (*Mt.* 5, 38-42).

Mais si l'interprétation ou la relecture de la tradition proposée par Jésus se déploie par retour à l'origine (Création et Loi) toujours présente quoique méconnue, si la parole de Jésus peut ainsi coïncider avec la Parole primitive, c'est parce que la Fin est arrivée, parce que le rassemblement de tout Israël dans l'Israël nouveau est inauguré, parce que le Royaume est là, présent en Celui qui prend la tête du nouvel Exode (cf les récits dits d'Enfance chez *Mt.*, en particulier 2, 15). La présence eschatologique du Royaume (dans le Fils) rassemble les prescriptions connues mais dispersées, et par là même les renouvelle : elles trouvent en effet désormais leur vérité en trouvant leur urgence eschatologique. D'où aussi la radicalisation de ce rappel des normes : le temps de la décision est arrivé.

Voilà une première conclusion éclairante pour les perspectives de cet article : l'actualité du message de Jésus tient dans cette contestation des mirages selon lesquels la vérité se fera demain, l'homme se construira ou se renouvellera dans un éon à venir. C'est maintenant que le Royaume presse; maintenant que la conversion s'impose; maintenant qu'il faut accueillir celui qui passe. Et celui qui regarde en arrière a déjà manqué le Royaume (*Luc* 9, 57-62). En ce sens la Bonne Nouvelle convoque et mobilise la volonté humaine, elle la suscite et pose, par là-même, les conditions spirituelles de toute vie morale. Ainsi l'appel de Jésus importe à la vie morale plus par la conversion à laquelle il provoque l'homme que par les prescriptions déterminées

qu'il pourrait fournir. Il met l'homme en état d'écoute de ce qui arrive et le dispose à y répondre. Il le convoque ainsi à entrer dans une vie morale authentique.

2° **Les principes de la relecture.** — Comme on le voit dans le cas de Jésus, la tradition vétéro-testamentaire n'est pas oubliée, mais relue; et elle est relue à la lumière de la nouveauté qui pose rupture et recommencement : la présence du Royaume dans l'Envoyé du Père. Tel est le principe d'interprétation grâce auquel les communautés chrétiennes primitives vont relire leur existence sociale. Il faudrait montrer ici comment la Bonne Nouvelle du Royaume va être entendue dans la diversité des cultures de l'époque (juive ou païennes, monde hellénisé ou monde romain), des catégories sociales et des situations. Car la question morale se pose à partir de la mise en demeure de la conversion : comment vivre, ici et maintenant, de l'Esprit de l'Envoyé du Père? quelles normes sont incompatibles avec cet Esprit? de quel dynamisme nouveau cet Esprit est-il le principe pour transformer cet *éthos*? comment des fils peuvent-ils et doivent-ils vivre de l'Esprit du Fils donné par le Père?

Par rapport aux perspectives déployées dans cet article, on évoquera seulement deux lignes d'interprétation : la ligne paulinienne et la ligne johannique.

1) *Perspective paulinienne.* — Une exégèse des écrits pauliniens est ici présupposée, qui ferait parcourir la série des Épîtres, montrerait la diversité des approches, l'évolution de la théologie paulinienne en fonction des destinataires, de leurs questions, des conflits rencontrés, apprécierait dans quelle mesure Paul tient compte des systèmes éthiques de l'époque (stoïcisme en particulier), emprunte certaines de leur catégorie ou les réfute. On ne retiendra que deux éléments essentiels à la perspective paulinienne, en s'appuyant principalement sur l'*Épître aux Romains*.

a) Si Paul développe magistralement les éléments d'une théologie, si chacune de ses lettres est une reprise doctrinale hautement élaborée des grandes articulations de la foi chrétienne, aucune n'omet une partie, dite *parénétique*, faite de conseils moraux, d'injonctions pratiques ou de suggestions concernant les grands domaines de l'existence humaine (sexualité, argent, idolâtrie, politique, éducation des enfants, vie communautaire, etc). Ainsi donc, selon une organisation qui touche à la structure des Épîtres, Paul montre que la foi ne va pas sans une pratique, que l'obéissance de la foi entraîne modification de la façon de vivre la vie quotidienne : par conséquent vivre de la vie du Christ appelle une réinterprétation des mœurs effectivement reçues dans la communauté humaine.

b) Sans entrer dans le détail des prescriptions données par Paul et de sa créativité proprement morale, on peut avancer que l'essentiel pour lui tient dans l'idée de la *suppression du mur de séparation*, dans le Christ et par lui, entre juifs et païens (cf *Éph.* 2, 11-22). Cette suppression opérée par la mort et la Résurrection de Jésus donne à entendre (selon la prophétie déjà énoncée dans l'ancien Testament) que ce qui était loin s'est fait proche, que ce qui était perdu est retrouvé, que ce qui était dispersé est rassemblé. Et il en est ainsi parce que dans le Christ, Celui qui était le plus élevé est descendu jusqu'en les profondeurs les plus reculées pour tout rassembler (Kénose). On peut considérer que ce grand thème doctrinal est au principe de la lecture paulinienne de la morale : la morale paulinienne (chrétienne) est la transposition ou la réinterprétation de ce principe au niveau des mœurs. Celui qui vit de l'Esprit du Christ (donc de celui en qui la séparation est supprimée) est appelé à se faire proche à son tour de celui qui est loin, et même de l'ennemi, ou encore le fort doit prendre en considération le faible et ne rien faire qui accuse la séparation. Le principe éthique n'est pas seulement celui de l'amour du prochain, déjà énoncé par le *Lévitique* (19, 18) et dans la loi de sainteté (*Lév.* 17-26), bien qu'il l'implique. Il est le principe que même l'ennemi peut être aimé, parce que dans le Christ, le pécheur, « ennemi » de Dieu, a été pardonné. Voilà la source de la conversion de toutes les relations sociales, puisque la vie dans l'Esprit commande un dynamisme grâce auquel le lointain doit se faire proche, ici et maintenant.

On pourrait montrer que cette interprétation commande également les perspectives de *Matthieu*, aussi bien dans les Béatitudes (qui exaltent ce que l'esprit du monde abaisse : la pauvreté, la douceur, le service) que dans les prescriptions commandant le pardon ou la façon de commander (le maître est celui qui sert).

2) *Perspective johannique.* — La perspective johannique ramène très directement aux préoccupations qui ont orienté cet article, car Jean, en particulier dans sa première *Lettre*, vise une redoutable tentation pour le chrétien, celle-là même que nous avons rencontrée : la tentation gnostique. Or il a l'audace de présenter la vie chrétienne comme une *vraie* gnose, donc comme une connaissance dépouillée des illusions, parce que mesurée par la pratique. La lecture de cette Lettre fait apparaître une séquence significative. Cette séquence est suspendue à l'écoute d'un message (1, 5), donc d'une parole que l'on peut entendre ou refuser, qui se propose dans le Fils du Père (1, 9c) : dès le principe apparaît donc l'idée fondamentale que la « connaissance » (gnose) chrétienne n'est pas l'œuvre de la raison ou de l'entendement humain en quête de vérité, qu'elle ne procède pas de la volonté humaine de déchiffrer en sa totalité ce qu'il en est du réel; la connaissance est accueil et réceptivité, mais non passivité, puisque l'écoute suppose attente active et ouverture à l'autre. Déjà à ce niveau la racine de l'attitude gnostique illusoire est arrachée, puisque la connaissance véritable ne pourra jamais, et par principe, englober Celui qui a parlé, dans la trame de la connaissance; une altérité principielle récuse l'ambition de totaliser en un savoir clos sur soi.

Ce principe de l'écoute posé, la séquence se déroule en trois temps, qui constituent les moments essentiels de la gnose chrétienne en tant qu'ils contiennent en eux-mêmes leur principe de vérification, ou de dénonciation du mensonge.

Première dénonciation : se croire sans péché (1, 6 à 22), c'est-à-dire croire que l'on peut être en communion avec le Fils sans admettre aussi que nous avons à accepter de lui la communion, donc le salut; la reconnaissance du péché ne vise pas à l'écrasement du pécheur, mais elle traduit la reconnaissance que c'est le Fils qui est le juste, le véridique et le fidèle; elle débusque donc l'homme de sa suffisance. Le refus de s'avouer pécheur annule l'écoute de la parole et reviendrait à la tenir pour fausse (1, 10).

Seconde dénonciation : dire qu'on connaît sans « garder ses commandements » (2, 3-6), ou, ce qui est identique, sans « garder sa parole » (2, 5). Il faut au contraire « marcher sur la voie qui fut celle de Jésus » (2, 6). Il est donc un chemin concret à prendre, un chemin qui a déjà été effectivement pris et dont

le témoin (le croyant) sait où il conduit. Les commandements ne consistent donc pas en prescriptions abstraites ou codifiées : ils sont ceux de Jésus lui-même, ils sont la voie qui est Jésus lui-même.

Troisième dénonciation : Jean prescrit un commandement, mais il le fait selon le principe de relecture décrit. Car ce commandement n'a rien de nouveau, et cependant il l'est parce que désormais il est réentendu à partir de la parole du Fils, de celui qui s'est fait notre frère. C'est le commandement de l'amour fraternel (2, 7-11).

Ces trois principes pris ensemble forment les critères de la « vraie gnose ». Est-il besoin de montrer l'actualité du message johannique et sur quels points décisifs il rompt avec les pièges de la gnose? La vie morale chrétienne présuppose bien une connaissance : celle qui naît de l'écoute d'une parole de salut, suscitant une réponse libre, mais aussi celle qui se vérifie, qui fait la vérité dans la pratique toute concrète de l'amour fraternel. Une telle connaissance ne détourne pas la liberté de son œuvre effective, en lui faisant espérer un savoir qui la dispenserait d'avoir à décider ici et maintenant. « N'aimons pas en paroles et de langue, mais en acte et dans la vérité; à cela nous reconnaîtrons que nous sommes de la vérité » (3, 18-19). Venant de « celui qui était dès le commencement » (1, 1), cette connaissance ne projette pas vers un horizon de réconciliation parfaite, mais elle renvoie au visage concret du Dieu invisible : le frère pauvre ou simplement le frère qui est là. Du même coup le bonheur n'est pas non plus promis pour demain, mais assuré déjà dans l' « apaisement du cœur » (3, 19-20); la fidélité au commandement n'assure certes pas la félicité totale que promet la gnose; elle conduit à la certitude de répondre à la volonté du Père et donc de se trouver digne de sa Présence (3, 24).

Assurément la gnose actuelle prend un autre visage qu'à l'époque de Jean. Elle prétend avoir pour elle l'efficacité des réalisations historiques contre les discours moraux ou religieux. Mais qu'advient-il de ses réalisations, à supposer qu'elles aient l'évidence qu'on leur prête, si les hommes ne trouvent plus en elles quelle orientation découvrir à leur vie et quel sens *créer* dans une décision spirituelle risquée?

C. H. Dodd, *Gospel and Law. The Relation of Faith and Ethics in Early Christianity*, Cambridge, 1951; trad. franç., *Morale de l'Évangile..*, Paris, 1958. — R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, Munich, 1962; *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament*, Munich, 1967; trad. franç., 2 vol., Bruges-Paris, 1971. — H. D. Wendland, *Éthique du Nouveau Testament*, Genève, 1972. — J. Fuchs, *Existe-t-il une morale chrétienne?*, Gembloux, 1973. — J. Moingt, *Le Dieu de la morale chrétienne*, RSR, t. 62, 1974, p. 631-654. — P. Hoffmann et V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1975.

Commission théologique internationale, *Neuf thèses pour une éthique chrétienne* (texte rédigé par H. U. von Balthasar), dans *Documentation catholique*, t. 72, 1975, p. 420-426. — H. Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, dans *Prinzipien christlicher Moral*, éd. J. Ratzinger, Einsiedeln, 1975. — A. Manaranche, *L'esprit de la loi. Morale fondamentale*, Paris, 1977. — *Christliches Glauben und Handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, éd. Kl. Demmer et Br. Schüller, Dusseldorf, 1977. — W. Pannenberg, *Ethik und Ekklesiologie (Gesammelte Aufsätze)*, Göttingen, 1977.

Bibliographie générale. — Elle est abondante dans V. J. Bourke, *History of Ethics*, New York, 1968; trad. franç., Paris, 1970, p. 442-506. Nous mentionnerons seulement les grands textes philosophiques ou théologiques et quelques études récentes.

1. Grands textes philosophiques et théologiques. — Platon, *Apologie de Socrate*, *Phédon*, *République*, *Gorgias*, *Phèdre*, *Banquet*, *Lois*. — Aristote, *Éthique à Nicomaque* (trad. franç. avec introduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif, 3 vol., Louvain-Paris, 1958-1959). — Épicure, *Maximes*, *Lettres*. — Cicéron, *De finibus*, *De officiis*. — Épictète, *Entretiens*, *Manuel*. — Plotin, *Ennéades* I, 1-9; VI, 8-9. — Porphyre, *Lettre à Marcella*.

Pierre Abélard, *Ethica*. — Saint Bernard, *De diligendo Deo*, *De libero arbitrio*. — Saint Thomas, *Somme théologique* 1ª 2ae et 2ª 2ae; *Commentaire sur l'Éthique à Nicomaque*. — M. de Montaigne, *Essais*. — P. Charron, *De la sagesse*.

Descartes, *Lettres sur la morale*. — Spinoza, *Ethica*, 1677. — N. Malebranche, *Traité de morale*, 1683. — Chr. Wolff, *Philosophia moralis*, 1750-1753. — D. Hume, *An Inquiry concerning the Principles of Moral*, 1751. — J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals*, 1780. — Im. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785; *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788; *Metaphysik der Sitten*, 1797. — J. G. Fichte, *System der Sittenlehre*, 1798; *Die Bestimmung des Menschen*, 1800. — G.W.F. Hegel, *System der Sittlichkeit* (publié en 1893). — F. Schleiermacher, *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, 1803. — A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 1841.

J.-M. Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1883. — Ch. Secrétan, *Le principe de la morale*, 1884. — H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932.

2. Études historiques. — A. Adkins, *La morale dei Greci da Omero ad Aristotele*, Bari, 1964. — L. Robin, *La morale antique*, Paris, 1939. — L. Pearson, *Popular Ethics in Ancient Grece*, Standford, 1962. — J. Gould, *The Developments of Plato's Ethics*, New York, 1955. — R.-A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958. — W. J. Oates, *Aristotle and the Probleme of Value*, Princeton, 1963.

J. Liebaert, *Les enseignements moraux des Pères apostoliques*, Gembloux, 1970. — F. Wagner, *Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik*, Münster, 1928; *... in der hl. Schrift und in der altchristlichen Ethik*, 1931; *... in der christlichen Ethik des Mittelalters*, 1936. — Fr. Körner, *Vom Sein und Sollen des Menschen... in augustinischer Sicht*, Paris, 1963. — J. Rohmer, *La finalité morale de saint Augustin à Duns Scot*, Paris, 1939. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 7 vol., Gembloux, 1942-1960. — W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mayence, 1964. — F. Vandenbroucke, *La morale monastique du 11e au 16e siècle*, Louvain, 1966. — J. V. McGlynn et J. J. Toner, *Modern Ethical Theories*, Milwaukee, 1962. — O. Dittrich, *Geschichte der Ethik*, 4 vol., Leipzig, 1923-1932.

Toutes les encyclopédies philosophiques et théologiques ont des articles *Éthique*, *Morale*, entre autres RAG, t. 6, 1965, col. 649-796 (A. Dihle).

3. Études sur la morale en général. — R. Le Senne, *Traité de morale générale*, Paris, 1942. — J. Nabert, *Éléments pour une éthique*, Paris, 1943; 2e éd. avec préface de P. Ricœur, 1962. — W. Trilhaas, *Ethik*, Berlin, 1959, 1970. — P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 2 vol., Paris, 1960. — O. Lottin, *Études de morale*, Gembloux, 1961. — É. Weil, *Philosophie morale*, Paris, 1961. — *Sein und Ethos*, éd. P. Engelhardt, Mayence, 1963. — E. C. Dahlstrom, *Helping Human Beings. The Ethics of Interpersonal Relations*, Washington, 1964. — H. Hazlitt, *The foundations of Morality*, Princeton, 1964. — M. Timur, *Theory of Morals*, New York, 1965. — *Demitizzazione e Morale*, Padoue, 1965; éd. franç., Paris, 1965. — H. Barnes, *An existentialist Ethics*, New York, 1967. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, 2e éd., 3 vol., Paris, 1968-1972. — J. Fourastier, *Essai de morale prospective*, Paris, 1967. — R. Coste, *Une morale pour un monde en mutation*, Paris, 1970. — O. du Roy, *La réciprocité. Essai de morale fondamentale*, Paris, 1970. — F. Böckle, *Fundamentalmoral*, Munich, 1977.

4. Études sur la morale chrétienne. — G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale*, Louvain-Bruxelles, 1952 (plusieurs rééd. et trad.). — B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Fribourg-en-Brisgau, 1955 (rééd. et trad.). — H. Thie-

licke, *Theologische Ethik*, 3 vol., Tübingen, 1959-1965. — W. G. Maclagan, *The Theological Frontier of Ethics*, Londres, 1961. — J.A.T. Robinson, *Christian Moral Today*, Londres, 1965 (diverses trad.). — F. R. Barry, *Christian Ethics and Secular Society*, Londres, 1966. — P. Anciaux, F. D'Hoogh, J. Ghoos, *Le dynamisme de la morale chrétienne*, 2 vol., Gembloux, 1969. — Ch.-A. Bernard, *Vie morale et croissance dans le Christ*, Rome, 1973. — *Spiritualität in Moral*, Festschrift K. Hörmann, Vienne, 1975. — *Lexikon zur christlichen Moral*, éd. K. Hörmann, Munich, 1976. — P. Valadier, *Des repères pour agir*, Paris, 1978.

H. Van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloh, 1967. — L. H. Marshall, *The Challenge of New Testament Ethics*, New York, 1948, 1959. — E. Neuhäusler, *Exigence de Dieu et morale chrétienne. Étude sur les enseignements moraux de la prédication de Jésus dans les synoptiques*, Paris, 1972. — A. Feuillet, *Les fondements de la morale chrétienne d'après l'Épître aux Romains*, dans *Revue thomiste*, t. 70, 1970, p. 357-386.

—Paul VALADIER.

1. MORALES (ANDRÉ-JÉRÔME DE), augustin, 17e siècle. — Selon les chroniqueurs, Andrés Jerónimo de Morales fut baptisé dans la paroisse de San Sebastián à Madrid; il fit profession le 11 mai 1625, d'après Santiago Vela, chez les augustins au couvent de San Felipe el Real à Madrid. On le dit théologien insigne et lui-même se donne le titre de lecteur en théologie des universités de Valladolid et d'Alcala. Il fut examinateur synodal à l'évêché de Ciudad Rodrigo, prieur du couvent de Pampelune (1638), recteur du collège de doña María de Aragón (1657), prieur de San Felipe de Madrid (1660), visiteur de la province augustinienne de Castille. Il prêche encore en 1669 aux fêtes de canonisation de Pierre d'Alcantara. On ignore la date précise de sa mort.

Morales a une place dans les lettres espagnoles et dans la spiritualité par son unique ouvrage : *Escarmiento del alma y guia a la unión con Dios* (Madrid, 1657, 1767, 1777; Saragosse, 1665, 1670, 1712). Ce petit livre se présente sous forme de dialogue entre un ermite et celui qu'il instruit des moyens et des manières d'agir pour atteindre à la perfection, qui est l'union à Dieu.

Morales dit qu'il fut poussé à écrire l'ouvrage par « la nécessité en laquelle Dieu le mit de guider une âme ». Le chemin vers l'union à Dieu est présenté en dix *pasos* ou étapes : des doutes qui agitent l'âme à la ferme résolution de servir Dieu, de l'attrition à la contrition, le passage à la méditation, puis à la contemplation, depuis la contemplation que l'école carmélitaine dirait acquise jusqu'à l'infuse, l'expérience des manifestations extraordinaires qui accompagnent les hauts degrés de l'oraison, enfin le total dépouillement de soi et l'entrée dans la vie dans le Christ, qui est le terme de la perfection humaine et de l'union mystique avec Dieu en cette vie.

Morales situe bien les phénomènes mystiques comme des conséquences et non comme l'essentiel de la contemplation; celle-ci est de même un moyen par rapport à la sainteté. L'ouvrage est solide et clair; il ne se rattache explicitement à aucune école spirituelle, mais présente plutôt la doctrine mystique commune sans se préoccuper de la prouver théologiquement ou à l'aide des autorités en la matière. Il est moins connu qu'il ne le mériterait.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, p. 75. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstatd, 1768, p. 609. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una bibliotheca... de la orden de San Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 605-608. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 142-154. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 164-166, 302. — DS, t. 4, col. 1013.

Teófilo APARICIO LÓPEZ.

2. MORALES (GABRIEL DE), augustin, 1586-1670. — Gabriel de Morales a publié quelques-uns de ses ouvrages sous le nom de sa mère, Martinez Montero; ce que n'ont pas aperçu quelques bibliographes, comme N. Antonio ou l'augustin Conrad Muiños.

Le titre de son *Scrutinium Constitutionum* (cité *infra*) porte que l'auteur l'écrit en 1658 « aetatis suae 72 », ce qui situe sa naissance vers 1586. Il est né à Tolède et entra chez les augustins où il fit profession, le 29 mars 1602 (Monasterio) ou le 20 (Santiago Vela), au couvent de San Felipe el Real de Madrid (Antonio) ou à Tolède (Herrera). Par la suite, Morales fut qualificateur de l'Inquisition, prieur à Ségovie, vice-prieur à Valladolid, prieur à San Felipe en 1638; il fut aussi nommé définiteur de la province de Castille en 1644 et en 1660. Il mourut à Madrid, très avancé en âge, en 1670.

Morales a laissé de nombreux écrits. 1) *Visita general del Rey Supremo Dios, a todos sus vasallos racionales...* (Madrid, 1651; nouv. éd. de trois livres séparément, 1758; un deuxième tome annoncé ne semble pas avoir paru). L'ouvrage comporte sept livres; le premier concerne la « Visite générale » que Dieu fait à tout homme à travers les événements par sa Providence, sa grâce ou ses châtiments; les six autres sont adressés aux évêques, aux prêtres, aux confesseurs, aux prédicateurs, aux religieux et aux religieuses : autant de traités sur les devoirs propres à ces vocations. Dans son style baroque, alors à la mode, c'est un ouvrage important et intéressant, dont on s'étonne qu'il n'ait pas été plus cité et plus édité.

2) *Paraíso espiritual de las almas amigas de Dios... Siete tratados* (en vers, publié sous le nom de G. Martinez Montero, Madrid, 1651, 154 p.); les thèmes de ces poèmes sont assez proches de ceux de Jean de la Croix : le sommeil de l'âme, son éveil, le jardin du Roi, le champ de bataille des parfaits, les Séraphins de cette terre, les soupirs de l'âme-épouse vers son Époux.

3) *Penas de la más inculpable innocencia...* (20 sermons pour la semaine sainte, Madrid, 1653, 400 p.). — 4) *Complacencias gozosas de la Concepción Purisima de la S. Madre de Dios* (Madrid, 1655, 504 p.), à quoi on peut rattacher divers autres opuscules sur l'Immaculée Conception restés manuscrits. — 5) *Relox despertador del alma fiel, repartimiento de las horas del dia, y la noche en exercicios espirituales* (Madrid, 1656, 345 p.) qui s'achève par cinq exercices en vers. A ajouter à la nomenclature des *Horloges spirituelles*, DS, t. 7, col. 745-763.

6) *Scrutinium Constitutionum... S.P.N. Augustini* (1658; Madrid, Bibl. nac., ms 8067, 79 p.). — 7) *Conceptos morales deducidos de... Tobias, Esther, Iudith y... Job* (1661; *ibidem*, ms 4510).

D'un abord devenu aujourd'hui malaisé, la pensée spirituelle de Gabriel de Morales n'a pas été étudiée, ni d'ailleurs son style.

Ne pas confondre notre augustin avec son confrère Gabriel de los Morales (1604-vers 1645), neveu du Greco (cf Santiago Vela, t. 5, p. 617-618). Le *Diccionario de historia eclesiástica de España* (t. 3, 1973, p. 1738-1739) lui attribue les œuvres de Gabriel de Morales, on ne sait pourquoi.

T. Herrera, *Historia del convento de San Agustín de Salamanca*, Madrid, 1652, p. 201. — M. Vidal, *Agustinos de Salamanca*, t. 2, Salamanque, 1751, p. 30. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt, 1768, p. 610. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, p. 508. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la orden de San Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 608-617. — I. Monasterio, *Misticos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 116-132. — DS, t. 4, col. 1013-1014.

Teófilo APARICIO LÓPEZ.

3. MORALES (Pierre), jésuite, † 1614. — Né à Valdepenas (diocèse de Tolède) vers 1537, Pedro Morales entra dans la compagnie de Jésus en 1570, étant déjà docteur *in utroque jure* de l'université de Salamanque. Envoyé au Mexique en 1576, il est ordonné prêtre à Mexico le 25 mars 1577 et commence par enseigner morale et droit canon. Nommé recteur du collège de Puebla en 1580, il en assumera quatre fois la direction. Morales participe comme canoniste au troisième concile provincial de Mexico (1585) et comme délégué élu de sa province à la cinquième congrégation générale de la compagnie (Rome, 1593). Il meurt à Mexico le 6 septembre 1614.

En dehors de lettres et de rapports concernant ses charges de supérieur, et d'une *Carta del P. P. de Morales... para... P. Everardo Mercuriano* sur les fêtes organisées à Mexico pour recevoir les reliques envoyées par Grégoire XIII (Mexico, 1579, 199 f.), Morales n'a publié qu'un ouvrage : *In caput primum Matthaei. De Christo Domino, de SS. Virgine Deipara Maria, veroque eius dulcissimo et virginali sponso Iosepho.* Déjà présenté aux censeurs en vue de son impression en 1599 (cf Zambrano, cité *infra*, p. 361) et alors intitulé *Las Excelencias del glorioso san Joseph*, l'ouvrage ne sera imprimé à Lyon qu'en 1614 (mille col. in-fol., plus quatre *indices*; rééd.. 2 vol., Paris, Vivès, 1869; trad. franç., 3 vol., Paris, 1878).

C'est une somme de tout ce qui a été écrit sur *Matthieu* 1 par les Pères et les théologiens; la part faite à saint Joseph est importante et c'est sous cet angle que A. Bédard l'a étudiée en montrant ce que le jésuite P. de Barry et sa *Dévotion à saint Joseph* (Lyon, 1640) doivent à Morales. Les emprunts et les sources accumulées n'empêchent pas l'auteur de structurer sa josephologie; c'est ainsi que les privilèges et les grandeurs de Joseph sont mis en dépendance directe de ceux de Marie, ceux de celle-ci ayant leur source en Jésus. Il discute avec nuance et sans trancher la question de savoir si la dignité d'époux de Marie occupe le premier rang ou plutôt celle de père de Jésus; à ce propos il expose une conception très haute de la paternité, de la relation spirituelle du père à l'Enfant dont il voit le fondement dans la virginité (livre 3, ch. 8).

Sommervogel, t. 5, col. 1283-1284. — Fr. Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañia de Jesús en México*, t. 10, Mexico, 1970, p. 291-365.

A. Bédard, *Morales et de Barry*, dans *Cahiers de Josephologie*, t. 9, 1961, p. 267-282. — DS, t. 8, col. 1312.

André Derville.

1. MORAWSKI (Jean), jésuite, 1633-1700. — Né le 29 décembre 1633 en Podlachie (Pologne centrale), Jean Morawski entra au noviciat de la compagnie de Jésus à Cracovie, le 5 novembre 1651. Il enseigna d'abord la grammaire à Kalisz. Pendant l'invasion suédoise, il gagna Rome, où il fit ses études de théologie (1655-1659). Revenu en Pologne, et après avoir fait sa troisième année de probation, il enseigna, jusqu'en 1664, la morale, les mathématiques, puis la logique, la physique et la métaphysique à Kalisz. Il donna ensuite, pendant quatorze ans, les cours de théologie à Poznan. Après un bref supériorat de deux ans, il est de nouveau professeur de 1680 à 1682. A partir de 1682, il est recteur de Saint-Étienne à Cracovie jusqu'en 1689, puis de Poznan, et malgré ses tâches écrasantes, il s'occupe d'œcuménisme et de spiritualité. Il meurt le 24 juin 1700.

Métaphysicien et théologien (liste de ses œuvres dans Sommervogel), Jean Morawski présente surtout un intérêt en spiritualité. Ses ouvrages ont été édités à Poznan, sauf indication contraire.

Palaestra christianae pietatis (1669), directoire de vie intérieure pour la congrégation mariale; vingt éditions jusqu'au milieu du 18e siècle. Deux autres opuscules, *Cor sanctum Theophili mariani* (Poznan et Kalisz, 1675) et *Dies sodalis mariani* (Kalisz, 1676), sont destinés également aux congréganistes.

« La théologie spirituelle ou le temple du Saint-Esprit » (1695), utilisant l'analogie assez artificielle entre le temple de Jérusalem et le temple de l'Esprit saint qu'est l'homme, présente l'ensemble de la vie spirituelle comme une relation entre les dynamismes des puissances inférieures et supérieures de l'homme et la proximité de Dieu.

Scintillae divini amoris (Cracovie, 1684). — *Vera Christi patientis et morientis effigies* (1693; traduit en polonais en 1695 : « Vera Jesu Crucifixi imago »). — *Fasti Sanctorum* (1696), « ubi ponuntur puncta meditationum pro omnibus festis, vel supra Evangelium festi, vel supra vitam sancti... »; comme l'a remarqué Br. Natonski, ces méditations sont caractéristiques par leur structure : elles présentent un fait, ensuite vient le sentiment, puis la décision. — *Pretiosa mors sanctorum* (1698; trad. polonaise : « Pretiosa coram Deo... », 1698) aborde le mystère de la mort chrétienne. — *Actus virtutum ac orationum ad Deum* (1699; souvent rééd.) : trois petits traités sur les oraisons jaculatoires.

En 1700, parurent « La Chaire de l'Esprit saint » *(Ambona Ducha S.)* et « Les incitations de l'Esprit saint » *(Namowy Ducha S.)*. Le premier ouvrage offre d'abord la matière de sermons pour les dimanches et fêtes, puis une retraite basée sur les *Exercices* ignatiens; à côté des méditations, on y trouve des « Réflexions » parfois remarquables, comme celle sur les conversations; la dixième journée de la retraite est consacrée aux diverses dévotions, dont celle au Saint-Esprit. « Les incitations » donnent des lectures spirituelles qui complètent et développent les sujets abordés dans « La Chaire ». Ce livre semble être d'une plus grande valeur que le précédent. L'un et l'autre indiquent des lectures à faire dans Carafa, Le Gaudier, Lancicius, Druzbicki, La Puente, Alvarez de Paz. Morawski a joui d'une grande réputation comme théologien et surtout comme auteur spirituel.

P. Jackowski a réédité *Namowy Ducha S.* (Pelplin, 1870, 1872) et la retraite insérée dans *Ambona Ducha S.* sous le titre *Exercitia spiritualia* (en polonais, Cracovie, 1898).

Sommervogel, t. 5, col. 1286-1290 et *Appendix*, p. v. — St. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. 3, 2, Lwow, 1902, p. 1112. — DTC, t. 10, 1929, col. 2472. — Br. Natonski, dans « Dictionnaire biographique polonais », t. 21, Cracovie, 1976, p. 719-721. — DS, t. 5, col. 451.

Joseph Majkowski.

2. MORAWSKI (Marien-Ignace), jésuite, 1845-1901. — Marien-Ignace Morawski est né le 15 août 1845 à Freiwaldau, actuellement Jasenik (Tchécoslovaquie). Son père était originaire du Grand Duché de Poznanie. A dix ans, Marien fut mis au collège des jésuites de Saint-Clément de Metz, où il resta jusqu'en 1863. Il garda de ce séjour à Metz une ouverture vers la spiritualité française.

Entré au noviciat de la compagnie de Jésus le 5 décembre 1863, à Stara Wies, en Galicie, il fit ses études à Stara Wies et à Cracovie; il reçut l'ordination sacerdotale le 14 août 1870 dans l'église des jésuites de Srem (Grand Duché de Poznanie). Pendant la guerre

franco-allemande, Morawski fut aumônier des prisonniers de guerre français en Allemagne.

Son œuvre scientifique et son enseignement à Tarnopol, Stara Wies, Cracovie où il fut professeur de théologie dogmatique à l'Université des Jagellons, font de lui un maître éminent et original, à tendance surtout néo-scolastique. Il publia (en polonais) « La philosophie et son problème » (Lwow, 1877), « Finalité dans la nature » (Cracovie, 1887), « Le Fondement de la morale et du droit » (Cracovie, 1891). Il mourut à Cracovie le 6 mai 1901.

Dans le domaine de la spiritualité, Morawski a successivement publié : « Courte instruction sur la méditation et l'examen de conscience » (Cracovie, 1879); — *Novem officia erga SS. Cor Jesu ad mentem B. Margaritae* (Tarnopol, 1881) où se révèle son ardente dévotion envers le Cœur du Christ; — « Le Pèlerinage de la vie » (Cracovie 1888; 3e éd., Cracovie, 1921), contemplation de l'enfance du Christ : « Nous avons suivi Jésus avec une âme de pèlerin sur ce chemin lumineux par lequel il conduit ses élus : l'humilité, la pauvreté en esprit, l'innocence du cœur, la croix et la soumission à la Providence, l'oraison et le travail » (p. 50); ce chemin est solidement fondé en doctrine, ce qui fait de ce petit livre un bon manuel de l'existence chrétienne dans la présence de Dieu.

« Les soirées au bord du Léman » (*Wieczory nad Lemanem*, Cracovie, 1896) fut d'abord publié dans « La Revue universelle » (décembre 1893); sous forme de conversation, l'ouvrage aborde les problèmes apologétiques de la fin du 19e siècle; il eut grand succès et fut traduit dans les principales langues européennes (en français, Bruges, 1913) et en japonais.

Parurent posthumes la première partie, rédigée à la mort de Morawski, de « La Communion des saints » (Cracovie, 1903) et « Le dogme de la grâce » (1924) publié d'après les notes laissées par lui.

J. Tuszowski, dans sa biographie spirituelle de *Marian Morawski* (Cracovie, 1932), a publié des notes de retraites *(Diarium spirituale)* et des fragments de lettres de Morawski; on y reconnaît l'influence des *Exercices* ignatiens, de Thérèse d'Avila, Jean de la Croix et surtout François de Sales, L. Lallemant, J.-J. Surin, M. d'Hulst et A. Poulain.

Archives de la province S. J. de Petite-Pologne (actuellement Pologne du sud), surtout n. 243, 295, 324, 762, 885 I, 984, 1279. — Br. Natonski, art. Morawski (M. I.), dans « Dictionnaire bibliographique polonais », t. 21, 1976. — Bibliographie complète des œuvres de Morawski dans « Publications de l'Apostolat de la Prière, 1872-1972 » (Cracovie, 1972).

St. Zaleski, *Jezuici w Polsce*, t. 5, 2, Cracovie, 1906, tables.

Joseph Majkowski.

MORCELLI (Étienne-Antoine), jésuite, 1737-1821. — Né à Chiari (Brescia) en 1737, Stefano Antonio Morcelli entra dans la compagnie de Jésus en 1754. Après son noviciat et sa philosophie, il enseigna les lettres à Arezzo, Raguse et Fermo. Ordonné prêtre (1768), il occupa la chaire de rhétorique au Collège romain et fonda l'académie archéologique du *Museo Kircheriano*. Peu après la suppression de la compagnie de Jésus, il retourna à Rome et demeura au Gesù où il vécut pauvrement avec plusieurs anciens jésuites, malgré de séduisantes offres d'emploi; il s'occupa de l'importante bibliothèque du cardinal Alessandro Albani. C'est à cette époque de sa vie qu'il publie ses meilleurs ouvrages d'archéologie et d'épigraphie; il était considéré comme le meilleur latiniste de son temps et le créateur de la science des inscriptions.

En 1791, il accepta de revenir à Chiari comme curé de la paroisse et y resta trente ans. Il refusa l'archevêché de Raguse et voulut rentrer dans la compagnie restaurée; Pie VII lui permit seulement de renouveler ses vœux. Il mourut en 1821 en renom de sainteté; un procès diocésain fut ouvert en vue de sa béatification.

Morcelli, dans le domaine spirituel, n'a laissé que ses *Opuscoli ascetici* qui appartiennent à la période où il fut curé de Chiari; ils rassemblent des écrits parus à partir de 1791 (3 vol., Brescia, 1819, 1823; rééd. partielle par G. I. Costetti, *La voce del prevosto santo... negli scritti di S.A. Morcelli*, Brescia, 1920).

Ces *Opuscoli* présentent la doctrine spirituelle et pastorale de Morcelli avec une netteté et une clarté remarquables; on y voit comment le pasteur organise et anime la vie de sa communauté (vg le *Diario sacro*, t. 3 des *Opuscoli*). Morcelli s'intéresse spécialement aux jeunes gens, aux malades et à ceux qui ont de plus grands besoins spirituels. Il expose de nombreuses dévotions classiques (Passion, Eucharistie, Cœur de Jésus, Marie, Joseph, etc). Il souligne en tout cela les points importants de la vie spirituelle : l'effort personnel, la confiance en l'action de l'Esprit, la pratique des sacrements, la juste crainte et l'amour de Dieu unis au désir du ciel, le souci d'éviter le péché et de bien agir. Jamais il ne prône une pratique religieuse sans l'avoir au préalable légitimée et située dans l'ensemble de la vie chrétienne.

Pour les jeunes gens, il adapte sa manière : courtes sentences réparties en trois groupes selon leur finalité : discerner la fausseté de la sagesse courante, avertir des dangers propres à la jeunesse et préparer aux responsabilités du chrétien adulte, introduire à la prière personnelle en faisant pressentir ce qu'est le goût de Dieu et du Christ. On peut discerner par delà l'expression réservée de ces écrits la délicate et exigeante conscience de leur auteur.

La théologie spirituelle de Morcelli s'insère dans celle de la fin du 18e siècle; il en partage les vues pessimistes sur la vie humaine, une certaine pente vers les déductions abstraites, l'abondance envahissante des dévotions, mais ses qualités de style et sa clarté de pensée atténuent bien des défauts qu'il partage avec ses contemporains.

Sommervogel, t. 5, col. 1291-1304; t. 11, col. 1829-1830. — L. Rivetti, *S. A. Morcelli, Note biografiche*, Brescia, 1920. — *Letture e discorsi tenuti in Chiari nel 1° centenario dalla morte di S. A. Morcelli.* — EC, t. 8, 1952, col. 1406 (bibl.). — L. Cenini, *S. A. Morcelli. La vita e l'opera*, Brescia, 1975.

Giuseppe Mellinato.

1. MORE (Hélène; Gertrude en religion), bénédictine, 1606-1633. — Hélène More naquit à Low Leyton (Essex) le 25 mars 1606; son père, Crisacre More, était l'arrière-petit-fils de saint Thomas More et son biographe. Hélène fut éduquée dans sa famille et, en décembre 1623, devint cofondatrice d'un couvent de bénédictines anglaises à Cambrai. Elle y fit profession le 1er janvier 1625 et prit le prénom de Gertrude. C'est là qu'elle mourut le 17 août 1633.

A sa mort, Gertrude laissait quelques écrits que recueillit le bénédictin Augustin Baker (DS, t. 1, col. 1205-1206) qui en prépara l'édition et rédigea une *Life* de Gertrude. La publication n'eut lieu qu'en 1658. On y trouve une *Apology* pour elle-même et pour son guide spirituel, une suite de cinquante-trois soliloques ou entretiens avec Dieu, que Baker intitule *Confessiones amantis*, et divers *Fragments* : notes sur la vie religieuse et sur les textes scripturaires, prières de diverses sources, nombreux actes personnels.

Entrée au couvent à dix-sept ans et morte à vingt-sept, toute son expérience d'adulte se situe dans le

cloître. Ses écrits, qu'elle ne songeait nullement à publier, reflètent nécessairement sa vie dans ce cadre; aussi ne peut-on les comprendre sans connaître les conditions du couvent à cette époque.

Dans le mouvement de la contre-réforme, aux environs de 1590, un certain nombre de couvents anglais de femmes, dont celui de Cambrai, furent fondés dans le nord de la France. La plupart de ces couvents, notamment ceux des bénédictines, se trouvèrent bientôt engagés dans une controverse provoquée par la nouvelle spiritualité jésuite ou du moins par un certain nombre des moyens qu'elle promouvait : méditation discursive, direction spirituelle assidue avec examens de conscience, entretiens spirituels et confessions fréquentes. Certaines religieuses les acceptaient, d'autres pas, division particulièrement nette à Cambrai. Dans leur ensemble les bénédictins de la congrégation anglaise nouvellement réformée étaient favorables à la nouvelle spiritualité. C'était le cas manifestement à Cambrai. Mais Baker, qui se trouvait là comme une sorte de chapelain surnuméraire auquel les religieuses qui le désiraient pouvaient s'adresser, menait une vie tout orientée vers la contemplation et offrait à qui voulait de l'introduire dans la prière contemplative par les actes affectifs de la volonté. Il estimait que l'âme fortement inclinée à chercher la volonté de Dieu à l'intérieur d'elle-même devient de plus en plus consciente de ses rapports avec Dieu, et cela insensiblement et sans éclats. C'était le sens de sa doctrine des « appels » ou « inspirations », qui selon lui dispensaient du contrôle de la direction suivie. Plusieurs des bénédictines de Cambrai recouraient à lui, telle Gertrude qui devint une disciple enthousiaste. Baker et Gertrude savaient cependant, et le soulignaient à l'occasion, que cette voie n'était pas pour tous.

Le portrait que trace la *Life* de Baker du caractère de Gertrude est perspicace, mais plein de compréhension et de sympathie; elle était du type que l'on rencontre souvent parmi les contemplatives : pleine de vie, intelligente, affective, très active à bien des égards; elle était courageuse, gaie en communauté, mais en quelque façon timide, portée au scrupule et avec un fond de tristesse qu'elle signale elle-même. Baker souligne en même temps son attrait profond à chercher Dieu à l'intime de l'âme, une réalité, selon lui, authentiquement spirituelle. Il note qu'après ses épreuves de début, mis à part les petites difficultés ordinaires inséparables de la vie commune, elle ne souffrit que de la tentation de répéter ses confessions, malgré la directive contraire de ses confesseurs, de désolations et obscurités périodiques, et finalement de sa plus grande épreuve, les deux dernières années de sa vie. En 1629, Francis Hull (DS, t. 7, col. 943-944) était devenu chapelain officiel du couvent; pendant deux années environ il ne fit pas, semble-t-il, objection à l'enseignement de Baker; puis il y devint très opposé et demanda que l'on soumit la question au chapitre général de 1633. Gertrude voyait ainsi mis en question tout l'enseignement qui avait transformé sa vie et qui pour elle signifiait tout. Baker atteste longuement la dureté de l'épreuve et combien elle contribua à approfondir sa vie spirituelle (*Life*, p. 138 svv).

L'*Apology* met en claire lumière dès le début qu'elle est motivée par l'opposition officielle qui existe à présent contre l'enseignement de Baker, et peut-être signifie-t-elle la réaction première et spontanée de Gertrude devant ce fait. Elle se ramène pour une bonne partie à une critique en sens contraire, en particulier des confesseurs et des directeurs. Il n'y avait, en fait, à l'époque que deux confesseurs officiels; mais elle semble en avoir eu un grand nombre, peut-être parce que le prédécesseur de Hull était souvent absent pour affaires et que divers suppléants pouvaient tenir sa place, celle-ci n'étant pas laissée uniquement à Baker. Gertrude se plaint (apportant à l'appui un exemple frappant) de ce que ces suppléants donnaient des directives divergentes, parfois contradictoires. Certains s'appliquaient à obtenir la perfection des vertus par force et violence, avant que les sujets fussent mûrs; ils donnaient à la vie spirituelle une apparence dangereuse et suscitaient la crainte. Elle ne voile pas ses termes sur leur désir d'exercer ce qu'elle considérait comme une vraie tyrannie. Baker, au contraire, lui disait de ne pas se laisser décourager par ses imperfections, mais de continuer sa vie de prière, maintenant pleinement contemplative (*Life*, p. 178); que ses faiblesses disparaîtraient peu à peu, ce qui semble avoir eu lieu.

Une bonne partie de l'*Apology* concerne la doctrine de Baker sur les appels intérieurs, sur la manière dont Dieu fait connaître à l'âme ce qu'Il désire d'elle. C'était là un point fort critiqué par les bénédictins qui craignaient de voir mettre en danger l'obéissance religieuse. Gertrude déclare qu'il y a là un malentendu et souligne les sauvegardes prudentes apportées par Baker : le premier signe et le plus sûr d'un appel de Dieu, au sens où il l'entendait, était le commandement d'un supérieur mandaté. A un certain moment, elle s'engage dans une critique assez prolongée des jésuites; sans raison, car aucune expérience ne l'autorisait à le faire. L'*Apology* manifeste le côté hardi, impérieux de sa nature. Il faut se rappeler qu'elle ne l'avait écrite que pour elle seule : ni Baker, ni les religieuses qui lui étaient les plus unies dans la communauté ne surent rien de l'*Apology* et des *Confessiones* pendant sa vie; on les trouva, à sa mort, parmi ses papiers (*Life*, p. 158).

Dans les *Confessiones*, les expériences qui sont à l'arrière-plan de l'*Apology* sont vues dans la prière sous le regard de Dieu. Il n'y a ici aucun exposé méthodique, mais des notations occasionnelles, indépendantes l'une de l'autre, longues de quatre à cinq pages en moyenne dans l'édition de 1658. La vingt et unième peut être datée du 25 mars 1631; il s'agit donc de la dernière période de sa vie. Au reste, il n'y a aucun doute que toutes furent écrites au cours de son ultime épreuve. Baker les intitula *Confessiones amantis*; Gertrude, elle, emploie fréquemment l'expression « voie d'amour » pour décrire son cheminement spirituel. Sans aucun doute, c'est l'amour de Dieu qui prédomine tout au long des *Confessiones*; toutes sont adressées à Dieu, en manière d'entretien. Gertrude y apparaît comme une contemplative qui a eu cette expérience indicible de Dieu en quoi consiste l'authentique contemplation, encore qu'elle ne fasse allusion qu'une fois aux « joies et allégresses inexprimables » données par Dieu.

C'est de là que vient tant de souffrance : en conscience elle ne peut abandonner sa prière, mais elle se voit contredite par des responsables, prêtres et religieux, et ne peut pas ne pas éprouver doutes et craintes. Exceptionnellement, elle mentionne tel fait ou acte précis qui la fait souffrir; généralement, elle ne parle de sa souffrance qu'en général. Elle écrit parce que ce qu'elle exprime peut la réconforter, « quand je suis accablée de misère » (n. 10), « dans les pensées, craintes et soucis qui souvent m'oppressent » (n. 25), « pour pouvoir au moins échapper à l'angoisse qui accable mon âme » (n. 24). Relevons que Baker (*Life*, p. 141) mentionne une lettre d'une intime de Gertrude, certainement une religieuse, qui relève la paix intérieure et la patience extérieure avec lesquelles elle endurait ses souffrances. Rien ne laissait soupçonner que

celles-ci entravaient la paix et le calme de son âme, ou son élan vers Dieu. Dans les *Confessiones*, Gertrude s'adresse à Dieu et lui parle d'elle : à maintes reprises, elle réaffirme son désir de renoncer à tout et de s'unir à Dieu uniquement. Elle a sondé les profondeurs de la parole : « Que votre volonté soit faite ». Elle déclare (n. 27) que, tant qu'elle n'eut pas résolu en toutes ses difficultés de faire sienne la volonté de Dieu, elle ne trouva aucune stabilité, mais que depuis qu'elle s'y est déterminée elle trouve sécurité et paix. D'un autre point de vue, elle affirme que l'âme qui aime Dieu est affligée, pour que soit mise à l'épreuve sa fidélité; ce qui est confirmé par la suite de la lettre mentionnée plus haut et citée par Baker : Gertrude disait souvent que son épreuve était chose disposée par Dieu lui-même et qu'elle devait l'accepter comme un signe de son amour. C'était là sa victoire sur elle-même et le fruit de sa prière. Nombreuses, sans aucun doute, sont les âmes qui ont eu des expériences analogues; mais il est rare que la lutte intime soit manifestée dans une lumière aussi vive.

Les *Confessiones* ne sont pas d'une lecture facile : les phrases de Gertrude sont souvent longues et compliquées, bien qu'elle fût capable de formulations brèves et substantielles; par ailleurs les *Confessiones* n'ont pas été écrites de façon suivie mais, semble-t-il, à intervalles irréguliers pendant deux années; elles n'ont pas été révisées. La connaissance de l'arrière-plan les enrichit énormément.

Le chapitre général, qui se tint à Douai en 1633, approuva en fait l'enseignement de Baker sur les points incriminés par Hull; il établit une commission pour examiner ses traités écrits (non publiés) et ils furent également approuvés. Gertrude mourut de la petite vérole le 17 août, pendant que se déroulait encore le chapitre.

The Spiritual Exercises of the most Virtuous and Religious D. Gertrude More.., éd. par F. G. (Francis Gascoigne), Paris, 1658; rééd. par H. Collins, Londres, 1873. — *The holy Practice of a divine Lover..*, éd. par H. Lane Fox, Fort Augustus, 1908. — *The inner Life and Writings of Dame Gertrude More*, textes revus par B. Weld-Blundell, 2 vol., Londres, 1910; 2e éd., 1911; le tome 1 contient la vie par Baker (abrégé d'abrégés du 17e siècle; au sujet de la question délicate des mss, voir l'article de J. McCann, dans *Downside Review*, t. 28, 1929, p. 157); le tome 2 contient tous les écrits connus de Gertrude.

Records of the Abbey of Our Lady of Consolation.., 1620-1793, éd. J. Gillow, coll. Catholic Record Society 13, 1913. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 5, Londres-New York, s d, p. 96-97.

Enciclopedia cattolica, t. 8, 1952, col. 1406-1407. — *New Catholic Encyclopedia*, art. *Benedictines*, t. 2, 1967, p. 296-297 (portrait de G. More).

Gérard Sitwell.

2. MORE (Henry), jésuite, 1586-1661. — Né à Leytonstone en 1586, Henri More était l'arrière-petit-fils de saint Thomas More † 1535 et l'un des nombreux descendants du lord-chancelier qui embrassèrent la vie religieuse. Formé à Saint-Omer et à Valladolid, il entra dans la compagnie de Jésus à Louvain le 19 novembre 1607. En 1614 il aida John Gerard à transférer le noviciat de Louvain à Liège. En 1622 il fut envoyé en mission en Angleterre; il s'y serait fait appeler Talman ou Parr. Il fut parmi ceux que l'on arrêta lors de la perquisition du 15 mars 1628 au noviciat de Clerkenwell. Relâché en décembre 1633, il devint chapelain de Robert, Lord Petre of Ingatestone and Thornden Hall, Essex. A partir de novembre 1631, il avait été consulteur du provincial d'Angleterre et succéda en 1635 à Richard Blount dans cette charge. Après un second emprisonnement dont il fut libéré en 1640, il fut transféré en Flandre en 1642 et désigné pour faire un rapport sur Saint-Omer au supérieur général. A l'automne 1644, il fut envoyé à Londres comme supérieur du district durant la délicate période de la guerre civile.

En 1647 les Indépendants qui avaient alors le pouvoir offrirent aux catholiques une tolérance religieuse sous certaines conditions. More et George Ward, théologien jésuite, se joignirent aux chefs des autres ordres religieux et aux leaders laïcs pour examiner les trois conditions qui devaient être acceptées sans délai : elles concernaient une limitation du pouvoir papal en un domaine purement pratique et nullement théorique ou doctrinal; ainsi du moins le pensait More et c'est en ce sens qu'il les admit. Des discussions s'ensuivirent, même parmi les jésuites et, le 15 novembre 1647, une commission de cardinaux décida qu'il n'était pas permis à des catholiques « de marchander avec les hérétiques ». More, alors en Flandre, fut relevé de ses fonctions d'instructeur du troisième an à Gand et se retira à Watten. Ce ne fut qu'un nuage passager dont il sortit lorsque, le 27 mars 1649, il fut nommé recteur à Saint-Omer.

De 1652 à 1655 il travailla de nouveau en Essex avant de regagner Liège comme père spirituel. Recteur à Saint-Omer pour la seconde fois en avril 1657, il y demeura jusqu'en 1661, où il fut assigné à Watten comme confesseur et directeur spirituel des novices. Il mourut soudainement le 8 décembre 1661.

De tempérament studieux et réservé, adonné à sa tâche et ne craignant pas sa peine, More a publié : 1) *A Manuall of devout Meditations and Exercises. Instructions how to Pray mentally. Drawne for the most Part out of the Spirituall Exercises of B. F. Ignatius...* (Saint-Omer), 1618, 1624 : trad. anglaise du *Manual de consideraciones y exercicios espirituales..*, Valladolid, 1612, du jésuite Thomas de Villacastin; — 2) *The Happiness of a religious State* (Douai ou Rouen), 1632, trad. du *De bono status religiosi*, Rome, 1590, du jésuite Jérôme Platus ou Piatti; — 3) *Vita et doctrina Christi Domini notationibus, quae quotidianam divina meditantibus materiam suggerere possunt, explicata*, Anvers, 1649; trad. anglaise, *The Life and Doctrine of our Saviour..*, Gand, 1656 et 1666; éd. en petits fascicules par C. Bowden, Londres, 1880; trad. chinoise des méditations sur la Passion par R. Liou, Tien-Tsin, 1920; — 4) *Historia Missionis anglicanae societatis Jesu ab anno 1580 ad... 1635..*, Saint-Omer, 1660; trad. anglaise des six premiers livres avec commentaire par Fr. Edwards, Chichester, 1980.

On lui attribue *Dix-huit sermons de M. Morus sur le 8e chapitre de l'Épître... aux Romains*, Lausanne, 1691. Cette attribution, peu vraisemblable, conviendrait mieux à H. More, anglican (cf. *infra*, col. 1727).

Dans la préface de son ouvrage spirituel personnel, *Vita et doctrina Christi*, More prône la méditation quotidienne faite dans le texte des évangiles, parce que là sont livrés la doctrine et l'exemple du Christ. Il suit la méthode d'Ignace de Loyola « quem merito magistrum sequor ». L'introduction répartit la matière à méditer et les buts à atteindre selon les quatre semaines des *Exercices* et le schéma classique des trois voies; notons que la troisième semaine n'est rattachée à aucune de ces voies. Ensuite, More donne non pas une ou plusieurs méthodes pour méditer, mais une adaptation libre des « meditationes fundamentales » des première et deuxième semaines des *Exercices* (p. 31-57).

Quatre séries de méditations, généralement divisées en trois ou quatre points d'une dizaine de lignes, recouvrent l'année liturgique : 33 passages évangéliques sur l'incarnation et l'enfance du Christ, de l'Avent à la Septuagésime (p. 58-126); 45 sur la Passion, de la Septuagésime à Pâques (p. 127-217); 27 sur le

Christ ressuscité, de Pâques à la Pentecôte (p. 217-276); 86 sur la doctrine et les miracles de la vie publique pour le temps après la Pentecôte (p. 277-617). More note que, chaque samedi, « recolendus erit fructus praecedentium considerationum ». Le texte de l'Évangile est, pour l'essentiel, inséré dans celui de la méditation proposée qui se borne à quelques réflexions, questions et conseils. La sobriété et la bonne latinité de l'ouvrage sont aussi à relever.

Sommervogel, t. 5, col. 1305-1306. — H. Foley, *Records of the English Province of the Society of Jesus*, surtout t. 2, Londres, 1877 (table). — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 5, Londres, s d, p. 97-99. — *The Dictionary of National Biography*, t. 13, Londres, 1921-1922, p. 867. — B. Basset, *The English Jesuits*, Londres, 1967 (table).

Francis EDWARDS.

3. MORE (HENRY), philosophe et poète anglican, 1614-1687. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine.*

1. *Vie.* — Né à Grantham (Lincolnshire), Henry More était fils d'ardents calvinistes; ne pouvant accepter le système calviniste, il devint anglican dès sa jeunesse. A quatorze ans, il fut envoyé à Eton School pour y compléter ses études du latin et du grec. Entré à Christ's College, à Cambridge, en 1631, il en devint *fellow* en 1639 et vers le même temps reçut les ordres. Il vécut dès lors à peu près constamment dans son collège, refusant les divers postes honorifiques qui lui furent offerts. Il ne fit aucun mystère de son attachement à l'Église anglicane, à un moment où il était dangereux de le manifester, et s'acquit une réputation de sainteté et de science. Friand de musique, il l'était plus encore de la conversation avec ses amis qui le tenaient pour un oracle. Il mourut à Cambridge le 1er septembre 1687 et fut enseveli dans la chapelle de son collège.

2. *Doctrine.* — Philosophe et poète chrétien, Henry More joue un rôle important dans le développement de l'école des Platoniciens de Cambridge fondée par Benjamin Whichcote (1610-1688). Ce groupe avait pour but de ramener l'Église à « sa nourrice aimante la philosophie platonicienne ». De ce groupe, More est l'homme qui est le plus marqué par un mysticisme rayonnant. C'est un visionnaire intuitif pour qui la réalité du monde invisible est plus qu'une conviction intellectuelle; dès sa prime enfance, il en a une impression profonde qu'il exprime ainsi : « that exceeding hale and entire sense of God which nature herself has planted deeply in me ». Pendant les années de jeunesse il étudie la philosophie « avec une soif extraordinaire », nous dit-il. Ensuite survient une période de doute qui dure trois ou quatre ans, et qui le laisse déboussolé et affamé. Après cette nuit obscure de l'intelligence, il se sent porté vers une discipline intérieure et un dépouillement total. Désormais toute son œuvre est conçue comme un rayonnement de ce monde invisible qui est pour lui une vérité primordiale. Certes, c'est Platon surtout qui le libère à la fois de la rigidité du calvinisme de l'époque et de l'insécurité du scepticisme, mais cette libération correspond chez lui à la vision qui caractérise sa plus tendre enfance.

Au début de leur mouvement, les Platoniciens de Cambridge sont attirés par le cartésianisme : More est en effet l'un des premiers à transmettre les idées de Descartes en Angleterre, et il lui écrit en 1648 : « All the great leaders of philosophy who ever existed or who may exist, are pygmies in comparison with your transcendent genius ». Très tôt, son admiration pour l'homme est accompagnée d'une opposition à sa méthode. Il lui semble que, pour Descartes, l'esprit est tout simplement une abstraction et il se sert du mot « nubiliste » pour décrire une doctrine qui affirme la réalité de l'esprit tout en le privant d'étendue dans l'espace. Pour More, il faut faire une distinction entre l'espace et la matière; il parle de l'espace comme *substantia quaedam incorporea sive spiritus* (*Enchiridion Metaphysicum*, Londres, 1671). Enfin il est inconcevable pour More de juxtaposer la théologie et la philosophie, encore moins de les opposer d'une manière irréductible. Tandis que Bacon et Hobbes veulent les séparer, More envisage toujours l'union des deux : on pourrait dire qu'il essaie de greffer une philosophie sur un christianisme reconnu, comme les Pères alexandrins essayaient de greffer le christianisme sur une philosophie reconnue. Le platonisme a très profondément marqué la spiritualité anglicane et l'œuvre de Henry More a contribué à ce fait.

Son *Explanation of the Grand Mystery of Godliness...* (1660) a de fort belles pages spirituelles, par exemple lorsqu'il expose les trois branches de la vie sainte : la charité, l'humilité et la pureté, qu'il prend bien soin de définir et de décrire. Cette vie sainte, « il est impossible de la faire comprendre par des mots à l'âme qui n'en a pas déjà en elle-même un certain sens. Si elle l'a, c'est pour elle la clef la plus authentique qui soit du mystère du christianisme... dont l'excellence transcende toutes choses... Que Jésus-Christ vienne en ce monde, lui qui est l'auteur et le consommateur de cette œuvre supérieure à toute noblesse et à tout héroïsme » (trad. Cwiertniak, cité *infra*, p. 148-149).

Autres œuvres majeures : *Democritus Platonissans* (1646); — *Philosophicall Poems* (1647; éd. G. Bulloch, 1931); — *An Antidote against Atheism* (1653; éd. augmentée, 1655); — *Enthusiasmus triumphatus* (1655); — *Discourses on several texts of Scripture* (1662); — *Enrichidion ethicum* (1667, souvent réédité); — *Divine dialogues* (1668); — *Opera theologica, Anglice quidem primitus scripta, nunc vero per autorem latine reddita* (Londres, 1675); — *Opera omnia* (2 vol., préface de Richard Ward, 1679). — More a rédigé plusieurs commentaires de livres de la Bible, dont celui de l'Apocalypse (1680).

Life, par Richard Ward (Londres, 1710; rééd. M. F. Howard, 1911). — J. Tulloch, *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the 17th Cent.*, t. 2, Édinbourg-Londres, 1872, p. 303-409. — F. J. Powicke, *The Cambridge Platonists*, Londres, 1926, p. 150-173. — E. M. Austin, *Ethics of Cambridge Platonists*, 1935. — R. L. Colie, *Light and Enlightenment*, New York, 1957. — St. Cwiertniak, *Étapes de la Pietas anglicana*, Paris, 1962, p. 33-37, 145-149. — A. Lichtenstein, *H. More*, Londres, 1962. — S. Hutin, *H. More. Essai sur les doctrines théosophiques chez les Platoniciens de Cambridge*, coll. Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie 2, Hildesheim, 1966.

The Dictionary of Nat. Biography, t. 13, 1917, p. 868-870. — *Encyclopedia Britannica. Micropaedia*, t. 7, 1974, p. 16-17. — F. L. Cross et E. A. Livingstone, *The Oxford Dict. of the Christian Church*, 1974, p. 939-940.

Margaret WILEMAN.

4. MORE (THOMAS; **saint**), † 1535. Voir THOMAS MORE.

1. MOREAU (BASILE-ANTOINE), fondateur, 1799-1873. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits spirituels.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. VIE. — Né le 11 février 1799, à Laigné-en-Belin (Sarthe), Basile Moreau étudia au collège de Château-

Gontier (1814-1817), puis au séminaire Saint-Vincent du Mans (1817-1821), et il fut ordonné prêtre le 12 août 1821. Son évêque, Claude de la Myre-Mory, l'envoya poursuivre ses études théologiques au séminaire de Saint-Sulpice et à la Solitude d'Issy (1821-1823). Moreau professa la philosophie au petit séminaire de Tessé (1823-1825), le dogme (1825-1830) et l'Écriture sainte (1830-1836) au grand séminaire du Mans. A la demande de Mgr Ph. Carron, il fonda en 1833 le Bon-Pasteur du Mans et, l'année suivante, l'*Association pieuse et charitable du Bon-Pasteur*. En juin 1835, Mgr J.-B. Bouvier approuva les Prêtres auxiliaires, une société de missionnaires diocésains réunis par Moreau. A l'été de la même année, Basile accepte la direction des Frères de Saint-Joseph, éducateurs fondés, en 1820, par le chanoine Jacques-François Dujarié, curé de Ruillé-sur-Loir. En 1837, il organisa l'*Association de Saint-Joseph* dans le but de promouvoir la dévotion à saint Joseph et de subvenir aux besoins des Frères. Sur son invitation, les Frères et les Prêtres auxiliaires signèrent, le 1er mars 1837, un pacte d'union qui les groupait en un seul institut sous le nom d'Association de Notre-Dame de Sainte-Croix, devenue plus tard la congrégation de Sainte-Croix, nom suggéré par l'ancienne commune de Sainte-Croix-lès-Le Mans, où fut établie la maison mère. En 1840, le fondateur ajoutait un troisième rameau en fondant les sœurs de Sainte-Croix. Il réalisait ainsi son projet d'une seule communauté religieuse, composée de trois sociétés autonomes, unies sous un même gouvernement général par des constitutions et des règles à la fois communes et particulières.

Voyant là *une image sensible de la Sainte Famille*, il donna aux prêtres le nom de Salvatoristes, aux frères celui de Joséphites, et aux sœurs celui de Marianites. A la demande de Rome, les religieuses furent gouvernées à part, et les constitutions des pères et des frères fusionnées et approuvées le 13 mai 1857. Les sœurs furent, par la suite, divisées en trois branches : les marianites de Sainte-Croix en France, les Sisters of the Holy Cross aux États-Unis, et les sœurs de Sainte-Croix et des Sept-Douleurs au Canada. Moreau demeura supérieur général jusqu'à sa démission en 1866. Il poursuivit ses activités de missionnaire diocésain jusqu'à son décès, survenu le 20 janvier 1873.

La congrégation de Sainte-Croix se définit aujourd'hui une communauté religieuse et apostolique, composée de deux sociétés distinctes, unies sous une même administration générale et par les mêmes constitutions et statuts. Après l'approbation canonique en 1857, elle s'était développée en provinces mixtes de pères et de frères. En 1945, on en revint à la formule originelle de sociétés autonomes par la création de provinces homogènes pour chaque société, tout en maintenant un échange de service entre elles. Elle comptait, en 1976, 2 197 membres (1 094 pères et 1 103 frères), distribués en 11 provinces et 15 districts (France, Italie, États-Unis, Canada, Haïti, Brésil, Chili, Pérou, Bangladesh, Inde, Ghana, Libéria, Ouganda et Tanzanie). Ses activités apostoliques comprennent surtout le ministère pastoral, l'éducation à tous les niveaux et les œuvres sociales.

2. **ÉCRITS SPIRITUELS** (cf Catta, t. 3, p. 475-480). — Moreau publia : 1° à l'usage de l'Association du Bon-Pasteur deux manuels de piété : *Association du Bon-Pasteur* (Le Mans, 1835) et *Manuel des associés du Bon-Pasteur* (1836), livre de dévotion et de prière; en faveur de l'association de Saint-Joseph, divers prospectus et circulaires, et un bulletin trimestriel : *Aux Associés de Saint-Joseph* (1862-1869); à l'adresse de ces deux associations, les *Étrennes spirituelles*, petit almanach pieux (1840-1851).

2° A l'usage de ses communautés religieuses : 213 *lettres circulaires* (1835-1866; = LC, publiées en deux volumes, Montréal, 1941-1942; trad. anglaise, Notre Dame, Indiana, 1943-1945); diverses éditions des *Constitutions et Règles* (1839-1864), du *Directoire des exercices et des prières* (1842-1866); les *Exercices de saint Ignace et méditations pour les dimanches et les principales fêtes de l'année* (Le Mans, 1848, 1855, 1858-1859), commentaire; un *Catéchisme de la vie chrétienne et de la vie religieuse* (Le Mans, 1859); un manuel de *Pédagogie chrétienne* (Le Mans, 1856), où il est traité entre autres des dix vertus de l'éducateur.

3° Pour le public en général, un *Nouveau livre de lectures offrant un tableau historique de la religion et de son enseignement* (Le Mans, 1838, 322 p.; 8e éd., 1865, 439 p.); des *Méditations chrétiennes* suivant le plan de l'année liturgique (Le Mans, 1872); des *Sermons* (Montréal, 1923), tirés de ses manuscrits dont la plupart sont perdus, sauf deux liasses conservées aux archives des Pères à Montréal; quelques autres écrits dans : *Moreau et Mollevaut* (Québec, 1923), et *Le T. R. P. Moreau d'après ses écrits, ses correspondants et les documents de l'époque* (Montréal, 1944). La plupart de ces publications et la correspondance particulière de Moreau sont aux archives générales de la congrégation à Rome.

3. **DOCTRINE SPIRITUELLE.** — Moreau était un homme au tempérament passionné, au caractère tranché, d'une fidélité indéfectible. Il apprit au sein d'une famille de quatorze enfants et de condition modeste le sens du devoir et du travail, et, dans le climat post-révolutionnaire, la nécessité de vivre sa foi avec courage. La direction spirituelle du sulpicien Gabriel Mollevaut marqua sa vie intérieure. La spiritualité de saint Ignace inspira davantage ses tâches de fondateur. Sa soif d'absolu le conduira à la Trappe pour des retraites, particulièrement aux heures de grandes décisions. Ultramontain et tenant de la liturgie romaine, il se lia d'amitié avec dom Guéranger. Sur cette toile de fond, sa spiritualité se polarisa sur l'union de tous dans le Christ par la croix. Il n'eut à cœur que de réaliser son œuvre de fondateur. C'était un défi que d'unir en une seule famille religieuse deux sociétés préexistantes et des religieuses de fondation récente, puis de les orienter vers une action apostolique concertée. Aussi revint-il à temps et à contretemps sur le thème de l'union (voir notamment LC 14).

« La Sainte Famille est son modèle d'union pour Sainte-Croix : c'est cette union parfaite que j'ai voulu cimenter entre les différents membres de notre Société, en consacrant les prêtres au Sacré-Cœur de Jésus, les frères au Cœur très pur de saint Joseph, et les sœurs au Cœur Immaculé de Marie, de manière que ces trois établissements, quoique séparés par des habitations et des règles particulières, fussent unis entre eux comme la Sainte Famille » (LC 20).

L'union dans un amour fraternel fondé dans le Christ ne peut se réaliser que par la croix. Moreau le comprit; aussi fut-il un amant de la croix et sa vie un constant effort d'assimilation à Jésus crucifié. En 1855, par exemple, il subit une véritable agonie sous l'avalanche des calomnies, des dénonciations, des difficultés financières, et surtout de l'opposition de plusieurs de ses familiers. En 1868, il se vit mettre au ban de sa communauté et il assista à la vente aux enchères de la maison mère. Il eut une dévotion insigne à la Passion, à la

Sainte Face et à Notre-Dame des Sept-Douleurs, qu'il avait choisie pour patronne principale de sa famille religieuse.

La cause de béatification de Basile Moreau fut introduite à Rome en 1950.

Vie et œuvres. — Charles Moreau (neveu du fondateur), *Basile-Antoine Moreau et ses œuvres*, 2 vol., Paris, 1900. — Marie de Sainte-Maximilienne, *Histoire du T. R. P. Basile Moreau*, La Chapelle-Montligeon, 1923. — E. L. Heston, *The Cross our only Hope..*, dans *Annals of O. L. of Lourdes*, Notre Dame, Indiana, t. 44-45 (1927-1928-1929). — J. W. Donahue, *The V. Rev. Basil Anthony Moreau, ibidem*, t. 51-52 (1935). — G. M. Fitzgerald, *Juxta crucem, The Life of Basil Moreau*, New York, 1937. — A. Legault, *Le Père Moreau*, Montréal, 1947. — R. Fontenelle, *Articles en la cause du S. D. Basile-Antoine Moreau*, Montréal, 1948. — E. et T. Catta, *Le T. R. P. Moreau et les origines de la Congrégation de Sainte-Croix*, Montréal, 1950-1955, 3 vol. — G. Bernoville, *Basile Moreau et la Congrégation de Sainte-Croix*, Paris, 1952. — G.MacEoin, *Father Moreau Founder of Holy Cross*, Milwaukee, 1962. — Diocèse du Mans, *Cause de béatification..*, Rome, 1964. — Th. Barrosse, *Moreau, Portrait of a Founder*, Notre Dame, 1969.

Spiritualité. — B. I. Mullahy, *The spirituality of V. Rev. Basil Anthony Moreau*, Notre Dame, 1948; trad. française, *La spiritualité du..*, Montréal, 1949. — A.-F. Cousineau, *Principes de vie sacerdotale et religieuse à l'école du V. P. Basile Moreau*, Montréal, 1952. — L. Cristiani, *La spiritualité du P. Basile Moreau*, dans *L'Évangile dans la vie*, mai 1956, p. 273-292. — *Basile Moreau*, Le Mans, 1962. — R. Kruse, *Basil Moreau: the Cross*, St. Meinrad, Ind., 1964. — J. Denn, *The Theology of Preaching in the Writings of Basil Anthony Moreau*, Rome, 1969. — W. Mork, *Moreau Spirituality*, Notre Dame, 1973. — L.-M. Fréchet, *Saint Joseph d'après le P. Basile-A. Moreau*, Montréal, 1974; *A la trace spirituelle du P..*, Montréal, 1974. — H.-P. Bergeron, *Basile Moreau*, Rome, 1979. — DS, t. 5, col. 985-986.

Léandre-M. Fréchet.

2. MOREAU (Bertrand), chanoine, 1624-1696. — Né à Liège, Bertrand Moreau, fils d'Henri et d'Élisabeth Dalleur, y fut baptisé en l'église de Saint-Jean-Baptiste le 2 novembre 1624. Tonsuré à onze ans, il ne reçut que les ordres mineurs et le sous-diaconat, à Bruxelles en 1654, pour pouvoir devenir chanoine en la collégiale Saint-Pierre de Louvain, d'où il passa en décembre 1656 à celle de Sainte-Croix de Liège; il y demeura jusqu'à sa mort, le 17 février 1696.

Les titres de ses ouvrages, un peu longs, en expriment exactement le contenu : *De l'aumône ou des devoirs des riches envers les pauvres*, Liège, 1673, où Moreau manifeste sa préoccupation principale, la charité. Deux autres ouvrages vont dans le même sens : *Le tableau de la misère des pauvres malades incurables et de la charité qu'on doit exercer en leur endroit*, Liège, 1685; il collabora par ce livre à la fondation d'un hospice pour incurables; — *Les belles prisons où l'on excerce la charité et la patience. Œuvre divisée en deux parties. La première excite les chrétiens à la charité envers les prisonniers, la seconde force les prisonniers à la patience par beaucoup de motifs*, Liège, 1687.

Moreau a écrit en outre : *Considérations morales tirées des ouvrages de la nature et de l'art, remplies de quantité de maximes et d'exemples très propres pour former un honnête homme selon l'esprit du christianisme*, Liège, 1683, 1686; méditations pour gens du monde réalisées à partir de curiosités naturelles (éclipse, écho), d'outils comme le fil à plomb, ou d'œuvres d'art comme le portrait du roi Midas; — *Recueil curieux d'un grand nombre d'actions fort différentes des saints et d'autres personnages distingués qui ont vécu dans ces deux derniers siècles*, Liège, 1696, où Moreau reprend les meilleures anecdotes édifiantes dont ses œuvres sont remplies; — son *Traité de la simonie. Particulièrement des voiles dont on la couvre aujourd'hui* (Liège, 1687) critique spécialement des pratiques comme les « renonciations en faveur », les « reconnaissances » et la « confidence », et ne craint pas d'en donner des exemples vécus.

Moreau ne se montre ni exégète, ni théologien, ni moraliste au sens technique de ces termes. C'est un humaniste et un éducateur de la vie de foi. Il écrit : « quoique les paroles de l'Écriture et des saints Pères ne remplissent pas toutes les pages de ce livre, il est facile de voir que leur esprit y règne partout » (*De l'aumône*, Préface). Il fait preuve d'autant de cœur que de curiosité d'esprit.

É. Poncelet, *Inventaire analytique des chartes de la collégiale de Sainte-Croix à Liège*, 2 vol., Bruxelles, 1911 (voir t. 2, p. 462). — E. Pochet, *Énigmatique et sympathique Bertrand Moreau, chanoine de Sainte-Croix à Liège* (dactylographié).

Edmond Pochet.

3. MOREAU (Charles), augustin, † 1670. — Membre de la province de Saint-Guillaume, dite Communauté de Bourges, Charles Moreau vivait au couvent de Bourges vers 1624, d'où il passera plus tard au couvent de Saint-Nicolas de Tolentino à Paris. Homme pieux et cultivé, maître en théol ogie, orateur, homme de lettres et savant, il était très apprécié comme prédicateur.

En dépit de sa santé fragile, il prêcha pendant de longues années, à Vitré, Lamballe, Pontarlier, Sault, Bourges, comme à Paris (carêmes à Saint-Sulpice, à Saint-Germain l'Auxerrois, etc). Il fut élu définiteur de sa province au chapitre de Moulins en 1634. Malgré ses souffrances permanentes, il a déployé une activité littéraire remarquable. Il mourut le 19 décembre 1670.

1) A l'occasion de l'érection de la confrérie de la Ceinture de saint Augustin et de sainte Monique, en 1622, dans les couvents de la Communauté de Bourges et de l'association de ces confréries à l'archiconfrérie de Notre-Dame de Consolation de Bologne, Moreau publie son premier ouvrage, à la demande de ses supérieurs : *Le Zodiaque Mystique, autrement les parallèles de la Ceinture du Ciel avec celle du patriarche S. Augustin...* (Paris, 1624; 1628); il y donne une interprétation spirituelle et symbolique des signes du zodiaque, entre autres par rapport à certaines vertus.

2) Réplique mordante au *Chandelier d'Or* (Lyon, 1643) de l'augustin déchaussé Athanase de Sainte-Agnès, l'*Apologeticus tripartitus pro divo Augustino... opere et studio Francisci Renati equitis Gallo-Belgici* (Lyon, 1645) fut publié sans approbation préalable, sous un faux nom et sans l'accord de Moreau; il fut censuré. Invité à le refaire, Moreau rédigea d'abord une *Thesis apologetica pro D. Augustini doctrina, statu et habitu monachali, regula aliisque ad statum eius pertinentibus...* (Paris, 1645); il y défend l'orthodoxie de saint Augustin, soutient que celui-ci a vraiment vécu moine, *servus Dei*, que sa Règle est authentique, comme aussi d'autres textes. Une nouvelle édition, entièrement revue et augmentée, de l'*Apologeticus tripartitus* parut à Anvers en 1650 sous le titre *Vindiciae Quadripartitae pro D. Augustino et Augustinianis...* S'appuyant sur des textes d'Augustin et sur sa biographie par Possidius, Moreau expose dans sa première partie la grande estime d'Augustin pour la vie monastique, soutient qu'il fut un vrai *servus Dei* et repousse les attaques d'Athanase de Sainte-Agnès; dans les trois autres parties, il critique les prétentions des augustins déchaussés et le bien-fondé de leur réforme.

3) Le *Tertulliani Omniloquium sive Tertulliani opera omnia in ordinem alphabeticum et rationalem digesta*

brevis scholiis..., et ubique per selectissimos ex medulla S. Augustini locos illustrata (3 vol. in-fol., Paris, 1657-1658) est un ouvrage remarquablement rédigé.

Le premier volume donne d'abord les œuvres de Tertullien selon l'ordre alphabétique (1e partie), puis expose l'orthodoxie d'Augustin, surtout en ce qui concerne la prédestination, la grâce et le libre arbitre, et le défend contre les erreurs qu'on lui attribue (2e partie); la 3e partie énumère les erreurs et les sentences trop rigoureuses de Tertullien, les réfute, explique et corrige à l'aide d'Augustin. Les deux tomes suivants rassemblent tous les passages de l'œuvre de Tertullien traitant d'un même sujet, et ces sujets sont disposés dans l'ordre alphabétique; par exemple : abstinence, charité, chasteté, Christ médecin, etc. Chaque passage est suivi d'une explication suivant de près le texte, puis d'un exposé plus développé à l'aide de textes tirés de la Bible, des conciles, des Pères, surtout d'Augustin; on y trouve donc aussi bien la pensée d'Augustin que celle de Tertullien. Destiné spécialement aux prédicateurs et aux théologiens, l'ouvrage est muni de plusieurs *indices*.

4) Autre ouvrage destiné aux prédicateurs, les *Homiliae sive Tractatus Amplissimi* (Paris, 1661) sont de petits traités, et non des sermons, en deux parties doctrinale et morale, qui fournissent la matière de la prédication. L'exposé, solide, concis et bien construit, se réfère à la Bible, aux Pères, surtout Augustin, et aux théologiens (vg Bernard, Thomas d'Aquin, Bonaventure). Des cinq volumes prévus, seul a paru le premier, qui traite des grandes fêtes liturgiques, de l'Eucharistie et des saints. Conçu et rédigé d'abord pour les prédicateurs de la Communauté de Bourges, Moreau édita cet ouvrage, à l'instigation de ses supérieurs, pour qu'il serve aux prédicateurs de tout l'ordre.

5) *Spiritus Medullae defaecatissimae doctrinae summae S. Augustini homiliarum opusculo tripartito compendiatus* (Rome, Bibl. Angelica, ms 679) dispute sur la grâce avec les thomistes et les molinistes.

DTC, t. 10, 1927, col. 2482-2483. — E. Ypma, *Les auteurs augustins français*, dans *Augustiniana*, t. 21, 1971, p. 609-615. — En ce qui concerne les discussions sur l'authenticité de la Règle de saint Augustin, voir L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, 2 vol., Paris, 1967.

Eelcko Ypma.

4. MOREAU (Denys), fontevriste, 17e siècle. — On ne connaît de Denys Moreau que ce qu'il dit de lui-même dans l'Épître dédicatoire de son *Traitté de la sapience ou de l'esprit de Dieu...* (Paris, 1637) adressée à l'abbesse de Fontevraud Louise de Bourbon Lavedan (1611-1637).

Vers 1617, il aurait été chargé de la formation de la « jeunesse » tant à Fontevraud qu'au séminaire de La Flèche créé pour les jeunes religieux étudiants. Après une dizaine d'années passées dans cette fonction, il aurait été envoyé au prieuré de Foicy près de Troyes. Vers 1633, il compose son ouvrage, est nommé l'année suivante au « vicariat d'Aquitaine » et vers 1637 à celui de France. De 1638 à 1641, il est donné comme grand prieur de Saint-Jean de l'Habit et, en 1639, comme visiteur de la province d'Auvergne (cf *Histoire de l'ordre de Fontevrault*, citée *infra*, t. 2, p. 9 et 248). On ignore la date de sa mort.

Le but du *Traitté*, qui s'adresse aux moniales, est de leur donner « un esprit uniforme » pour pallier la multiplicité et la diversité des directeurs spirituels. A part quelques allusions à la spiritualité propre de l'ordre pour laquelle il renvoie à d'autres ouvrages, ce livre « compilé » se présente comme un catéchisme de la vie religieuse, en quoi se résume la pratique de la « sapience ». L'auteur s'y révèle sage, avisé et prudent.

Ainsi, parlant de l'eucharistie (ch. 8), il recommande de la recevoir « toutes fois et quantes qu'il y a communion sans vous amuser davantage à penser si en estes dignes ou non car, si vous vouliez attendre que vous en fussiez dignes, vous attendriez jusques au jugement ». Quant à l'oraison mentale, « matière très difficile à expliquer », « plusieurs se trompent et séduisent »; c'est elle qui fournit le plus long chapitre de l'ouvrage (ch. 10, p. 292-387). Les religieuses doivent bannir tout orgueil ou complaisance en ce domaine. Moreau insiste sur le discernement (cf aussi ch. 11 sur les inspirations divines). Pour lui, « l'esprit d'oraison est l'esprit de sapience »; l'oraison mentale, dont on introduisait alors la pratique officielle dans l'ordre, semble être une sorte d'oraison vocale à bouche fermée et de repos avant la reprise des exercices quotidiens. La pratique des vœux et des vertus est, elle, sans danger d'illusions.

Le style est agréable, sans autres citations que celles de l'Écriture. Cet ouvrage, qui montre peu d'originalité spirituelle, témoigne cependant d'un attachement à la tradition saine et solide au sein d'un ordre dont la spiritualité a été peu étudiée.

B. Palustre, *Essai sur la réforme de Fontevrault (1459-1641)*, dans *Positions des thèses de l'École des Chartes*, 1897. — *Histoire de l'ordre de Fontevrault*, 3 vol., Auch, 1911-1915. — F. Uzureau, *La réforme de l'ordre de Fontevrault..*, dans *Revue Mabillon*, t. 13, 1923, p. 141-146. — DHGE, art. *Fontevrault*, t. 17, 1971, col. 961-971 (bibl.). — J. de Viguerie, *La réforme de Fontevraud..*, RHEF, t. 65, 1979, p. 107-117.

Louis Grillon.

MOREL (Robert), bénédictin, 1653-1731. — Robert Morel, auteur fécond qui n'eut pas l'heur de plaire à Henri Bremond, naquit le 20 janvier 1653 à la Chaise-Dieu (diocèse du Puy); il fit ses humanités à Clermont-Ferrand; il commençait sa théologie quand il demanda à être admis dans la congrégation bénédictine de Saint-Maur, à l'abbaye Saint-Allyre de Clermont. Les supérieurs l'envoyèrent faire son noviciat à Saint-Faron de Meaux où il prononça ses vœux le 11 mai 1671. Il vint à Saint-Germain-des-prés pour y faire ses études; après son ordination en 1679, il remplit les fonctions de bibliothécaire et de maître des cérémonies. Prieur de divers monastères, il demanda à être déchargé quand se manifesta sa surdité; il se retira à Saint-Denys, où il demeura jusqu'à sa mort, sauf une brève interruption.

Il vit dans son infirmité une invitation à pratiquer de façon plus effective la retraite; il se montra assidu à la *lectio divina* et très attentif à la fin propre de la vie monastique, l'intimité avec Dieu dans le cœur à cœur. Humble, d'un caractère égal, austère et dur pour lui-même, il mourut le 19 août 1731 en réputation de sainteté.

Les jansénistes ont tenté d'en faire un de leurs adeptes; en fait, il ne fit jamais parler de lui dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, mais on peut relever dans ses écrits l'écho des controverses sur la grâce et certaines propositions rappellent les doctrines de P. Quesnel. Morel est avant tout un spirituel, désireux de faire profiter les autres de sa *lectio divina* par des ouvrages dont beaucoup suivent, sous forme de méditations et de prières, le déroulement de l'année liturgique.

On garde de lui : 1) *Entretiens spirituels en forme de prières sur les Évangiles des dimanches et des mystères de toute l'année chrétienne*, 2 vol., Paris, 1714-1715; rééd. 1719, 1728, 1739, 1748. — 2) *Entretiens spirituels en forme de prières sur la Passion de Jésus-Christ, distribués pour tous les jours de carême*, Paris, 1714, 1718, 1728, 1739; trad. allemande, Constance, 1776. — 3) *Effusions de cœur ou entretiens spirituels et affectifs*

d'une âme avec Dieu sur chaque verset des psaumes et des cantiques de l'Église (ouvrage très estimé du jésuite René-J. de Tournemine), 4 vol., Paris, 1716; rééd. 1722, 1729, 1739, etc. — 4) *Méditations sur la Règle de saint Benoît pour tous les jours de l'année*, Paris, 1717, 1752; Bruges, 1923.

5) *Méditations chrétiennes sur les évangiles de toute l'année et pour les principales fêtes des saints avec leurs octaves*, 2 vol., Nancy, 1717 (à la Bibl. S. J. de Chantilly); Paris, 1726. — 6) *Entretiens sur l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ, distribués pour tous les jours de l'Avent*, Paris, 1718, 1720, 1739. — 7) *Entretiens spirituels pour servir de préparation à la mort*, Paris, 1721, 1727, 1730, etc; trad. allemande, Constance, 1872. — 8) *Entretiens spirituels pour la fête et l'octave du Saint-Sacrement*, Paris, 1722, 1723; trad. allemande, Constance, 1778; anglaise, 1750. — 9) Traduction de l'*Imitation de N. S. Jésus-Christ, ... avec une prière affective, ou affection de cœur à la fin de chaque chapitre*, Paris, 1723 (plus de vingt éd.); trad. espagnole par A. Olibares, Santander, 1774.

10) *Retraite de dix jours sur les principaux devoirs de la vie monastique, avec une paraphrase sur la prose du Saint-Esprit*, Paris, 1723, 1727, 1732; trad. allemande, ms (1750), par Jérôme Kumbli, de l'abbaye de Muri; trad. ital., Venise, 1759. — 11) *Du bonheur d'un simple religieux qui aime son état et ses devoirs*, Paris, 1727, 1736, 1752; trad. latine, 1735; trad. allemande, 1738. — 12) *De l'espérance chrétienne et de la confiance en la miséricorde de Dieu*, Paris, 1728, 1732, 1743, 1777. — 13) *L'Office de la Semaine Sainte et de celle de Pâques en latin et en français, avec des méditations sur chaque jour..*, Paris, 172?. — 14) *Effusion du cœur sur le Cantique des cantiques*, 2e éd., Paris, 1722, 1730.

Au moment de mourir, Morel travaillait à une série d'*Entretiens spirituels en forme de prières sur le livre de Job* (Paris, B.N., ms fr. 9618 et 17677).

Il convient de mettre à part les ouvrages composés pour les moines (n. 4, 10, 11); Morel y insiste sur l'esprit de retraite, le silence, la prière et la lecture; son idéal monastique a un caractère très intérieur et très contemplatif. Il est assez remarquable qu'il ne parle qu'incidemment des études, alors qu'il accorde une grande place à la *lectio divina*, qui se fait principalement dans l'Écriture et les écrits des Pères. La pénitence n'est jamais envisagée comme un but propre de la vie claustrale; l'austérité de Morel ne l'a pas porté à majorer cet aspect nécessaire de la vocation monastique; si le moine fait pénitence, c'est pour lui-même et pour les autres : il est victime.

Les autres ouvrages ont été très goûtés quand ils furent écrits; les rééditions et les traductions attestent leur vogue persistante et leur adaptation aux besoins spirituels du 18e siècle. Par cela même et indépendamment de leur valeur intrinsèque, ils présentent un intérêt pour l'historien de la spiritualité. Le succès venait d'abord de leur forme : « On ne trouvera point dans ces réflexions de ces idées abstraites et métaphysiques, un ouvrage étudié, composé avec art et dont on ne soit redevable qu'aux lumières, à la vivacité et à la pénétration de l'esprit de l'auteur. Ici c'est un ouvrage du cœur, mais d'un cœur intimement uni à Dieu, purifié par l'oraison, enflammé de saints désirs, attentif et fidèle à la voix du Seigneur », écrit le docteur de Sorbonne Darnaudin (approbation des *Effusions de cœur*, 1716). Cette appréciation résume bien ce qu'on trouvait dans ces *Effusions* et ces *Entretiens* anonymes qui ont alimenté et formé la pitié de nombreux fidèles; ces ouvrages annonçaient une dévotion de type sentimental, plus préoccupée d'émotion que de « pensées sublimes », mais qui s'appuie ici sur la Bible et les Pères, avec une prédilection marquée pour es saints Augustin et Bernard.

La concision n'est pas la qualité habituelle de Morel; mais on ne peut lui refuser l'esprit de prière qui semble bien être sa marque propre. En identifiant la contemplation à l'oraison, il a parfois tendance cependant à réduire l'oraison à l'exercice assidu de la méditation.

D. de Colonia, *Bibliothèque janséniste*, Bruxelles, 1744, t. 1, p. 165-169, 264-268; t. 2, p. 271-273 (voir aussi D. de Colonia et L. Patouillet, *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. 2, Anvers, 1755, p. 21-22, 259-261). — P. Tassin, *Histoire littéraire de la Congrégation de Saint-Maur*, Bruxelles, 1770, p. 500-505; *Nouveau Supplément à l'Histoire..*, par H. Wilhelm et U. Berlière, t. 2, Maredsous-Gembloux, 1931, p. 119-120. — E. Martène, *Vies des justes*, t. 3, Ligugé, 1926, p. 178-183; *Histoire de la Congrégation de Saint-Maur*, t. 9, Ligugé, 1943, p. 204-208. — DTC, t. 10, 1929, col. 2484-2485. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 10, Paris, 1932, p. 282-283. — A. Wilmart, *Hommage des mauristes, R. Morel et N. Le Nourry, au pape Clément* XI *en 1715*, dans *Revue bénédictine*, t. 44, 1932, p. 265-270.

Guy-Marie Oury.

MORELL (Julienne) dominicaine, 1594-1653. — Julienne Morell est née à Barcelone le 16 février 1594; son père, riche banquier devenu veuf peu après la naissance de sa fille, découvre assez rapidement les exceptionnelles capacités intellectuelles de Julienne, et ambitionne d'en faire comme un enfant prodige.

A Barcelone d'abord, puis à Lyon où il doit bientôt s'exiler après avoir été compromis dans une affaire de meurtre, il lui donne les meilleurs maîtres en lettres classiques (latin, grec, hébreu) et modernes (français, italien, espagnol). A douze ans Julienne peut soutenir publiquement des thèses de philosophie à Lyon. Voulant en faire une doctoresse en droit, son père lui fait mener une vie austère et l'oblige à neuf heures de travail intellectuel par jour. Pour se donner plus de chances dans la réussite de ses projets sur sa fille, il s'établit à Avignon en 1608. Mais la jeune fille sait tirer parti des relations que lui vaut déjà sa célébrité de savante pour échapper à la tutelle de plus en plus tyrannique de son père; elle se réfugie chez les moniales dominicaines du monastère de Sainte-Praxède, à Avignon, alors en plein essor de réforme. Finissant par céder au désir de sa fille, le père lui refuse la dot qui serait normalement nécessaire à son admission comme religieuse; de nouveau les belles relations interviennent pour obtenir de Rome les dispenses requises. Julienne peut ainsi recevoir l'habit le 8 juin 1609; elle fait profession le 20 juin 1610. Elle est maîtresse des novices, sous-prieure, et, à trois reprises, prieure du monastère (1636-1639, 1642-1645, 1648-1651). Elle meurt le 26 juin 1653.

Exceptionnellement savante, religieuse édifiante, Julienne Morell n'est pas un auteur spirituel original. Ses écrits témoignent d'une bonne connaissance des thèmes alors classiques en spiritualité. — *Traité de la vie spirituelle par S. Vincent Ferrier... avec des remarques...* (Lyon, 1617; Paris, 1619; Poitiers, 1866), commentaire qui est un florilège spirituel où sont beaucoup utilisés Bernard de Clairvaux et Barthélemy des Martyrs, et même Alvarez de Paz; la pureté du cœur est la préparation à la charité et à l'union divine (ch. 4). Extraits, sous le titre *Le chemin de la perfection*, publiés par M.-J. Rousset dans *Œuvres spirituelles de la V. M. J. Morell* (Paris-Lyon, 1894, 1895). — *Exercices spirituels sur l'éternité, avec... un petit exercice préparatoire pour la saincte profession* (Avignon, 1637); rééd. par Rousset qui modifie le plan, ajoute des compléments et

récrit le texte dont la forme lui paraît « peu soignée » (*Œuvres spirituelles..*, p. 211-353). — *La règle de S. Augustin traduite.., enrichie de diverses explications et remarques...* (Avignon, 1680, édité par Agathe de Beauchamps † 1688).

J. Morell a rédigé les réponses au questionnaire concernant la vie et l'observance de son couvent lors de la visite canonique de Mario Filonardi, archevêque d'Avignon (ms autographe, Archives O.P., Sainte-Sabine, Rome, fonds libri, liber T); la réponse de Julienne à l'enquête sur sa vie personnelle (même ms) est publiée par Rousset avec des extraits de l'enquête générale (*L'intérieur d'un cloître dominicain. Le monastère de Sainte-Praxède..*, Lyon, 1876; et *La V. M. J. Morell dominicaine..*, Lyon-Paris, 1893).

Divers *Rythmes sacrés* et proses latines sont édités par Rousset (*L'intérieur d'un cloître..*, p. 439-455; *Œuvres spirituelles..*, p. 399-417). — Pour les autres œuvres attribuées à J. Morell, voir *Année dominicaine*, nouv. éd. citée *infra*, p. 557 (note) et 564.

Lettre circulaire de juin 1653 (dans Rousset, *La V. M. J. Morell*). — Gabrielle de Vallat, *Vie* de J. Morell, dans Th. Souèges, *Année dominicaine..*, juin, Amiens, 1689; nouv. éd., juin, 2e partie, Lyon, 1893, p. 543-568. — Quétif-Échard, t. 2, p. 186-192. — Cl. Breghot du Lut, *Notice sur J. Morell*, dans *Archives historiques... du Rhône*, t. 7, 1827, p. 186-192. — Bremond, t. 1, p. 361; t. 2, p. 33; t. 6, p. 425-426. — DS, t. 2, col. 2049; t. 5, col. 1468, 1481.

André Duval.

MORELLO (Brigitte de Jésus), ursuline, 1610-1679. — 1. *Vie et fondation.* — 2. *Figure spirituelle et écrits.*

1. **Vie et fondation.** — Brigida Morello, de son nom de religieuse Brigida di Gesù, naquit le 17 juin 1610 à San Michele di Pagana (alors diocèse de Gênes), de parents aisés, sixième de onze enfants.

En octobre 1633, ayant épousé Matteo Zancano, elle alla vivre avec lui à Salsomaggiore (duché de Parme-Plaisance); elle n'eut pas d'enfants et son mari, qu'elle avait aimé « plus que toute autre chose au monde » (cf *Positio..*, p. xxvii), mourut en 1637. Ayant refusé de se remarier et ayant fixé son domicile à Plaisance, elle s'adonna plus encore à la dévotion et à l'apostolat; elle se mit sous la conduite d'un capucin et sollicita — sans succès, vu son état de veuve — d'être admise parmi les capucines. Elle se confia ensuite, de 1640 à sa mort, à la direction des jésuites : G. P. Carletti, G. B. Ganducci, Antonio Morando (son confesseur durant près de trente ans et son premier biographe), et Fr. Costa.

Margherita de' Medici, femme d'Odoardo Farnese duc de Parme et de Plaisance, avait formé le projet de doter Plaisance d'une maison d'ursulines pour l'éducation des jeunes filles à l'instar de celle qui existait à Parme depuis 1575. L'entreprise, à laquelle s'intéressait le jésuite G. P. Carletti, fut confiée à Brigida et l'institut fut juridiquement établi le 13 février 1649 près de l'église San Pietro dans une maison qu'habitent encore les ursulines. Brigida n'en devint la supérieure qu'après seize ans et le resta quatorze ans; elle rédigea, peu à peu, les constitutions.

L'institut des ursulines de Plaisance était une fondation laïque dépendant directement du duc; l'administration des biens était confiée à trois procureurs désignés par lui; l'admission des postulantes, leur dotation et les divers actes juridiques relevaient du consentement du duc. La congrégation était séculière : ses membres n'émettaient que les vœux de chasteté et de persévérance dans l'institut; elle était locale, seulement établie à Plaisance, avec un nombre de sœurs limité (26 de voile noir et 8 converses), et quinze élèves. Religieuses de voile noir et élèves devaient appartenir à des familles nobles. Le but de la congrégation était de tendre à la vie parfaite et d'éduquer des filles. Les jésuites en assuraient la direction spirituelle.

A partir de 1655, Brigida fut affligée d'infirmités multiples et graves qui l'obligèrent à garder le lit, mais sans l'empêcher de diriger la maison; elle conservait son esprit « limpide comme une étoile du matin » (A. Morando, dans *Positio..*, p. xlviii). Elle mourut à Plaisance le 3 septembre 1679. Son corps fut enseveli dans l'église San Pietro; il fut reconnu en 1686; on en a perdu la trace depuis lors.

La congrégation des Ursulines de Marie Immaculée, de droit pontifical, issue de l'institut fondé par Brigida, comprend aujourd'hui environ cinq cents sœurs réparties en une quarantaine de maisons en Italie et en Inde et vouées à l'enseignement et aux œuvres d'assistance.

2. **Figure spirituelle et écrits.** — Brigida avait un caractère équilibré et énergique, une intelligence claire et perspicace, une volonté forte. D'abord nourrie de l'esprit franciscain (elle lut la *Luce dell' anima* de Bartolomeo Cambi da Salutio; DS, t. 1, col. 1264-1266), elle le fut ensuite de celui d'Ignace de Loyola à travers les ouvrages d'Alfonso Rodriguez et de Luis de la Puente (DS, t. 9, col. 265-276). On trouve chez elle les caractéristiques de la sainteté propres à son époque : ardent amour de Dieu, piété christocentrique (avec dévotion au Cœur de Jésus), désir de grandes pénitences, zèle des âmes, dévotion aux saints (François d'Assise, François Xavier, Ignace). Aux trois vœux de religion qu'elle avait émis avec ses premières compagnes bien qu'ils ne fussent pas requis par l'institut, elle ajouta celui de « faire ce qui est le meilleur en toute action particulière, autrement dit dans le domaine de toutes les vertus » (cf A. Morando, *Positio..*, p. 441).

Sa dévotion et ses pratiques de piété gravitent toujours autour de Jésus; elle se réjouit et souffre avec lui, cherche à s'identifier à lui et à entrer dans son Cœur; à ce désir se rattachent son attrait et son amour des souffrances qu'elle regarde comme une marque de la volonté divine de la ranger parmi ses préférées. A. Morando a relevé le fait qu'avant d'habiter Plaisance, Brigida était orientée vers la dévotion mariale; il livre peut-être l'inspiration centrale de la vie spirituelle de sa dirigée dans une page de la biographie (*Positio..*, p. 449-451) : Dans une apparition, le Christ lui montra deux livres, celui de la grandeur de Dieu et de sa bonté, celui de la bassesse et de la malice de Brigida elle-même, dont seul il pouvait la libérer. La vie spirituelle de l'ursuline abonde en phénomènes extraordinaires (prédictions, connaissance des cœurs et du sort éternel de certaines âmes, infestations diaboliques, etc), que le discernement prudent de ses directeurs (vg A. Morando, *Positio..*, p. 78-79) passait au crible.

En 1672, du vivant même de Brigida, Antonio Morando rédigea sa biographie; aussitôt après sa mort, deux autres vies furent composées par G. P. Carletti et C. Ettori (DS, t. 4, col. 1551-1553); toutes trois demeurèrent inédites, l'Inquisition interdisant alors de publier la vie de personnes en renom de sainteté décédées depuis peu. La première biographie publiée fut celle d'A. Arcangeli (Rome, 1759). Le procès ordinaire en vue de la béatification se déroula à Plaisance en 1927-1928.

La recension des *écrits* qui nous restent de Brigida est faite dans la *Positio..*, p. 156-162), qui distingue seize écrits autobiographiques, trente concernant l'institut et plus de soixante-dix lettres. La production littéraire de Brigida, qui avait appris à écrire après son mariage, fut certainement plus considérable; beaucoup de lettres, en particulier, n'ont pas été retrouvées ou sont détruites.

Les principaux écrits sont : *Diario spirituale* (1642-1648); — *Della presenza di Dio soprannaturale e straordinaria dentro di noi medesimi* (1662), le seul qui présente un caractère d'enseignement spirituel; — *Dieci gradi dell' amor di Dio per i quali l'anima ascende all' intima unione e quasi trasformatione in Dio* (1662); — *Documenti dati dalla... Brigida di Giesù.*

Ont été publiés : *Sommario delle Constitutioni, Regole et Instruttioni...* (Plaisance, 1669); — *Istruzione sopra i gradi del Divino Amore, per ascendere all' intima unione con Dio...* (Parme, 1838, 16 p.); — *Documenti lasciati alle sue figliuole spirituali dalla M. Brigida...* (Turin, 1876, 131 p.); — *Un tesoro scoperto, ossia Primo Saggio degli scritti spirituali della M. Brigida...* (éd. par L. I. Mazza, Venise, 1914 : donne le *Diario spirituale*, p. 49-222); — *Fiorellini d'oro: Ricordi, affetti, pensieri della M. Brigida...* (Chieri, 1918); —*Massime e sentimenti della...* (Gozzano, 1929); — *Direttorio delle Orsoline di Piacenza, ossia spirito della fondatrice...* (Gozzano, 1929, 358 p.). — Voir surtout les textes publiés dans la *Positio* (larges extraits des œuvres).

G. P. Carletti, *Diario su Brigida di Gesù* (1640-1643), dans Mazza, *Un tesoro scoperto*, cité *supra*, p. 1-40. — Biographies par A. Morando (intégrale) et par C. Ettori (partielle), dans *Positio..*, p. 302-548 et 616-643. — *Capitoli generali per il buon governo della casa delle Orsoline di Parma e Piacenza..*, Parme, 1656, 140 p. — A. Arcangeli, *Vita della M. Brigida di Gesù..*, Rome, 1759, 331 p. — F. Luxardo, *Saggio di storia ecclesiastica genovese..*, t. 2, Gênes, 1874, p. 63-79. — M. I. Bianchedi, *Un anima sposa dell' Amore crocifisso..*, Plaisance, 1926, 484 p. — *Positio super introductione causae*, établie par la section historique de la Congrégation des Rites, Vatican, 1964, CXXVII + 750 p. — E. Simoni, *Storia breve di B. Morello*, Plaisance, 1976.

Francesco REPETTO.

MORENO (CHRISTOPHE), hiéronymite puis frère mineur, † 1603. — Cristobal Moreno naquit à Mogente (Valence) vers le milieu du 16e siècle. D'une famille très pauvre, il perdit sa mère peu après sa naissance; tombé gravement malade, son père décida de l'abandonner, mais l'une de ses sœurs le confia à un berger. Plus tard, il se fit hiéronymite et resta plusieurs années au couvent de Gandie. Envoyé à Rome pour les affaires du monastère, il prit, avec l'autorisation du pape, l'habit franciscain au couvent de Santa Maria de Araceli. Retourné en Espagne, il suivit avec succès les cours de théologie dogmatique à l'université d'Alcala. Incorporé à la province franciscaine de Valence, il s'y consacra pendant plus de quarante ans à la prédication. Appelé à Madrid par Philippe II, il fut confesseur des clarisses « Descalzas Reales ». Provincial de la province de Valence, il recueillit les dépositions en vue d'écrire et de publier la vie de Nicolas Factor, franciscain † 1583, d'ouvrir une information sur ses vertus et ses miracles, et d'introduire sa cause de béatification. Au frontispice de certains de ses ouvrages, à partir de 1592, Moreno se donne le titre de « confesseur ordinaire des détenus des prisons secrètes du Saint-Office ». Il mourut, le 7 septembre 1603, au couvent de San Francisco, à Valence.

On garde de lui : 1° *Claridad de simples o Lumbre del cristiano* (1e p., Valence, 1571; 2e p., 1575; Valence, 1592, 1600; Barcelone, 1586, 1596 (?), 1616). — 2° *Vida de san Antonio de Padua* (Valence, 1576). — 3° *Jornadas para el cielo* (Saragosse, 1580; Alcala, 1596, 1599, 1606; Madrid, 1616, 1623-1624). — 4° *Libro intitulado limpieza de la Virgen y Madre de Dios* (Valence, 1582). — 5° *Tratado de la archiconfraternidad del cordón* (Saragosse, 1590; Barcelone, 1592; Valence, 1600, 1604). — 6° *Tratado de las excelencias del agua bendita* (Valence, 1594?, 1600). — 7° *Libro de la vida y obras marevillosas del siervo de Dios... Nicolas Factor...* (Valence, 1586, 1787; Alcala, 1587, 1588, 1596; Barcelone, 1618; éd. italienne, Rome, 1590). — 8° *Vida y milagros de san Diego* (Barcelone, 1594). — 9° Diego de Estella † 1578, frère mineur, *Libro de las excelencias y vida de san Juan Evangelista* (Lisbonne, 1554; cf DS, t. 4, col. 1367), éd. corrigée par C. Moreno (Valence, 1595).

Moreno ne fut pas seulement un excellent prédicateur, il fut aussi un spirituel authentique, dont la doctrine est éparse en ses ouvrages. Dans le prologue de *Claridad de simples* (2e partie), il écrit : « Puisque Dieu est la suprême simplicité, que la perfection chrétienne consiste à imiter Dieu, il va de soi qu'être chrétien et être simple, cela va de pair ». A la p. 90, il déclare : « Je sais fort bien, ô mon âme, que si tu aimes quelqu'un, tu te transformes à son image, que tu es toi-même un reflet de ton amour : si tu aimes Dieu, tu es Dieu; si tu aimes la terre, tu es terre ». Il répond ensuite à treize questions sur l'âme, le baptême, la charité, la tempérance, l'Esprit Saint, l'amour divin, la grâce, le péché, la pénitence, la vanité du monde, l'antichrist, le jugement, l'enfer et la gloire, et il termine sur une demande au sujet de la Vierge Marie. Les *Jornadas* exposent par quelles étapes parvenir au bonheur de la patrie. Le chemin droit et sûr comprend quatre étapes : une vraie contrition, une confession sacramentelle sérieuse, une dévote pénitence, le culte eucharistique. La *Limpieza de la Virgen*, qui s'intéresse à l'Immaculée Conception de Marie, fait appel à l'Écriture, à l'autorité des conciles et des théologiens, à des faits miraculeux, etc. Il traite aussi de la fondation des conceptionistes et de la confrérie de la Conception, établie en 1574 au couvent de San Francisco, à Valence (cf DIP, t. 2, col. 1385 svv).

Annales minorum, ad an. 1603, n. 51. — Juan de San Antonio, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 268. — V. Jimeno, *Escritores del reino de Valencia*, t. 1, Valence, 1747, p. 22d-25. — V. Martinez Colomar, *Historia de la provincia de Valencia*, Valence, 1803, p. 265-306, 316. — J. Pastor Fuster, *Bibliotheca Valenciana*, t. 1, Valence, 1827, p. 197. — J. Sbaralea, *Supplementum..*, t. 1, Rome, 1908, p. 207.

Manuel de CASTRO.

MORENO Y DIAZ (ÉZÉCHIEL; bienheureux), augustin, évêque, 1848-1906. — Ezequiel Moreno, augustin, vicaire apostolique puis évêque en Colombie, a été béatifié le 1er novembre 1976. Né à Alfaro, Logroño, le 9 avril 1848, il fait profession en 1865 au couvent des augustins de Monteagudo (Navarre); quatre années plus tard, il part pour les Philippines; il est ordonné prêtre à Manille le 3 juin 1871. Il travailla pendant quinze années comme missionnaire dans l'archipel philippin. En 1885, il fut nommé supérieur du collège et du noviciat de Monteagudo. En 1888, il est envoyé en Colombie à la tête d'un groupe de religieux, avec la mission délicate d'y restaurer son ordre. Nous ne pouvons décrire ici l'activité apostolique qu'il y déploya, d'abord comme premier vicaire apostolique de Casa-

nare, puis comme évêque de Pasto. Humble, oublieux de lui-même, doux et aimable, serein, toujours calme, il fut le défenseur intrépide des intérêts de l'Église contre le libéralisme du temps, y compris le libéralisme catholique. Après avoir passé par le creuset d'une maladie pénible, il mourut à Monteagudo le 19 août 1906.

Parmi ses écrits, de caractère surtout pastoral et apologétique, relevons les huit *Cartas sobre su expedición a los Llanos de Casanare* datées de 1890-91 (d'abord dans la revue de Bogota *El Congregante de S. Luis*, puis dans *La Ciudad de Dios*, t. 25-27, et dans les *Cartas* cité *infra*), — les *Dolores internos del Sagrado Corazón de Jesús* (Pasto, 1900; Bogota, 1902), — le recueil des *Cartas pastorales y otros escritos...* (éd. T. Minguella, Madrid, 1908) qui eurent grand retentissement, — et les *Cartas* (intr. de T. Minguella; éd. par A. Fernandez, Olozaga, 1914); ces huit cents lettres personnelles font bien apparaître la personnalité humaine et spirituelle de Moreno; de style souvent négligé et couvrant la période 1888-1906, elles touchent à divers registres, pastoral, doctrinal, apostolique, spirituel (direction et vie personnelle).

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca... de la orden de S. Agustín*, t. 5, Madrid, 1920, p. 630-637. — I. Monasterio, *Místicos agustinos españoles*, t. 2, El Escorial, 1929, p. 241-251. — T. Minguella (cf *supra*, col. 1235), *Biografia del... E. Moreno*, Barcelone, 1909. — A. Martinez Cuesta, *B.E. Moreno. El camino del deber*, Rome, 1975. — E. Ayape, *Semblanza del B. E. Moreno*, Monachil (Grenade), 1976.

BS, t. 9, 1967, col. 594-595 (bibl. ancienne).

Teófilo Aparicio López.

MORGANTI (Pascal), évêque, 1852-1921. — Pasquale Morganti naquit à Lesmo (Milan), le 13 décembre 1852, et fit ses études au collège Stucchi. A partir de 1867, il fréquenta l'oratoire salésien de Turin et il eut comme confesseur saint Jean Bosco. En 1871, il entra au séminaire archiépiscopal de Milan, où il eut comme condisciple Achille Ratti, le futur pape Pie XI. Ordonné prêtre le 22 mai 1875, il fut appliqué à l'enseignement au petit séminaire de Seveso. De 1890 à 1902 il fut directeur spirituel au grand séminaire, qui groupait d'ordinaire trois à quatre cents jeunes gens et fournissait chaque année une centaine de prêtres. Il accueillait les séminaristes, mais aussi des laïcs et surtout des prêtres, parmi lesquels Ausonio Franchi (1821-1895), rentré dans l'Église après une défection retentissante. Si le clergé du diocèse de Milan resta indemne de la crise moderniste, il le dut en grande partie à Morganti.

Le 22 juin 1902, il fut consacré évêque de Bobbio, puis transféré au diocèse de Ravenne en 1905. En 1908 il y adjoignit l'administration du diocèse de Cervia. Son épiscopat fut très actif, mais traversé d'obstacles en une région parmi les plus remuantes et les plus tourmentées d'Italie, avec un clergé peu nombreux et dans un diocèse mal organisé. Par son action pastorale il s'attacha à promouvoir l'instruction religieuse, la presse, l'éducation et l'action catholique. Il mourut le 18 décembre 1921.

Sa préoccupation constante fut son clergé. Dans ce but il écrivit divers livres et opuscules d'ordre ascétique et pastoral. *Sic orabitis. Preghiere del sacerdote* (Ravenne, 1915), manuel de vie sacerdotale, souvent réédité et traduit notamment en français et en allemand. — *Vos dixi amicos* (Rome, 1922), l'ouvrage préféré de l'auteur, traite de la connaissance, de l'amour, de l'imitation, de la confiance, de la réparation en référence au Cœur de Jésus. — *Maria SS.ma ai suoi sacerdoti* est une œuvre posthume (Milan, 1928) qui offre des élévations pour des neuvaines à la Madone, destinées uniquement aux prêtres. — A. Cavagna, secrétaire de Morganti, publia les *Scritti religiosi* (Turin, s d) de l'archevêque : ils constituent une sorte d'anthologie biographique, rassemblant des inédits, catalogués par matières : ascèse, action catholique, direction spirituelle, homélies, les prêtres, les religieuses, etc. — Ajoutons encore d'autres œuvres mineures : *Il mese di Maria per i sacerdoti; San Giuseppe e la religiosa; La divina missione della limosina.*

Les écrits de Morganti n'introduisent pas de nouveauté dans la spiritualité sacerdotale; ils reprennent l'enseignement des maîtres spirituels (Ignace de Loyola, François de Sales, Alphonse de Liguori, etc). Les thèmes principaux en sont : la prière, l'examen de conscience, la confession, la dévotion à l'Eucharistie et à la Madone. Ce qui caractérise ces œuvres, c'est l'usage constant de la sainte Écriture, l'adaptation à la pastorale et à la sanctification des prêtres. Le prêtre doit connaître les besoins de ses fidèles et y pourvoir sans dommage pour sa propre vie intérieure, condition essentielle d'un apostolat efficace et fécond. Dans ses ouvrages ascétiques, Morganti traduit son expérience personnelle d'homme de Dieu et de pasteur.

A. Cavagna, *P. Morganti*, Venegono Inferiore, 1942; Alba, 1947. — A. Novelli, *Pasquale Morganti*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 69, 1942, p. 584-593. — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1411-1412.

Ermanno Ancilli.

1. MORICE (Jacques), chartreux, † 1595. Voir DS, t. 2, col. 757.

2. MORICE (Madeleine-Marie), 1736-1769. — Née le 31 juillet 1736 à Néant-sur-Yvel (Morbihan), alors du diocèse de Saint-Malo, d'une famille nombreuse d'humbles métayers, Madeleine Morice, intelligente et primesautière, élevée chrétiennement mais sans instruction (elle apprit à écrire à vingt-huit ans), fut mise en condition dans les châteaux du voisinage, d'abord au Bois de la Roche, où avait vécu la pieuse et charitable Anne-Toussainte de Volvire † 1694, dite « la sainte de Néant ». A partir de 1763, Madeleine partagea sa vie, comme couturière, entre Monteneuf chez Mme de La Voltais et Porcaro chez Mme du Guiny. Dès son jeune âge elle fut favorisée de grâces de contemplation en même temps qu'elle subissait de continuelles épreuves. Entrée dans le tiers ordre carmélitain à dix-huit ans, elle fut assurée d'une forte direction spirituelle auprès des prêtres du canton, Joseph Vavasseur, Louis-A. Nouël et Julien Simon, mais surtout Louis-Joseph Le Sancquer, ancien économe des jésuites de Caen, fixé à Ploermel depuis 1764. La règle d'or de Madeleine, qui la préserva de toute illusion, était que la volonté de Dieu ne nous est jamais plus sûrement manifestée que par la bouche de ses ministres.

En butte aux persécutions du démon (le *grippis*), sa vie fut plusieurs fois en danger, mais elle trouvait sa force dans la communion (occasion de miracles) et les apparitions de Jésus et de Marie, de son ange gardien, de sainte Marie-Madeleine de Pazzi et des âmes du Purgatoire. Sa doctrine spirituelle appartient essentiellement à l'école de saint Jean Eudes. Dès sa jeunesse elle écrit de son sang son acte de consécration aux Cœurs de Jésus et de Marie; en 1767, elle renouvelle son acte de consécration totale à la Sainte Vierge dans les termes du saint Esclavage de Louis-Marie Grignion de Montfort. Dans le même temps elle fait le vœu du plus parfait d'après la formule de sainte Marguerite-Marie. Stigmatisée, vivant dans son corps les souffrances de la Passion, lors d'une apparition

du Cœur de Jésus elle fut favorisée de la grâce du mariage mystique. L'évêque de Saint-Malo, J.-J. de La Bastie, fit faire en 1766 une enquête précise sur son comportement.

La voyante passa ses deux dernières années comme institutrice des filles non loin du château de la Roche, à la satisfaction générale. Au cours d'une semaine de la Passion, vécue dans l'amertume spirituelle, elle prédit le jour de sa mort qui survint le vendredi 17 mars 1769 à Porcaro. Ses restes font l'objet de la vénération populaire dans l'église de Porcaro.

Au château de Porcaro, notice manuscrite (233 p.) par J. Vavasseur (1772) ainsi que des lettres et les relations de Madeleine Le Sancquer; à la Voltais, écrit anonyme (Ploermel, 1770) : *Abrégé de la vie de Magdelaine Maurice dite en religion Sœur Thérèse du tiers Ordre des Carmes...*

Mère Saint-Jérôme, *L'extatique de Bretagne, Madeleine Morice*, Vannes, 1850. — P. Nicol, *Madeleine Morice*, Paris, 1919 et 1922. — Chanoine Le Méné, *Histoire des paroisses du diocèse de Vannes*, t. 2, Vannes, 1891, p. 226-227. — M. de Galzain, *Manoirs de fortune et d'infortune*, Priziac, 1968, p. 209-217. — DS, t. 10, col. 394-395.

Grégoire Ollivier.

MORIGIA (Paul), jésuate, 1525-1604. — En 1542, Paolo Morigia (voir DS, t. 8, col. 402-403), milanais, entra chez les jésuates du couvent de San Girolamo de sa ville paternelle, avec lequel sa famille entretenait depuis longtemps des relations bienveillantes. Le couvent se trouvait alors en plein essor et jouait un rôle prédominant dans l'ensemble de l'ordre. La vaste formation intellectuelle du jeune jésuate attira bientôt l'attention du chapitre général et lui offrit une intense activité dans les charges de maître des novices, de prieur et finalement de supérieur général. Il était le dernier grand représentant de la vieille tradition de la fondation de S. Jean Colombini, qui s'opposait à l'introduction du sacerdoce et maintenait le caractère laïque et la piété médiévale traditionnelle. Lorsque Morigia mourut en 1604, Isidore de Venise devint son successeur et il obtint deux ans plus tard la permission officielle du pape de faire ordonner des prêtres et de cléricaliser l'ordre, ce qui le priva de sa dernière raison d'existence et amena sa suppression en 1668.

Morigia était avant tout historien. Malgré un certain dilettantisme dans ses jugements sur l'authenticité des documents recueillis et dans l'élaboration des conclusions, ses œuvres forment une immense source de données historiques. L'inventaire de ses publications atteint le nombre de 45 (P. Argelati) et 61 d'après l'inscription sur sa tombe (F. Cusani).

Pour connaître la spiritualité proprement dite du jésuate milanais, il ne suffit pas de prêter attention à ses œuvres spirituelles relativement peu nombreuses (*Istoria dell'origine di tutte le Religioni*, Venise, 1569; *Dello stato religioso e via spirituale*, Venise, 1559; *Giardino spirituale*, Côme, 1597), mais il faut tenir compte aussi de ses nombreuses œuvres sur les pèlerinages, ses Vies de saints et de pieux personnages. Même ses œuvres historiques respirent souvent son authentique spiritualité, dont la Providence, une confiance parfois exagérée dans les faits miraculeux, une piété souvent bien individuelle et des pratiques religieuses authentiquement médiévales forment les traits caractéristiques. Ses méditations sur l'au-delà, sur les vœux monastiques et les vertus portent toujours l'empreinte d'une dévotion populaire et trahissent leurs sources jésuates (Colombini, Domenico da Monticchiello, Giovanni Tavelli, Antonio Bettini).

P. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, t. 2, Milan, 1745, col. 966-968. — F. Cusani, *Paolo Morigia e Giuseppe Ripamonti, storici milanesi*, dans *Archivio storico lombardo*, 2e série, t. 4, Milan, 1887, p. 53. — G. Dufner, *Geschichte der Jesuaten*, Rome, 1975, p. 211-214, 329-332 et *passim*; DS, t. 8, col. 392-404 (S. Jean Colombini et les jésuates).

Georges Dufner.

MORIN (Germain), bénédictin, 1861-1946. — Germain Morin est né à Caen le 6 novembre 1861. Après de brillantes études aux petits séminaires de Vire et de Villiers-le-Sec, puis aux grands séminaires de Sommervieu et de Bayeux, il entre en 1881 à l'abbaye bénédictine de Maredsous (Belgique). Profès le 15 août 1882, ordonné prêtre le 10 avril 1886, il remplit les fonctions de maître de chœur. Cependant les travaux scientifiques vont absorber le meilleur de son temps et le conduire dans des abbayes étrangères. Ses recherches se distinguent par l'étendue, l'importance, la variété des matières : ancienne littérature chrétienne, liturgie, hagiographie, histoire ecclésiastique et monastique. Son nom reste en particulier attaché à d'importantes éditions de textes patristiques, entre autres de Clément de Rome, Augustin, Jérôme, Césaire d'Arles, Benoît, etc, et à de nombreuses recherches d'érudition ancienne publiées en grande partie dans la *Revue bénédictine* ou rassemblées dans les *Anecdota maredsolana* (3 vol., Maredsous, 1893-1903).

Celui de ses ouvrages qui reflète le mieux sa personnalité a pour titre : *L'idéal monastique et la vie chrétienne des premiers jours* (Paris, 1912; 6e éd., Maredsous, 1944; traduit en quatre langues). Morin veut montrer dans la vie des premiers chrétiens, au lendemain de la descente de l'Esprit (*Actes* 2, 36-43), l'origine et le modèle de la vie que doivent mener les moines. Il rassemble ainsi sur la vocation, l'obéissance, la pénitence, le baptême et la profession, la vie apostolique, la fraction du pain, la prière liturgique, la spiritualité monastique, la discrétion et la largeur d'esprit, la joie et la simplicité, des pages admirables qui révèlent les affinités profondes entre la vie évangélique et la vie monastique. Plus d'une fois son enseignement s'inspire de ses maîtres spirituels, Prosper Guéranger (DS, t. 6, col. 1097-1106) et Maur Wolter. En 1888 Morin avait déjà publié à l'usage des pèlerins et des personnes pieuses une *Vie de saint Benoît* d'après les *Dialogues* de saint Grégoire. Il consacrera ses dernières forces à élaborer une nouvelle traduction avec notes explicatives de *La Règle de saint Benoît* (Fribourg, Suisse, 1944) qu'il considère comme un code complet de vie chrétienne, un mode de gouvernement applicable à tous les temps et à tous les milieux. Il meurt le 13 février 1946 à Orselina-Locarno (Suisse).

P. Borella a consacré à G. Morin une notice bio-bibliographique exhaustive dans *Ephemerides liturgicae*, t. 61, 1947, p. 55-76. — Cf *In memoriam*, dans *Le messager des Oblats de la congrégation bénédictine belge*, mars 1946, p. 41-45.

J. Madoz, *La carrera científica de dom G. Morin*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 20, 1946, p. 487-507. — O. Perler, dans *Zeitschrift für Schweizer Kirchengeschichte*, t. 40, 1946, p. 31-41. — *Historisches Jahrbuch*, t. 62, 1949, p. 961-967. — P. Paschini, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1415-1416. — A. Hamman, RGG, t. 4, 1960, col. 1136. — C. Lambot, dans LTK, t. 7, 1962, col. 636. — O. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, Collegeville, 1962, p. 407-408.

DS, t. 6, col. 893; t. 7, col. 1154-1159; t. 8, col. 1467, etc.

Guibert Michiels.

MORINEAU (JEAN-BAPTISTE), montfortain, 1876-1949. — Né à Legé (Loire-Atlantique), le 30 avril 1876, Benjamin Morineau fit ses études en Vendée, au petit séminaire de Chavagnes (1887-1895), et au grand séminaire de Luçon (1895-1900). Prêtre le 22 décembre 1900, il obtient, à l'Institut catholique d'Angers, sa licence ès-lettres. Il est ensuite professeur à l'Institut Richelieu (La Roche-sur-Yon), au petit séminaire de Chavagnes, au collège Saint-Louis de Gonzague (Paris), enfin au collège de Juilly où l'avait appelé le père Sabatier, oratorien, comme professeur de philosophie.

En 1911, séduit par la spiritualité mariale de Louis-Marie Grignion de Montfort (DS, t. 9, col. 1073-1081), il entre au noviciat de la compagnie de Marie à Meerssen (Pays-Bas), où il fait sa première profession le 15 août 1912. Sa vie religieuse et missionnaire gravitera autour de trois maisons : Tourcoing (1912-1922), Orléans (supérieur de 1922 à 1928), Tourcoing (supérieur de 1928 à 1931), Paris (supérieur et premier conseiller provincial de 1931 à 1937; missionnaire de 1937 à 1940), Orléans (supérieur de 1940 à 1949). Il mourut le 30 septembre 1949.

Son travail apostolique consista surtout en des retraites sacerdotales et religieuses, et des conférences dans les milieux intellectuels par lesquels il était spécialement attiré. Prédisposé par sa formation humaniste à comprendre les recherches des penseurs chrétiens de son temps, lié par une solide amitié à Maurice Blondel, il rencontra, de ce fait, quelques difficultés pour faire admettre certaines de ses propres orientations, notamment sur la manière de comprendre le rapport de la nature à la grâce. Cela limita sans doute sa production littéraire. Un certain nombre de ses travaux sont restés inédits.

Son œuvre écrite porte, pour l'essentiel, sur Marie et sur la spiritualité montfortaine : *La Sainte Vierge*, Paris, 1929; *Chant de l'âme avec Marie*, 1930; *Dialogues sur Marie cité de Dieu*, Pontchâteau, 1930; *Vraie dévotion à la Sainte Vierge et esprit chrétien*, Paris, 1936; *Marie et l'action catholique*, Paris, 1936; *La souveraineté de Notre-Dame*, Paris, 1937; *Saint Louis-Marie Grignion de Montfort*, Paris, 1947 (portrait spirituel plus que biographie).

A quoi il faut ajouter : *Dom Marmion maître de sagesse*, Paris, 1944 (Marmion fut l'un de ses nombreux amis), et, sans parler de ses articles dans les deux revues monfortaines, *Le règne de Jésus par Marie* et *La revue des prêtres de Marie*, deux études : *Comment la doctrine de la maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de saint Bernard* (dans le *Bulletin de la société française d'études mariales*, n. 1, 1935, Juvisy, 1936, p. 119-152) et *Les congrégations religieuses d'hommes après le 17e siècle* (dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 337-378).

Mais l'œuvre principale de Morineau est la fondation de la « Société française d'études mariales », en 1934-1935. Il sut y faire collaborer des spécialistes venus d'horizons théologiques différents jusqu'à l'opposition. Il fut ainsi l'animateur et le catalyseur de recherches et de travaux d'une valeur reconnue et dont l'influence sur la théologie mariale et, plus indirectement peut-être, mais réellement, sur la spiritualité, fut et reste profonde.

F. Eliot, *Le R. P. Morineau (1876-1949)*, dans *Marie*, t. 4, Nicolet (Québec), mai-juin 1950, p. 29-31, et dans *Écho des Missions* (Bulletin interne de la compagnie de Marie), n. 200, janvier 1951. — E. Neubert, *In memoriam : le R. P. Morineau..*, dans *Bulletin de la S.F.E.M.*, n. 7, Paris, 1950, p. 7-21. — G. Jouassard, *Le R. P. Morineau*, dans *Marie*, t. 4, Nicolet, nov.-déc. 1950, p. 79-91; *La société française d'études mariales*, dans *Maria*, t. 3, Paris, 1954, p. 627-633. — Archives de la Compagnie de Marie, Curie généralice, Rome.

Alphonse BOSSARD.

MORRIS (JEAN), jésuite, 1826-1893. — Né en Inde le 4 juillet 1826, à Ootacamund dans la Présidence de Madras, John Morris vint en Angleterre en avril 1829 avec ses parents; ceux-ci retournèrent en Inde, le laissant pour sa formation à East Sheen, puis à Harrow à partir de 1838. En février 1840 il revint à Madras, puis en Angleterre en avril 1842. En octobre 1845 il commença ses études à Trinity College, Cambridge, et à la Pentecôte 1846 il fut reçu dans l'Église catholique. Après des études à Rome, il y fut ordonné au Collège Anglais en septembre 1849. Il travailla pendant trois ans au service du diocèse de Northampton; puis, déjà chanoine, il fut nommé, en 1853, vice-recteur du Collège Anglais à Rome. A son instigation, le Collège transféra ses étudiants des cours de l'Apollinaire à ceux des jésuites, au Collège Romain. Dans la suite, Morris travailla dans l'archidiocèse de Westminster, y remplissant diverses charges, spécialement celle de secrétaire particulier du cardinal Manning.

Le 28 février 1867 il entra au noviciat des jésuites à Roehampton; l'année suivante, il suivit des cours de théologie à Tronchiennes (Belgique); il fit ses premiers vœux le 1er mars 1869. De septembre 1869 à janvier 1871, il fut « ministre » à la maison de Roehampton, puis « socius » du provincial; il enseigna ensuite l'histoire de l'Église à St. Beuno's (1873-1876). Le 9 septembre 1877 il devint le premier recteur de St. Ignatius' College, à Malte. Pour raisons de santé, il regagna l'Angleterre en 1878 et fut nommé père spirituel et professeur de droit canon à St. Beuno's, en 1879 vice-recteur au noviciat de Roehampton et recteur le 8 septembre 1880. Il avait pris un grand intérêt à la cause des martyrs anglais et il en fut le postulateur en décembre 1887. Il fut élu en 1891 membre de la Society of Antiquaries de Londres. En 1893 il passa à Wimbledon pour rédiger une vie du cardinal N. Wiseman. Il y mourut le 22 octobre 1893, pendant qu'il prêchait.

Morris était un écrivain soigneux, compétent et fécond. E. F. Sutcliffe, dans sa *Bibliography*, énumère 96 ouvrages ou articles. Peut-être est-il davantage connu pour ses écrits historiques, mais on peut relever parmi ses contributions de caractère plus spirituel *The Life and Martyrdom of St. Thomas... Becket* (Londres, 1859, 1885; trad. franç., Paris, 1860); *The heroic Act of Charity on behalf of the faithful departed* (brochure, 1871); *The Life of F. John Gerard* (Roehampton, 1871), et trois brochures souvent réunies : *Meditation : an Instruction for Novices* (1885); *Daily Duties, an Instruction for Novices* (1889) et *Vocation : or Preparation for the Vows* (1889). Il composa un certain nombre de brochures concernant la vie des martyrs anglais des 16e et 17e siècles. Quelques-unes de ses œuvres spirituelles furent publiées après sa mort, notamment : *Notes of spiritual Retreats and Instructions* (1894), *Journals kept during times of retreat*, ainsi que sa vie et des lettres, éditées à Londres en 1894 par J. H. Pollen.

Morris réédita un certain nombre d'ouvrages, notamment *A Remembrance for the Living to pray for the Dead*, du jésuite James Mumford (Paris, 1660; rééd., 1871); — *Purgatory Surveyed*, de Richard Thimelby (Londres, 1663; rééd., 1893; trad. d'un ouvrage d'É. Binet); — *The Devotions of the Lady Lucy Herbert of Powis, formerly Prioress of the Augustinian Nuns at Bruges* (1873; trad. française, Paris, 1886); — *A Hundred Meditations on the love of God* du martyr jésuite Robert Southwell (1873); — *The Text of the spiritual Exercises of St. Ignatius*

translated from the original Spanish (1879), ouvrage révisé et réédité jusqu'en 1943. — Les articles de Morris, en particulier ceux écrits pour *The Month*, couvraient un large horizon; on peut relever aussi *La canonisation de Marie Stuart* dans *Études*, t. 49, 1890, p. 669-673, et *The Kalendar and Rite used by the Catholics since the time of Elizabeth*, dans *Archaeologia*, t. 52, Londres, 1890, p. 113-128.

Sommervogel, t. 5, appendice. — E. F. Sutcliffe, *Bibliography of the English Province of the Society of Jesus*, Roehampton, 1957, p. 128-132.

Francis Edwards.

MORT. — I. *La mort dans l'Écriture.* — II. *La mort dans l'existence humaine.*

I. LA MORT DANS L'ÉCRITURE SAINTE

Nous n'avons à envisager ici que l'aspect physique de la mort comme terme de la vie terrestre et l'attitude prise devant elle par les hommes, d'abord dans l'ancien Testament, puis dans le cas personnel de Jésus qui appartient à l'ancien Testament tout en ouvrant l'avenir vers le nouveau, enfin dans les écrits apostoliques où les perspectives sont radicalement transformées par la foi au Christ mort et ressuscité.

H.-M. Féret, *La mort dans la tradition biblique*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951, p. 15-133. — J. Guillet, *Thèmes bibliques*, coll. Théologie 18, 2e éd., Paris, 1954, p. 140-159. — M. Laconi, *Il desiderio della morte nella Scrittura*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 31, 1962, p. 488-506. — D. Daube, *Death as a Release in the Bible*, dans *Novum Testamentum*, t. 5, 1962, p. 82-104. — P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle*, coll. Lectio divina 67, Paris, 1971, p. 51-102 (= VSS, n. 77, 1966, p. 143-193 *La théologie de la mort dans l'Écriture sainte*).

Kittel, Θάνατος, t. 3, 1950, p. 7-25 (R. Bultmann). — *Tod*, RGG, t. 6, 1962, p. 908-914, bibliographie (B. Reicke). — *Tod*, LTK, t. 10, 1965, col. 218-221 (F. Dingermann et F. Mussner). — *Mort*, dans *Encyclopédie de la foi*, trad. franç., t. 3, Paris, 1966, p. 134-145 (P. Hoffmann). — *Mort*, VTB, 1970, col. 795-806 (P. Grelot). — DS, art. *Fins dernières* : bases scripturaires, t. 5, col. 356-358; *Immortalité* dans l'Écriture, t. 7, col. 1602-1605 (A. Solignac); voir aussi les art. *Ciel*, *Enfer*, *Eschatologie*, *Martyre* (t. 10, col. 734-735).

Le DBS ne contient pas d'article « Mort »; l'art. *Mort* du DTC n'a pas de base biblique sérieuse; les pages de K. Rahner (*Pour une théologie de la mort*, trad. franç. dans *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 103-167; *Le chrétien devant la mort*, Paris, 1966) sont plus théologiques que bibliques.

1. Ancien Testament. — 1° *Les représentations de la mort.* — La mort, à laquelle tout homme songe nécessairement d'avance, est une expérience absolument opaque. Il est donc nécessaire, pour pouvoir en parler, de construire des représentations en faisant appel à l'imaginaire. Une définition abstraite, comme celle qu'a léguée la philosophie grecque (la mort, « séparation de l'âme et du corps »), est une construction conceptuelle vidée de ses aspects existentiels, qui seuls importent pour traduire les sentiments et les attitudes humaines. Au contraire, le langage « mythique » offre cette possibilité grâce au dynamisme psychologique des symboles. C'est donc à lui que recourt l'ancien Testament, qui sera imité sur ce point par le nouveau.

Derrière le fait physique du « décès » qui oblige à « s'en aller » d'ici-bas, l'homme perçoit une Présence mauvaise, une Puissance hostile qui fond sur lui et le fauche (*Jér.* 9, 20). Cette Mort personnifiée prend, dans des cas redoutables comme une épidémie de peste, les traits de l'Exterminateur, ange de malheur envoyé par Dieu (2 *Sam.* 24, 16-17; 2 *Rois* 19, 35; *Ex.* 12, 23). Alors la personne vivante (l' « âme » suivant la terminologie hébraïque) est entraînée dans les « lieux infernaux », le Shéol (cf *Ps.* 89, 49), qui représente le pôle négatif de l'existence. Là les défunts sont parqués comme un troupeau que la Mort mène paître (*Ps.* 49, 18). Shéol et Mort sont des puissances associées (*Osée* 13, 14) dont Dieu seul peut « racheter » ses fidèles (*Ps.* 49, 16; cf 8). La mort est aussi un sommeil (*Ps.* 13, 4) : les Ombres y gisent ensevelies dans la poussière (*Is.* 26, 19). La réflexion sur ce destin va, chez l'Ecclésiaste, jusqu'à un pessimisme radical : l'homme qui meurt retourne à la poussière comme les bêtes, car qui sait si son souffle monte en haut tandis que celui des bêtes descendrait en bas? (*Qoh.* 3, 19-21). Un tel scepticisme n'est pas immotivé : il manifeste, à l'époque grecque, la défiance de la pensée biblique envers toute spéculation sur l'immortalité, de forme mythologique comme en Égypte, ou de forme philosophique à la manière du stoïcisme, avec son rêve ambigu de remontée de l'esprit vers le Feu divin.

En contraste, il faut toutefois mentionner le cas des justes « enlevés » par Dieu : Hénoch (*Gen.* 5, 24), Élie (2 *Rois* 2, 11) et peut-être Moïse que Dieu lui-même appelle et enterre (*Deut.* 34, 5-6). Le livre de la Sagesse étend cet « enlèvement » aux justes morts avant l'âge (*Sag.* 4, 10-14). Il n'est pas question pour eux du Shéol : ils sont « dans la paix » (*Sag.* 3, 3); leurs âmes sont « dans la main de Dieu » (*Sag.* 3, 1). Ici la foi biblique oppose une espérance positive aux spéculations hellénistiques, en la reliant subtilement aux promesses prophétiques (voir DS, art. *Immortalité*, t. 7, col. 1602-1605).

2° *Les divers types de mort.* — Bien avant l'époque grecque, les textes établissent d'ailleurs des différences profondes entre diverses catégories de morts, sans même que s'éclaire le problème de la rétribution dans l'au-delà.

En face des patriarches justes, qui meurent rassasiés de jours en bénissant leurs enfants (*Gen.* 27, 1-39; 28, 1-4; 49) et qui reçoivent l'honneur de la sépulture (*Gen.* 23; 49, 29 à 50, 14; cf *Tobie* 14), les méchants périssent de malemort (*Gen.* 7, 21-23; 19, 1-29; 2 *Rois* 19, 35). A côté des hommes vaillants qui tombent en pleine gloire et que le peuple pleure (1 *Macc.* 9, 19-20), il y a des héros tragiques comme Saül (2 *Sam.* 1, 19.23-27) ou d'autres dont le trépas prématuré reste inexplicable (Josias : 2 *Rois* 23, 29-30). Il y a le destin maudit des combattants incirconcis qui descendent au Shéol sans sépulture (*Éz.* 32, 17-32). Il y a la mort misérable des traîtres (*Nomb.* 16, 20-35; 2 *Sam.* 17, 23; 18, 9-15) et des impies (1 *Rois* 22, 34-38; 2 *Rois* 10, 30-37; 11, 20; *Sag.* 4, 19). Il y a la mort des justes, ouverte sur l'espérance (*Sag.* 3, 1-8; 4, 7-14) ou des martyrs tendus vers la résurrection (2 *Macc.* 7), mais aussi, en contraste, celle des tyrans (*Is.* 14, 4-21) et des persécuteurs (2 *Macc.* 9, 1-10). Un simple regard jeté sur cette diversité provoque des émotions contradictoires qui rendent désirable la mort des justes (*Nomb.* 23, 10) et redoutable celle des pécheurs (*Ps.* 49, 15-21; 73, 18-20.27).

3° *La réflexion théologique sur la mort.* — Il reste que, pour le croyant israélite et juif, marqué par sa foi au Dieu unique et aux promesses dont il est le dépositaire, le fait de la mort pose un problème aussi grave que pour les penseurs de n'importe quelle civilisation. Ailleurs, l'élaboration des mythes et la réflexion philosophique y sont sans cesse revenus sans en percer le mystère. L'homme de la Bible n'élucide pas davantage ce mystère, mais il entrevoit quelque peu la situation qu'occupe ce destin incompréhensible de l'homme dans le dessein et les « voies » de Dieu.

Le premier point de la réflexion porte sur l'origine de la mort. Sous ce rapport, de la représentation « mythique » des origines qu'on trouve dans *Genèse* 2-3 aux propositions formulées dans le livre de la *Sagesse*, la continuité est parfaite. Il est assurément naturel que ce qui est poussière retourne à la poussière (*Qoh.* 3,20, reprenant *Gen.* 2, 7 et 3, 19) : il suffit pour cela que Dieu « retire son souffle » (*Job* 34, 15; *Ps.* 104, 29). Pourquoi donc la mort est-elle ressentie par l'homme comme un fait contre nature? C'est que Dieu a créé l'homme pour la vie et lui en a mis au cœur le désir. Dans le « mythe » des origines (*Gen.* 2), Dieu le place d'une façon significative dans le Jardin au milieu duquel pousse « l'Arbre de vie » (1, 8-9). Finalement, le Sage expliquera que Dieu, n'ayant mis dans les créatures aucun poison de mort (*Sag.* 1, 14), a créé l'homme incorruptible en faisant de lui une image de sa propre nature (*Sag.* 2, 23; cf *Gen.* 1, 24). Ce n'est donc pas Dieu qui a fait la mort et il ne se réjouit pas de la perte des vivants (*Sag.* 1, 13). Si la mort est entrée dans le monde, c'est par l'envie du Diable (2, 24) : la *Genèse* attribuait le fait à la ruse du Serpent mythique, personnification de la puissance du Mal (3, 1-6.19.22.24).

Ainsi se trouve prise en compte la liaison mystérieuse qui existe entre les deux aspects du Mal humain : son aspect moral, rattaché à la démesure de l'homme qui s'arroge la maîtrise du Bien et du Mal (*Gen.* 2, 9b.16-17; 3, 1-6), et son aspect physique qui inclut toutes les douleurs terrestres mais culmine dans la mort (3, 16-19). La liaison entre les deux s'opère par suite de la confrontation de la liberté humaine avec la loi de Dieu : le drame des origines est le prototype de tout péché, coextensif à tous les temps. Or, le péché met d'emblée l'homme sous le coup du Jugement de Dieu : la mort, expérience contre nature, résulte en réalité de ce Jugement. L'homme n'est libre et responsable que parce qu'il est placé devant un choix : entre vie et mort, bonheur et malheur (*Deut.* 30, 15-20). Toutefois, les choix opérés actuellement se font dans les limites d'une destinée où la mort a déjà fait irruption depuis les origines, comme une nécessité inéluctable (cf *Sir.* 17, 1-2). Il faut choisir la vie en obéissant à la loi de Dieu. La mort reste pourtant présente à l'horizon : quelle attitude adoptera-t-on en face d'elle?

4° *Les attitudes en face de la mort.* — Sur ce point, l'ancien Testament fait une présentation complexe des attitudes humaines. Développant la doctrine classique qui montre les impies périssant (*Ps.* 37, 1-2.10. 20.28b, 35-36; cf 49, 11-15), le livre de la *Sagesse* diagnostique chez eux un désir morbide : dans leur folie, ils « appellent la Mort », car ils ont « fait un pacte » avec elle; c'est ce que montrent leur vie dissolue (1, 16 à 2, 9) et leur attitude envers les justes qu'ils raillent et oppriment (2, 10-20). Mais ce nihilisme matérialiste néglige de regarder en face la réalité : le Jugement de Dieu dévoilera sa tragique erreur (4, 20 à 5, 22). Quant aux vrais croyants, ils ne ressentent pas tous de la même manière la nécessité qui les guette. Chez les uns, c'est une résignation mélancolique devant « le chemin de toute la terre » (*Josué* 23, 14) : ainsi celle de David lorsque meurt l'enfant né de son adultère (2 *Sam.* 11, 15-23). Mais le même David pleure la mort d'Absalom, son fils révolté (19, 1-5), car il est peut-être moins difficile d'accepter la mort pour soi-même que de supporter la séparation d'avec ceux qu'on aime.

Sous ce rapport, la foi biblique n'hésite pas à prendre en charge toutes les réactions affectives de la sensibilité humaine. Loin de raidir l'homme dans un stoïcisme de commande, elle donne au contraire un langage à son angoisse. Le psaume 88, psaume du malade criant sa détresse, pousse à la limite l'expression de cette peur en face de la mort qui vient et devant laquelle l'homme se trouve seul.

D'autres prières ont la même tonalité : le cantique d'Ézéchias (*Is.* 38, 9-20), le *Ps.* 38 où le malade est présumé coupable, le *Ps.* 41 où sa maladie même le livre à ses persécuteurs. L'absence de toute lumière sur une joie d'outre-tombe provoque ainsi une anxiété infinie, car le présent contredit en apparence les promesses de Dieu et l'avenir est bouché. C'est sans doute dans le livre de *Job* que ce sentiment tragique de l'existence trouve son expression la plus forte, aux frontières de ce qui pourrait passer pour un blasphème (7, 3-10; 14, 1-2). Job en vient même à regretter que la mort ne l'ait pas pris dès le sein maternel (3, 3-12), comme si c'était une sorte de repos sans espérance (3, 13-19; cf *Jér.* 20, 14-18). On est loin des mythes compensateurs destinés à « bercer la misère humaine » en exorcisant le fantôme redoutable de la mort; c'est en effet dans une foi lucide et ferme que l'angoisse s'exhale ici au cœur d'un dialogue avec Dieu. Ailleurs, le Sage se contente de constater que la pensée de la mort est, suivant les cas, amère ou désirée (*Sir.* 41, 1-2), et il invite à accepter ce qui résulte d'une loi de Dieu (41, 3-4).

L'apaisement viendra pourtant lorsque des croyants, persécutés par le pouvoir païen, devront courir pour Dieu le risque du martyre. Le message de Daniel (*Dan.* 3 et 6) joue alors son rôle de réconfort, tout en repoussant le « ressurgissement » hors de la mort jusqu'au jour du grand Jugement (12, 1-3). Si certains récits de martyres de l'époque maccabéenne n'y font pas encore écho (1 *Macc.* 2, 29-38; 2 *Macc.* 6, 13-31), l'un d'eux au moins en constitue l'illustration vivante, visiblement construite à dessein (2 *Macc.* 7). Ainsi l'espérance introduite par la réflexion sapientielle dans le problème de la mort des justes devient-elle une réalité vécue, sinon dans tous les cas, au moins dans ceux où la mort est acceptée pour Dieu par un acte de fidélité héroïque. Au seuil du nouveau Testament, l'espérance de la résurrection a gagné de larges cercles dans le judaïsme. Mais dans la pratique, toute la gamme des attitudes évoquées par les Écritures est représentée en milieu juif, suivant les penchants personnels et les affinités spirituelles des individus. C'est sur cet arrière-plan que doit être examinée l'attitude de Jésus en face de la mort.

R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1956, p. 21-46. — P. Van Imschoot, *Théologie de l'ancien Testament*, t. 2, Tournai-Paris, 1956, p. 42-63. — N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the nether World in the Old Testament*, Rome, 1962. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 2e p., ch. 19, Göttingen, 1964, p. 143-152. — G. von Rad, *Théologie de l'ancien Testament*, trad. franç., 2 vol., Genève, 1957 et 1965 (index analytique). — W. J. Rewak, *Adam, Immortality and Human Death*, dans *Sciences religieuses*, t. 19, 1967, p. 67-79. — L. Waechter, *Der Tod im Alten Testament*, Stuttgart, 1967. — G. Nolli, *La morte nell'Antico Testamento*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 26, 1972, p. 356-374.

2. **Jésus devant la mort.** — 1° *La pensée de Jésus sur l'outre-mort* est relativement facile à entrevoir : on a de lui des maximes, des paraboles ou des propos de controverse dont l'authenticité substantielle est indiscutable, car les réinterprétations introduites par la foi chrétienne primitive ne les ont pas atteintes. On constate ainsi qu'à une époque où il n'existait dans ce domaine aucune « orthodoxie » juive, Jésus a partagé une forme de la foi ouverte à la doctrine de la rétribution d'outre-tombe et à l'attente la plus spiritualisée de la résurrection (*Marc* 12, 24-27 et par.; *Mt.* 13, 37-

43, qui peut comporter une certaine amplification chrétienne; 25, 31-48). Les textes johanniques coïncident pratiquement sur ce point avec ceux des synoptiques (*Jean* 5, 28-29; 11, 23-24). Le Jugement de Dieu et la réalisation des deux sorts réservés aux justes et aux impies sont reportés au dernier jour, représenté aussi comme « le jour du Fils de l'Homme » (cf *Luc* 9, 26; 17, 24.26-37; *Mt.* 16, 27). Celui-ci comporte cependant une application individuelle, car il revêt toujours une imminence psychologique qui invite à « être prêt » (*Mt.* 24, 42-44; *Luc* 12, 35-48).

Mais une parabole au moins, reprenant les représentations mythiques de l'au-delà mises en circulation par le livre d'Hénoch, montre la séparation des bons et des méchants qui s'effectue dès le moment de la mort (*Luc* 16, 19-31) : le pauvre Lazare est emporté par les anges « dans le sein d'Abraham », c'est-à-dire à la place d'honneur dans le Paradis où les patriarches attendent en banquetant le jour du Jugement et de la joie eschatologique, tandis que le riche est à la torture dans les flammes du grand Abîme (équivalent des « ténèbres extérieures »). Ainsi l'ancienne conception du Shéol où tous les morts descendent à titre égal s'est-elle transformée avec le temps : elle anticipe maintenant, d'une certaine manière, sur le résultat futur du grand Jugement. Jésus avalise par sa foi personnelle cette avancée doctrinale assez récente.

Pour le reste, sa notion du Jugement de Dieu est classique (voir art. *Jugement*, t. 8, col. 1571-1580)). De même, sa compréhension de la mort comme le moment où Dieu redemande à l'homme son « âme » pour qu'il rende des comptes (*Luc* 12, 20; *Mt.* 25, 14-30) : c'est une raison de plus pour se tenir prêt.

2° *Jésus devant la mort des autres.* — L'aspect dramatique de la mort réside d'abord, pour le croyant, dans cette confrontation de tout individu avec Dieu, qui a vu ses actions dans le secret. Pourtant Jésus n'en participe pas moins aux tristesses humaines qu'entraînent les séparations. S'il est vrai que, parmi ses miracles, les récits de rappel à la vie sont avant tout des signes indiquant la présence du Règne de Dieu (cf *Mt.* 11, 5 et par.), sa compassion personnelle envers l'officier royal dont le petit enfant va mourir (*Jean* 4, 47-50) ou envers Jaïre dont la petite fille est morte (*Marc* 5, 21-24.35-42) semble bien être le motif immédiat qui le pousse à agir. La chose est notée explicitement par Luc à propos de la veuve de Naïn dont il ressuscite le fils (*Luc* 7, 11-13). Mais ces cas de mort précoce ne sont-ils pas de ceux où l'épreuve humaine est la plus inexplicable et la plus scandaleuse?

La situation se modifie dans le cas de Lazare rapporté par Jean (*Jean* 11, 1-44). La construction du récit transmet nettement l'intention de l'évangéliste, car il s'agit d'une révélation en actes qui montre en Jésus « la résurrection et la vie » (11, 25-26). Néanmoins, Jean introduit en cours de route deux notations psychologiques révélatrices. Tout d'abord, devant les larmes de Marie et des autres assistants, Jésus pleure lui-même en songeant à la mort de son ami (11, 33-37, cf 11). Ensuite, il se trouble et frémit intérieurement (11, 33), exactement comme il se troublera à la pensée de sa propre mort (*Jean* 12, 27) et devant la trahison de Judas (13, 21). C'est que, pour lui, l'épisode de la mort de Lazare comporte une valeur symbolique importante : il est comme sa confrontation avec la Mort, à laquelle il sera bientôt soumis lui-même.

3° *Jésus devant sa propre mort.* — C'est ici que le paradoxe de l'incarnation se montre de la façon la plus éclatante. Il n'est pas douteux que Jésus ait dû envisager, comme tout homme, la fin de sa vie terrestre à l'heure où son Père le voudrait; mais l'extrême discrétion de ses propos, durant la première partie de son ministère, montre que les modalités de sa mort n'étaient pas déterminées d'avance à ses yeux (l'épisode de *Jean* 2, 18-21 semble avoir été déplacé par Jean; cf *Marc* 11, 15-18 et par., avec l'allusion de *Marc* 14, 57-58). C'est seulement après l'échec pratique de sa mission en Galilée et son rejet à Nazareth (*Mt.* 13, 53-58; cf *Jean* 4, 44), après la mort de Jean Baptiste (*Mt.* 14, 3-12) et les enquêtes menées à son sujet par la police d'Hérode Antipas (*Mt.* 14, 1-2.13) en vue de le faire mourir à son tour (*Luc* 13, 31-33), que Jésus songe à sa mort violente. Mais il ne fait rien pour la rechercher. Il quitte même la Galilée, car, dit-il, « il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (*Luc* 13, 33b).

A partir de ce moment, il annonce ouvertement à ses disciples qu'il chemine à coup sûr vers ce destin tragique (cf les trois annonces de la Passion, rédigées après coup en fonction des événements advenus : *Marc* 8, 31-32; 9, 31-32; 10, 32-34 et par.), que la mort de Jean Baptiste lui fait présager (*Mt.* 16, 11-13). Les épisodes placés par le quatrième évangile dans le cadre de ses séjours à Jérusalem rapportent des tentatives avortées de lapidation pour blasphème, qui montrent clairement le désir de ses adversaires (*Jean* 7, 19b. 30.44; 8,37.40.59; 10, 31-33.39). Mort du prophète refusé par les siens, qui mettra un comble aux péchés anciens d'Israël (*Mt.* 23, 29-31). Mort du Fils que fait entrevoir la parabole des vignerons homicides (*Marc* 12, 6-8). Jésus ne refuse pas ce risque qu'entraîne l'accomplissement de sa mission : c'est la coupe qu'il doit boire, le baptême dont il doit être baptisé (*Marc* 10, 38), et il est dans l'angoisse jusqu'à ce que l'événement s'accomplisse (*Luc* 12, 50). Pourtant il n'en provoque pas sans motif l'occasion : Jean le montre retiré en Transjordanie (*Jean* 10, 40), puis à Éphraïm (11, 54), afin d'échapper aux poursuites. On pressent, à travers certains textes, quelles Écritures soutiennent alors sa méditation pour éclairer la mystérieuse volonté de Dieu qui le conduit ainsi vers le suprême échec. *Isaïe* 52, 13 à 53, 12, semble occuper sur ce point une place privilégiée (cf l'allusion probable de *Marc* 10, 45). C'est en tout cas à partir de là qu'il indique à ses disciples, lors du repas pascal, quel sens il veut donner à la mort qu'il affronte désormais lucidement (*Mt.* 26, 28, cf *Is.* 53, 12c; *Luc* 22, 37, cf *Is.* 53, 12b).

Au-delà du don de lui-même pour les hommes (corps livré et sang versé), il établit d'ailleurs un rapport entre la mort qu'il va subir et l'attente de l'alliance nouvelle dont elle sera le sacrifice (*Marc* 14, 24, cf *Ex.* 24, 8; *Luc* 22, 20, cf *Jér.* 31, 31). Le contexte de la Pâque la met d'ailleurs en relation avec l'attente de la grande Délivrance, commune à tous les juifs : il mourra comme un Agneau pascal (cf *Jean* 19, 36). Mais Jésus conserve la ferme espérance de sa résurrection « au troisième jour », expression conventionnelle du « jour de la consolation des morts » dans la tradition juive. Sa réponse à Caïphe au sujet du Fils de l'Homme « assis à la droite de Dieu », telle que la rapportent les synoptiques (*Marc* 14, 62 et par.), exprime la même certitude d'une glorification proche, au-delà de la mort à laquelle il se sait irrémédiablement condamné. Chez Jean, la Croix s'identifie d'ailleurs à cette heure de la glorification (*Jean* 17, 1-2.4-5).

Néanmoins, la mort garde pour Jésus toute son obscurité et son amertume : le récit de Gethsémani le montre livré à l'effroi, à l'angoisse, à une tristesse mor-

telle qu'il exprime à l'aide d'une réminiscence de psaume (*Marc* 14, 33-34; cf *Ps.* 41, 6; 42, 5). Tout en invoquant le Père avec l'intimité que dénote l'appellation « Abba! », il ose demander que, si possible, cette coupe de la mort s'éloigne de lui (*Marc* 14, 36a). De même, chez Jean, il n'hésite pas à dire que son âme est troublée et à demander que, si possible, le Père le sauve de cette heure (*Jean* 12, 36a). Mais l'angoisse même ne l'empêche pas de manifester pleinement son attitude filiale en exprimant avec fermeté son unique désir intérieur : que la volonté du Père soit faite (*Marc* 14, 36b) et que son nom soit glorifié (*Jean* 12, 27b-28a). Ainsi la mort est pour lui l'épreuve finale à laquelle il est soumis par Satan (*Luc* 4, 13 et 22, 3; *Jean* 13, 2; 14, 20); mais il en triomphe par sa parfaite acceptation de ce que le Père veut pour lui, conformément aux Écritures.

C'est pourquoi ses dispositions intérieures, que les évangiles traduisent en présentant ses dernières prières sur la croix, oscillent entre l'expression de l'abandon ressenti par le juste qui meurt (*Marc* 15, 34 = *Mt.* 27, 46; cf *Ps.* 22, 2) et la remise confiante de son esprit entre les mains du Père (*Luc* 24, 46). A partir de là, Jean n'a aucune difficulté à transfigurer le tableau du Calvaire en une scène triomphale où, paradoxalement, la royauté messianique de Jésus se manifeste (*Jean* 19, 19-22), parce que les Écritures sont accomplies (19, 24.28.36-37) : Jésus meurt quand « tout est achevé » (19, 30). On peut assurément décrire cette mort sous les traits de la descente aux Enfers, car elle est identique à celle de tous les autres hommes (cf *Actes* 2, 24.31; *Rom.* 10, 7; *Éph.* 4, 9; 1 *Pierre* 3, 19). Mais elle a un autre aspect qui contraste avec cette représentation négative : elle est pour Jésus le « retour au Père » (*Jean* 13, 1; 17, 11), l'entrée dans le Paradis des justes où le brigand qui meurt à ses côtés entrera « aujourd'hui » avec lui (*Luc* 23, 43). Ainsi la mort n'est pas pour lui une fin mais une voie vers la gloire : ses manifestations comme ressuscité et vivant montreront que Dieu a, pour lui et en lui, triomphé de la Mort, ennemie du genre humain, au moment même où la Mort semblait le vaincre. Sa mort a été le moment du Jugement du monde, le moment où le Prince de ce monde a été jeté à bas (*Jean* 12, 31). L'expérience humaine la plus absurde a ainsi acquis un sens : « élevé de terre » (en croix et en gloire), Jésus attirera désormais tout à lui (12, 32).

4° Avant d'aller plus loin, il convient de souligner les *traits caractéristiques* de cette attitude de Jésus devant la mort qui, pour le croyant, revêt un caractère exemplaire au-delà même de sa fécondité spirituelle. La mort de Jésus n'est pas celle de Socrate buvant la ciguë de façon calme et impavide : Jésus subit la peur et l'angoisse au su et au vu de ses disciples préférés. Ce n'est pas la mort stoïque de Sénèque s'ouvrant les veines ou de Cicéron tendant le cou au bourreau, dans l'acceptation de leur Destin. Ce n'est pas la mort d'un disciple du Bouddha, chez qui la mort de tout désir aurait préparé l'accès tranquille au Nirvâna. Ce n'est pas la mort d'un mystique en extase ou brûlant de rencontrer le Dieu qu'il désire (on songe ici à l'exécution de Hallâj).

C'est d'abord la mort *d'un juif*, façonné dans ses comportements par la substance des Écritures, exprimant dans la perspective qu'elles ont ouverte sa foi et ses questions (« Pourquoi m'as-tu abandonné ? »), son angoisse et son espérance. Les Écritures sont ainsi *accomplies* parce que Jésus les *assume*. Mais *tout homme* peut aussi reconnaître en lui le fond le plus intime de son expérience, car c'est le destin inéluctable de l'humanité pécheresse qu'il porte sur lui jusqu'au bout. Or la révélation de Dieu en son Fils nous parvient justement par là : Dieu a envoyé ce Fils dans une chair semblable à la chair de péché, pour condamner le Péché dans la chair (*Rom.* 8, 3); il n'a pas épargné son Fils mais l'a livré pour nous tous (8, 32); la preuve qu'il nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions pécheurs, est mort pour nous (5, 8). Ainsi c'est Dieu que nous reconnaissons dans le Christ qui meurt, parce qu'il s'est fait totalement nôtre.

Y. Trémel, *L'agonie de Jésus*, dans *Lumière et Vie* = LV, n. 68, 1964, p. 79-103. — A. Feuillet, *La coupe et le baptême de la Passion*, dans *Revue biblique* = RB, t. 74, 1967, p. 356-391. — L. Chordat, *Jésus devant sa mort, dans l'évangile de Marc*, coll. Lire la Bible 21, Paris, 1970. — A. George, *Comment Jésus a-t-il perçu sa propre mort*, LV, n. 101, 1971, p. 34-59. — J. Guillet, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, 1971, p. 159-181, 209-220, 236-241; cf art. *Jésus*, DS, t. 8, col. 1065 svv. — E. Ancilli, *L'Agonia e la morte di Gesù*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 26, 1972, p. 461-471. — Ch. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique*, coll. Cogitatio fidei, t. 2, Paris, 1972, p. 19-69. — P. Andriessen, *Angoisse de la mort dans l'épître aux Hébreux*, NRT, t. 96, 1974, p. 282-292. — H. Cousin, *Le prophète assassiné. Histoire des textes évangéliques de la Passion*, Paris, 1976. — M. Bastin, *Jésus devant sa Passion*, coll. Lectio divina 92, Paris, 1976. — H. Schürmann, *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?*, trad. franç., coll. Lectio divina 93, Paris, 1977. — A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani. Enquête exégétique et théologique*, Paris, 1977 (cf compte rendu de X. Léon-Dufour, RSR, t. 66, 1978, p. 115-118). — X. Léon-Dufour, *Face à la mort: Jésus et Paul*, Paris, 1979.

3. **Le chrétien devant la mort d'après le nouveau Testament.** — L'expérience humaine de la mort, ressentie et vécue à la façon juive, a donc trouvé en Jésus son point décisif de cristallisation : par là, Jésus appartenait à l'ancien Testament qu'il a conduit à son sommet et à son terme. Mais il a aussi inauguré, en tant que Fils, une nouvelle manière d'assumer cette expérience, d'une part, dans le face à face avec Dieu qui en constitue l'aspect le plus intime et le plus mystérieux, et d'autre part, dans la relation aux autres hommes, où elle n'est plus une séparation si elle réalise un don de soi effectué dans l'amour. Par là, Jésus a ouvert la voie propre du nouveau Testament, dont les textes permettent de vérifier sur pièces cette « nouveauté » chrétienne.

1° L'Évangile de Jésus-Christ, mort et ressuscité par Dieu d'entre les morts, a été annoncé à des gens d'origine juive et d'origine païenne. *Quelles étaient les attitudes précédentes de ces divers auditeurs en face du mystère de la mort?* Pour ce qui est des juifs, l'essentiel a été dit plus haut en examinant les textes scripturaires. Les attestations du I^er^ siècle n'y introduisent que des variantes mineures.

Du côté du paganisme, il faut relever une grande diversité. Les cultes traditionnels, qui tendaient à fusionner entre eux dans le cadre du syncrétisme hellénistique, n'avaient pas pour horizon le problème de la mort individuelle et de l'au-delà, à l'exception de la religion égyptienne où le culte des morts se reliait à l'espoir d'une survie assez ambiguë (cf art. *Égypte*, DS, t. 4, col. 523-525). C'est en partie pour cette raison que la vogue des cultes à mystères se répandit dans l'empire romain : les dévots d'Isis et Osiris, de Cybèle et Attis, etc, attendaient de leur initiation un effet quasi magique qui, en leur faisant revivre le drame mythique de leurs dieux, leur assurerait une participation à leur éternité bienheureuse. Triomphe sur la

mort ou fuite devant la mort? Il est difficile de trancher de façon précise, mais il est clair que les croyances étaient le fruit direct de l'imaginaire.

Quant aux courants philosophiques qui exerçaient une influence diffuse sur les élites cultivées, ils se préoccupaient plutôt de fournir des régulations à la vie morale; mais certains, notamment le moyen platonisme, entretenaient une espérance d'immortalité fondée sur une anthropologie foncièrement dualiste : la mort y devenait une libération pour l'âme emprisonnée ici-bas dans la matière. C'est sur le stoïcisme qu'on est peut-être le mieux renseigné. La croyance au Dieu cosmique immanent au monde est sous-jacente au *Manuel* d'Épictète et fonde l'idée de la *syngeneia* divine accordée à l'homme (voir art. *Épictète*, t. 4, col. 822-830). Sur cette base, l'attitude à prendre devant la mort est précisée dans le *Manuel* de Marc-Aurèle (voir art. *Marc-Aurèle*, t. 10, col. 255-264) : comme la mort est « conforme à la nature » (10, 37, 7), il faut « lui faire bon accueil » (9, 3, 1), la recevoir « avec un cœur pénétré de reconnaissance envers les dieux » (2, 3, 3). Ainsi, « l'olive parvenue à maturité tombe en bénissant la terre qui l'a portée et en rendant grâces à l'arbre qui l'a fait croître » (4, 48, 4). Mais cette intégration de la mort, qui la nie en quelque sorte, repose sur une sorte de panthéisme cosmique : le principe de la morale n'est-il pas une adhésion au Cosmos (2, 3, 2; 7, 9, 2) qui assure l'ordre de la Cité et de l'État en imitant l'ordre du monde divin? La mort fait partie de cet ordre.

2° *L'annonce de la Croix et de la Résurrection*, reliée non à un mythe advenu hors du temps mais à un événement survenu dans le temps (la mort de Jésus de Nazareth), est en rapport direct avec les structures de la foi juive; mais elle les contredit sur un point capital en introduisant, d'une part, la mort du Messie et, d'autre part, la réalisation anticipée du « Jour de la consolation des morts » dans son cas personnel. C'est pourquoi la prédication d'un Christ crucifié est un « scandale pour les juifs » (1 *Cor.* 1, 23a). Mais pour les membres des nations païennes, elle ne peut leur apparaître que comme une folie (1, 23b), car elle est étrangère aux cultes traditionnels comme aux courants philosophiques. Si les cultes à mystères font parfois état de dieux « morts et ressuscités », la prédication de la Croix en diffère fondamentalement; d'une part, elle se réfère à la mort *réelle* d'un personnage *historique*, et d'autre part, elle comprend la résurrection non comme un phénomène calqué sur les cycles cosmiques, mais, à la façon juive, comme une victoire de Dieu sur la mort, qui reste un mal, et la création d'un monde nouveau où le corps et la matière sont intégrés mais transfigurés.

Pour les juifs comme pour les grecs ou les populations hellénisées, l'adhésion à l'Évangile entraîne donc nécessairement une modification profonde des croyances et de la mentalité : tous les aspects de l'existence, et parmi eux le fait de la mort, sont réinterprétés dans la perspective ouverte par le fait historique de la mort de Jésus et la réalité trans-historique de sa résurrection, qui nous ouvre le « monde à venir ». Au-delà des représentations symboliques qui servent à évoquer celui-ci en termes spécifiquement bibliques, il est essentiellement une « vie avec le Christ » et, par le Christ, en Dieu : le baptême nous en donne dès ici-bas les arrhes (cf *Rom.* 6, 4; 8, 23; 2 *Cor.* 1, 22), mais nous n'en recevrons la plénitude qu'au jour de la Parousie du Christ, lorsque nous ressusciterons à notre tour avec un corps transfiguré (*Rom.* 6, 5; 8, 28b; 1 *Thess.* 4, 15-17; 1 *Cor.* 15, 35-53). Tel est le fondement de la spiritualité chrétienne, d'autant mieux exposé par saint Paul que son évangélisation du monde païen s'est heurtée à une mentalité peu préparée à comprendre sous cette forme la mort et l'au-delà.

3° Les difficultés éprouvées par les païens convertis en face du thème essentiellement juif de la résurrection peuvent être laissés ici de côté (cf 1 *Cor.* 15, 12; *Actes* 17, 32) : on les imagine aisément si on compare cet aspect de la foi au spiritualisme platonicien, à la sagesse stoïcienne ou aux aspirations des cultes à mystères. Reste à examiner *l'éducation de la foi* que durent recevoir les convertis, en ce qui concerne l'attitude à prendre en face de la mort. Le nouveau Testament ne nous offre ici que des données occasionnelles dont la synthèse n'est faite nulle part. Il faut toutefois remarquer que la Bible juive est devenue dès cette époque le Livre sacré des communautés chrétiennes, lu et commenté par les prédicateurs au cours des « assemblées en Église ». En conséquence, tout ce qui a été relevé précédemment dans les textes de l'ancien Testament devint aussi le bien commun de tous les chrétiens, juifs et païens d'origine, moyennant les réinterprétations qu'exigeait le mystère du Christ mort et ressuscité. En outre, les traditions relatives à l'attitude de Jésus devant la mort des autres et devant sa propre mort avaient, sur ce point comme sur tous les autres, une valeur normative.

On ne s'étonne donc pas de trouver dans les Actes des apôtres plusieurs *récits exemplaires* qui prolongent ceux de l'ancien Testament et présentent des affinités avec ceux des évangiles : mort du traître dans le cas de Judas (*Actes* 1, 16-19; cf *Mt.* 27, 3-10); mort du persécuteur dans le cas d'Hérode Antipas (*Actes* 12, 20-23; cf 2 *Macc.* 9, 5-10); mort des fidèles indignes de participer à l'espérance commune (*Actes* 5, 1-11; cf 1 *Cor.* 11, 30); pitié de Dieu envers les vrais fidèles, analogue à la pitié du Christ qui ressuscitait les morts (*Actes* 9, 36-42); mort des martyrs, étroitement parallèle à celle du Christ lui-même (7, 55-60), puisque leur participation à sa croix (12, 23; cf *Mt.* 20, 22-23) présage leur participation à sa résurrection (*Apoc.* 11, 7-13).

Si l'attente de la Parousie occasionne chez les fidèles une inquiétude au sujet de « ceux qui se sont endormis » (1 *Thess.* 4, 13), au point que certains se font « baptiser pour les morts » (1 *Cor.* 15, 29), c'est évidemment qu'à la peine de la séparation s'ajoute l'angoisse de ne pas les retrouver, lors de la Parousie du Christ, pour la vie éternelle. A cela, Paul oppose une certitude : ceux qui sont « morts dans le Christ » ressusciteront, après quoi « nous serons réunis à eux » et « nous serons avec le Seigneur pour toujours » (1 *Thess.* 4, 16-17; cf 1 *Cor.* 15, 52). C'est donc avec une pleine espérance qu'il faut envisager le mystère de la mort : il sera le « lien » final de notre réunion dans le Christ. Mais ce qui fonde cette espérance ne ressemble pas à l'acceptation stoïcienne d'un ordre cosmique : c'est la conscience d' « être avec le Christ », d' « être dans le Christ » comme les membres de son Corps (1 *Cor.* 12, 12.27).

4° Après ces vues générales, il faut examiner de près les textes qui ont une valeur de témoignage personnel pour montrer *l'attitude du chrétien en face de sa propre mort*. Les seuls que nous ayons se trouvent dans les épîtres de saint Paul; mais il faut y ajouter quelques échos indirects conservés dans les épîtres pastorales, les Actes des apôtres et la seconde épître de Pierre.

Les plus anciennes lettres de *Paul* contiennent des allusions aux épreuves de sa vie apostolique (1 *Thess.* 2, 2; 1 *Cor.* 4, 9-15) : elles sont le lot commun de tous les disciples de Jésus qui doivent s'attendre à être persécutés comme lui et comme les prophètes avant lui (1 *Thess.* 2, 14-15). Aucune toutefois ne comporte un véritable péril de mort, pas même le « combat contre les bêtes » livré à Éphèse (1 *Cor.* 15, 32), qui s'entend en un sens métaphorique. Mais au début de la seconde lettre aux Corinthiens, Paul parle d'une tribulation survenue en Asie, telle qu'il désespérait même de conserver la vie (2 *Cor.* 1, 8). Portant en lui-même son arrêt

de mort, il a ainsi appris à ne pas mettre sa confiance en lui-même mais en Dieu qui ressuscite les morts (1, 9). De fait, Dieu l'a tiré de cette mort et il espère qu'il continuera de l'en tirer (1, 10).

Or, selon toute vraisemblance, c'est dans ces circonstances qu'il a envoyé d'Éphèse à Philippes une courte lettre qui fait directement écho à ses sentiments devant ce péril pressant (*Phil.* 1, 1 à 3, 1a et 4, 4-7). Paul est enchaîné (1, 13), mais il se réjouit en constatant que la chose tourne au profit de l'Évangile (1, 12.14). Le Christ étant son unique amour, il espère fermement qu'il sera glorifié, « soit que je vive, soit que je meure » (1, 20). Puisque pour lui, vivre c'est le Christ, la mort, à tout prendre, serait un gain (1, 21) : si l'expression finale a ici des parallèles dans la littérature grecque, la motivation indiquée est tout autre. Il ne s'agit pas en effet d'être débarrassé de la vie présente comme d'un fardeau. Paul fait seulement une évaluation critique entre deux désirs contraires : d'une part, celui de s'en aller et d'être avec le Christ; d'autre part, celui de demeurer « dans la chair » pour le bien des fidèles (1, 23-24). A tout prendre, Paul préfère la seconde solution, s'il plaît à Dieu (1, 25-26). Mais l'autre est tout le contraire d'un désir morbide de la mort : c'est la suite logique d'une vie « dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20b). Étant déjà « crucifié avec le Christ », Paul peut écrire dans l'épître aux Galates : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ en moi » (*Gal.* 2, 19-20a). Dès lors, sa mort humaine ne ferait qu'accomplir en plénitude son union au Christ en croix.

On comprend que, dans ces conditions, son interprétation des épreuves dues à sa vie apostolique prenne une autre tournure dans la seconde lettre aux Corinthiens : ce sont les souffrances de mort du Christ Jésus qu'il porte dans son corps, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans sa chair mortelle (2 *Cor.* 4, 8-11). La Mort fait ainsi son œuvre en lui, pour que la vie fasse la sienne dans les fidèles (4, 12). Sa mort corporelle ne sera donc que l'achèvement de la « mort avec le Christ » qui constitue à ses yeux l'interprétation du baptême (*Rom.* 6, 3-4). En conséquence, sa représentation de l'Outre-mort en vient elle-même à se modifier. Au lieu d'en rester aux idées juives dont ses textes plus anciens conservaient les structures, il songe à la demeure éternelle qui lui est préparée dans les cieux au jour où son corps, cette « demeure terrestre », sera détruit (2 *Cor.* 5, 1) : allusion probable au Christ ressuscité, qu'il désire ardemment rejoindre. Car ici-bas, il est « en exil loin du Seigneur » (4, 6), et il aspire au temps où il revêtira en plénitude la vie nouvelle dont il a reçu les arrhes par le don de l'Esprit (5, 2-5). Il préférerait donc « quitter ce corps pour aller demeurer près du Seigneur » (5, 8), mais l'essentiel est que, de toute façon, il plaise au Seigneur pour pouvoir, devant son tribunal, lui rendre compte de sa vie (5, 9-10). Cette nouvelle façon de voir la mort, consécutive à une expérience qui la lui a fait ressentir comme proche, ne résulte pas d'une spéculation sur l'immortalité de l'âme ou d'une réflexion sur les peines de la vie présente, mais uniquement de l'amour du Christ qui le presse (5, 14) : « Si un seul est mort pour tous, alors tous sont morts; et il est mort pour tous, afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes mais pour lui qui est mort et ressuscité pour eux » (5, 14b-15).

Cette certitude centrale opère un bouleversement interne de toutes les valeurs, que Paul peut énoncer ailleurs sous une forme plus générale : « Nul d'entre nous ne vit pour soi-même, comme nul ne meurt pour soi-même; si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur, et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Donc, soit que nous vivions, soit que nous mourions, nous sommes au Seigneur. Car le Christ est mort et il est revenu à la vie, pour être le Seigneur des morts et des vivants » (*Rom.* 14, 7-9). On notera la liaison étroite qui s'établit ainsi entre la vie chrétienne et la mort chrétienne : des deux côtés le Seigneur Jésus joue le même rôle déterminant, parce que son passage par la mort et son accès à une vie nouvelle ont conféré leur sens définitif aux deux expériences humaines de la vie et de la mort.

Il s'agit là d'une autre sérénité que celle de Socrate ou celle des stoïciens : la relation personnelle à Jésus en est le motif et la source. C'est dans cette sérénité que la seconde épître à Timothée évoque Paul au moment où il « achève sa course », avec l'espérance d'être accueilli et récompensé par Jésus, « le juste Juge » (2 *Tim.* 4, 6-8). Une tonalité semblable est supposée par la seconde lettre de Pierre, qui voit de beaucoup plus loin le martyre passé de l'apôtre (cf 2 *Pierre*, 13-15). Mais c'est peut-être dans les Actes que Luc fait écho avec le plus de justesse à l'attitude intérieure de Paul devant la mort, au cours de l'exhortation aux anciens d'Éphèse qu'il met sur ses lèvres comme un testament spirituel (*Actes* 20, 22-27). En face des indications critiques qui excluent l'authenticité littéraire de la seconde lettre à Timothée et du discours de Milet, on risque d'attacher moins de prix à ces textes en raison de leur caractère secondaire. Mais ce serait une erreur : provenant de la génération qui suivit la mort des apôtres, *ils montrent que la voie ouverte par Paul est devenue la voie commune de la spiritualité chrétienne*, car elle définit avec exactitude l'attitude qui convient à tout ministre de l'Évangile et à tout fidèle en face de la mort. On est proche de la béatitude énoncée par l'*Apocalypse* : « Heureux les défunts qui meurent dans le Seigneur! Dès maintenant, oui, dit l'Esprit, qu'ils se reposent de leurs fatigues, car leurs œuvres les accompagnent » (*Apoc.* 14, 13).

Milieu du nouveau Testament. — A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911. — M.-J. Lagrange, *La philosophie religieuse d'Épictète et le christianisme*, RB, t. 9, 1912, p. 5-21, 191-212. — G. Bertram, *The Problem of Death in Popular Judaeo-Hellenistic Piety*, dans *Crozax Quarterly*, 1933, p. 233 et 280-284. — DS : art. *Épictète*, t. 4, col. 822-830 (A. Jagu); *Marc Aurèle*, t. 10, col. 255-264 (M. Spanneut).

Théologie du nouveau Testament. — R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, t. 1, Tübingen, 1948, p. 222-226, 287-301, 327-348. — A. Feuillet, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*, RB, t. 66, 1959, p. 481-513. — U. Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung. Formen und Wandlungen des Jona-Motivs*, Göttingen, 1963. — C. Bourgin, *La mort, le Christ et le chrétien*, LV, n. 68, 1964, p. 35-58. — H. Clavier, *Le drame de la mort et de la vie dans le nouveau Testament*, dans *Studia evangelica* 3, TU 88, Berlin, 1964, p. 166-177. — P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster, 1966. — P.-H. Menoud, *Le sort des trépassés d'après le nouveau Testament*, 2e éd., Neuchâtel-Paris, 1966. — P. Barbagli, *La morte nel Nuovo Testamento*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 26, 1972, p. 375-401. — P. Grelot, *Péché originel et rédemption examinés à partir de l'épître aux Romains*, Tournai-Paris, 1972, p. 326-391.

Pierre GRELOT.

II. LA MORT DANS L'EXISTENCE HUMAINE (RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE)

La mort : fin de la vie, comme on peut le lire dans les dictionnaires. Ainsi se trouvent définies à la fois la mort et la vie, la mort de l'homme et la vie humaine. L'homme est en effet le seul vivant capable de se repré-

senter d'avance l'interruption de son existence, sinon exactement l'abolition de son être, et en conséquence de penser sa propre vie, et celle d'autrui, par rapport à cette limite.

Si insaisissable qu'elle puisse être en elle-même, la mort, devancée par sa propre représentation, a le pouvoir d'envahir toute une vie d'homme dès que celle-ci accède à la conscience de sa finitude. L'instance de la mort suscite, dans la subjectivité humaine comme dans l'objectivité sociale, des phénomènes de résignation, de sérénité, de peur, de révolte, d'angoisse, ou encore des rituels mortuaires d'une indéfinie diversité. De quoi alimenter copieusement des recherches, sous les rubriques de la phénoménologie et de l'anthropologie. Les résultats de ces sortes de science, qui ne se situent pas au même niveau de scientificité, sont loin d'être négligeables et on aura l'occasion d'en faire état.

Toutefois la recherche phénoménologique ou anthropologique ne commence rien, puisqu'elle suppose avant elle un vécu humain et un riche matériau de rites et de croyances, l'un et l'autre inépuisables; surtout, cette même recherche ne saurait rien achever si elle reste seulement descriptive et objective. Phénoménologie et anthropologie ne parlent vraiment de la mort que si, changeant de statut, elles entrent en philosophie. Et sans doute y sont-elles portées moins par une impulsion extrinsèque que par un mouvement secret de leur propre discours, qu'elles devraient interrompre si elles se tenaient dans le domaine de leur compétence. Le dire sur la mort ne dit quelque chose de la mort que s'il est philosophique. Encore faut-il que cette philosophie soit la bonne.

1. **Les techniques de réduction.** — Cette inévitable philosophie peut d'abord se révéler critique et réductrice non seulement en ce qu'elle rejette toute notion d'immortalité et tout espoir de survie, mais plus radicalement parce qu'elle ne voit dans la représentation de la mort que pensée inconsistante et pathétique frelaté. La réduction critique jouera sur trois registres.

1° *Dans l'ordre psychologique ou phénoménologique.* — Tout était déjà dit dans la célèbre maxime d'Épicure : « Si tu es, la mort n'est pas; si la mort est, tu n'es pas » (*Lettre à Ménécée*, dans Diogène Laerce, *Vitae philosophorum* x, 124, éd. H. S. Long, t. 2, Oxford, 1964, p. 552). Puisque la mort n'est rien pour nous, la pensée de la mort s'effondre en tant que pensée; convaincue d'absurdité, la crainte de la mort, peur d'un mal qui n'existe pas et ne peut pas exister, serait ainsi exorcisée par le seul exercice de la raison.

Voltaire se montrait bon épicurien, encore qu'il oubliât une moitié, la plus philosophique, de la doctrine, lorsqu'il écrivait : « Il ne faut jamais penser à la mort. Cette pensée n'est bonne qu'à empoisonner la vie » (Lettre à Mme du Deffand, 18 novembre 1761, *Correspondance*, éd. Th. Besterman, t. 47, Genève, 1959, p. 124). Et Sartre se fait philosophe épicurien lorsqu'il exclut la mort, ou plutôt « ma mort » de la réalité humaine : « Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi (c'est-à-dire dans et pour une conscience humaine); il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle... Nous ne saurions donc ni penser la mort,... ni nous armer contre elle... La mort est un irréalisable..., nous mourons toujours par-dessus le marché » (*L'Être et le Néant*, Paris, 1943, p. 631-633). Pour Sartre comme pour Épicure, la mort ne saurait me concerner.

2° *Dans l'ordre sociologique ou anthropologique.* — Lorsqu'ils se demandent comment peuvent « fonctionner » les rites funèbres qu'ils décrivent, les ethnologues modernes ne peuvent éluder un problème de finalité, c'est-à-dire de sens. Les funérailles, pourquoi faire? Comment comprendre que l'humanité ait inventé un cérémonial de festivités autour des morts et de la mort? Alors on se met à découvrir la thérapeutique des liturgies et des mythologies de l'Afrique noire, par lesquelles une société maternelle, qui a pris en charge l'individu depuis le commencement de son existence, continue à l'assumer dans sa mort et après sa mort. Ainsi la crainte de la mort est-elle d'autant mieux conjurée que la communauté omniprésente des vivants et des morts est suffisamment intériorisée en chacun pour ôter aux fantasmes de l'angoisse toute raison d'être. Alors que, expérience inverse qui achève de faire preuve, la peur et le refus de la mort règnent dans nos sociétés occidentales trop individualistes. D'où une conclusion : que l'homme soit intégralement socialisé, condition nécessaire et suffisante pour que la mort cesse d'être anxiété pathologique. Cf L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, notamment chapitre de conclusion, p. 327-335.

L'idée est moins neuve qu'il ne semble. Bien des auteurs ont expliqué que le rituel funéraire et la lamentation socialement organisée ont pour résultat et donc pour fin de désamorcer, d'humaniser, et au bout du compte de tarir une douleur qui risquerait d'être insupportable dans sa nudité sauvage, si elle n'était bien habillée de signes et de symboles. Tel est par exemple, selon Freud, le *travail du deuil*, qui dédramatise la tristesse en l'obligeant à s'exprimer selon des modalités objectives, et qui achemine inconsciemment les vivants vers l'oubli et du mort et de la mort. Tout se passe donc comme si la mort ne devait plus faire problème, dès lors qu'elle serait considérée et traitée comme un fait exclusivement social, dans une société véritablement socialisée.

3° *Dans l'ordre logique et dialectique.* — La pensée de la mort est une contradiction dans les termes aussi impensable qu'un cercle carré; elle ne saurait donc avoir, philosophiquement parlant, ni contenu ni valeur. Telle était déjà, prise dans sa rigueur formelle, l'argumentation épicurienne. Comment en effet penser le néant qui n'est, dira Bergson, qu'une « pseudo-idée » (*L'évolution créatrice*, Paris, 1907, p. 307)? La mort étant vide et néant, l'obsession de la mort ne peut avoir quoi que ce soit de positif et ne reflète qu'une défaillance dans l'affirmation de l'être. La peur de la mort s'identifie à la peur de vivre; elle est la retombée de l'audace et de l'ardeur de vivre, une fatigue de la vie qui tourne en haine de la vie et, comme dit Nietzsche, non un sentiment, mais un ressentiment contre ce qui est. Pour qui existe vraiment, la mort n'existe pas. La préoccupation anxieuse de la mort n'est qu'un effet de mirage. On ne s'imagine pas mort, mais on se représente contradictoirement un avenir dans lequel le moi, pourtant aboli, se survit comme fantôme, invisible voyant d'un monde sans lui. La preuve est donc logiquement administrée : l'impensable mort ne saurait se faire ni présence ni représentation.

2. **Explications et justifications rationalistes.** — Des analyses précédentes, on retiendra que la mort renvoie à la vie : n'est mourant ou mort que qui achève ou a achevé de vivre. Mais il ne s'ensuit pas que la problématique de la mort ne soit qu'un imaginaire à congédier. La mort souligne d'un trait sans recours la vulnérabilité d'existence et la limitation d'être qui sont le destin du vivant. La pensée de la mort n'est donc pas à récuser, sous prétexte que, pensée du néant, elle ne saurait être qu'un néant de pensée. Elle est pensée de la vie dans sa précarité et sa finitude, lesquelles, lorsqu'il s'agit de la vie humaine, requièrent une explication qui soit en même temps une justification.

Or, les doctrines réductrices ne restent pas en deçà de ce questionnement. La critique réductrice n'est qu'un

endroit factice dont l'envers est un rationalisme intégral qui, d'un même mouvement, entend à la fois expliquer et justifier la mort. Ce que montrera la reprise en sens inverse des trois ordres de critique exposés ci-dessus.

1° *Dans l'ordre logique et dialectique.* — L'opposition-relation de l'être et du néant, dans une ontologie qui va de Parménide à Nietzsche, ne prend un sens concret que pour l'existant humain qui la formule comme un abstrait dédramatisé, dérivé et second par rapport à l'opposition-relation véritablement première, celle de la vie et de la mort. Le néant relatif à l'être et négation de l'être n'est rien d'autre que l'anéanti, ce qui fut et qui est mort. Impossible de penser un être promis à la mort autrement que comme un vivant.

Dès lors, cette négation logique du néant, par laquelle on prétendait dialectiquement exorciser la peur de la mort, est en réalité une négation a priori de la mort. Mais si la mort a l'air d'être alors qu'elle n'est pas, il faut passer du logique à l'ontologique et avancer que l'être en tant qu'être ou plutôt la vie en tant que vie ne sont nullement affectés par la mort de tel être ou plutôt de tel vivant. L'abolition d'un individu est un faux événement qui n'ôte rien à l'Être total ou au Vivant éternel. La mort fait bien problème, mais ce problème a été résolu par une solution proprement panthéiste, qu'il s'agisse de l'Un parménidien, de la totalité spinoziste ou hégélienne, du retour éternel de Nietzsche.

2° *Dans l'ordre sociologique et anthropologique.* — Le rite mortuaire ne peut réconforter les vivants et réanimer la société, comme disent les ethnologues, que si la communauté des vivants et des morts est vécue à bon droit comme sacrée, donc si cette communauté a plus de réalité et de valeur que la somme des individus isolés et seulement juxtaposés. Pour qu'il opère, le sacré doit être source authentique de vie. La sociologie, se faisant ici savoir intégral parce qu'elle entend avoir réponse à la question de la vie et de la mort, ne peut alors apporter qu'une solution sociologique. Que l'individu passant, la société demeure, cette vérité élémentaire mise en action dans les rites funéraires doit libérer et pacifier familles et individus endeuillés, à condition qu'elle soit la vérité fondatrice qui donne sens à l'existence humaine.

Les funérailles deviennent alors la fête par laquelle, s'intégrant à elle-même la mort et ses morts, la société réduit à l'insignifiance l'événement; celui-ci n'est pas vraiment létal, puisqu'il donne à la société l'occasion de se manifester à elle-même qu'elle est hors des atteintes de la mort. Telle est la seule manière de comprendre non seulement comment mais pourquoi la socialisation est une thérapeutique efficace pour la crainte de la mort : l'individu est guéri de sa solitude naturelle par la grâce efficace de l'influx social. Le problème de la mort est ainsi résolu par une sorte de panthéisme social qui divinise la société. Telle était la philosophie d'Émile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1912), ce « sociologisme » qui réapparaît chaque fois que sociologie ou anthropologie sociale répondent, sans l'avouer, à une question d'origine et de fin et se changent ainsi en méta-sociologie.

3° *Dans l'ordre psychologique et phénoménologique.* — La pensée de la mort ne peut être vaincue que par une pensée vraie dissipant une illusion de pensée : c'est là une affirmation qui n'a de sens que par une inversion dogmatique de la critique. La précarité et la finitude humaines ne sont acceptables et acceptées que selon une sagesse qui fait de l'individu, fût-il de sang, de chair et d'âme, un être relatif à un plus grand être et une valeur subordonnée à une plus haute valeur.

Lorsque Léon Brunschvicg (au Congrès Descartes, 1937) prétend qu'il s'intéresse moins à sa propre mort que Gabriel Marcel à la sienne, ce désintérêt, qui se veut radical, ne se justifie que par un intérêt absolu porté à qui le mérite, par exemple à l'humanité comme corps total, vraie substance dont les individus ne sont que des épiphénomènes.

3. **L'inapaisable inquiétude.** — 1° Pourtant les explications rationalistes *échouent à se transformer en justification.* Trois postulats implicites et inacceptables permettent de repérer cette faille entre explication et justification.

1) *Réduction de l'humain et du social au biologique.* — On connaît le mot de Marx : « La mort, dure victoire de l'espèce sur l'individu » (*Économie politique et philosophie*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. 6, Paris, 1937, p. 28). Pour que l'explication devienne une justification, il faut lui donner un sens finaliste : l'individu n'est vivant que par et pour l'espèce, et il importerait au surplus que l'espèce vaille mieux que l'individu. Apparaît ainsi une méta-biologie que l'on peut nommer biologisme. Le sociologisme est un biologisme masqué, qui fait de la société le *super-vivant*, englobant, soutenant, justifiant les vivants individuels; il se trahit par les métaphores auxquelles il va naturellement : la mort d'un homme importe aussi peu que la chute de la feuille puisque reverdira l'arbre qui vaut plus et mieux que la feuille.

2) Plus généralement, l'idée que *l'impersonnel* (la Vie, la Société, l'Humanité) *vaut plus et mieux que le personnel.* Or, de toutes parts aujourd'hui et selon mille chemins divers et finalement convergents, sont dénoncées les mystifications de l'impersonnel, qui ne saurait sans abus écraser ou se subordonner la différence, la singularité, l'unique. Et même si la personnalité n'était que la fugitive efflorescence d'un substantiel impersonnel, cette explication de sa précarité ne saurait se confondre avec une justification.

3) Plus profondément, *le recours à un optimisme métaphysique ou méta-sociologique*, qui fait de la Nature ou de l'Humanité un dieu laïcisé. Il faut en effet que le Tout soit divinisé pour qu'on puisse faire servir à sa plus grande gloire la disparition des parties périssables et renouvelables qui le constituent. L'allégation d'une divinité aussi totalitaire équivaut à la faillite de la justification.

2° On distinguera ici *peur* de la mort et *inquiétude* devant la mort, encore que le mot propre soit *angoisse de la mort*, non pas au sens des psychiâtres, mais plutôt au sens de Kierkegaard (*Le concept d'angoisse*, 1844). La peur de la mort est un trouble de l'instinct de vie, qui peut aller jusqu'à la panique ou l'obsession pathologique, devant cette permanente possibilité d'une mort dont on ne peut jamais que reculer l'échéance inévitable. L'inquiétude de la mort est une anxiété d'esprit, une angoisse lucide qui, en s'efforçant de dévisager la mort, découvre en elle la plus éprouvante des réalités parce qu'elle est pensée, et donc vécue, comme un scandale intellectuel et moral. Certes, peur, inquiétude ou angoisse se mêlent l'une à l'autre, mais il y a entre la peur et l'angoisse une différence d'ordre : l'angoisse seule est assez haute et assez pure pour se situer au niveau d'une problématique de la mort.

L'authentique pensée de la mort est angoisse parce qu'elle découvre que le plus valable, une personne capable de connaissance et d'amour, se trouve en dépendance complète d'un mécanisme corporel dont la défaillance paraît provoquer son anéantissement. Dans l'angoisse, la pensée se fait passion parce qu'elle subit la résistance de l'incompréhensible auquel elle se heurte. Que, par la mort, l'inférieur tienne le supérieur sous sa loi, qu'à la fin la bêtise du corps, opaque et épaisse, ait inévitablement raison de l'agile transparence de l'esprit, c'est là dans l'univers un désordre établi et une injustice fon-

cière auxquels l'esprit humain ne peut raisonnablement consentir (développements sur ce sujet dans É. Borne, *Le problème du mal*, Paris, 1958, p. 25-30; *Commentaires*, Paris, 1977, p. 26-27). Si bien qu'il est impossible de philosopher contre une angoisse d'autant plus intense qu'elle est philosophiquement interrogative. Il ne resterait alors d'autre issue que de prendre en charge la précarité et la finitude humaines au-dedans d'une angoisse qu'il importe d'approfondir. L'angoisse est une nuit qui ne peut, face à la mort, s'accrocher à aucun concept, à aucune image. Mais, à condition que l'inquiétude demeure inapaisable, la nuit peut s'illuminer d'une autre lumière que celle du jour.

4. La mort comme vie de la vie et pensée de la pensée. — Les sagesses classiques tendaient à dédramatiser la mort, à mettre hors philosophie l'angoisse de la mort, dont elles faisaient une passion vide et insensée. La pensée moderne au contraire réhabilite la passion et le pathétique et cherche à donner un statut philosophique à l'angoisse de la mort. Deux exemples le montreront.

1° Dans *la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave*, l'esclave se choisit esclave et reconnaît comme maître son adversaire-partenaire parce qu'il a éprouvé l'angoisse de la mort, épreuve terrifiante qui le retourne comme un gant et l'engage dans un processus au terme duquel, devenu maître de son maître, il atteindra à la plénitude de l'humanité. La parabole est significative de toute la philosophie hégélienne, qui pourrait se ramener à une célébration rationnelle de la mort. L'absolu n'est l'absolu qu'après avoir traversé la mort. « Dieu est mort »: la parole chrétienne interprétée selon un rationalisme intégral voudrait dire que Dieu atteint au tout de la divinité par une négation de lui-même. La mort, dans Hegel, n'est pas un accident de l'aventure humaine; elle est le moteur de tout devenir. Le moment de la négation ou de l'antithèse dans les dialectiques hégéliennes est le moment de la mort. Non seulement la mort est justifiée comme destin commun du fini et de l'infini, mais elle est la croix immanente à l'être qui structure son devenir. Ainsi « panlogisme » et « pantragisme » coïncident rigoureusement. Hegel représente la plus puissante tentative dans l'histoire de la philosophie pour intégrer la mort à un rationalisme intégral sans qu'elle perde rien de son pathétique et faire ainsi se rejoindre explication et justification.

2° *Selon la méditation heideggérienne* de « l'être-pour-la-mort », l'existant humain ou *Dasein*, écarté le divertissement des tâches et des bavardages quotidiens, n'existe vraiment, c'est-à-dire de manière authentique, que dans sa relation intérieure avec la mort, qui est la plus proche, la plus insurmontable, la plus personnelle de ses possibilités. Pour reprendre les formules mêmes de *Sein und Zeit*, nous sommes « jetés au monde » pour y mourir (4e éd., Halle, 1935, p. 251). Si bien que la mort est fin au double sens du mot : terme et finalité.

Avec Heidegger, l'angoisse de la mort est donc établie dans sa pleine dignité de pensée philosophique. Dire « on meurt » est le pire des contresens sur la mort. Ni la banalité des lieux communs (« l'homme est mortel »), ni la connaissance objective et technique du monde de la vie et de la culture ne sauraient appréhender la mort. Le discours commun sur la mort, le partipris, déguisé en sagesse, de ne point penser à la mort, sont autant de moyens grossiers ou subtils d'éluder l'angoisse de la mort, et avec elle le véritable savoir de soi. Car la compréhension authentique de notre être ne va jamais sans cette angoisse : « Das Sein zum Tode ist wesenhaft Angst » (p. 266). Vérité capitale, fondatrice, que les poètes (Hölderlin, Rilke) ont mieux entendue que les philosophes.

Hegel et Heidegger peuvent ainsi nous aider à accueillir une modernité pour laquelle la mort et la pensée de la mort obtiennent désormais droit de cité en philosophie. Sur ce point, Augustin se révèle déjà étonnamment moderne, qui ne sait si cette vie est « vie mortelle ou mort vitale » (*Confessions* I, 6, 7). Aussi cette modernité, même si elle requiert précisions et ajustements, mériterait d'être considérée comme classique. On aura remarqué qu'elle introduit un pluralisme dans les philosophies de la mort, avec un pôle dialectique (Hegel) et un pôle existentiel ou plutôt existential (Heidegger).

5. L'antinomie fondamentale et les dualismes nécessaires. — 1° La réflexion philosophique sur la mort, avant de se changer en méditation spirituelle, aboutit à une *antinomie* qui est toujours la même dans la variété de ses visages et la diversité des cheminements préalables. Antinomie à la fois pensée et vécue, raison d'être d'une angoisse en deçà de laquelle il est impossible désormais de rétrograder. Antinomie qui déstabilise toute métaphysique; celle-ci ne pourra retrouver équilibre et structure qu'en se recentrant par l'attente ou le pressentiment d'un au-delà d'elle-même.

Antinomie veut dire confrontation d'une thèse et d'une antithèse, qui introduit le drame à l'intérieur de la pensée. Pas d'antinomie sans l'idée d'une synthèse possible ou impossible. Resterait à savoir, lorsqu'il s'agit d'un problème ultime, si cette synthèse ne serait pas philosophiquement introuvable, et si la solution, prise dans un autre ordre, théologique ou mystique, serait bien une synthèse. En récapitulant l'acquis précédent dans un dernier moment de réflexion, on tentera un certain nombre de formulations de cette antinomie; cette suite est ouverte, inachevée, inachevable : dès qu'elle est fondée en raison, une antinomie en appelle toujours une autre, à la fois semblable et différente.

1) *Thèse*: La mort d'un être humain requiert respect et recueillement. Le cœur humain en est d'avance persuadé; toutes les civilisations honorent les morts, au point que, *stricto sensu*, il ne saurait y avoir de funérailles laïques. La symbolique du rite introduit les morts et la mort dans l'ordre du sacré.

Antithèse: Rien de plus trivialement quotidien que la mort. Elle est une loi biologique fondamentale. La nature donnant et ôtant la vie avec une même indifférence, elle est la grande profanatrice contre laquelle les hommes inventent en vain des secours symboliques et des recours imaginaires.

2) *Thèse*: La mort est un mal, puisque donner la mort c'est faire le mal. Le « tu ne tueras pas » pourrait bien être dans la révélation du Sinaï la manifestation de la conscience humaine d'un absolu moral adossé à l'absolu de Dieu.

Antithèse: L'homme cherche l'homme pour le tuer : suffisant raccourci de l'histoire; pas de civilisation qui n'ait tracé dans le temps un sillage sanglant. Tout paraît se passer comme si les hommes avaient choisi d'obéir au génie immanent à la nature, qui ne cesse de tuer sans remords et sans repos, plutôt qu'au Dieu transcendant la nature et l'histoire.

3) *Thèse*: La personne humaine, selon l'éthique personnaliste, dépasse d'un infini, en son intimité et altitude, tous les intérêts séculiers, si vastes soient-ils; elle ne saurait être traitée comme moyen utile à la réalisation d'un dessein impersonnel (cf Kant).

Antithèse: Les catéchismes civiques et les bréviaires révolutionnaires font aux hommes un devoir de sacrifier leur vie pour des causes (la patrie, le prolétariat, l'humanité) assez grandes et assez impérieuses pour exiger et mériter qu'on meure pour elles.

4) *Thèse* : Lorsqu'il crée et lorsqu'il aime, l'homme ne supporte pas la précarité de l'objet créé et la vulnérabilité de l'être aimé. Création et amour deviennent passion. Alors le créateur donne à l'œuvre d'art cette beauté qui, selon Malraux, est pari pour la survie et défi à la mort. Et la parole majeure de celui qui aime sera « salut en immortalité » (Baudelaire) ou « Toi, tu ne mourras pas » (Gabriel Marcel).

Antithèse : La mort rend l'amour impossible. Le fameux « on n'aime jamais personne, et seulement des qualités » (Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 323), elles-mêmes mobiles et fuyantes, est pour l'amour humain allégation radicale d'inexistence. Ces « qualités » ne sont si changeantes que parce qu'elles annoncent et anticipent l'ultime changement qui est la mort. Ainsi l'être humain sera insaisissable à l'amour d'autrui parce qu'il est destiné à la mort. Et l'artiste, sachant son œuvre mortelle, pourrait bien lui ajouter la beauté comme un sourire d'ironie douloureuse qui la marque « d'une croix moqueuse et funèbre » (Roger Caillois; cf *Correspondance André Malraux-Roger Caillois*, dans *Le Monde* des 29-30 octobre 1978, p. 16). C'est bien la mort et notre condition mortelle qui changent en passion la création et l'amour. Mais ce sont des passions désespérées.

5) *Thèse* : La Mort est signature de finitude sur la condition humaine. Cette finitude, par l'impossibilité de défaire et de refaire ce qui a été fait, donne à l'existence un sérieux dramatique en même temps que sa dignité et son honneur. Elle fonde sur une égalité de destin la fraternité des hommes. Confronté par la mort avec l'ultime, l'homme peut s'affranchir des intérêts seconds et relatifs et faire l'apprentissage de sa liberté. Bref, la mort donne sens à la vie.

Antithèse : La mort ôte sens. Si le rien est le dernier mot de l'aventure humaine (c'est aussi le dernier mot des *Mythologiques* de Cl. Lévi-Strauss, t. 4, Paris, 1971, p. 621), si conscience et esprit sont prédestinés à n'avoir été qu'un éclair entre deux néants, alors le destin de mort écrase tout espoir de destinée, et les raisons de l' « à quoi bon? » deviennent irréfutables.

2° Dans ces antinomies, *thèse et antithèse pourraient être inversées*. Les antithèses expriment des thèses, ordinairement naturalistes et positivistes, qui se veulent réductrices par rapport à des thèses morales et métaphysiques. Celles-ci à leur tour jouent un rôle critique à l'égard de positions dont elles contestent la prétention à l'exclusivité et à l'objectivité, et doivent ainsi être considérées comme antithèses.

Dès lors, les négations, contredites dans leur logique nihiliste par des arguments de raison, ne peuvent s'établir dans une sécurité dogmatique; ce qui suffit pour ruiner une réponse grossièrement matérialiste à la question de la mort. Mais les thèses spiritualistes ne peuvent jamais complètement apaiser le harcèlement des thèses réductrices. D'où une impossibilité : celle d'un savoir dogmatique de la mort. Et une possibilité : celle d'une ouverture du côté de la foi. Les antinomies ont donc l'intérêt spéculatif et pratique de maintenir philosophiquement intacte l'idée d'un au-delà de la mort comme mystère, sans image ni concept.

Il n'y a donc pas équivalence entre les thèses et les antithèses formulées ci-dessus. La vertu critique des thèses face aux antithèses est incomparablement plus forte que la puissance destructrice des antithèses à l'encontre des thèses. Pour achever de rompre l'équivalence, il n'y a pas d'autre méthode que la prise en compte d'un paradoxe de la condition humaine. L'immortalité ne sera pas sans vraisemblance lorsqu'on aura compris que, l'homme étant double et un, l'espérance paraît inscrite en l'homme même comme un pointillé, une virtualité que pourra actualiser et récrire d'un trait plus ferme une révélation religieuse.

Si toute philosophie affirmant la dualité humaine comme sujet et objet, âme et corps, est toujours amenée, de Platon jusqu'à Descartes et Bergson, à reconnaître l'unité du « composé humain », l'inverse n'est pas moins vrai. Les philosophies de l'unité, qui partent par exemple de la complémentarité en l'homme d'une matière et d'une forme, comme celles d'Aristote et de Thomas d'Aquin, doivent bien reconnaître, de leur côté, un excès ou un excédent de la forme sur la matière qui réintroduit la dualité. Sartre, qui ne croit pas à l'âme et ne veut rien savoir de la personne, distingue et oppose en l'homme un *en-soi* épais, visible, objectivé, et un *pour-soi* invisible et insaisissable. Il n'est pas jusqu'au culturalisme contemporain qui, établissant en l'homme une opposition entre son être naturel et son être culturel, n'apporte une contribution à ce que contient de vérité le dualisme. Vérité qui autorise à supposer que le meilleur en l'homme résiste à la mort, c'est-à-dire beaucoup moins qu'il ne l'imagine et beaucoup plus qu'il n'ose le croire.

Qu'on n'oppose donc pas, comme Athènes à Jérusalem, une pensée toute métaphysique, orientée vers l'immortalité de l'âme, et une pensée concrète, religieuse, qui ne verrait de victoire sur la mort que dans la restauration de l'homme total par la résurrection des corps. S'il n'y avait pas dans l'homme une « part divine » et non mortelle, qui donne toute sa dignité au corps, temple de l'esprit, la résurrection ne serait qu'une absurde mythologie. L'Évangile ne contredit pas le *Phédon*.

Remarques finales. — 1. La présente étude a essayé de dire, en un mouvement global, ce que les philosophes ont dit de la mort et ce que l'on peut philosophiquement en dire. L'histoire du problème a sa dialectique. Avant le christianisme, la philosophie estimait courageux et raisonnable de tenir la question à distance. Et la mémoire renouvelée de cette sorte de stoïcisme, vrai ou faux, apparaîtra comme une manifestation de résistance à l'influence chrétienne. Car c'est en climat chrétien, et notamment avec saint Augustin, que l'inquiétude ou l'angoisse de la mort devient un fait philosophique, à éclairer mais aussi éclairant. L'auteur des *Confessions* devient à lui-même « une grande interrogation » lorsque la mort lui arrache le plus proche ami (IV, 4, 9). On espère avoir été fidèle à l'inspiration augustinienne en refusant la commodité qui aurait consisté à congédier la spéculation métaphysique et à faire de la mort une épreuve seulement existentielle, mais aussi en ne séparant pas le vécu humain de la recherche philosophique. L'inquiétude, ou l'angoisse devant la mort, à la fois pensée et passion, devenait dès lors le nœud même de la réflexion.

Il convenait donc de montrer que cette angoisse avait vertu philosophique et pouvait être génératrice d'un progrès de la philosophie : d'où l'importance donnée à Hegel et Heidegger. Mais l'hégélianisme, s'il propose une conception dramatique de la raison, ne fait que donner un nouveau souffle à ce rationalisme classique qui sacrifie l'homme à l'Absolu. Et l'ontophénoménologie heideggérienne, si elle dégage avec force dans « l'être-pour-la-mort » une spécificité humaine fondamentale, s'interdit par préjugé antimétaphysique tout espoir de conclusion quant à l'ultime question. Il fallait donc, en n'oubliant ni Augustin, ni Pascal, ni Kant, interroger l'angoisse et tenter de dévoiler, en mettant à l'épreuve une doctrine des antinomies, ce que cette angoisse contient d'inquiétude proprement métaphysique; or, il y a une lumière de l'inquiétude.

La solution de facilité aurait été de mettre d'un côté le ou les problèmes, insolubles, et de l'autre le mystère dans son accueillante hospitalité heureusement répara-

trice des échecs de la raison. L'appel au mystère et l'aveu du mystère, pour n'être pas arbitraires et suicidaires pour l'intelligence, doivent s'articuler sur une problématique et un inventaire des vérités humaines aussi rigoureux et complets que possible. *Rationabile obsequium.*

2. Quelques versets de l'*Ecclésiaste* disent tout ce que l'homme, livré à la solitude de son cœur et aux ressources de la plus sublime des poésies, peut penser et dire sur sa condition mortelle :

Au jour où tremblent les gardiens de la maison,
où se courbent les hommes vigoureux,
où les femmes cessent de moudre,
parce que le jour baisse aux fenêtres
et que la porte est fermée sur la rue;
quand tombe la voix de la meule,
quand s'arrête la voix de l'oiseau
et quand se taisent les chansons...
Et l'amandier est en fleurs,
et la sauterelle est repue,
et le caprier donne son fruit,
tandis que l'homme s'en va vers sa maison d'éternité!
Et les pleureurs tournent déjà dans la rue,
avant que le fil d'argent lâche,
que la lampe d'or se brise,
que la jarre se casse à la fontaine,
que la poulie se rompe au puits,
et que la poussière retourne à la terre comme elle en vint,
et le souffle à Dieu qui l'a donné (12, 1-8).

Si le livre de *Job* a pu apparaître comme une illustration du problème et du mystère du mal (cf art. *Mal*, col. 128-129), l'*Ecclésiaste* serait de bout en bout une illustration, dialectique et existentielle, du problème et du mystère de la mort. Le mal induit en tentation de révolte, la mort en tentation de désespoir. Une spiritualité chrétienne ne dépassera révolte et désespoir qu'à condition de les prendre en charge, au moins en un premier et nécessaire moment, dont il faut sans cesse faire mémoire. Le bon chevalier chemine en compagnie du diable et de la mort. *Job* et l'*Ecclésiaste* sont aussi des livres sacrés.

Bibliographie. — On trouvera ici un inventaire sélectif d'études sur la mort sous divers points de vue.

Philosophie. — J. Vuillemin, *Essai sur la signification de la mort*, Paris, 1948. — P.-L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, 1951. — J. Choron, *Death and western Thought*, New York, 1963; trad. allem., Stuttgart, 1967; franç., Paris, 1969. — R. Fulton, *Death and Identity*, Londres, 1965. — A. Basave Fernandez del Valle, *Metafísica de la muerte*, Madrid, 1965. — Vl. Jankélévitch, *La mort*, Paris, 1966, 1970. — H. Holz, *Philosophische Gedanken über den Tod*, dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie..*, t. 13, 1971, p. 139-163.

A. Lippi, *La problematica della morte nella filosofia di S. Tommaso*, dans *Sapienza*, t. 18, 1965, p. 288-305. — J. M. Denske, *« Sein, Mensch und Tod ». Das Todesproblem bei M. Heidegger*, Fribourg-Munich, 1963. — F. Reisinger, *Der Tod im marxistischen Denken heute*, Munich-Mayence, 1977.

Histoire. Sociologie. — E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, 1951; 3e éd. 1976. — J. Mitford, *The American Way of Death*, New York, 1963; trad. franç., Paris, 1965. — L.-V. Thomas, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, 1968; *Anthropologie de la mort*, Paris, 1975 (important). — F. Lebrun, *Les hommes et la mort en Anjou aux 17e et 18e siècles*, Paris-La Haye, 1971. — M. Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au 18e siècle*, Paris, 1973; *Mourir autrefois. Attitudes collectives devant la mort aux 17e et 18e siècles*, Paris, 1974. — Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Paris, 1975 (d'abord en anglais, *Western Attitudes toward Death..*, Baltimore-Londres, 1974); *L'homme devant la mort*, Paris, 1977. — *Passing: the Vision of Death in America*, éd. Ch. O. Jackson, Westport, 1977. — R. Fabre, *La mort au siècle des lumières*, Lyon, 1978. — P. Chaunu, *La mort à Paris, 16e, 17e, 18e siècles*, Paris, 1978. — La mort au moyen âge (Colloque de Strasbourg, 1975), Strasbourg, 1978.

Religions, art, littérature. — J. Zandee, *Death as an enemy according to Ancient Egyptian conceptions*, Leyde, 1960. — S. Morenz, *Aegyptischer Totenglaube..*, dans *Eranos Jahrbuch*, t. 34, 1965, p. 399-446; voir art. *Égypte*, DS, t. 4, col. 520-525. — S. Lemaître, *Le mystère de la mort dans les religions orientales*, Paris, 1963. — B. C. Dietrich, *Death, Fate and the Gods... in Greek popular belief and in Homer*, Londres, 1965. — J.-C. Eger, *Le sommeil et la mort dans la Grèce antique*, Paris, 1966. — C.R.C. Alberry, *Symbole von Tod und Wiedergeburt im Manichäismus*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1939, p. 113-149. — Th. O'Shaughnessy, *Muhammad's Thoughts on Death*, Leyde, 1969.

L. Guerry, *Le thème du « Triomphe de la mort » dans la peinture italienne*, Paris, 1950. — A. Tenenti, *La vie et la mort à travers l'art du 15e siècle*, Paris, 1952; *Il senso della morte... nel Rinascimento*, Turin, 1957. — J. Ayuso Rivera, *El concepto de la muerte en la poesía romántica española*, Madrid, 1959. — A. Prieto, *El sentimiento de la muerte a través de la literatura española (siglos XIV y XV)*, dans *Revista de literaturas modernas* (Mendoza, Argentine), 1960, p. 115-170.

R. Rudolf, *Ars moriendi. Von der Kunst des heilsamen Lebens und Sterbens*, Cologne, 1957. — R. Schützeichel, *Das alamannische Memento mori*, Tübingen, 1962. — F. Van Ingen, *Vanitas und Memento mori in der deutschen Barocklyrik*, Groningue, 1967. — G. Scholz Williams, *The Vision of Death. A Study on the « Memento mori »*, thèse, Washington, 1974.

Théologie. — R. Gleason, *Toward a Theology of Death*, dans *Thought*, t. 39, 1957, p. 39-68. — K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Fribourg-en-Brisgau, 1958; trad. franç., Paris, 1966. — L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Fribourg, 1962; trad. franç., Mulhouse, 1966. — R. Troisfontaines, *Je ne meurs pas..*, Paris, 1960; *J'entre dans la vie..*, 1963. — P. Hoffmann, *Die Toten in Christus*, Münster, 1966. — M. Oraison, *La mort... et puis après?*, Paris, 1967. — G. Schunack, *Das hermeneutische Problem des Todes*, Tübingen, 1967. — *Leben angesichts des Todes*. Festschrift H. Thielicke, Tübingen, 1968. — J. M. Cabodevilla, *32 de diciembre. La muerte y después de la muerte*, Madrid, 1969. — M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte*, Rome, 1969. — J. L. Cancelo, *La negación biológica y espiritual de la muerte*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 14, 1973, p. 385-408. — J. L. Ruiz de la Peña, *El hombre y su muerte*, Burgos, 1971. — G. Martelet, *L'au-delà retrouvé: christologie des fins dernières*, Paris, 1974. — J. B. Lotz, *Tod als Vollendung*, Franfort/Main, 1976. — E. Schmalenberg, *Tot und Tötung. Eine dogmatische Studie zur Theologia mortis*, Stuttgart, 1976. — J. Ratzinger, *Eschatologie, Tod und Ewiges Leben*, Ratisbonne-Munich, 1977. — H. Wohlschaft, *Hoffnung angesichts des Todes*, Munich-Vienne, 1977 (K. Barth et contemporains). — B. J. Collopy, *Theology and the Darkness of Death*, dans *Theological Studies*, t. 39, 1978, p. 22-54. — C. Bamberg, *Tod als Geheimnis*, GL, t. 52, 1979, p. 83-96. — J. Ratzinger, *La mort et l'au-delà*, trad. franç., Paris, 1980.

Tradition chrétienne. — *Index de morte*, PL 220, 197-212 (Pères latins). — E. Christen, *Thanatos und die ihm Zugeordneten beim hl. Justin*, thèse Rome-Grégorienne, 1963. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954. — J. Pelikan, *The Shape of Death... in the Early Fathers*, Londres, 1962. — H. Crouzel, *Mort et immortalité selon Origène*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 79, 1978, p. 19-38, 81-96. — J. Mossay, *La mort et l'au-delà dans S. Grégoire de Nazianze*, Louvain, 1966. — L. F. Mateo Seco, *La teologia de la muerte en la Oratio catechetica magna di San Gregorio di Nyssa*, dans *Scripta theologica*, t. 1, 1969, p. 453-473; *La muerte y su más alla en el Dialogo sobre el alma y la Resurrección..*, t. 3, 1971, p. 75-107. — Aphraate, *Démonstration* 22, *Patrologia syriaca*, t. 1, Paris, 1894, 991-1050.

J. Leclercq, *Documents sur la mort des moines*, dans *Revue Mabillon*, t. 45, 1955, p. 165-180; t. 46, 1956, p. 65-81. — S. Feldhohn, *Siehe da bin Ich. Das Zeugnis heiliger Väter und Mönche von der letzten Stunde*, Düsseldorf, 1964. — *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli* XII *e* XIII, Todi, 1967. — Hélinand de Froidmont, *Les vers sur la mort*, trad. franç. par J. Coppin, Paris, 1930. — P. von Moos, *Consolatio, Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod..*, 4 vol., Munich, 1971-1972. — M. Gonsalez-Haba, *Metafísica de la muerte en el Maestro Eckhart*, dans *Miscellanea mediaevalia*, t. 2, Berlin, 1963, p. 296-303.

Pour l'époque moderne, bibliographie abondante dans R. Favre, *La mort au siècle des Lumières* (Lyon, 1978, p. 559-623), qui déborde la période étudiée; d'après les p. 561-579, on peut dresser un inventaire, incomplet, des auteurs spirituels qui ont écrit sur la mort ou sa préparation (les noms soulignés indiquent une notice parue dans le DS) :

16e siècle : *Érasme* (voir aussi DS, t. 5, col. 409, Melchior de *Flavin*).

17e s. : P. de *Barry*, L. de *Bellefond*, J. de *Blémur*, J. *Bunyan*, Ph. *Chahu*, J.-B. Chassignet, M. de Chertablon, J. *Crasset*, Ch. *Drelincourt*, J. Hanart, H. *Hélyot*, J. Jacques, P. *Lalemant*, J. Puget de la Serre, E. *Lochon*, J. *Mabillon*, N. *Malebranche*, P. Nicole, J. E. Nieremberg, P. Quesnel, A.-J. de Rancé, J. Thorentier.

18e s. : *Alphonse* de Liguori, *Anselme* d'Esch, B. *Baudrand*, *Bernardin* de Picquigny, A. Blanchard, L. A. de *Carracioli*, J.-B. Cottereau du Coudray, J.-P. *Du Sault*, M. *Filassier*, Cl. *Le Pelletier*, G. *Martel*, L. Rouault.

Anthologies. — *Les belles morts, Textes du 17e siècle*, éd. P. Pascal, Paris, 1941. — *Les plus beaux textes sur l'au-delà*, éd. J. Goubert et L. Cristiani, Paris, 1950. — *Vom Sinn des Todes..*, éd. G. Hahn, Zurich, 1975. — E. Rommerskirch, *Der Lebensabend grosser Christen*, Wurtzbourg, 1978.

Numéros spéciaux de revues. — *Lumière et vie*, t. 13, 1964, n. 68. — *Servitium*, t. 6, 1972, n. 24. — *Neue Zeitschrift für systematische Theologie..*, t. 14, 1972 (A. Peters, Der Tod in der neueren theologischen Anthropologie, p. 29-67; E. Schmalenberg, Der Sinn des Todes, p. 233-249). — *Rivista di vita spirituale*, 1972, n. 4-5. — *Archives de sciences sociales des religions*, n. 39, 1975 (Colloque de Strasbourg 1974; études de Ph. Ariès, M. Vovelle, Fr.-A. Isambert, Fr. Andrieux). — VS, t. 130, 1976, n. 617; t. 132, 1978, n. 624. — RSR, t. 67, 1979, n. 2 (art. de X. Tilliette, Mort et métaphysique, p. 161-182; R. Simon, Éthique et anthropologie de la mort, p. 209-242).

Les encyclopédies religieuses ont toutes un article sur la mort. — Voir aussi dans le DS, art. *Ars moriendi*, *Eschatologie*, *Extrême-Onction*, *Fins dernières*, *Immortalité*, *Mort* (liturgie de la).

Étienne Borne.

MORT (liturgie de la). — La ritualisation de la mort est un phénomène universel. Dans toutes les cultures, même les plus primitives, des cérémonies diverses entourent l'agonie, le dernier soupir, les funérailles et le deuil. Expression naturelle des sentiments complexes et parfois contradictoires qu'éprouvent ceux qui restent à l'égard de ceux qui s'en vont, ces cérémonies ont aussi partout un but très précis : aider l'esprit du défunt à entrer dans son nouveau domaine où on veut lui assurer le repos et la paix. C'est donc dans une longue tradition humaine que s'insère, de façon originale, le christianisme.

1. *Antiquité chrétienne.* — 2. *Anciens rituels.* — 3. *Au moyen âge.* — 4. *L'au-delà dans la prière pour les morts.*

1. L'antiquité chrétienne. — Les chrétiens ont continué sur bien des points à pratiquer les usages funéraires de leur milieu gréco-romain d'origine : toilette du défunt, exposition sur un lit d'apparat, cortège aux flambeaux, sépulture ou *depositio* dans les vingt-quatre heures qui suivent le décès. Mais ils en ont rejeté d'autres. La psalmodie a remplacé les lamentations rituelles des pleureuses, et à la crémation s'est substituée l'inhumation.

Les banquets funéraires, qui se célèbrent auprès de la tombe à des jours déterminés en rapport avec la sépulture, et auxquels le défunt est censé prendre part, étaient une coutume répandue dans le monde méditerranéen que les chrétiens adopteront pareillement, non sans en avoir toutefois modifié certaines données : le choix des jours se trouve désormais fixé au 3e, au 7e (ou au 9e), au 30e (ou au 40e), et l'anniversaire du défunt (son *dies natalis*) est, contrairement à l'usage païen, non le jour de sa naissance, mais celui de sa mort. Ces repas, qui servent souvent de motifs aux peintures des catacombes, ont perdu en outre leur caractère primitif d'offrande alimentaire au défunt pour revêtir le sens eschatologique d'une préfiguration du banquet dans le Royaume de Dieu en sorte que le nom de *refrigerium* (rafraîchissement) qu'on leur donnait en est venu à désigner simplement le bonheur, dans l'au-delà, de l'âme juste, au même titre que les mots de *lux*, *pax* et *requies*. Saint Ambroise les interdit à Milan. Saint Augustin les a encore connus à Hippone. Ils ne survivent plus aujourd'hui que par les pains bénits funéraires ou *colybes* de la liturgie byzantine.

Des rites plus spécifiquement chrétiens ne tarderont pas du reste à se développer progressivement. Romains et Grecs priaient les morts, mais ils ne priaient pas pour eux. De la prière pour les morts on ne trouve trace que dans la religion égyptienne et dans l'orphisme populaire. Cette prière choquait Platon, qui semble y avoir vu un encouragement donné au vice (*République* II, 364b-e). Le texte du 2e livre des Maccabées, 12, 38-46, d'origine alexandrine, est isolé dans la tradition biblique. Les bénédictions que les juifs au début de l'ère chrétienne disent à l'occasion d'un deuil ne sont pas des formules d'intercession en faveur du défunt, mais une profession de foi dans la promesse du salut et de la résurrection future.

Les premiers indices de prières funéraires chrétiennes se rencontrent au 2e siècle. L'*Apologie* d'Aristide (15, éd. E. Hennecke, Leipzig, 1893, p. 3) et les *Actes de Jean*, apocryphe qui apporte le plus ancien témoignage de la célébration de l'eucharistie à la mémoire des défunts (72 et 85, éd. M. Bonnet, Leipzig, 1898, p. 186 et 193), ne semblent encore connaître qu'une prière de louange dans la ligné des bénédictions juives. Mais c'est d'une véritable prière d'intercession, d'ailleurs privée et concernant en réalité le salut d'un païen déjà mort, qu'il s'agit dans les *Actes de Paul et de Thècle* (29, éd. L. Vouaux, Paris, 1913, p. 203-204) et dans la *Passion des saintes Perpétue et Félicité* (7-8, éd. C. van Beek, Nimègue, 1936, p. 20-22). Au 3e siècle, les écrits de Tertullien † 220 témoignent avec clarté non seulement qu'on prie d'une manière individuelle pour les défunts, mais que le sacrifice eucharistique est aussi offert à leur intention (*De exhortatione castitatis* 1, 1-2, CCL 2, 1015; *De monogamia* 10, 4, CCL 2, 1243; *De corona militis* 3, 3, CCL 2, 1043). Cette coutume, saint Cyprien † 258 atteste qu'elle a déjà reçu de son temps une certaine réglementation canonique (*Ep.* 1, 2, CSEL 2, 1043). Seuls peuvent en profiter ceux qui sont morts dans la communion de l'Église. La prière liturgique leur est strictement réservée.

La célébration de l'Eucharistie lors des funérailles elles-mêmes n'est pas connue en Occident avant le 4e siècle. Elle ne se généralisera jamais en Orient où encore maintenant l'action liturgique principale des funérailles est une sorte d'*orthos*, analogue à notre

office des défunts. Augustin parle de cette célébration, à propos des obsèques de sa mère à Ostie, comme d'un usage romain qui l'a frappé (*Confessions* IX, 12, 32, CSEL 33, 221-222).

L'eucharistie funéraire se célèbre généralement aux jours de commémoraison qui suivent la sépulture et pour l'anniversaire de la mort. Elle a lieu à proximité de la tombe, avant le repas du *refrigerium* ou indépendamment. Son déroulement est le même que celui de l'eucharistie dominicale, mais on y prononce officiellement le nom du défunt. Le désir de Monique sur son lit de mort fut qu'on se souvînt d'elle « à l'autel du Seigneur » (*Confessions* IX, 11, 27, CSEL 33, 219; cf 13, 37, 225). C'est là probablement une allusion à la lecture des « diptyques » ou listes de fidèles dont on recommandait le nom au moment de la messe. Arnobe († vers 327) dit des églises chrétiennes qu'on y prie pour les vivants et pour les morts (*Adv. nationes* IV, 36, CSEL 4, 171); Épiphane défend contre l'hérétique Aerius la coutume ecclésiastique de commémorer les défunts par leur nom et de prier pour eux (*Adv. haereses* III, 1, 75, PG 42, 508 et 513).

Ces prières et ces oblations, quelle était leur finalité ? Les Pères du 4e et du 5e siècle sont peu explicites à cet égard, mais ce qu'ils semblent en attendre est plus large que ce qu'aujourd'hui on en attendrait, car ils paraissent croire qu'elles procurent le pardon des péchés dans l'au-delà, assurent le salut de l'âme, peuvent même empêcher sa damnation éternelle. Ces idées s'expriment chez Cyrille de Jérusalem (*Catéchèses mystagogiques* V, 9-10, SC 126, 1966, p. 158-160), chez Jean Chrysostome (*In 1 ad Corinthios*, hom. 41, 5, PG 61, 361), dans les écrits d'Ambroise (*De obitu Valentiani* 56, CSEL 73, 356), d'Augustin (*Enchiridion* 110, PL 40, 283), de Pierre Chrysologue (*Sermo* 173, PL 52, 539). Elles ne se comprennent que dans la perspective d'une eschatologie archaïsante, selon laquelle les défunts, avant la résurrection et le jugement à la fin des temps, se trouvent dans un état intermédiaire et provisoire où ils connaissent déjà, les uns le repos, les autres les peines du châtiment, mais sans qu'il soit encore statué sur leur sort d'une manière absolument définitive. Le pape Grégoire le Grand † 606 est le premier à expliquer la prière pour les défunts par la doctrine d'une expiation purificatrice après la mort, que cette prière a pour effet d'abréger, et dont elle peut délivrer les âmes (*Dialogues* IV, 39, PL 77, 396bc; 55, 420-421). Il sera suivi par la théologie postérieure.

A partir du 4e siècle se multiplient d'autre part les témoignages relatifs à la réception de l'eucharistie en viatique. Le concile de Nicée (en 325), où on lit pour la première fois le mot *viatique*, rappelle « l'ancienne règle canonique » qui interdit de priver les mourants de la communion, ce que faisaient les rigoristes à l'égard de certains pénitents (Denzinger, 129). C'était, semble-t-il, une coutume de faire communier les mourants au dernier moment (Vie de saint Ambroise par le diacre Paulin, 47, PL 14, 43; Vie de saint Benoît par Grégoire le Grand, *Dialogues* II, 37, PL 66, 202), en renouvelant au besoin l'administration de la communion plusieurs fois dans la même journée pour qu'ils expirent avec l'hostie dans la bouche (Vie de sainte Mélanie, texte grec, 55 et 67, SC 90, 1962, p. 236 et 264; texte latin, 68, qui ajoute : « Consuetudo autem est Romanis ut cum animae egrediuntur, communio Domini in ore sit », dans M. Rampolla, *Santa Melania Juniore*, Rome, 1905, p. 39, 255; Vie de saint Basile par le pseudo-Amphiloque, PG 29, p. CCCXV).

On va même jusqu'à donner la communion aux morts, en mettant une parcelle eucharistique sur leur langue, pratique d'ailleurs prohibée par divers conciles (Hippone en 393, c. 4, CCL 149, p. 33; Carthage en 397, c. 6, Mansi, t. 3, col. 881; Auxerre en 561-605, c. 12, CCL 148 A, p. 267; In Trullo de 692, c. 83, Mansi, t. 11, col. 979). Le défunt est aussi parfois enseveli avec, sur la poitrine ou à son côté, une boîte contenant l'eucharistie (quelques exemples dans M. Rampolla, *op. cit.*, p. 254-255). Ces usages ont pu être une transposition de la coutume païenne de pourvoir le cadavre d'une monnaie afin qu'il ait, durant son voyage outre-tombe, de quoi payer son entrée dans le séjour des morts. Mais le viatique chrétien diffère profondément du viatique païen. L'eucharistie est un gage d'immortalité et de résurrection (cf *Jean* 6, 54).

2. **Les anciens rituels de la mort.** — Les premières traces connues de formulaires de messes pour les défunts sont les oraisons contenues dans le sacramentaire de Vérone (dit « léonien »), dont le manuscrit est du début du 7e siècle (L. C. Mohlberg, *Sacramentarium Veronense*, Rome, 1956, n. 1138-1160). C'est également au 7e siècle ou au 8e que remonteraient les plus vieux rituels de funérailles parvenus jusqu'à nous. On les trouve dans ces « Ordinaires romains » ou livrets rubricaux destinés à faire connaître les coutumes liturgiques de Rome en pays franc. L'*Ordo* 49 en est un exemple (*Les Ordines Romani*, éd. M. Andrieu, t. 4, Louvain, 1956, p. 529-530) : lecture, auprès du mourant, de la passion du Seigneur, administration du viatique sous les deux espèces, qui viendra en aide à cet homme et « le ressuscitera », soins funéraires à la maison et funérailles proprement dites constituent les diverses phases d'un unique rite dont la sérénité impressionne. L'ensemble est rythmé par le chant ou la récitation de psaumes accompagnés d'antiennes. Le psaume 113 *In exitu Israel de Aegypto*, que l'on dit « dès que l'âme est sortie du corps », et le psaume 117 *Confitemini Domino*, qui conclut les obsèques, sont ceux de la Pâque, chantés au début et à la fin du repas pascal. Le répons *Subvenite, sancti Dei*, les antiennes *Chorus angelorum te suscipiat* et *In paradisum deducant te angeli* évoquent les saints et les anges qui viennent accueillir le chrétien défunt pour le conduire dans la joie pacifiée du repos. L'Église de la terre le confie à celle du ciel.

D'un ton plus dramatique sont les rites funéraires de l'antique liturgie hispanique (antérieure sans doute à la conquête musulmane de 712). On y sanctifie par des prières, des litanies et des chants toutes les actions, du dernier soupir à la dernière pelletée de terre. On y intercède aussi avec instance pour le défunt. C'est la miséricorde de Dieu, son indulgence et son pardon qui sont invoqués. On lui demande de remettre au défunt tous les péchés qu'il pourrait avoir commis, « jusqu'au dernier quart d'as ». Mais cela se fait sans angoisse, avec la certitude que le Seigneur est assez puissant pour arracher l'âme du défunt à l'hostilité des puissances infernales qui cherchent à la plonger dans le séjour de la mort éternelle, et pour la mener sous la protection des anges vers la lumière et la région des vivants où, associée à la communauté des élus, elle attendra la plénitude de la résurrection (M. Férotin, *Le « Liber Ordinum » en usage dans l'Église wisigothique d'Espagne*, Paris, 1904, col. 107 svv, 391 svv).

Une thématique très semblable se retrouve dans la série d'oraisons gallicanes qui forment la section 91 du sacramentaire gélasien ancien (L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum Romanae Aecclesiae ordinis anni circuli*, Rome, 1960, n. 1607-1627). Pour obtenir plus facilement le pardon du défunt, on plaide discrètement sa cause en attribuant ses fautes moins à la malice qu'à l'ignorance, l'erreur (1607, 1621), la violence des

passions (1610)... A défaut d'une vie exemplaire, il a eu et conservé la foi (1610). Cette foi salutaire, mais par-dessus tout l'immense miséricorde de Dieu, voilà ce qui fonde la confiance de l'Église dans sa prière. La mort est un passage, un retour au Créateur qui rappelle à lui, comme il veut, sa créature (1607, 1618, 1624), la lave dans la fontaine de la vie éternelle et la revêt de la robe céleste (1611), pour l'introduire dans la lumière, la clarté et la joie (1617, 1623, 1625), la société de « ceux qui voient Dieu face à face » (1611).

C'est cette entrée dans l'intimité de Dieu et la compagnie des saints qu'évoque en termes trinitaires la prière pour les agonisants *Profiscere, anima christiana, de hoc mundo*, qui se lit pour la première fois dans deux sacramentaires gélasiens du 8e siècle (Gellone et Rheinau), en provenance également de milieux gallicans. Mais l'intercession litanique *Libera, Domine, animam servi tui*, qui suit immédiatement et qui, inspirée par d'antiques formules d'exorcisme, demande à Dieu, au nom des grandes délivrances qu'il a accomplies dans l'histoire biblique, de préserver le mourant des tribulations que l'on redoute pour lui au sortir de cette vie, montre assez que la mort est aussi un voyage périlleux. A ce voyage font allusion les étranges images du *Domine Jesu Christe, rex gloriae*, offertoire de la messe de *Requiem* attesté au 10e siècle, mais qui n'était peut-être à l'origine qu'une prière de recommandation de l'âme. Voir art. *Jugement*, DS, t. 8, col. 1580.

Apporté de Mayence à Rome au début du 11e siècle, le Pontifical romano-germanique influencera profondément l'évolution subséquente de la liturgie romaine. Son riche ensemble euchologique, où figure deux fois l'oraison *Ne intres in judicium cum servo tuo, Domine* (C. Vogel, *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, t. 2, Cité du Vatican, 1963, n. CXLIX, 17 et 50), ainsi que divers éléments appartenant à la « vigile », comme le répons final *Libera me, Domine, de morte aeterna in die illa tremenda* (41), témoignent qu'à la sérénité de la célébration funéraire primitive est venu se mêler, au point presque de l'oblitérer, un sentiment de crainte à la pensée du jugement, où se superposent et se confondent dans une même perspective le jugement de la fin des temps et le jugement qui suit la mort. Celle-ci n'est plus la simple entrée dans la Terre promise après la sortie d'Égypte mais, pour certains au moins, le début d'un désert d'épreuve et de purifications à traverser. Elle peut même impliquer l'éventualité d'un échec radical, dont l'idée fait jaillir la prière anxieuse de l'Église.

3. Du moyen âge à nos jours. — Le moyen âge est caractérisé par la multiplication de messes célébrées à l'intention des défunts tout au long de l'année. Certaines pièces liturgiques anciennes qui continuent à être employées, comme le formulaire, empreint de paix et de joie, du *Memento* des défunts, qui se dit à toutes les messes à partir du 9e siècle, et le *Requiem aeternam* de l'Introït, qui ne semble pas attesté à Rome avant les 12e-13e siècles, mais dont le texte est bien antérieur, maintiennent quelque chose de la vieille conception eschatologique et pascale de la mort. Cette conception tend toutefois à s'estomper de plus en plus au profit, parfois exagéré, de l'aspect propitiatoire et pénitentiel que la liturgie funéraire chrétienne doit, pour être équilibrée, comporter aussi. Le *Dies irae* (Italie, 12e ou 13e siècle), méditation d'une âme tremblant devant le jugement de Dieu et implorant sa miséricorde, devient la longue séquence de la messe des morts, tandis que disparaît le chant de l'*Alleluia* qui n'appartenait pas sans doute à l'antique liturgie romaine, mais avait fini par s'imposer même aux messes pour les défunts.

S'introduit et se généralise l'usage de la couleur noire dans les vêtements et les draperies, que prescrit au 13e siècle le liturgiste Guillaume Durand de Mende (*Rationale* III, 18, 6), mais auquel s'opposait saint Cyprien au nom de la foi chrétienne dans l'immortalité bienheureuse et la résurrection (*De mortalitate* 20, CSEL 3, 309-310). Enfin l'absoute, dont le nom dérive de l'oraison médiévale *Absolve, Domine, animam famuli tui*, vient s'ajouter à la messe comme une ultérieure et ultime prière de propitiation pour l'absolution des péchés et des peines dues aux péchés. Quand le rituel romain de 1614 révisera les rites des funérailles, qu'il abrégera considérablement, ce sont les textes qui parlent de jugement, de peines, de crainte qu'il semble avoir retenu de préférence en plus d'un cas à ceux qui ont pour thème l'espérance du ciel et la paix.

C'était bien à un vœu souvent formulé durant ces dernières décennies que répondait le concile Vatican II en ordonnant dans la Constitution sur la liturgie de réformer le rituel des funérailles pour qu'il exprime de manière plus évidente « le caractère pascal de la mort chrétienne » (*Sacrosanctum concilium*, n. 81). D'où le nouvel *Ordo exsequiarum* publié en 1969. Sont d'autre part à signaler les nouvelles Prières eucharistiques qui font, avec des mots sereins, une place notable à la prière pour les morts, et les oraisons des messes pour les défunts du nouveau Missel romain qui s'efforcent de mieux manifester le sens chrétien de la mort, achèvement de la vocation baptismale, conformation et assimilation plus complètes au mystère du Christ chez un homme dont la condition pécheresse réclame encore cependant l'active intercession de l'Église. Quant à l'absoute, elle se trouve maintenant réinterprétée comme « le dernier adieu par lequel la communauté chrétienne salue un de ses membres avant que le corps de celui-ci ne soit porté à sa tombe » (*Ordo exsequiarum*, n. 10), parallèle du rite de l'*aspasmos*, ou du baiser d'adieu au défunt, dans liturgie de l'Orient byzantin.

Significatif également est le changement apporté à l'ensemble rituel constituant ce que depuis plusieurs siècles on appelait les « derniers sacrements », et qui, dans l'ordre, groupait la confession, la communion et l'extrême-onction. L'*Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae* de 1973 place dorénavant l'onction avant le viatique. Ce n'est en réalité qu'un retour à la pratique antérieure au 12e siècle. L'onction redevient par là proprement le sacrement des malades, dont la réception ne requiert qu'une maladie grave. Elle sanctifie le malade en lui conférant les grâces de réconfort spirituel qui l'aident à vivre chrétiennement son état de maladie et, dans la mesure où la maladie tend à la mort, elle le prépare à affronter cette épreuve. Elle a donc toujours un rôle à jouer dans la mort du chrétien. Mais c'est l'eucharistie reçue en viatique qui est par excellence le sacrement des mourants, dont elle sanctifie le passage à Dieu, parce qu'elle est le signe de la participation à la mort du Christ Sauveur.

4. L'au-delà dans la prière pour les morts. — Les anciennes formules liturgiques qui se sont transmises jusqu'à nous remontent à une époque où l'Église n'avait encore défini ni l'existence d'un jugement particulier conduisant les âmes immédiatement après la mort à leur place définitive (Benoît XII en 1336, Denzinger, n. 1000), ni celle du purgatoire (Florence en 1439, Denzinger, n. 1304; Trente en 1563, Denzinger, n. 1820). A la suite de l'Écriture et des symboles de foi, ces formules affirment avec clarté l'espérance de la résurrection, la foi au jugement général et à la béatitude

éternelle, mais elles sont peu explicites sur la condition des défunts entre la mort et la résurrection. Leur contenu, qui reflète sur ce point l'eschatologie imparfaitement évoluée des Pères, est depuis longtemps spontanément réinterprété à la lumière du développement dogmatique postérieur. Cette réinterprétation est d'autant plus facile que la liturgie des défunts fait appel pour évoquer l'au-delà non à des concepts, mais à des *images* qui sont empruntées pour la plupart à la Bible, et dont la valeur symbolique est incontestable. Signalons les principales.

Au fonds certainement le plus ancien de la tradition appartient l'image du *sein d'Abraham*, mentionné par le répons *Subvenite*, qui dérive de la parabole du pauvre Lazare (*Luc* 16, 22), et désignait originairement le séjour où les justes attendent dans le repos la plénitude du bonheur qu'apportera la résurrection (éclairante à cet égard est l'antique oraison romaine de recommandation de l'âme *Deus, apud quem omnia morientia vivunt*, L. C. Mohlberg, *Liber sacramentorum*, n. 1627; *Ordo exsequiarum* de 1969, n. 174). En l'état actuel des textes, ce séjour n'est plus placé dans l'Hadès; il est identifié au *Paradis*, que certains auteurs des quatre premiers siècles réservaient aux martyrs, mais que la liturgie n'a pas tardé à étendre aux autres fidèles, comme le montre l'antienne *In Paradisum*. Promis par Jésus au bon larron (*Luc* 23, 41), situé mystiquement par saint Paul au troisième ciel (2 *Cor.* 12, 2-4), le Paradis, dont le nom rappelle celui du « jardin » de l'Éden d'où l'homme pécheur fut exilé (*Gen.* 2, 8), est associé dans la même antienne à la sainte cité de la *Jérusalem céleste*, que l'Apocalypse met de fait en étroite relation avec le jardin, retrouvé, de l'arbre de Vie (22, 14 et 19). Paradis et Jérusalem céleste étaient peut-être initialement un lieu spirituel distinct du ciel suprême où les élus ne seraient, pensait-on, accueillis par Dieu qu'à la fin des temps. Même si cette distinction est aujourd'hui caduque, il n'en reste pas moins vrai que la béatitude des élus n'aura sa perfection intégrale qu'à la résurrection.

L'aspect communautaire et festif de la vie après la mort est symbolisé par le chœur des anges et le cortège des saints qui se portent à la rencontre du défunt, l'entourent, l'escortent et le reçoivent dans leur société. La cérémonie de l'*Ultima commendatio et valedictio* du nouvel *Ordo* des funérailles, qui a cru devoir écarter le Répons *Libera me, Domine, de morte aeterna*, a heureusement gardé le *Subvenite*, l'*In paradisum* et le *Chorus angelorum*, pièces liturgiques que recommandait leur ancienneté, et dont c'est là précisément le thème. *Deducant te, suscipiant te, perducant te*, fait chanter ici l'Église. Mais cette série de subjonctifs a le sens d'un optatif. Elle est l'expression d'un souhait, d'une espérance; elle n'est pas l'affirmation d'une assurance qui exclurait toute espèce d'appréhension. Le caractère pascal de la mort chrétienne ne peut pas laisser dans l'ombre que la mort est pour tous un risque.

D'autres images ont une résonance plus intimiste : *rafraîchissement, paix, repos éternel, lumière perpétuelle*. Ce sont les mots qui servent à qualifier l'état dans lequel se trouvent ceux qui sont morts marqués du signe de la foi, et à désigner les biens dont ils jouissent dès à présent, ou plus exactement c'est ce qu'on demande pour eux, par exemple dans le Memento et l'Introït de la messe des défunts. Car le salut est un don de Dieu. Ce repos, ce n'est pas seulement la cessation des peines de ce monde, mais l'entrée en partage du repos même de Dieu (*Gen.* 2, 2), qu'il promet à ceux qui entendent sa parole (*Hébr.* 3, 7 à 4, 10). Cette lumière, qui se lève par-delà la tombe, c'est celle qui rayonne de la face de Dieu (*Ps.* 4, 7), illumine la Jérusalem messianique (*Apoc.* 22, 5), est Dieu lui-même (1 *Jean* 1, 5).

La théologie, qui définit le ciel comme la vision immédiate de Dieu, ne dit pas substantiellement autre chose. Mais elle le dit d'une manière qui risquerait de demeurer abstraite si les très vieilles images dont la liturgie est porteuse ne venaient enrichir cette vérité d'harmoniques qui parlent davantage aux sentiments profonds de l'homme. Ces images se juxtaposent d'ailleurs souvent dans un même texte, et pourraient sembler se contredire si elles n'étaient faites pour être dépassées dans une visée de foi dont l'objet est sans commune mesure avec l'ordre des réalités que nous connaissons par expérience.

Études générales. — M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. 2, Milan, 1946, p. 317-353. — H.-R. Philippeau, *Introduction à l'étude des rites funéraires et de la liturgie des morts*, dans *La Maison-Dieu* = MD, n. 1, 1945, p. 37-63; *Origines et évolution des rites funéraires*, dans *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951, p. 186-206. — T. Maertens et L. Heuschen, *Doctrine et pastorale de la liturgie de la mort*, coll. Paroisse et liturgie 28, Bruges, 1957. — P.-M. Gy, *La mort du chrétien*, dans A.-G. Martimort, *L'Église en prière*, 3e éd., Paris, 1965, p. 636-648.

Antiquité chrétienne. — A. Rush, *Death and Burial in christian Antiquity*, Washington, 1941. — G. Grabka, *Christian viaticum. A Study of its cultural Background*, dans *Traditio*, t. 9, 1953, p. 1-43. — A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn, 1957. — L. De Bruyne, *Refrigerium interim*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 34, 1958, p. 87-118 (recension et mise au point du précédent). — C. Vogel, *L'environnement cultuel du défunt durant la période paléochrétienne*, dans *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie* (Conférence Saint-Serge, 21e semaine d'études liturgiques, Paris, 1974), Rome, 1975, p. 381-413. — A. C. Rush, *The Eucharist : The Sacrament of the Dying in Christian Antiquity*, dans *The Jurist*, t. 34, 1974, p. 10-35.

Anciens rituels. — J. Llopis Sarrió, *La sagrada Escritura fuente de inspiración de la liturgia de difuntos del antiguo rito hispánico*, dans *Hispania sacra*, t. 17, 1964, p. 349-391. — G. Oury, *A la lumière d'un rituel archaïque des funérailles*, dans *L'Ami du clergé*, 16 février 1967, p. 97-102 (liturgie hispanique). — J. Pinell, *Théologie de la vie et de la mort dans le rite hispanique*, dans *Concilium*, n. 32, 1968, p. 29-35. — D. Sicard, *La messe aux obsèques*, *ibidem*, p. 43-48 (à partir de quelle époque les funérailles ont-elles comporté la célébration de la messe?); *Le rituel des funérailles dans la tradition*, MD, n. 101, 1970, p. 33-38. — A. Nocent, *La maladie et la mort dans le sacramentaire gélasien*, dans *La maladie et la mort du chrétien..*, p. 243-260. — P. Rouillard, *Les liturgies de la mort*, dans *Notitiae*, t. 12, 1976, p. 98-114, 139-152. — D. Sicard, *La liturgie de la mort dans l'Église latine des origines à la Réforme carolingienne*, coll. LQF 63, Münster, 1978.

L. Gougaud, *Étude sur les « Ordines commendationis animae »*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 49, 1935, p. 3-27. — A.-G. Martimort, *L' « Ordo commendationis animae »*, MD, n. 15, 1948, p. 143-160. — G. J. Maurer, *Paradigmengebete in der Sterbeliturgie*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, t. 18, 1968, p. 120-124. — D. Sicard, *Préparation à la mort et prière pour les agonisants*, dans *La maladie et la mort du chrétien..*, p. 327-337 (liturgie pré-carolingienne de l'agonie du chrétien).

Réforme liturgique récente. — P.-M. Gy, *Le nouveau rituel romain des funérailles*, MD, n. 101, 1970, p. 15-32. — L. Brandolini, *Il nuovo « Ordo Exsequiarum »*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 84, 1970, p. 129-148. — A. Pistoia, *Elementi dottrinali del nuovo « Ordo Exsequiarum »*, *ibidem*, p. 149-159. — G. Oury, *Le rituel des funérailles*, dans *Esprit et vie*, 28 mai 1970, p. 337-341. — H. Ashworth, *The Prayers for the Dead in the Missal of Pope Paul* VI, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 85,

1971, p. 3-15. — J. Castellano, *Celebrazione liturgica della morte dei cristiani...*, dans *La morte incontro con la vita*, sous la direction de E. Ancilli, Rome, 1972, p. 58-72.

G. Oury, *Le nouveau rituel des malades*, dans *Esprit et vie*, 14 juin 1973, p. 375-379. — D. Sicard, *Le viatique : perspectives nouvelles?*, MD, n. 113, 1973, p. 103-114. — F.-A. Isambert, *Les transformations du rituel catholique des mourants*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, n. 39, 1975, p. 89-100.

Thèmes liturgiques. — B. Capelle, *L'antienne In paradisum*, dans *Questions liturgiques et paroissiales* = QLP, t. 8, 1923, p. 161-176. — Ildefonse de Vuippens, *Le paradis terrestre au troisième ciel. Exposé historique d'une conception chrétienne des premiers siècles*, Paris-Fribourg, 1925. — U. Holzmeister, *Requiem aeternitatis dona eis Domine et lux perpetua luceat eis (4 Esr. 2, 34s)*, dans *Verbum Domini*, t. 17, 1937, p. 321-328. — B. Botte, *Prima resurrectio. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 15, 1948, p. 5-17. — C. Mohrmann, *L'ordinaire de la messe*, Paris-Louvain, 1953, p. 123-132; *Locus refrigerii, lucis et pacis*, QLP, t. 39, 1958, p. 196-214. — F. Louvel, *Les thèmes bibliques de la liturgie des défunts*, MD, n. 44, 1955, p. 29-48. — J. Ntedika, *L'évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Étude de patristique et de liturgie latines* (4e-8e s.), Louvain-Paris, 1971. — B. Botte, *Les plus anciennes formules de prière pour les morts*, dans *La maladie et la mort du chrétien..*, p. 83-99.

Doctrine et spiritualité. — A.-G. Martimort, *Comment meurt un chrétien*, MD, n. 44, 1955, p. 5-28. — C.-V. Héris, *Théologie des suffrages pour les morts*, *ibidem*, p. 58-67. — B. Capelle, *Valeurs spirituelles de la liturgie des défunts*, QLP, t. 38, 1957, p. 191-196. — M. Huftier, *Purgatoire et prière pour les morts*, dans *Esprit et vie*, 2 nov. 1972, p. 609-617. — P. Rouillard, *La liturgie de la mort comme rite de passage*, dans *Concilium*, n. 132, 1978, p. 93-102.

Protestantisme. — J.-J. von Allmen, *Remarques sur les services funèbres*, dans *Verbum caro*, t. 9, 1955, p. 28-46. — J.-D. Benoît, *Prier pour les morts ou pour les vivants. Valeurs complémentaires de l'eucologie catholique et de l'eucologie réformée*, MD, n. 101, 1970, p. 39-50. — F. Andrieux, *L'image de la mort dans les liturgies des Églises protestantes*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, n. 39, 1975, p. 119-126.

Sociologie et psychologie. — M. Carrouges, *Ciel cosmique et ciel divin*, VS, t. 107, 1962, p. 662-674. — J.-Y. Hameline, *Quelques incidences psychologiques de la scène rituelle des funérailles*, MD, n. 101, 1970, p. 90-96. — G. Barden, *Étude de la représentation rituelle de la mort*, dans *Concilium*, n. 94, 1974, p. 55-63. — J.-T. Maertens, *La liturgie de la mort et son langage*, dans *Le supplément*, n. 108, 1974, p. 46-92.

Voir art. *Extrême-onction*, DS, t. 4, col. 2189-2200; *Fins dernières* (Méditation des), t. 5, col. 355-382; *Immortalité*, t. 7, col. 1601-1614; *Jérusalem céleste*, t. 8, col. 944-958; *Jugement*, col. 1571-1591; *Maladie*, t. 10, col. 137-152; *Mort*, *supra*.

Pierre Adnès.

MORT MYSTIQUE. — 1. *Période patristique.* — 2. *Moyen âge.* — 3. *Temps modernes.*

Déjà les grecs anciens connaissaient une mort philosophico-spirituelle. Pour Platon, grâce à une anticipation spirituelle de la mort physique l'âme se libère par une sorte de *katharsis* (cf DS, t. 8, col. 1667) pour accéder à la vérité éternelle et à la connaissance absolue. Tant qu'elle reste liée au corps, son activité est contrainte et limitée; elle est libre seulement par la mort. D'où l'exigence d'un « entraînement à la mort » (μελέτη θανάτου, *Phédon* 81a), qui consiste à « séparer autant qu'il est possible l'âme du corps » (67c). Cette formule est reprise par Plotin (*Ennéades* III, 6, 5) et par Porphyre qui distingue « la mort bien connue, quand le corps est séparé de l'âme, et la mort des philosophes, quand l'âme est séparée du corps » (*Aphormai* 8-9, éd. B. Mommert, Leipzig, 1907, p. 2). Pour cet arrière-fond préchrétien, voir H. U. von Balthasar, *Besondere Gnadengaben*, p. 374; cité Balthasar.

1. PÉRIODE PATRISTIQUE. — Cette tradition platonicienne est reprise par les Pères, et surtout par les *auteurs monastiques* :

« C'est un sacrifice agréable à Dieu que la séparation sans retour de l'âme par rapport au corps et à ses passions : tel est le vrai culte divin » (Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 11, 67, 1). « Il faut que tu fasses de cette vie un entraînement à la mort, comme dit Platon, et que tu dégages ton âme de ce corps ou de ce tombeau (σῶμα-σῆμα), pour parler comme lui » (Grégoire de Nazianze, *Lettre* 31, 4, à Philagrios, éd. et trad. Ph. Gallay, t. 1, Paris, 1964, p. 39). « Séparer le corps de l'âme n'appartient qu'à Celui qui les a unis; mais séparer l'âme du corps, cela appartient aussi à celui qui tend à la vertu. Nos Pères, en effet, nomment l'anachorèse exercice de la mort et fuite du corps » (Évagre, *Traité pratique*, éd. A. Guillaumont, SC 171, 1971, p. 618; en note, autres citations patristiques).

On voit aisément que, sur cet arrière-fond platonicien, la *mélétè thanatou* prend chez les Pères une tonalité à la fois philosophique et ascétique. Pourtant de nombreux éléments nouveaux s'y ajoutent dans une perspective chrétienne. L'entraînement à la mort peut devenir un véritable désir de la mort, sous forme d'une attente de la Parousie, spécialement dans le monachisme primitif qui, selon le mot de Sozomène (vers 400), voit dans la vie présente un « passage ».

Dans ce processus d'un continuel détachement et d'une séparation radicale, les moines voient le monde comme une chaîne, que vient rompre l'entraînement à la mort. Pour Jean Cassien, ce mouvement s'accomplit lorsque, « morts avec le Christ aux éléments de ce monde, nous contemplons, selon le mot de l'Apôtre, non les choses qui se voient mais celles qui ne se voient pas; lorsque, désertant de cœur cette demeure temporelle et visible, nous portons nos regards et notre esprit vers celle où nous séjournerons éternellement » (*Conférences* III, 6, SC 42, 1955, p. 145). Le moine garde toujours la pensée de la mort, avec une conscience intense, comme une donnée de la vie. Le motif de son aspiration à la mort est l'attente du Paradis : ainsi un moine désire-t-il « se séparer du corps ardemment et violemment, pour être en paradis avec le Seigneur » (E. A. W. Budge, *The Paradise or Garden of the Holy Fathers..*, t. 2, Londres, 1907, n. 624, p. 295). Par suite, le moine doit se considérer comme « mort à ce monde » au point même, selon Cassien, « qu'il sera sans détriment pour lui et sans péril pour sa profession, de retourner dans sa patrie et à proximité de ses parents » (*Conf.* XXIV, 9, SC 64, 1959, p. 179).

1° Le *fondement néotestamentaire* de la mortification monastique, qui, au-delà de son contenu ascétique, implique toujours la recherche de l'union avec Dieu, est donné en *Mt.* 26, 24 (paral. *Marc* 8, 34; *Luc* 9, 23); le renoncement à soi-même (cf art. *Abnégation*, DS, t. 1, col. 67-110) est associé au portement de la croix à la suite du Christ, et cette option entraîne la dialectique : perdre sa vie pour la retrouver (*Marc* 8, 35; cf *Mt.* 10, 39; 16, 25; *Jean* 12, 25). Cette dialectique, comme l'explique saint Paul, est liée à l'initiation baptismale : la vie après le baptême est une vie avec le Christ, c'est-à-dire une mort et une crucifixion avec le Christ : « Je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 19-20; cf *Rom.* 6, 3-11; 2 *Cor.* 4, 10-12). L'exigence de porter en son corps la mort du Christ, d'être mort avec le Christ pour mener une vie cachée en Dieu (*Col.* 3, 3), débouche sur l'exhortation à mortifier les membres du corps (*Col.* 3, 5; *Rom.* 8, 10) et ne

pas vivre selon la chair (*Rom.* 8, 13) : finalement toutes ces exigences se fondent sur la *kénose* du Christ (*Phil.* 2, 7; cf *Rom.* 15, 3; *Hébr.* 12, 2).

En définitive, la *monachatio* n'est pas autre chose qu'un *second baptême* (cf DS, t. 1, col. 1229-1230).

A ces textes, qui fondent la mort mystique au sens d'une mortification préalable, s'ajoutent encore *Ex.* 33, 20, où Dieu dit à Moïse : « Tu ne peux voir ma Face, car l'homme ne peut me voir et demeurer en vie »; *Cant.* 5, 8 : « Je suis en langueur d'amour » et 8, 6 : « L'amour est fort comme la mort ». De là vient, dans le christianisme primitif et dans le monachisme, l'idée que le *martyre*, au sens strict ou au sens dérivé, constitue la caractéristique la plus profonde d'une vie chrétienne (cf *Martyre*, DS, t. 10, col. 734-737). Un modèle représentatif de cette mort mystique est offert dans le témoignage de Paul sur sa propre extase (2 *Cor.* 12, 2-4; cf *Actes* 9, 3-7), qui sera repris sans cesse dans la littérature spirituelle du moyen âge et commenté selon sa dimension psychologique et mystique (cf Balthasar, p. 407-408).

2° *Clément* d'Alexandrie († avant 215) associe la mort naturelle avec la crucifixion spirituelle de Paul : « La séparation de l'âme à partir du corps, quand elle est pratiquée *(mélétômênos)* tout au long de la vie, donne au philosophe une facilité *gnostique* pour supporter aisément la mort naturelle, puisqu'elle est libération des chaînes qui lient l'âme au corps; en effet, comme dit l'apôtre, le monde est crucifié pour moi et je suis crucifié pour le monde, et je vis déjà, quoiqu'encore dans la chair, comme citoyen du ciel » (*Stromates* IV, 3, 12, 5-6). Pour lui, dans la ligne de la conception platonicienne, « la *gnose* est aussi une mort spirituelle *(logikos)*, qui retire et sépare l'âme des passions et la conduit à la vie du bien-agir, afin qu'elle puisse dire à Dieu : comme tu le veux, je vis » (*Strom.* VII, 12, 71, 3).

3° *Origène* † 253, le premier qui donne à l'ascèse primitive une orientation mystique, fait de la conformation à la mort du Christ une attitude fondamentale qui doit marquer toute l'existence chrétienne :

« Ce temps présent est un temps de travail et de peine, au cours duquel, par une vie vertueuse, les mérites se gagnent; c'est dans le futur que seront vivifiés avec le Christ ceux qui, dans cette vie présente, meurent avec lui » (*In Ep. ad Romanos* V, 1, PG 14, 1006a; cf M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 288-302; H. U. von Balthasar, *Parole et Mystère*, Paris, 1957, p. 104, qui renvoie aussi à *In Rom.* V, 8, PG 14, 1040 où le baptême est compris comme une mort avec le Christ; autres citations en F. Wulf, *Geistliches Leben..*, p. 87, 89, 93, 95; cité Wulf).

4° *Basile de Césarée* † 379 associe de préférence la crucifixion avec le Christ à la mort au péché (cf Wulf, p. 82-83, 87; DS, t. 1, col. 1282).

5° Chez *Grégoire de Nysse* † 394, le baptême, avec l'exigence de mortification qu'il entraîne, apporte également la force vivifiante de Dieu, communiquée par la résurrection du Christ (*Commentaire du Cantique* XII, PG 44, 1016-1020; cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris, 1944, p. 34, 287-288; Wulf, p. 86). Dans la *Vie de Moïse* où, à propos d'*Ex.* 33, 20, Grégoire avait la meilleure occasion de parler de la mort mystique comme extase, il interprète la formule biblique au sens d'une surélévation de l'âme par la vie divine, qui représente en quelque manière une non-vie par rapport à la connaissance humaine limitée à l'être déterminé (PG 404ab; éd. J. Daniélou, SC 1 bis, 1955, n. 233-235).

6° *Jean Chrysostome* † 407 connaît quatre espèces différentes de mort : 1) la mort du corps; 2) la mort de l'âme; 3) la mort qui se réalise selon la vraie philosophie du message chrétien, et dont saint Paul dit : « Mortifiez vos membres, tant qu'ils vous entraînent vers ce qui est terrestre » (*Col.* 3, 5; cf *Gal.* 5, 24); 4) la mort exigée par le baptême, qui rend possible la troisième, et dont Paul dit encore : « Le vieil homme a été crucifié » (*Rom.* 6, 6). Nous devons craindre la première mort, fuir la seconde, choisir et pratiquer la troisième et la quatrième : celle-ci est un saint présent de Dieu, et la troisième, qui dépend de nous et de Dieu tout ensemble, est digne d'éloges. Il trouve une expression des deux dernières morts en *Gal.* 2, 9 : « Les mots : Je suis crucifié avec le Christ, font allusion au baptême; les mots : Je vis, non ce n'est plus moi, renvoient à la manière de vivre qu'il entraîne, selon laquelle sont mortifiés nos membres » (*In Ep. ad Galatas* II, 7, PG 61, 645; cf *In Ep. ad Rom.* XI, 1-2, PG 60, 483-485; Wulf, p. 80-81).

7° *Ambroise de Milan* † 397 paraît être le premier à employer l'expression *mors mystica* :

« Mortis tria sunt genera. Una mors peccati est, de qua scriptum est : Anima quae peccat ipsa morietur (*Éz.* 18, 4). Alia *mors mystica*, quando quis peccato moritur et Deo vivit, de qua ait Apostolus : Consepulti enim sumus cum illo per baptismum in mortem (*Rom.* 6, 4). Tertia mors est, qua cursum vitae hujus et munus explemus, ut est animae corporisque secessio » (*De bono mortis* 2, 3; CSEL 32, 1, p. 704; cf *De excessu fratris* II, 37, CSEL 73, p. 269).

Cette mort mystique au péché n'est pas encore ce que les auteurs médiévaux appelleront de ce nom, en relation avec l'*union mystique*. Néanmoins « le combat moral de l'homme comme mort avec le Christ est décrit en des termes qui montrent clairement qu'il ne s'agit pas ici seulement de formuler en un nouveau langage les antiques exigences de l'ascèse, mais bien d'une nouvelle conception propre à la vie chrétienne. Par le combat contre le péché, l'âme prend part à la passion et à la mort du Christ. Ce ne sont pas la contrainte et la nécessité qui l'y poussent, mais l'amour. Précepte et obéissance se fondent dans la communion nuptiale entre Dieu et l'homme » (E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters A. v. M.*, Münster, 1965, p. 183-184).

Au début de son commentaire sur le *Cantique*, dans le *De Isaac vel anima*, Ambroise exhorte l'âme à se libérer du corps, à rompre les liens corporels et à fuir le monde, pour parvenir à une première union avec le Verbe (2, 3 à 3, 7, CSEL 32, 1, p. 643-647). Et dans le *De fuga saeculi* :

« Tu ne dois rien (au monde) si tu peux dire : le monde est crucifié pour moi et je le suis pour le monde (*Gal.* 6, 14); ainsi, tu ne crains plus la mort, si tu portes le Christ. En lui tu peux dire : Mort, où est ta victoire? Mort, où est ton aiguillon? (1 *Cor.* 15, 55). En effet, lorsque notre vieil homme a été attaché à la croix, le péché a été anéanti, l'aiguillon émoussé, la faute remise, et nous ne sommes plus asservis au péché. Le vieil homme s'en est allé; ce n'est plus lui qui vit en nous, mais la créature nouvelle qui porte la ressemblance du Christ. Ensevelis à la ressemblance de sa mort, nous avons pris l'image de sa vie et obtenu les ailes de la grâce spirituelle » (9, 57, CSEL 32, 2, p. 206-207; cf Wulf, p. 85, 90-91, 93, 95).

Ambroise parle aussi de « mort et sépulture mystiques » dans le *De sacramento regenerationis*, dont Augustin a conservé les fragments concernant ce sujet (*Contra Julianum* II, 5, 14); cf G. Madec, *S. Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974, p. 256-257; 283-293.

8° *Augustin* † 430 connaît aussi bien la problématique philosophique (cf *Cité de Dieu* XIII, 10 : la vie n'est rien d'autre que *cursus ad mortem*, incessante *vitae detractio*) que la problématique religieuse de la mort spirituelle. Dans les *Confessions*, il unit l'une et l'autre : « Noli abscondere a me faciem tuam : moriar, ne moriar, ut eam videam » (I, 5, 5).

Il traite le problème de la vision de Dieu *in via* dans *De Genesi ad litteram* XII, 27, 55, en référence à *Ex.* 33, 12-23 (où Dieu apparaît à Moïse, comme plus tard à Paul dans la nouvelle alliance). Mourir en quelque façon est, pour l'homme, la condition de la vision de Dieu :

« De cette vision, nul vivant ne peut jouir tant qu'il vit en cette vie mortelle avec ces sens corporels, mais seulement celui qui meurt en quelque façon *(quodammodo)* à cette vie, soit en sortant complètement du corps, soit en étant tellement détourné et séparé des sens charnels qu'il ne sache plus au juste, comme dit l'Apôtre, s'il est en son corps ou hors de son corps, lorsqu'il est ravi et emporté vers cette vision » (éd. P. Agaësse et A. Solignac, Bibliothèque augustinienne, t. 49, Paris, 1972, p. 427-428; cf note 52, p. 580-583).

En réalité, cette espèce de *mort mystique*, comme rapt, est un phénomène-limite, une expérience exceptionnelle; une pleine vision n'est en effet possible qu'après la résurrection de la chair. Pour comprendre la pensée d'Augustin, il faut tenir compte du fait que, d'après le contexte, il tend à réserver une telle *mort mystique* à Moïse et à Paul, en raison de la mission particulière de révélation qu'ils ont reçue pour la communauté. Il s'agit donc de cas exceptionnels de connaissance mystique de Dieu, quelle que soit la manière dont Augustin conçoit celle-ci comme possible en général (cf E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik*, Wurtzbourg, 1936, p. 178-181; M. E. Korger et H. U. von Balthasar, *Psychologie und Mystik*, Einsiedeln, 1960, p. 13; Balthasar, *Besondere Gnadengaben*, p. 377).

A côté de cette mort mystique au sens strict, Augustin connaît aussi une *mors evangelica*, qui est imitation de la passion du Christ. A vrai dire, l'inventeur de l'expression est sans doute *Paulin de Nole* † 431. Ce thème, parmi d'autres, fait l'objet d'une correspondance entre Augustin et Paulin, autour de 408. A une longue lettre d'Augustin *(libellus)*, malheureusement perdue, qui interrogeait son ami sur « ce que sera, après la résurrection de la chair, la vie des élus dans le monde futur », Paulin répond en effet :

« C'est moi qui viens te consulter, je m'adresse au maître, au médecin spirituel, pour que tu m'apprennes à faire la volonté de Dieu, à marcher sur tes traces, pour suivre le Christ, à mourir de cette *mort évangélique*, par laquelle nous prévenons la dissolution charnelle, en mourant volontairement au monde. Alors, ce n'est pas la mort, mais notre propre volonté, qui nous détache de la vie du monde... Ah! si je pouvais suivre ta trace.., alors je pourrais courir librement sur la route qui t'a conduit à cette mort, qui t'a fait mourir au monde, vivre pour Dieu avec le Christ vivant dans ton cœur... Quelle est la vertu qui nous aide à trouver cette mort? Sinon la charité, qui est forte comme la mort (*Cant.* 8, 6). Elle détruit en nous jusqu'au souvenir du monde; elle produit en nous l'effet de la mort, parce qu'elle nous fait aimer le Christ.., parce qu'en vivant pour lui, nous mourons pour le monde et pour tous ses éléments... Notre héritage, c'est la mort du Christ; nous ne pouvons participer glorieusement à sa résurrection qu'à condition d'imiter sa mort sur la croix, en mortifiant le corps et les sens de la chair » (*Ep.* 45, 4-5; CSEL 29, p. 382-383; trad. Ch. Piétri, *S. Paulin de N., Poèmes, Lettres et sermon*, Namur, 1964, p. 163-164).

Augustin répond à son tour : « En toute vérité tu dis qu'il nous faut d'abord mourir de cette mort évangélique par laquelle nous prévenons la dissolution charnelle... Ainsi nous levons vers Dieu nos âmes alourdies... pour vivre la vie évangélique en mourant la mort évangélique » (*Ep.* 95, 2; CSEL 34, p. 507). Il estime aussi que l'amour est l'agent de cette mort : « *Valida est sicut mors dilectio* (*Cant.* 8, 6). Et quia ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, facit in nobis quamdam mortem dilectio ». Et Augustin reconnaît cette mort en *Gal.* 6, 14 et *Col.* 3, 3 (*Enarratio in Ps.* 121, 12). M.-F. Berrouard (Introd. aux *Homélies sur l'év. de S. Jean*, Bibl. augustinienne, t. 71, 1969, p. 29-36) situe cette *Enarratio* dans l'hiver 406-407, date probable de la lettre perdue à Paulin. On peut penser qu'Augustin lui a suggéré l'idée de la « mort évangélique » comme effet de la *dilectio*.

9° *Grégoire le Grand* † 604, comme Augustin, admet lui aussi une vision exceptionnelle de la « gloire éternelle de Dieu », mais au prix d'une mort radicale, d'ordre à la fois ascétique et mystique (*Moralia in Job* XVIII, 54, 89, PL 76, 93ab; cf C. Butler, *Western Mysticism*, p. 90 svv).

2. **MOYEN AGE.** — La pensée de la mort marque la mentalité et l'existence de l'homme médiéval. Sans doute cela n'entraîne pas un approfondissement de la pensée et du sentiment, mais la proximité de la mort *(vicinitas mortis)* reste présente à tous les plans de l'expérience. Innocent III † 1216 (cf DS, t. 7, col. 1767-1773) s'exprime à ce sujet sur un ton pessimiste :

« On pense toujours que le dernier jour est le premier, et jamais que le premier est le dernier. Alors qu'il faudrait vivre toujours comme s'il fallait toujours mourir... Nous mourons toujours en effet tant que nous vivons, et nous ne cessons de mourir qu'en cessant de vivre. Il vaut donc mieux mourir pour la vie que vivre pour la mort, car la vie mortelle n'est rien d'autre qu'une mort vivante » (*De miseria humanae conditionis* I, 23, éd. M. Maccarrone, p. 30). Cette conception de la mort qui s'exprime ici sans résonance religieuse, fournit cependant, à partir de la philosophie païenne, un vocabulaire qui va permettre d'interpréter la mort mystique, par exemple dans la mystique espagnole, au sens d'une dialectique spécifique entre vie et mort, et de leur interaction.

La forte prédominance de la *mort d'amour* dans la mystique bernardine et victorine est caractéristique de l'époque; le thème est aussi abondamment exploité dans la poésie profane en langue populaire aux 12e et 13e siècles (cf E. Wechssler, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, t. 1 *Minnesang und Christentum*, Halle, 1900, p. 235 svv : influence de la « mort d'amour » d'Ovide); par contre le problème de la possibilité d'une vision de Dieu par l'homme vivant ne trouve plus place dans les Sommes des scolastiques. Les textes sont si nombreux qu'on retiendra seulement quelques exemples représentatifs.

1° La description célèbre qu'a donnée *Bernard de Clairvaux* † 1153 de l'extase de l'épouse comme un sommeil et une mort mystique, dans le sermon 52 sur le Cantique des Cantiques, semble à l'origine des spéculations sur la mort mystique au moyen âge :

« C'est un sommeil (cf *Cant.* 2, 7) qui n'assoupit pas les sens, mais les suspend. C'est aussi une mort, je n'hésiterais pas à le dire, puisque l'Apôtre dit d'hommes qui vivent encore en leur chair : Vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu (*Col.* 3, 3). Ce n'est donc pas de façon irraisonnée que j'appellerais mort l'extase de l'épouse, qui cependant ne ravit pas à la vie, mais aux chaînes de la vie... Puissé-je mourir fréquemment de cette mort... Heureuse mort, qui n'enlève point

la vie mais la transporte vers un bien meilleur; heureuse mort par laquelle le corps ne tombe pas mais l'âme est élevée. Cependant, c'est encore une affaire d'hommes. Que meure aussi mon âme, si l'on peut dire, de la mort des anges, en sorte que, dépassant la mémoire des choses présentes, elle se délivre non seulement du désir des choses inférieures et corporelles, mais encore de leurs images, et qu'elle vive dans une pure société avec ceux en qui est l'image de la pureté » (52, 3-5, *Opera*, éd. J. Leclercq, etc, t. 2, Rome, 1958, p. 92-93).

Ce texte bernardien montre à la fois que la *mort mystique* ne s'identifie pas à la *mortificatio*, — elle est en effet l'extase même —, et que la *mortificatio* est cependant la condition de sa possibilité. Renforcée par l'idée d'une *mors angelorum*, qui garantit l'entrée dans le domaine purement spirituel, cette forme de l'*excessus mentis* est la seule qui mérite le nom de *contemplation*.

2° *Richard de Saint-Victor* † 1173 a développé le thème avec profondeur en plusieurs de ses écrits. D'après le *Benjamin minor*, Rachel qui symbolise la raison, doit mourir afin que naisse Benjamin, la *contemplation* :

« Quand Benjamin naît, Rachel meurt : en effet, l'esprit *(mens)* élevé à la contemplation expérimente les défaillances *(defectus)* de la raison. Rachel n'était-elle pas morte et tout sens de la raison humaine aboli dans l'Apôtre quand il disait : « soit en mon corps, soit hors de mon corps, Dieu le sait » (2 *Cor.* 12, 3)? Que personne ne s'estime en mesure de parvenir à la gloire de cette lumière divine par des raisonnements; que personne ne se juge capable de la concevoir par le pouvoir de l'humaine raison. En effet, si on pouvait accéder à cette lumière par quelque raisonnement, elle ne serait pas inaccessible. Aussi l'Apôtre ne se glorifie-t-il pas d'être *allé* vers elle, mais, sans doute possible, d'avoir été *ravi* » (74, PL 196, 52d-53c; cf 82, 58ac; *Benjamin major* I, 5, 69c-70b; sur les degrés de la contemplation chez Richard, cf DS, art. *Extase*, t. 4, col. 2116-2120, avec la bibliographie).

3° *Thomas Gallus* † 1246 a repris d'abord avec insistance l'idée bernardienne que l'*excessus* entraîne une *mors spiritualis* (2e *Commentaire du Cantique*, éd. J. Barbet, Paris, 1967, p. 130). Commentant *Cant.* 2, 5 (Fulcite me floribus...), il écrit :

« Sunt autem mihi necessaria hoc fulcimentum et hec stipatio, *quia amore sponsi langueo* vel ad mortem separationis irrevocabiliter anhelo. Languor est infirmitas usque ad mortem perseverans; amore igitur languet sponsa que ab hac intentione non cessat donec omnibus et sibi moriatur et ab omnibus et a seipsa separetur, ut sponso constrictius uniatur.., *fortis ut mors dilectio* » (p. 70; cf p. 199, sur *Cant.* 5, 8).

Cette insistance sur la mort comme force de *séparation* interdit d'interpréter dans un sens quiétiste la langueur et le sommeil de l'épouse. Le *vitalis spiritus* surmonte cette mort, car il n'est proprement libéré que par elle.

Sur *Bonaventure* † 1274, cf DS, t. 1, col. 1833-1835; Haas, *Mors mystica..*, p. 318-321.

4° Chez *Raymond Lulle* † 1316, on trouve une conception personnelle de la mort mystique où se mêlent aux schèmes occidentaux de la contemplation mystique des aspects empruntés au *soufisme* (cf DS, t. 7, col. 2120-2121), ainsi dans son ouvrage en catalan *Libre d'amic e amat* (éd. L. Sala-Molins, Paris, 1967, p. 347-396).

« Le désamour est mort, et l'amour est vie » (n. 61); cette formule exprime, d'un point de vue à la fois symbolique et mystique, la question du rapport intime entre Dieu et l'homme. Les colorations sombres d'une *mort mystique* ne manquent pas. La mort n'est aucunement la fin de l'amour, mais une condition de son accomplissement, « parce qu'il ne peut pas être plus grand en l'ami qui meurt par amour » (n. 361). Mourir par l'ascèse (n. 253), et même par le martyre (n. 51, 254) c'est mourir par excès d'amour : « Par force du grand amour mourut l'ami. L'aimé l'ensevelit dans sa terre, et de là il fut ressuscité » (n. 250). La mort d'amour de l'ami devient l'objet d'une méditation incessante de la part de l'amant : « Et l'amour est ce qui tua l'ami, quand il entendait chanter les beautés de son aimé. Et l'amour est ce en quoi est ma mort et en quoi est toujours ma volonté » (n. 170; cf 4, 13, 175, 229, 232).

Finalement, ce mystère d'amour entre la vie et la mort culmine dans le mystère de la croix du Christ : si l'emblème que portait l'aimé est celui d'un homme mort, c'est « parce qu'il fut lui-même homme mort, crucifié, et pour que suivent sa voie ceux qui prétendent être ses amants » (n. 100). Ainsi la mort d'amour est présentée comme une imitation du Christ (cf l'allégorie de la mort d'amour dans l'*Arbre de philosophie d'amour*, *ibidem* p. 286-310).

5° La mort d'amour tout d'abord, ensuite l'anéantissement mystique de l'âme, tiennent une grande place dans le *Trudperter Hohelied* (éd. H. Menhardt, Halle, 1934, p. 30, 10-15; 119, 7-10; 30, 10 svv; 18, 26; 13, 13; 2, 4; 72, 12 svv), chez Mechtilde de Magdebourg (*Fliessendes Licht der Gottheit*, éd. G. Morel, réimpr. Darmstadt, 1963, I, 2; 22; VI, 1; VII, 21) et chez Marguerite Porete (*Mirouer des simples ames*, éd. R. Guarnieri, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, 1965, n. 44, 54-55, 60, 63, 78).

6° *Eckhart* † 1327 est sans conteste l'auteur spirituel du moyen âge qui a le plus résolument lié le *mori mundo* ascétique avec la *mors mystica*, en spécifiant que l'un et l'autre s'imposent à tout croyant qui prend au sérieux sa foi : l'extase n'est pas le privilège de quelques charismatiques, mais elle est offerte à tous parce que, selon Eckhart, la vision de Dieu consiste précisément à s'enfoncer dans le fond divin de l'âme, — qui doit être le même pour tout homme, puisqu'il est divin. Dans le sermon 8 *In occisione gladii mortui sunt* (*Sermons*, trad. J. Ancelet-Hustache, t. 1, Paris, 1974, p. 92-96), il développe, en rapport avec le martyre, sa conception de la mort chrétiennement comprise : 1) toute souffrance trouve un terme avec la mort; 2) on ne doit donc point craindre la mort ni ses tourments; 3) mais se conduire comme si on était déjà mort. Il continue :

« Le quatrième enseignement est le meilleur de tous. Il est dit qu'ils sont morts. La mort leur donne un être... Les martyrs sont morts, ils ont perdu une vie et ils ont reçu un être... Un maître dit que rien n'est aussi semblable à Dieu que l'être; autant une chose a d'être, autant elle est semblable à Dieu... Nous magnifions la mort en Dieu afin qu'il nous transfère en un être meilleur que la vie : un être dans lequel vit notre vie, dans lequel notre vie devient un être. L'homme doit accepter volontiers la mort, et mourir, afin qu'un meilleur être soit son partage » (p. 92-93; cf p. 95).

Plus profondément, la mort mystique, qui enveloppe la mort ascétique, ne peut être ramenée à la nécessité pour toutes les créatures de mourir, afin qu'elles aient l'être et la vie; elle est condition de la contemplation de Dieu :

« Comment doit être constitué celui qui doit contempler Dieu? Il doit être mort. Le Seigneur dit : Personne ne peut me voir et vivre. Saint Grégoire dit : Est mort celui qui est mort au monde. Examinez vous-mêmes comment est un mort et combien il est peu touché par tout ce qui est dans le monde. Si l'on meurt à ce monde, on ne meurt pas à Dieu... Tel est le premier point : il faut que l'on soit mort si l'on veut contempler Dieu » (*Sermon* 45, t. 2, 1978, p. 97). Le « ravissement » pour Eckhart consiste très précisément dans cette mort au

monde, détachement de tout le terrestre : « Et l'homme qui demeure ainsi dans un total détachement est tellement emporté dans l'éternité que rien d'éphémère ne peut l'émouvoir, qu'il n'éprouve rien de ce qui est charnel, et il est dit mort au monde car il n'a de goût pour rien de terrestre. C'est ce que pensait saint Paul quand il dit : Je vis, et pourtant je ne vis pas : le Christ vit en moi » (*Von abegescheidenheit*, dans *Les traités*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1971, p. 163).

La mort est finalement tout ensemble œuvre de l'homme qui s'enfonce en Dieu et œuvre de Dieu qui habite en l'homme : « Dans toutes les personnes bonnes Dieu est totalement, et il est dans l'âme quelque chose où Dieu vit; il est un « quelque chose » dans l'âme où l'âme vit en Dieu. Mais quand l'âme se tourne vers les choses extérieures, elle meurt, et Dieu meurt aussi pour l'âme; il ne meurt pas pour autant en lui-même, et il vit en lui-même. Quand l'âme se sépare du corps, le corps est mort, mais l'âme vit; de même Dieu est mort pour l'âme, mais il vit en lui-même » (*Sermon* 42, t. 2, p. 76).

7° *Jean Tauler* † 1361 souligne plus fortement que Maître Eckhart l'aspect ascétique de *mort au monde*. « Un homme doit mourir », c'est indiscutable; encore faut-il préciser le sens de la formule :

« Mais que voulons-nous dire et signifier par cet homme? La volonté propre et la complaisance en soi-même. Comment cet homme doit-il mourir? Voici : aurais-tu souffert les martyres que tous les martyrs ont soufferts, aurais-tu fait tout le bien qui s'est jamais fait dans toute la chrétienté ou qui s'y fera jamais jusqu'à la fin du monde, dans la mesure où tu aurais pour cela quelque attache, quelque affectivité, et où tu pourrais y avoir satisfaction, tout cela tu devrais le compter pour rien. Mais par quel moyen pouvons-nous arriver à ce que l'homme meure ainsi? Quand mille fois, chaque jour, tu te laisserais passer au fil de l'épée, pour revivre ensuite, quand plusieurs fois par jour tu te laisserais attacher à la roue, quand tu mangerais des pierres et des ronces, tu ne pourrais pas y arriver. Plonge-toi plutôt dans la profonde et insondable miséricorde de Dieu, avec une volonté humble et abandonnée à Dieu et à toutes les créatures, et considère que c'est le Christ seul qui doit te donner cette grâce par pure douceur et bonté, par amour et par miséricorde » (*Sermon* pour le vendredi avant les Rameaux, dans *Sermons de Tauler*, éd. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1935, p. 289).

La mort du vieil homme entraîne un dépouillement douloureux, qui n'est supportable que dans la mort du Christ :

« En ceux qui se trouvent en cet état, se fait sentir, par suite de ce dépouillement, une angoisse insupportable, à tel point que ce vaste monde devient trop étroit pour l'homme. La nature est écrasée, comprimée, l'homme ne sait plus où il en est, tant il se trouve étonnamment angoissé. Cher enfant, je veux te dire ce qui t'arrive; c'est ton dépouillement qui est cause de cela; tu ne veux pas mourir de bon cœur. Ici se vérifie la parole de saint Paul : Vous annoncerez sa mort jusqu'à ce qu'il vienne (1 *Cor.* 11, 26). Cette annonce ne se fait point par des paroles, ni par des pensées, mais en mourant, en te dépouillant par la vertu de sa mort » (*Sermon* 31, 6, t. 2, p. 97-98).

La mort du Christ est pour l'homme, en toutes ses contraintes ascétiques et mystiques, un modèle exemplaire. Tauler tient le martyre en très haute estime (par exemple celui de Cordula), mais aussi la mort proprement mystique : « Cher enfant, tu dois mourir, si tu veux que le Dieu tout aimable devienne, sans intermédiaire, ta vie et ton être » (*Sermon* 20, t. 1, p. 350); il parle encore de ceux qui sont morts en éprouvant l'excès de la présence mystique de Dieu (*Sermon* 11, 6, p. 262-263). Ainsi donne-t-il à la mort mystique un caractère spécifiquement concret (cf Haas, p. 371-380).

8° *Henri Suso* † 1365 a traité de la mort sous les aspects les plus divers. Tout d'abord sous l'aspect très concret de la préparation à la mort, dans le *Livre de l'éternelle Sagesse* (2e partie, ch. 21; *Œuvres complètes*, trad. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1977, p. 385-393), à la manière très en vogue au 15e siècle (cf art. *Ars moriendi*, DS, t. 1, col. 897-899). Cette méditation de la mort éveille chez l'homme le souci de la mortification ascétique : « Je veux apprendre à mourir » (p. 391-392). Suso rappelle souvent que la mort humaine doit être surmontée dans la mort du Christ (cf J. Bühlmann, *Christuslehre und Christusmystik des H. Seuse*, Lucerne, 1942, p. 63 svv). Il développe une véritable mystique de la Passion.

Le serviteur de l'éternelle Sagesse demande que lui soit enseignée la manière de mourir avec le Christ : « Tendre Seigneur, enseigne-moi comment je dois mourir avec toi, et quelle est ma propre croix, car vraiment, mon Seigneur, je ne dois plus vivre pour moi puisque tu es mort pour moi » (p. 369). Et la Sagesse répond : « La véritable image de ma mort s'est imprimée en toi. Ah! lorsque je trouve cette ressemblance, quelle joie, quelle satisfaction pour moi-même et pour mon Père céleste! Porte ma mort cruelle au fond de ton cœur, dans ta prière et l'accomplissement des œuvres : tu reproduiras ainsi la souffrance et la fidélité de ma Mère très pure et de mon disciple bien-aimé » (I, ch. 15, p. 370).

Suso cependant connaît aussi la mort proprement mystique, la transformation passive de l'âme : « Là, l'esprit meurt tout vivant dans les merveilles de la Déité. La mort de l'esprit consiste en ceci que, dans son anéantissement, il ne distingue plus son être propre, mais après son retour à lui-même, il établit une distinction selon la Trinité des Personnes » (*Vie*, 52, p. 307; cf p. 300-301). Ces passages pourraient être multipliés, en tenant compte des nombreux exposés psychologiques sur l'expérience mystique (cf DS, t. 7, col. 251-255).

9° *Jean Gerson* † 1429, « doctor christianissimus » en raison de son intérêt avoué pour la théologie mystique, devait nécessairement traiter du sujet à l'occasion de l'extase (cf A. Combes, *La théologie mystique de Gerson*, t. 2, Rome, 1964, p. 129-172). Dans le sermon de Pentecôte *Spiritus Domini*, rédigé à l'occasion du concile de Constance (1416), il décrit ainsi les degrés de la contemplation :

« A claritate fidei in claritatem cognitionis; a claritate rationis in claritatem intelligentiae; a claritate in intellectu in claritatem experimentalis notitiae in affectu. Deinde sequitur desertio (*defectio*, éd. de Paris) sive casus vel extasis. Exemplum de alauda quae quando illuminatur ascendit, ascendens cantat et jubilat, cantans obliviscitur sui et tandem velut stupida vel spasmata cadit » (*Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 5, Paris, 1963, p. 531-532; le texte cite ensuite pseudo-Denys, *De divinis nominibus* 1; Ps. 118, 81 et 72, 26).

Les synonymes *defectio*, *desertio*, *casus*, *extasis*, quoique inspirés par Richard de Saint-Victor, ne s'identifient pas cependant à la *defectio* de cet auteur. Pour Gerson, il s'agit de quelque chose de plus, d'une extase élevée, comme l'indique la suite du texte :

« Haec est pretiosa in conspectu Domini mors sanctorum ejus (*Ps.* 115, 15) quam obtinere Balaam nisus est dicens : moriatur anima mea morte justorum (*Nombr.* 23, 10). O bona mors, suspirat Bernardus, quae vitam non aufert sed mutat in melius... Utinam hac morte frequenter cadam ut laqueos mortis evadam » (p. 532).

En s'appuyant sur le sermon 52 de saint Bernard, (cf *supra*, col. 1782) qu'il reprend en partie mot à mot, Gerson présente la *defectio* mystique comme une *mort*;

à la différence de Bernard, il en exclut plus nettement le caractère moral. De toute façon, on discerne ici un effort pour distinguer ascèse et mystique, comme deux catégories différentes. La *mort mystique* serait donc une extase, que précède la suspension de toute activité sensible, sans parler de la *consuetudo peccati* qui doit être éliminée par ailleurs.

Gerson raconte ensuite (d'après le *Bonum universale de apibus* II, 49, de Martin de Cantimpré) la vieille histoire d'une dévote qui, entendant un sermon de Pentecôte sur la transformation de l'esprit en Dieu par l'amour, « fut d'abord agitée de gémissements ineffables, de soupirs et de sanglots »; pressée de se taire, « comme un vin nouveau qui fait éclater les outres neuves, impuissantes à contenir la ferveur de son esprit, veines et nerfs rompus, elle expira ». Et Gerson commente : « Heureuse femme, devenue martyre d'amour, qui pouvait plus encore chanter : Je suis en langueur d'amour (*Cant.* 2, 5), je suis captive d'amour, j'aime par l'amour, je suis blessée par l'amour, mais morte d'amour, morte pour moi, je suis vivante pour le bien-aimé » (p. 532).

Ce modèle de « théologie narrative » (qui sera repris dans la 41e considération du *De mystica theologia*, éd. A. Combes, Lugano, 1958, p. 108) illustre de façon spectaculaire le côté corporel de la mort mystique. La transformation de l'âme en Dieu prend ici l'aspect caractéristique d'un martyre d'amour au sens propre.

3. TEMPS MODERNES. — Pour *Jean de la Croix* † 1591, la mort fait partie intégrale de la dramatique d'amour entre l'aimant et l'aimé. La peine d'amour, en tant que blessure et plaie qui demeure, doit être interprétée comme une mort continuelle : « L'âme... vit en mourant, jusqu'à ce que l'amour la tuant, il la fasse vivre une vie d'amour, la transformant en amour » (*Cántico* 7, 4; trad. Lucien-Marie, Paris, 1959, p. 735). Les rapports naturels entre vie et mort tendent à s'inverser : ce qui d'abord paraît à l'âme une menace de mort se change en promesse de vie : « La vie naturelle lui est comme une mort, puisqu'elle la prive de la vie spirituelle en qui elle emploie tout son être » (8, 3; trad., p. 741). D'où la plainte de l'âme : « Pourquoi, puisque tu as blessé ce cœur, ne le guéris-tu pas? Comme si elle disait : ... Puisque tu es la cause de la plaie en maladie d'amour, sois cause de la guérison en mort d'amour. Parce que de cette manière le cœur qui est navré par la douleur de ton absence guérira par la délectation et gloire de ta douce présence » (9, 3, p. 743; cf 11, 2, p. 749).

La raison du désir de mourir est la vision béatifiante de Dieu, que l'homme ne peut supporter sans mourir, selon le *topos* traditionnel :

« Il y a deux sortes de vues qui font mourir l'homme pour ne pouvoir souffrir leur force et leur efficace : l'une est celle du basilic, de la vue duquel on dit qu'il meurt soudainement; l'autre est la vue de Dieu. Mais les causes sont très différentes : parce que l'une de ces vues donne la mort par la force d'un très grand venin, et l'autre avec un salut immense et un bien de gloire ineffable. D'où vient que ce n'est pas grand'chose que l'âme ici veuille mourir à la vue de la beauté de Dieu, pour en jouir à jamais parce que, si l'âme voyait le moindre rayon de la hauteur et de la beauté de Dieu, non seulement elle souhaiterait la mort pour en jouir éternellement, comme elle le désire ici, mais même elle endurerait mille morts très cruelles pour la voir un seul moment. Et après l'avoir vue elle demanderait d'en endurer encore autant d'autres pour la voir un autre moment » (11, 7, p. 752-753).

Vue de l'extérieur, la mort de ceux qui meurent d'amour peut ressembler à d'autres morts, car ils peuvent mourir aussi de maladie ou de vieillesse; mais, vue de l'intérieur, leur mort a un caractère tout autre : « Rien ne leur emporte l'âme sinon quelque impétuosité, quelque rencontre d'amour beaucoup plus relevé que les précédents; plus puissant et plus vaillant, puisqu'il peut briser la toile et enlever le joyau de l'âme. Et par ainsi, pour de telles âmes, la mort est plus pleine de douceur et suavité que la vie spirituelle menée jusqu'alors; puisqu'à l'heure de la mort elles ont de plus grandes impétuosités et des rencontres d'amour plus savoureux, étant en cela semblables aux cygnes, qui chantent plus doucement, étant proches de leur mort » (*Llama* I, 6, 30; p. 982). Autres citations dans Haas, p. 331-340.

Au 17e siècle, les conceptions de la mystique s'orientent dans le sens d'un théocentrisme radical et, en certains milieux tout au moins, laissent dans l'ombre les motivations évangéliques. L'idée de *mort mystique* est alors enveloppée parfois dans des formules analogues : anéantissement (cf DS, t. 1, col. 560-565), désappropriation (t. 3, col. 518-519), « état de victime » (par exemple chez Marie de l'Incarnation l'ursuline, DS, t. 10, col. 504-505). La formule elle-même reste cependant en usage, par exemple chez Jean-Joseph Surin † 1665 qui la définit comme « l'extinction de la vie que nous avons pour le monde et pour nous-mêmes, en sorte que nous ne vivions plus que pour Dieu » (*Dialogues spirituels*, t. 1, liv. 3, ch. 4; cf DS, t. 3, col. 490).

On trouve également une doctrine exigeante, nourrie de l'Écriture, destinée aux bénédictines du Saint-Sacrement dans l'ouvrage du prémontré Épiphane *Louys* † 1682 (cf DS, t. 9, col. 1088-1091), *La nature immolée par la grâce ou la pratique de la mort mystique...*, Paris, 1674. A l'imitation du Christ « en la Divine Eucharistie, où il est dans l'anéantissement et dans un Sacrifice perpétuel », la religieuse doit vivre en « l'estat de victime » : « mourant parfaitement à elle-même et à toutes les choses de la terre, et s'anéantissant à la vue des grandeurs infinies de Jésus, ou plutôt à la vue de ses profondes humiliations au Sacrement, elle fait un Sacrifice général à cette Majesté anéantie, de tout ce qu'elle est, et de tout ce qu'elle a, s'immolant sans cesse à son honneur » (6e discours, p. 33-34). C'est là « le moyen le plus sûr pour arriver à l'union avec Jésus-Christ », en réalisant le mot de saint Paul : « Vous êtes mort, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu » (53e et dernier discours, p. 386).

C'est dans le mouvement quiétiste que l'idée prend le plus grand relief, poussée à un degré extrême au point de rompre l'équilibre de la doctrine traditionnelle. Le cas de Miguel *Molinos* † 1696 en est un exemple frappant, du moins si l'on juge d'après le décret de condamnation porté par Innocent XI en 1697 (cf Denzinger, n. 2201-2268, 68 propositions), qu'il faut comprendre en le situant dans le contexte du quiétisme italien au 17e siècle (cf DS, art. *Italie*, t. 7, col. 2255-2258; sur l'appréciation du procès, voir art. *Molinos*, *supra*, col. 1510-1513).

La *mort mystique* y apparaît comme une notion-clé, où s'exprime avec emphase la « résignation » (sur le sens du terme, cf art. *Falconi*, DS, t. 5, col. 40) d'un moi qui s'anéantit en un acte *unique* de prière enveloppant toute l'existence (prop. 25 : « resignatio et oratio idem sunt »). Tout contenu sensible est proscrit de l'expérience mystique (pr. 28). Dans cette perspective les activités spirituelles deviennent indifférentes (y compris le culte des saints et de la Vierge, les mortifications, les sacrements, etc), tout comme les péchés, même d'ordre sexuel, interprétés comme *violentia daemonis* (pr. 31-54). Si la formule qui présente la mort mystique peut, en elle-même, être inter-

prêtée favorablement, les considérations qui précèdent la rendent suspecte : « Anima, cum ad mortem mysticam pervenit, non potest amplius aliud velle, quam quod Deus vult, quia non habet amplius voluntatem, et Deus illi eam abstulit » (pr. 61).

Dans la *Guia espiritual* de Molinos, la mort mystique est présentée sous une forme générale, qui n'est pas sans évoquer certaines pages de Jean de la Croix, bien que le sens en soit différent (cf *supra*, col. 1787-1788) :

« L'âme qui veut devenir parfaite commence par mortifier ses passions; quand elle a progressé dans cet exercice, elle se nie; bientôt, avec l'aide divine, elle passe à l'état de néant, où elle se méprise, se prend en horreur et s'approfondit dans la conscience qu'elle n'est rien, ne peut rien, ne vaut rien. C'est là ce qui la fait mourir en ses sens et en elle-même, de multiples manières et à toute heure; finalement, de cette *mort spirituelle* naît le parfait anéantissement *(aniquilación)*, de telle manière que, quand cette âme est morte à sa volonté et à son intelligence, on dit proprement qu'elle est arrivée à l'état bienheureux et parfait de l'anéantissement, sans qu'elle-même parvienne à le comprendre... Et bien qu'elle arrive à ce bienheureux état où elle est annihilée, il importe de savoir qu'il lui reste de plus en plus à progresser, à se purifier, à s'anéantir. Tu sauras que cet anéantissement, pour être parfait dans l'âme, doit se faire dans le jugement propre, la volonté, les inclinations, les désirs, les pensées, et en elle-même; de telle manière qu'elle se trouve morte au vouloir, désirer, prévoir, comprendre et penser... Oh qu'elle est heureuse l'âme qui se trouve ainsi morte et annihilée! Alors, elle ne vit plus en elle-même parce que Dieu vit en elle » (III, 19, éd. J. I. Tellechea, Madrid, 1976, p. 363-364; cf l'analyse de l'ouvrage, *supra*, col. 1490-1505).

Pour *Madame Guyon* † 1717, qui recueille toutes les traditions mystiques mais surtout celle du quiétisme, la mort mystique doit devenir la substance même de la vie. Dieu retire le sentiment de sa présence; l'âme éprouve « par une terrible et longue expérience » ce qu'est « la perte de notre propre force pour entrer dans la force de Dieu » :

« Votre conduite, ô mon Dieu, avant de me faire entrer dans l'état de mort, était une conduite de vie mourante; tantôt de vous cacher et de me laisser à moi-même cent faiblesses, tantôt de vous montrer avec plus de charmes et d'amour. Plus l'âme s'approchait de l'état de mort, plus ses abandons devenaient longs et ennuyeux et ses faiblesses grandes, et aussi les jouissances plus courtes, mais plus intimes, jusqu'à ce qu'enfin elle tomba dans la privation totale » (*Vie* I, 43, 3-6). Dans les *Torrents* (1e partie, ch. 3-4), cet état de mort entre dans une systématisation de l'itinéraire spirituel, qui débouche dans « la voie passive en foi ». Sur ce « trépas mystique » et ses étapes, cf art. *Guyon*, DS, t. 6, col. 1334-1336; voir aussi *Justifications*, t. 1, Cologne, 1720, p. 415-432.

Au 18e siècle cependant se produit un retour aux perspectives évangéliques, notamment chez *Paul de la Croix* † 1775 : son traité *La Morte mistica* récemment retrouvé (éd. P. A. Blanco, Bilbao, 1976), est une introduction à la vie spirituelle selon les conseils évangéliques sous forme de « règles de conduite ». Écrit pour une religieuse, ce traité trouve son sommet dans l'idée d'une participation mystique à la mort du Christ en croix : celui qui a choisi la voie des conseils doit se maintenir en son néant devant Dieu et s'efforcer d'atteindre une entière conformité à la volonté divine; c'est là une « mort dans l'amour de Dieu », qui conduit à la vie en Dieu par la pratique des trois vœux. Paul fait allusion au même thème en plusieurs lettres; cf Gaétan du S. Nom de Marie, *Doctrine de P. de la C. sur l'oraison et la mystique*, Louvain, 1932, p. 95-96; C. Brovetto, *Introduzione alla spiritualità di S. P.., Morte mistica e divina natività*, Isola del Liri, 1955, p. 27-29; M. Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz*, Aschaffenbourg, 1978, p. 380-408.

La mort mystique, on l'a vu, peut être vécue à divers niveaux de la vie spirituelle : aux niveaux les plus ordinaires, elle s'identifie à l'ascèse et au renoncement à soi-même; aux niveaux les plus élevés, elle est l'ultime transformation, plus passive qu'active, avant l'union intime avec Dieu. Mais au-delà de ces différences, d'ailleurs plus théoriques que pratiques, elle est une condition essentielle de la vie *chrétienne* qui, à l'imitation du Christ, comporte un passage par la passion et la mort pour accéder à la résurrection. C'est pourquoi, même si la formule n'apparaît guère chez les auteurs d'aujourd'hui, l'idée reste vivante, par exemple dans la spiritualité du baptême, de la vie religieuse, de la disponibilité apostolique, et particulièrement dans la spiritualité biblique et liturgique du Mystère pascal.

On trouvera de plus amples développements dans A. M. Haas, *Mors mystica. Thanatologie der Mystik, insbesondere der Deutschen Mystik*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 23, 1976, p. 304-392.

M. Sandaeus, *Theologia mystica*, Mayence, 1627, p. 439-443. — Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères... sur la contemplation*, t. 1, Paris, 1708, p. 292-294. — E. Underhill, *Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, Munich, 1928. — H. U. von Balthasar, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege menschlichen Lebens* (Deutsche Thomas Ausgabe, 2a 2ae 171-182, t. 23), Heidelberg, 1954, p. 394-410. — F. Wulf, *Geistliches Leben in der heutigen Welt*, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 34-133 Selbstverleugnung und Abtötung als Uebung der Nachfolge Christi.

W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 225-228. — K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936. — U. Ranke-Heinemann, *Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen*, Essen, 1964, p. 26-32. — B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Munich, 1969. — A. van der Wielen, *Dood en leven volgens Benedictus' Regel*, dans *Tijdschrift voor geestelijk leven*, t. 30, 1974, p. 649-664. — C. Butler, *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation..*, nouv. éd., New York, 1966. — F.-J. Thonnard, *Traité de vie spirituelle à l'école de S. Augustin*, Paris, 1959. — J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*, Münster, 1917. — G. Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952.

DS, art. *Ascèse*, Connaissance mystique de *Dieu, Extase, Immortalité, Katharsis, Ligature des puissances, Mystique*.

Alois M. Haas.

MORTIER (Daniel, en religion : Antonin), frère prêcheur, 1858-1942. — Né le 25 août 1858 à Villers-sous-Ailly-le-vieux-clocher (Somme), Daniel Mortier, après des études classiques au petit séminaire de Saint-Riquier, prend l'habit dominicain au couvent d'Abbeville le 4 août 1875 et fait profession le 4 août 1876. Assigné pour ses études ecclésiastiques au couvent de Flavigny, il y demeure jusqu'aux expulsions de novembre 1880. Il achève sa dernière année d'études à Volders (Tyrol autrichien) et il est ordonné prêtre à Brixen le 2 octobre 1881.

Sa mauvaise santé compromet notablement ses études et ne lui laissera que peu de possibilités pour la prédication. Il est nommé procureur conventuel au noviciat replié à Belmonte (Castille), de décembre 1881 à juin 1884, puis à Flavigny jusqu'en 1887. Il s'oriente peu à peu vers une certaine activité littéraire. A partir de 1894, il passe régulièrement l'hiver à Rome, ce qui

lui permet d'entreprendre une importante œuvre historique, l'*Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs* (7 vol., Paris, 1903-1914). Les expulsions de 1903 ne lui font pas quitter Flavigny : il habite chez des amis, s'occupe de faire racheter la propriété confisquée, réside ensuite chez les religieuses qui, après la guerre 1914-1918, réoccupent les bâtiments conventuels. Il est hospitalisé, en mars 1933, à Levallois-Perret, où il meurt le 21 octobre 1942.

En dépit de ses insuffisances (documentation limitée, problématique très courte), le gros travail historique de Daniel Mortier demeure l'unique ouvrage d'ensemble de quelque importance sur l'histoire de l'ordre dominicain : sur les périodes ou les thèmes que des travaux plus scientifiques n'ont pas encore abordés, il demeure le seul ouvrage de référence utilisable, car l'auteur cite généralement ses sources. De ses autres publications historiques, il faut retenir : *Bonne Mère, ou la Révérende Mère Chupin* (1813-1896), fondatrice de la Congrégation de Notre-Dame-de-Grâce (dominicaine) à Châtillon-sous-Bagneux, Paris, 1926.

Les écrits de spiritualité de Mortier n'ont guère plus d'intérêt qu'ils n'avaient de prétention. Les neuf volumes de *La liturgie dominicaine* (Lille-Paris, 1921-1924) ne peuvent se comparer que de très loin à l'*Année liturgique* de P. Guéranger. Sous le sous-titre « Simples commentaires pour la vie chrétienne », Mortier a publié une présentation sommaire de *L'Évangile* (1925) et des *Épitres* (1929); en rapprocher *La louange à la bonté de Dieu... selon les Écritures* (Lille-Paris, 1928). Il a été un des premiers à s'intéresser à l'enseignement spirituel de la sainte de Lisieux, avec son petit livre *De la joie d'aimer Dieu selon sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Paris, 1926).

André Duval.

MORTIFICATION. — La mortification est indispensable à toute vie chrétienne; bien comprise, elle apaise et libère. Fidèles à l'enseignement du Seigneur et forts de leur expérience, les maîtres spirituels sont unanimes. L'*Imitation de Jésus-Christ* (II, 12, 3) déclare : « Pas d'autre chemin pour la vie et la véritable paix intérieure que le chemin de la sainte croix et de la mortification quotidienne ». Ignace de Loyola, à qui l'on faisait l'éloge d'un homme « de grande oraison », rectifiait : « Dites un homme de grande mortification ». C'était à ses yeux la condition nécessaire, la voie sûre et le signe vrai de l'union profonde avec Dieu, et comme sa mesure (L. Conçalvès de Câmara, *Mémorial*, trad. R. Tandonnet, Paris, 1966, n. 195).

A vrai dire, le *mot* « mortification » n'est pas dans l'Évangile. Le Christ a présenté en d'autres termes, et sous des aspects divers, ce qu'il requiert de qui veut le suivre : l'abnégation et le port de la croix (*Luc* 9, 23; 14, 27), le renoncement et le détachement (14, 26 et 33), les retranchements douloureux (*Mt.* 5, 29-30; *Jean* 15, 2), le combat (*Mt.* 10, 34; *Luc* 11, 21-26), la pénitence (*Mt.* 11, 20; *Luc* 13, 5), etc. L'idée de mortification est évoquée nettement par la comparaison du grain qui meurt en terre (*Jean* 12, 24-26). Le mot est paulinien, nous le verrons, comme aussi ceux de dépouillement (*Col.* 3, 9-10) et de crucifiement des convoitises (*Gal.* 5, 24). Tous ces termes expriment des notions connexes, et leurs aires se recouvrent plus ou moins, si bien qu'on les confond souvent. Les principaux ont été étudiés aux articles : *Abnégation*, *Dépouillement*, *Combat spirituel*, mystère de la *Croix*, *Ascèse*, etc. Notre propos est simplement de chercher ce que la mortification, située dans cet ensemble, a de spécifique, d'après la fin précise qu'elle vise.

1. *Sens premier et sens usuels.* — 2. *Dans l'Écriture.* — 3. *Nature.* — 4. *Étendue.* — 5. *Moyens.*

1. Sens premier et sens usuels. — L'idée la plus répandue qu'on se fait de la mortification, c'est qu'elle prive et fait souffrir. « Se mortifier », dit le Petit Larousse, c'est « affliger son corps par des jeûnes et des austérités »; et c'est à quoi l'on pense quand on entend parler des mortifications des saints. L'amour-propre, d'autre part, peut être atteint par un procédé ou un propos « mortifiant » : là encore, mortifier, c'est frustrer et blesser. Ainsi comprise, la mortification peut donner lieu à bien des déviations, par goût maladif de la souffrance, instinct morbide de cruauté, ou recherche de l'exploit. Nietzsche, qui critique par ailleurs les petites vertus étouffantes de la morale chrétienne, dénonce en certaines formes d'ascèse « une bravade de soi », « une certaine volupté à se faire violence », à tyranniser une partie de soi-même « pour satisfaire un instinct de domination » (*Humain, trop humain*, trad. A.-M. Desrousseaux, t. 1, Paris, 1943, p. 145-146, n. 137). « Mortifier » a une signification plus radicale, conservée dans la langue usuelle, quand on dit que « le feu, le gel, la gangrène mortifient un membre ou un tissu » : ils le font mourir. Tel est le sens fort du mot. Là plus encore, des déviations sont possibles. Se mortifier, est-ce se mutiler, étouffer en soi des forces vives? Comme le souhaitait Schopenhauer, faudrait-il éteindre en nous ce vouloir-vivre qui serait au principe de toutes nos douleurs? (*Le monde comme volonté et comme représentation*, n. 68; trad. A. Burdeau, Paris, 1966, p. 475 svv). Si la mortification consiste à faire mourir en nous quelque chose, que fait-elle mourir et de quelle mort? Et jusqu'où s'étend-elle? Qui peut, qui doit donner le coup de la mort et par quels moyens? Cette mort est-elle un terme, ou un passage?

Pour répondre, il nous semble utile d'étudier les origines du mot : elles sont scripturaires, car « mortifier » est le calque français du latin « mortificare », lequel est apparu dans les versions latines de la Bible. En examinant là son emploi, en des textes relativement peu nombreux, mais éclairés par un large contexte, nous constaterons qu'à partir du sens de « faire mourir de la mort corporelle », il y a eu évolution, approfondissement, intériorisation, l'idée essentielle restant la même, et nous saisirons mieux le sens juste et plein du mot dans la langue spirituelle.

Dès le 12e siècle, *mortifier* (mortefier), avec son dérivé *mortification* (et *mortifiement*), est attesté en français, soit au sens noté plus haut (« Vos vos mortefiez par geünes... »), soit au sens de faire mourir quelqu'un (« Esguarde li pechere le juste, e quiert mortefier lui », « Le pécheur guette le juste, et cherche à le faire mourir », « et quaerit mortificare eum », *Ps.* 36, 32); Littré en cite des exemples. Ces mots n'appartiennent pas au fonds « populaire » de la langue : ce sont des emprunts « savants » faits au latin de la Bible par des clercs. Car en latin, *mortificare* (et *mortificatio*) est apparu dans les versions de l'Écriture (Vetus Latina, Vulgate), comme une des traductions du grec θανατόω, parfois νεκρόω; de là, il est passé dans la langue des Pères (voir le *Thesaurus linguae latinae*, t. 8, Leipzig, 1966). Il se rattache à un type de composés largement développé par le latin d'Église, tels *vivificare*, son contraire, *sanctificare*, *justificare*, *deificare* (C. Mohrmann, *Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin*, Nimègue, 1932, p. 255). Le sens est net : rendre vivant, saint, juste, faire mourir (Augustin, *Sermo* 292, 4, 6, PL 38, 1324a).

Il est un mot appartenant au fonds populaire du lexique, de même souche et de sens voisin, et dont l'évolution sémantique peut nous éclairer sur celle de « mortifier » : *amortir*, du latin vulgaire *ad-mortire*, « faire mourir », d'où amener à un état d'inertie, d'impuissance, d'immobilité, une force plus ou moins violente ou contraignante : « amortir un choc, un bruit, une haine, une dette ».

2. **Emplois et sens dans la Bible latine.** — Dans l'ancien Testament, *mortificare* signifie « faire mourir quelqu'un ». Tantôt il est dit du *pécheur* qui *fait mourir le juste* : *Ps.* 36, 32; 78 (Vulg.), 11; 108, 17 « et compunctum corde mortificare »; 43, 22, que cite S. Paul (*Rom.* 8, 36) au sujet des chrétiens persécutés : « On nous met à mort *(mortificamur)* tout le jour ». On retrouve ce sens dans l'Évangile : « Vous serez livrés... On fera mourir (VL : *mortificabunt*; Vulgate : *morte afficient*) plusieurs d'entre vous » (*Luc* 21, 16).

Tantôt il est dit de *Dieu* qu'il *fait mourir le pécheur*. « Ce que fit Onan déplut à Yahvé, qui le fit mourir » (VL *mortificavit*; Vulg. *percussit*; *Gen.* 38, 10). « Qui méprise ses voies mourra » (*mortificabitur*; *Prov.* 19, 9). Et voici deux textes importants où la mort est mise en relation avec la vie. « *Le Seigneur fait mourir et il fait vivre (mortificat et vivificat)*, il fait descendre au shéol et il en ramène » (1 *Sam.* 2, 6; Cantique d'Anne). « C'est moi qui fais mourir (VL *mortificabo*; Vulg. *occidam*) et qui fais vivre; quand j'ai frappé, c'est moi qui guéris » (*Deut.* 32, 39; Cantique de Moïse, avec tout le contexte, rappelant que Dieu a frappé à l'extérieur de son peuple et au-dedans). Même pensée, avec des mots différents, dans *Tob.* 13, 2; *Sag.* 16, 13; *Job* 5, 18; *Osée* 6, 1; *Éz.* 17, 24. Ces textes veulent dire que Dieu non seulement est le maître souverain de la mort et de la vie, mais qu'il fait mourir pour faire vivre, et que lui seul peut mener à bien cette œuvre difficile; ils donnent une clef pour l'intelligence de toute l'histoire du peuple de Dieu.

Remarquons 1) que le pécheur, quand il fait mourir le juste, veut avant tout le faire disparaître : « Arrachons-le à la terre des vivants; qu'on ne se souvienne plus de son nom » (*Jér.* 11, 19). Quand il fait mourir le pécheur, Dieu veut aussi non seulement l'empêcher de nuire en « brisant ses dents, son bras », mais le rendre totalement impuissant, et le faire disparaître à jamais, dans l'oubli du shéol, loin d'une terre où doivent vivre des justes, d'une vie privilégiée, sous son regard, en communion avec lui. « Encore un peu, et plus d'impie...; il n'est plus; mais les humbles posséderont la terre » (*Ps.* 37 tout entier). — Remarquons 2) que l'œuvre de Dieu est mystérieuse, souvent d'une lenteur déconcertante. Peu à peu, une certaine clarté se fait, on entrevoit ce qu'est la mort véritable, la vie véritable, et l'on apprend à distinguer entre le pécheur et son péché. C'est sa malice que Dieu veut faire disparaître, pour que lui vive. « Juge-moi, Seigneur, *mets fin à la malice des impies*, confirme le juste, toi qui sondes les reins et les cœurs » (*Ps.* 7, 9-10). Seulement le pécheur et le juste sont au cœur de chacun. Comme dans son peuple, le Seigneur y poursuit son œuvre, très exigeant quant à la fin, très patient dans l'usage des moyens. « Tu épargnes tout, Maître ami de la vie, parce que tout est à toi... Aussi est-ce peu à peu que tu reprends ceux qui tombent; tu les avertis... pour que, débarrassés du mal, ils croient en toi, Seigneur » (*Sag.* 11, 26-12, 2; cf 1, 13).

L'œuvre de Dieu arrive à son sommet dans le Christ, « mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes, afin de nous conduire à Dieu. *Mis à mort* selon la chair, *il a été vivifié* selon l'Esprit » (*mortificatus.., vivificatus*; 1 *Pierre* 3, 18). Les pécheurs ont fait mourir le Juste. Dieu, lui, ne les a pas fait mourir; il veut qu'ils vivent, grâce à l'incomparable charité de son Christ, « qui sur le bois a porté nos fautes dans son corps, afin que *morts à nos fautes nous vivions pour la justice* » (2, 24). Mourir à nos fautes, rompre avec le péché (4, 1), voilà l'effort personnel de mortification, pour lequel Dieu nous prévient et nous aide de sa grâce, afin d'achever en nous son œuvre. Cet effort est précisé dans les trois textes qu'il reste à citer.

« Nous portons toujours et partout en notre corps *les souffrances de mort de Jésus* (littéralement « la mise à mort », *mortificationem*, νέκρωσιν) *pour que la vie de Jésus* soit manifestée » (2 *Cor.* 4, 10). Cette « mortification » du Christ doit être envisagée dans tout son devenir, depuis l'hostilité naissante de ses ennemis jusqu'à la haine mortelle qui a voulu le réduire à l'impuissance totale, à l'état de l'être inerte qu'on met au tombeau (νεκρός). Plus largement, il faut y voir l'œuvre du péché du monde. Or cette « mortification » se continue mystérieusement dans les siens. Saint Paul parle des souffrances de l'apostolat : dangers, fatigues, oppositions, compassion aux peines et aux faiblesses des chrétiens dont il a la charge (« Qui est faible, que je ne sois faible? Qui vient à tomber, qu'un feu ne me brûle? »; 2 *Cor.* 11, 29). Nous pouvons élargir les perspectives. Tout engagement au service du prochain, et même toute souffrance humblement acceptée, dans un monde marqué par le péché, est une part prise à la « mortification » de Jésus, pourvu que nous agissions avec lui et pour lui : il a pris sur lui toutes nos misères, et il veut qu'avec lui nous portions les uns les autres nos fardeaux, membres solidaires d'un Corps mystique progressivement transformé par la mortification du mal et l'épanouissement de la vie.

Les deux derniers textes présentent la mortification avec le sens qu'elle a d'ordinaire dans la langue des auteurs spirituels. « Vous êtes morts, et votre vie est désormais cachée avec le Christ en Dieu... *Mortifiez* donc (mortificate, νεκρώσατε) *vos membres terrestres* : fornication, impureté, passion coupable, mauvais désirs, cupidité... » (*Col.* 3, 3-5). Le pécheur qui tue le juste est en nous. C'est la concupiscence, cause de mort. Il faut, autant qu'il est possible, l'amortir, la rendre impuissante et inerte. Il faut chasser de nos membres cette force nocive; et comment le faire, sinon par une autre force plus puissante? Le fort armé doit être expulsé de la demeure par un plus fort que lui (*Luc* 11, 21). « Si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais *si par l'Esprit vous faites mourir (mortificaveritis) les œuvres du corps, vous vivrez* » (*Rom.* 8, 13). La vie du Christ, s'irradiant en nous, fait peu à peu mourir la convoitise.

Au terme de cette enquête, nous constatons que le sens du mot *mortification* est déterminé par une tradition qui de l'ancien Testament aboutit à saint Paul. Il faut lui garder toute sa valeur. Il a l'avantage de présenter notre effort personnel comme une soumission et une coopération à l'œuvre de Dieu qui « fait mourir et fait vivre »; comme une configuration au Christ, en qui s'achève cette œuvre. L'Esprit reçu au baptême suscite et soutient notre action propre. Nous pouvons maintenant essayer de répondre aux questions qui se posaient sur la nature, l'étendue et les moyens de la mortification.

3. **Nature de la mortification.** — « Mortifier », ce n'est pas de soi priver et faire souffrir, mais faire mourir en nous quelque chose : la convoitise de la chair, au sens paulinien, laquelle est cause de mort. Par cette fin précise, la mortification se distingue de la pénitence, du renoncement, de l'abnégation. La pénitence est toute au regret du péché, et au désir de réparer en acquittant une dette d'amour; la mortification met la

cognée à la racine de l'arbre, pour achever l'œuvre du repentir, en supprimant la cause du péché. Le renoncement est de l'ordre de la possession. Il est refus de chercher et garder certains biens, pour être libre dans la poursuite de biens supérieurs. Il est attiré par la béatitude de la pauvreté, en tout domaine, vend tout pour avoir le trésor caché. L'abnégation est de l'ordre de l'attachement aux personnes : elle rompt avec le moi, elle lie à Jésus-Christ, engage à sa suite pour le service du Père. Elle affirme que l'on n'est pas pour soi, mais pour un Autre, et sous cette forme on peut dire qu'elle durera toujours. La mortification, elle, est de l'ordre de la vie de l'Esprit, qui combat et étouffe peu à peu la vie de la « chair ». Elle n'est pas simple refus; elle vise à enlever toute force au désir peccamineux, en éteignant jusqu'à cette première complaisance qui l'éveille et amorce son mouvement. Elle est inspirée par un amour de conformité avec le Christ dans son mystère de mort et de résurrection. Saint Paul parle aussi de crucifiement (*Gal.* 5, 22), par volonté de ressembler à son Seigneur, et pour attirer l'attention sur l'état d'immobilité, de totale impuissance où la mortification tend à réduire en nous l'homme pécheur, qu'elle hait, comme Dieu le hait, d'une haine qui est l'envers d'un amour. Jamais achevée ici-bas, la mortification le sera au Jour du Christ : alors elle cessera, ayant atteint son terme, la complète disparition en nous du mal. « Plus d'impie..; il n'est plus. Mais les humbles posséderont la terre » (*Ps.* 37, 10).

4. **Son étendue.** — La mortification s'attaque à la convoitise déréglée sous toutes ses formes (voir DS, art. *Concupiscence, Chair*). Celle de la chair et des sens : la mortification corporelle est indispensable. Mais il y a aussi celle des « yeux » (1 *Jean* 2, 16), de l'appétit démesuré de voir et de savoir (art. *Curiosité*), celle de l'orgueil qui s'étale, se repaît d'honneurs, s'isole ou domine (art. *Amour-propre, Humilité*), celle de la volonté propre : « Tel qui est insatiable de mortification des sens, manque de courage pour supporter la profonde mort qui est dans le renoncement à toute volonté propre » (Fénelon, *Lettres spirituelles*, n. 23, dans *Œuvres*, éd. Gaume, t. 8, Paris, 1851, p. 459). Il faut apaiser avidités, empressements, folles joies, mauvaises tristesses, violentes répulsions, qui ne procèdent pas de la charité. Il ne s'agit pas de détruire ces énergies vives que sont les passions, mais la convoitise foncière qui, en détournant de la fin, les exaspère, les fausse, les ronge comme un parasite. Sous sa forme radicale, cette convoitise est prétention à se suffire, repli sur soi, tout contraire à l'élan spontané d'un être qui vient de Dieu et va à lui. En rompant la relation au Dieu vivant, elle entraîne vers la mort.

5. **Ses moyens.** — Il importe de noter en premier lieu que pour cette œuvre difficile, le Dieu qui fait mourir et fait vivre est l'agent principal, et que notre action doit s'exercer en dépendance de la sienne. Cette action, il la requiert.

Pour faire mourir la convoitise, il est d'abord indispensable de lui opposer son contraire, malgré ses résistances et ses plaintes. *Privations et austérités* ne sont que des moyens, mais des moyens nécessaires. La mortification prive : à force d'être déçue, manquant d'aliment, la convoitise s'affaiblit. Il faut davantage : une part de souffrance librement assumée ou acceptée, contraire à la complaisance morbide qui est au principe du désir, assainit comme un remède amer et salutaire.

L'emploi de ces moyens a été enseigné tout au long de l'histoire de l'Église par les maîtres spirituels et les saints; les chrétiens fervents en ont toujours donné l'exemple (voir la bibliographie). « Il faut tous passer par là. Il se faut attacher à la croix de notre Sauveur, la méditer, et porter en nous sa mortification. Il n'y a point d'autre chemin pour aller au ciel. Notre-Seigneur y a passé le premier. Tant d'extases, tant d'élévations d'esprit, tant d'élancements et ravissements que vous voudrez; ravissez même, si vous le pouvez, le cœur du Père éternel; si avec cela vous ne demeurez en la croix du Sauveur et ne vous exercez en la mortification de vous-mêmes, je vous dis que tout le reste n'est rien, qu'il s'en ira tout en fumée et vanité, et vous demeurerez vides de tout bien » (François de Sales, *Sermon pour le 2e dim. de l'Avent*, dans *Œuvres*, t. 9, Annecy, 1897, p. 412). — Pour de grandes formes de privations et d'austérités, voir art. *Abstinence* et *Jeûne*; *Discipline, Cilice, Ceintures et chaînes de pénitence*; *Humiliations*.

L'usage des moyens de mortification doit être *proportionné à nos forces*. La bonne mortification est *progressive, patiente*. Les menues occasions, qu'une âme attentive a l'art de saisir, ne sont pas les moins efficaces. Par contre, il faut une mortification *continuelle*. Tentée un moment d'imiter les mortifications d'un bienheureux Henri Suso, Thérèse de Lisieux confiait : « Je suis partie en guerre contre moi-même dans le domaine spirituel, par l'abnégation, les petits sacrifices cachés; j'ai trouvé la paix et l'humilité dans ce combat obscur où la nature n'a aucune prise » (*Novissima verba*, Lisieux, 1927, p. 111).

« La marque pour connaître si quelqu'un suit Notre-Seigneur est de voir s'il se mortifie continuellement. Travaillons-y, mes frères, en sorte qu'il ne se passe jour que nous ne fassions au moins trois ou quatre actes de mortification; et en ce faisant, il sera vrai de dire que nous suivons Notre-Seigneur...; en ce faisant, nous marcherons par le chemin étroit qui mène à la vie » (Vincent de Paul, *Œuvres*, éd. P. Coste, t. 12, Paris, 1924, p. 226).

« Nous nous amusons quelquefois tant à être bons anges, que nous en laissons d'être bons hommes et bonnes femmes. Notre imperfection doit nous accompagner jusqu'au cercueil... Nous mourons petit à petit; il faut aussi faire mourir nos imperfections avec nous de jour en jour » (François de Sales, lettre à Melle de Soulfour, dans *Œuvres*, t. 12, 1902, p. 204-205). — Dans le même sens, S. Bernard, *Sermon sur le Cantique* 58, 10, éd. J. Leclercq, etc, t. 2, Rome, 1958, p. 133-134.

Les meilleures mortifications sont celles que Dieu nous ménage, proportionnées à nos besoins. Peine du travail, sujétions du devoir d'état, poids des tentations, privations et souffrances causées par les événements, les hommes ou nos propres défauts, tout sert au Seigneur pour faire en nous, moyennant notre soumission filiale, son œuvre de mort et de vie. Spécialement précieuses sont les occasions de généreux pardon : alors plus que jamais nous avons part à la « mortification » du Christ, qui par sa patience a voulu faire mourir la haine, source de division et de mort. L'œuvre de Dieu se consomme par notre propre mort, acceptée dans le Christ : il semble tout ruiner en nous, sauf le « petit reste » plein de foi, il fait périr la suffisance, et nous amène à nous jeter en lui. Mais toute épreuve est comme une petite mort qui, humblement accueillie, produit déjà quelque chose de ce bienfaisant effet. « La mortification est un essai, un apprentissage, un commencement de la mort » (Bossuet, *Oraison funèbre de Marie-Thérèse*, éd. J. Lebarq, *Œuvres oratoires*, t. 6, p. 201).

Parmi les erreurs de Michel Molinos, Innocent XI relevait celle qui rejetait la mortification volontaire : « Crux voluntaria mortificationum pondus est grave et infructuosum, ideoque dimittenda » (Denzinger-Schönmetzer, n. 2238). Depuis longtemps Grégoire le Grand en avait donné la justification : « Solus in illicitis non cadit, qui se aliquando et a licitis caute restringit » (*Moralia* V, 30, 17, PL 75, 688c). Là encore, il faut se soumettre à la prudente conduite de Dieu : être attentif aux appels de sa grâce, mais sans la devancer. Il arrive que nous fassions trop, ou pas assez. « Comme Dieu Notre Seigneur connaît infiniment mieux que nous notre nature, il donne à chacun de sentir ce qui lui convient » (Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, n. 89, avis pour la pénitence). Le dévouement spontané au service du prochain comporte une mortification particulièrement efficace.

Il est un autre moyen de mortifier la concupiscence, qui, joint aux précédents, est très puissant : la *prière*, et plus précisément, l'*oraison*. A la convoitise on peut appliquer la parole du Christ : « Ce genre de démon ne peut s'en aller, sinon par la prière et le jeûne » (*Mt.* 17, 21). La prière obtient l'aide de Dieu, sans laquelle nous ne saurions mener une œuvre difficile. L'oraison mortifie de la façon suivante. La convoitise est dirigée par un faux jugement de valeur; elle est mise en mouvement sous l'attrait d'un bien limité offert à sa visée, qui lui paraît le bien total. Son regard est étroitement borné. Dans l'oraison, l'homme se met à l'écoute de Dieu, médite sa parole, implore et reçoit la lumière de l'Esprit Saint. Il comprend alors intimement le : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon que Dieu seul » (*Marc* 10, 18). Une clarté plus vive se fait en lui sur l'unique Nécessaire, et cette clarté libère de l'obsession, élargit les vues, rompt le charme trompeur, dénonce l'erreur mortelle; elle affaiblit ainsi la convoitise en lui ôtant son point d'appui.

« Un chrétien qui est conduit par l'Esprit Saint, disait Jean-Marie Vianney, n'a pas de peine à laisser les biens de ce monde pour courir après les biens du ciel. Il sait faire la différence. L'œil du monde ne voit pas plus loin que la vie, comme le mien ne voit pas plus loin que ce mur... L'œil du chrétien voit jusqu'au fond de l'éternité » (A. Monnin, *Vie du curé d'Ars*, t. 2, Paris, 1861, p. 448; cf DS, art. *Dons du Saint-Esprit*, t. 3, col. 1636). A cette lumière se joint une certaine expérience savoureuse de la bonté de Dieu : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon » (*Ps.* 34, 9). Ce goût de Dieu et des choses de Dieu, fruit du don de sagesse qui opère en tout chrétien, émousse la complaisance où s'amorce le désir nocif (voir art. *Dulcedo Dei, Goût spirituel*), selon l'explication d'Augustin : « Quia ipsa caritas occidit quod fuimus, ut simus quod non eramus, facit in nobis quamdam mortem dilectio » (*Enarratio in Ps.* 121, 12, PL 37, 1628c, et aussi *Tract. in Joannem* XXVI, 4-5, PL 35, 1608-1609). Ainsi se réalise pour la concupiscence ce qui est dit des pécheurs : « Ils périssent devant ta face » (*Ps.* 9, 4); « Le souffle de sa bouche fait mourir le méchant » (*Is.* 11, 4); « Il vient, notre Dieu, devant lui un feu dévore » (*Ps.* 50, 3).

Notons ici la mortification profonde qu'opèrent les vertus théologales, infuses, avec notre libre coopération. La foi mortifie la suffisance de la raison, bornée dans ses vues, pour l'ouvrir à la lumière divine. L'espérance mortifie la confiance mise dans les biens caducs et dans nos seules forces, pour faire prendre appui en Dieu. La charité mortifie l'égoïsme, pour nous donner à Dieu, et aux autres, et nous faire goûter la joie de ce don. Cette action atteint son sommet dans les grandes épreuves mystiques (DS, *Anéantissement, Déréliction*). Mais elle se fait sentir, à un degré modeste, dans toute vraie mortification. Ainsi animée, la mortification n'est pas un terme, mais un passage vers Dieu, comme la mort tout court, telle que l'a rendue le Christ. Nos forces vives ne sont pas « détruites », mais « transformées ».

La mortification n'est donc ni mutilation, ni asservissement brutal pour quelque orgueilleuse maîtrise de soi. Elle travaille à l'épanouissement de la vie. Elle sert un amour. Elle veut conformer au Christ, dans son œuvre pascale, son passage vers le Père, avec tout son Corps mystique. La liberté qu'elle souhaite est avant tout liberté d'aimer Celui qui seul est bon, avec une multitude de frères; ce qu'elle fait mourir, c'est l'égoïsme qui s'y refuse. Un élan vers un terme l'entraîne dans son effort, élan communiqué par Celui-là même qui est au terme, qui l'appelle et l'attire. La grâce de l'Esprit Saint, don du Christ ressuscité, touche la fine pointe de l'âme, et de là descend peu à peu dans tout l'être, jusque dans la sensibilité, qu'elle assainit, mortifiant pour faire vivre. Sans doute, la douceur de cette action n'est pas éprouvée dès le début ni toujours. La voix de la crainte est entendue d'abord. On ressent l'amertume de la mortification avant d'en goûter les fruits (voir les notations importantes de l'art. *Concupiscence*, t. 2, col. 1367-1369). Mais peu à peu la charité grandissante change la crainte servile en crainte filiale, et adoucit l'effort. « Quelle folie pour moi d'entreprendre de louer l'humilité et la mortification, après que le Roi de gloire les a lui-même si hautement exaltées, qu'il les a consacrées par tant de souffrances! Allons, mes filles! Voici le moment de faire effort pour sortir de la terre d'Égypte. Quand vous aurez trouvé ces vertus, vous aurez trouvé la manne. Toutes choses vous deviendront savoureuses, et si amères qu'elles puissent paraître aux yeux des mondains, elles seront pour vous pleines de douceur » (Thérèse d'Avila, *Chemin de la perfection*, ch. 10; éd. Polit in-8°, t. 5, p. 95).

Les indications sur la mortification sont innombrables chez les auteurs spirituels, les biographes de saints et les exposés didactiques.

Quelques exposés didactiques. — A. Rodriguez † 1616, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, 2e p., tr. 1 : De la mortificación, éd. Madrid, 1946, p. 629-729; trad. franç. par J.-P. Crouzet, *Pratique de la perfection chrétienne*, t. 2, Paris, 1886, p. 227-354. — J. Alvarez de Paz, † 1620, *De exterminatione mali..*, lib. 2, pars 1, dans *Opera*, t. 3, éd. Vivès, Paris, 1875, p. 312-593. — A. Le Gaudier † 1622, *De perfectione vitae spiritualis*, pars 5, sect. 15, Paris, 1643, p. 519-532; trad. S. Bizeul, *De la perfection de la vie spirituelle*, t. 3, Bruxelles, 1909, p. 536-576. — D. Schram † 1797, *Institutiones theologiae mysticae*, t. 1, Liège, 1860, n. 84-100; trad. franç., *Théologie mystique*, t. 1, éd. Vivès, Paris, 1879, n. 68-86. — R. Garrigou-Lagrange, *L'amour de Dieu et la croix de Jésus, d'après les principes de S. Thomas d'Aquin et la doctrine de S. Jean de la Croix*, t. 1, Juvisy, 1921, p. 285-406 : L'amour de Dieu et la mortification. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 2e p., liv. 1, ch. 3, 9e éd., Paris, 1928, p. 484-523. — L. Bouyer, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, 1960, ch. 10 Le développement de la vie spirituelle : la purification.

Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione..*, dans *Opera*, t. 3, Prato, 1840, lib. 3, c. 22, n. 6, p. 225-227; c. 28, p. 314-323 : De carnis et corporis mortificatione.

Voir les art. du DS cités plus haut. — Rappelons quelques ouvrages d'*auteurs spirituels* parmi beaucoup d'autres. — PL 220, 555-570 Index de mortificatione sensuum. — Ambroise, *De bono mortis* III, 9-10, PL 14, 543-545 (« Mihi mundus crucifixus est... »); *De sacramentis* II, 23, SC 25 bis, 1961, p. 86-89 (baptême et mortification). — Augustin, *Sermo* 156, 9-11, PL 38, 854-856 (nature de la mortification, nécessité de la grâce); *Sermo* 216, 5, 1079 (« qui vitaliter mortificant... »); cf F.-J. Thonnard, *Traité de vie spirituelle à l'école de S. Augustin*, Paris, 1959, p. 349-357. — Jean Cassien, *De coenobiorum institutione* IV, 34-35, SC 109, 1965, p. 172-175 (mortification et croix).

Denys le chartreux, *De mortificatione vivifica et reformatione interna*, dans *Opera*, t. 40, Tournai, 1911, p. 85-116. — Thérèse d'Avila, *Chemin de la perfection*, ch. 11 et 12. — Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, liv. 1, ch. 4 svv (mortification des appétits). — Louis de Grenade, *Del amor de Dios* (supplément au *Memorial*), 1e partie, trad. franç. dans *Œuvres*, éd. Vivès, t. 12, Paris, 1863, p. 564-607.

A. Baker, *Holy Wisdom*, éd. S. Cressy, Londres, 1876, 2e tr., p. 195-335; trad. J. Juglar, *La sainte Sapience*, t. 1, Paris, 1954, p. 175-326. — Constantin de Barbanson, *Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623, 1e p., ch. 64-72 (la mortification chez le mystique). — Vincent de Paul, *Correspondance. Entretiens..*, éd. P. Coste, t. 10, Paris, 1923, p. 395-409; t. 12, 1924, p. 211-227. — F. Guilloré, *Maximes spirituelles*, liv. 1, max. 6-7, Nantes, 1668, p. 53-97; *Les illusions de la vie spirituelle*, liv. 1, tr. 2 et 4, Paris, 1673, p. 19-46 et 67-87; *Conférences spirituelles pour bien mourir à soi-même*, liv. 1, conf. 5, Paris, 1683, p. 108-128. — Alphonse-M. de Liguori, *La véritable épouse de Jésus-Christ*, ch. 7-8, trad. L.-J. Dujardin, dans *Œuvres*, t. 10, Paris, 1889, p. 124-258; *Dignité et devoirs du prêtre*, 2e p., instr. 8 et 9, t. 13, p. 325-371.

F. W. Faber, *Progrès de l'âme dans la vie spirituelle*, trad. F. de Bernhardt, Paris, 1912, ch. 11 La véritable persévérance est dans la mortification. — Ch. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, ch. 7, t. 1, Poitiers, 1874, p. 383-461. — Sur Thérèse de Lisieux voir A. Combes, *Ste Thérèse de l'Enfant-Jésus et la souffrance*, Paris, 1948, et aussi H. Petitot, *Ste Thérèse de Lisieux. Une renaissance spirituelle*, Paris, 1925. — François de Sainte-Marie, *Mortification of Body in the carmelite Order from St. Teresa of Avila to St. Thérèse de Lisieux*, dans *Christian Asceticism and modern Man*, Londres, 1955, p. 71-89.

B. Arminjon, *La mortification dans notre vie chrétienne*, d'après une enquête, dans *Christus*, n. 9, 1956, p. 106-132. — I. Hausherr, *Abnégation, renoncement, mortification, ibidem*, n. 22, 1959, p. 182-195. — *E' oggi ancora necessaria la mortificazione cristiana?*, dans *La Civiltà cattolica*, 17 mars 1973, p. 521-527.

Sur le problème général de la grâce « mortifiant » la nature : J. Teran Dutari, *Zum theologischen Verständnis der Gnade als Kreuz der Natur*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 88, 1966, p. 283-314. — Sur le problème philosophique : M. Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris, 1959, p. 242-246.

Charles Morel.

MORVAN (Paul), frère prêcheur, 17e siècle. — Né à Morlaix vers 1622, Paul Morvan fait profession religieuse au couvent dominicain de Rennes en 1640. Professeur de théologie, prédicateur, il était en 1672 vicaire du couvent de Metz, dans le cadre de la « Congrégation de Bretagne ». Il vivait encore en 1679, préparant une publication qui ne semble pas avoir vu le jour.

Le seul ouvrage connu de lui, *Les sacrez stratagemes de l'amour divin dans le cours de la vie mourante et triomphante de Jesus-Christ* (Paris, 1668, in-4°, 252, 300, 372 p.), dévoile à Philothéandre, dans ses deux premiers volumes, les stratagèmes (les « ruses », les « artifices ») de l'amour de Dieu depuis la création jusqu'à l'incarnation du Verbe (t. 1), puis tout au long de la vie terrestre (« mourante ») du Christ. Pour ce faire, l'auteur se met à l'école de la Vierge (t. 1, p. 34 svv) et puise abondamment dans les textes des Pères de l'Église. Ces deux premiers volumes peuvent ainsi servir de lecture spirituelle et de thèmes de méditation. Le tome 3, en revanche, est entièrement consacré à la controverse « contre les erreurs de ce temps et les corrupteurs ou les faux interprètes des sentiments de saint Augustin et de saint Thomas en la matière de la grâce » (t. 2, p. 1).

Quétif et Échard, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 2, Paris, 1721, p. 688.

André Duval.

MORVAN DE BELLEGARDE (Jean-Baptiste), prêtre, 1648-1734. — Né à Piriac, diocèse de Nantes, le 30 août 1648, Jean-Baptiste Morvan entra dans la compagnie de Jésus. Il y passa dix-sept ans, mais la quitta, en raison, semble-t-il, des tracasseries que lui valut son adhésion au cartésianisme. Prêtre séculier, l' « abbé de Bellegarde » (comme on l'appelait) se fit estimer par sa charité, sa modestie, ses mœurs régulières et l'aménité de son caractère. Il ne rechercha aucun emploi. Pour vivre, il composa des ouvrages d'histoire et de géographie, il fit de nombreuses traductions et publia plusieurs ouvrages de réflexion sur la société, cherchant à tracer le portrait du chrétien honnête homme. C'est par là que ce polygraphe se rattache à la spiritualité. Agé et infirme, il se retira dans la communauté de saint François de Sales, établie à Paris pour les prêtres pauvres. Il y mourut le 26 avril 1734.

La bibliographie de Bellegarde n'a jamais été complètement établie. Parmi ses principaux ouvrages, nous pouvons retenir : *Les devoirs de l'honnête homme et du chrétien, ou Les Offices de saint Ambroise* (Paris, 1689; composé principalement pour les ecclésiastiques); — *Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde* (1 vol., Paris, 1687, 1690; 3 vol., Lyon, 1696); c'est une tentative pour appliquer la morale chrétienne aux gens du monde; sans faire aucune concession, l'auteur s'efforce de trouver des formes acceptables; — *Modèles de conversations pour les personnes polies* (Paris, 1697); échanges entre Arsène, Ariste et Timante sur « les désordres des passions » et quelques problèmes de morale, le tout entremêlé d'exemples historiques; — *La manière de prier et de méditer avec des remèdes contre les passions du cœur et de l'esprit* (Paris, 1703); cet ouvrage, dédié aux demoiselles de Saint-Cyr, est une adaptation du *Specchio dell' anima* (Rome, 1605) du franciscain Barthélemy de Saluces (DS, t. 1, col. 1264-1266); la méthode d'oraison préconisée est d'esprit thérésien.

L'art de connaître les hommes (3e éd., Amsterdam, 1710) analyse les vertus et les vices des relations sociales; — *Pensées édifiantes et chrétiennes pour tous les jours du mois, avec des considérations sur la mort* (Paris, 1715); — *L'esprit de pénitence pour faire une bonne confession et une bonne communion, avec un examen particulier pour tous les états et pour les personnes avancées dans la piété* (Paris, 1725, dédié à Simon Gourdan, victorin, DS, t. 6, col. 610-612) : ce petit traité expose les dispositions intérieures du chrétien avant et pendant la confession et la communion; en certains cas, on peut différer l'absolution; sans se prononcer sur la fréquence de la communion, il estime qu'on ne peut la recevoir qu'avec des sentiments d'un ordre très élevé.

Le chrétien honnête homme, ou l'alliance des devoirs de la vie chrétienne avec les devoirs de la vie civile (La Haye, 1736); il n'y a aucune contradiction entre ces deux types de devoirs, mais on ne peut être un véritable honnête homme que si l'on est un chrétien; aussi l'ouvrage commence-t-il par plusieurs chapitres sur l'existence de Dieu, la Providence, l'équité de Dieu, son culte et l'amour qu'on lui doit; le texte, assez décousu, témoigne d'une grande expérience de la vie, de beaucoup de finesse et de psychologie pratique. — Bellegarde a enfin publié des *Maximes avec des exemples... pour l'instruction du roi* (Paris, 1718) : dédié au jeune roi Louis xv, c'est « le fruit de quarante années d'études ». Le plan est classique : les devoirs du prince envers Dieu, envers lui-même, envers ses peuples. L'auteur utilise l'ancien Testament, l'histoire romaine et l'histoire de France.

Cet ensemble d'ouvrages, largement diffusé, intéresse l'histoire profane et religieuse des années 1680 à 1730. L'auteur, disciple de D. Bouhours (DS, t. 1, col. 1896), a des qualités incontestables; souvent il est judicieux et agréable, mais il reste un polygraphe.

Au 17e siècle, Bellegarde tient une place honorable parmi les traducteurs d'œuvres spirituelles. Citons le *De officiis*

ministrorum de saint Ambroise (*Devoirs de l'honnête homme et du chrétien ou Les Offices...*, 1689), — des *Sermons* (1691) et des *Lettres* (1692) de saint Basile, — des *Opuscules* (2 vol., 1690), des *Sermons choisis* (2 vol., 1690) et des *Homélies sur la Genèse* (2 vol., 1702) de Jean Chrysostome, — des *Sermons* (2 vol., 1693) de Grégoire de Nazianze. A noter que les traductions de Basile et de Grégoire de Nazianze sont aussi attribuées à Nicolas Fontaine (cf DS, t. 5, col. 677).

Il ne négligea pas d'appliquer les Livres saints à la vie chrétienne : *Apparat de la Bible ou introduction à la lecture de l'Écriture* (1697), *Livres moraux* de l'Écriture ou confrontation des *maximes de la sagesse divine avec les devoirs de la vie civile* (1701) et les *Sentiments que doit avoir un homme de bien sur les vérités de la religion et de la morale* (1698), ou textes choisis de l'Écriture reproduits et commentés. Enfin Bellegarde traduisit, lui aussi, *L'Imitation de Jésus-Christ* (1698), ouvrage qui connut une douzaine d'éditions. — Sur la traduction du *Manuel* d'Épictète (Trévoux, 1700), cf DS, t. 4, col. 851 et 854.

R. de Tournemine, *Éloge de l'abbé de B.*, dans le *Mercure de France*, nov. 1735, p. 2390-2394. — L. Moréri, *Le grand dictionnaire..*, t. 2, 1759, p. 327-328. — A.-A. Barbier, *Dissertation sur soixante traductions françaises de l'Imitation*, Paris, 1812, p. 55-56, 140-144. — P. Levot, *Biographie bretonne*, t. 1, Vannes, 1852, p. 78-80. — O. de Gourcuff, *Un moraliste breton. L'abbé de B.*, dans *Revue de Bretagne*, t. 2, 1887, p. 447-456; t. 3, 1888, p. 132-145. — DHGE, t. 7, 1934, col. 850-851. — H. Anton, *Gesellschaftsideal... im ausgehenden 17. Jahrh. Studien zur französischen Moralliteratur..*, Breslau, 1935. — M. de Bellegarde, *M. l'abbé de B., professeur de politesse*, dans *Revue générale*, t. 91, 1955, p. 1909-1916. — A. Pizzorusso, *M. de B. e una retorica delle « bienséances »*, dans *Revue des lettres modernes*, 1959, p. 261-278. — A. Cioranescu, *Bibliographie de la littérature française au 17e siècle*, t. 2, 1966, p. 1503-1505. — C. Teisseyre, *La spiritualité du prince au moyen âge. Recherche de bibliographie*, Bordeaux, 1967. — R. Darricau, art. *Miroirs des Princes, supra*, col. 1303-1312.

Raymond Darricau.

MOSCHNER (François-Marie), prêtre, 1896-1971. — Né le 2 juillet 1896 à Rostock, Franz Maria Moschner étudia la théologie à Breslau (1915-1916), puis à Fulda (1916-1920). Ordonné prêtre à Osnabrück le 19 février 1921, il est d'abord envoyé comme vicaire et aumônier de la jeunesse à la paroisse Saint-Jean de Brême. En 1933, il devient professeur d'instruction religieuse dans les écoles secondaires. Après de longues années de maladie, il meurt, aveugle, le 8 mars 1971.

Brême a rarement connu un prêtre dont le rayonnement et l'influence aient été aussi grands que ceux de Moschner. Directeur spirituel, sa manière et son esprit apparaissent dans le texte suivant : « C'est toi que je veux, mon Dieu, et je ne veux que toi : je te veux comme mesure de mon existence, et cela en toutes choses jusqu'aux plus minimes.., car devant toi rien n'est plus petit pourvu qu'il porte la marque de ta sainte volonté... » (*Gebetsführung*, p. 126). Et encore : « Nous avançons comme des aveugles, mais fermement agrippés à la main de Celui qui nous aime : parfois sans comprendre, parfois éclairés comme par une lumière intérieure, dans laquelle tout l'incompréhensible se dissout et prend un sens » (*ibidem*, p. 5).

Auteur spirituel, Moschner veut conduire à la prière et à la méditation en vue d'une vie chrétienne plus intérieure et plus profonde. Là encore, son expérience personnelle transparaît. A propos de son ouvrage *Christliches Gebetsleben* (Fribourg-en-Brisgau, 1948, 1951) il écrit : « L'objet principal de ce livre est d'élucider ces modes de prière plus mûris et plus intérieurs dont en général on parle et écrit trop peu. Il existe beaucoup plus de personnes qu'on ne l'admet généralement qui y sont appelées et qui aspirent à suivre cet appel. C'est pour elles d'abord que cet ouvrage a été écrit » (2e éd., p. IX).

La première partie présente une étude théologique de la prière; la seconde traite de la « sainte voie de l'amour », de la disponibilité, des attitudes intérieures et de la préparation (respect, recueillement, confiance, persévérance, offrande de soi); la troisième décrit le « cheminement » (*Wanderung*) : prière vocale et prière libre, souffrances et difficultés initiales, méditation, prière contemplative, purifications et vie d'amour. C'est un ouvrage de valeur; davantage guide pratique que manuel théorique, il complète bien les ouvrages de Tanquerey ou de Zimmermann.

Unsere Liebe Frau von der erfrischenden Quelle. Gedanken zur lauretanischen Litanei (Fribourg-en-Brisgau, 1950; 4e éd., 1955) reprend une série d'allocutions données en mai-juin 1941; commentant les litanies de la Sainte Vierge, Moschner met en lumière la relation de la vie du chrétien avec la Mère de Dieu. — *Das Himmelreich in Gleichnissen. Betrachtungen zu neutestamentlichen Texten* (Fribourg-en-Brisgau, 1952, 1954) réutilise une série de textes d'abord diffusés sur feuilles détachées. Dans le genre des Pères de l'Église et des auteurs spirituels, Moschner veut saisir la réalité des textes néotestamentaires au-delà de la seule lettre; il développe, en plus de trente paraboles, le thème fondamental du Royaume de Dieu. — *In Bild und Ewigkeit* (Fribourg-en-Brisgau, 1954), aboutissement et synthèse des écrits antérieurs, offre une brève théologie de l'homme image de Dieu; Moschner y traite aussi de l'histoire du salut. Là encore, il n'en reste pas au seul niveau théologique, mais oriente le lecteur vers la contemplation du mystère chrétien.

Après sa mort, des amis ont publié *Gebetsführung* (Fribourg-en-Brisgau, 1974); ce « Guide de la prière » est composé d'extraits de lettres et de divers écrits de Moschner.

Certains aspects de la doctrine de Moschner pourront paraître formulés ou étudiés sans la précision souhaitable. Il n'en fut pas moins un homme de Dieu, dont l'expérience spirituelle a guidé nombre d'hommes et de jeunes vers une existence chrétienne plus authentique et plus profonde. Au sein d'une époque difficile, il a su, avant le concile Vatican II, rendre l'Écriture et la liturgie accessibles et vivantes grâce à la sagesse obtenue dans la prière.

Voir les comptes rendus des ouvrages de Moschner dans *Geist und Leben* (t. 22, 1949, p. 392; t. 24, 1951, p. 152-153; t. 26, 1953, p. 317; t. 28, 1955, p. 222).

Constantin Becker.

MOSCHUS (Jean), † 619. Voir Jean Moschus, DS, t. 8, col. 632-640.

1. MOSER (Ambroise), bénédictin, 1696-1756. — Né le 17 juin 1696 à Murau (Styrie), Ambros Moser entre en 1717 à l'abbaye bénédictine de Saint-Lambert (Styrie). Profès le 27 décembre 1718, prêtre le 6 juin 1721, il fut maître des novices, sous-prieur et, de 1740 à 1743, prieur de son abbaye. Il mourut à Mariahof le 8 mars 1756.

L'abbaye Saint-Lambert garde trois manuscrits et la bibliothèque des jésuites de Chantilly un manuscrit qui peuvent être attribués à notre bénédictin, bien qu'ils soient anonymes; il s'agit probablement de copies, exécutées par des novices (le ms de Chantilly comporte de nombreuses coquilles corrigées par une main différente), d'un ouvrage qui leur était destiné; leur contenu est semblable. L'un d'entre eux s'intitule *Liber exercitionum (sic)*; les trois autres, *Sublacus seu Solitudo spiritualis*; le ms de Chantilly continue ainsi : « in qua per novem dierum exercitia Romanus Benedictum docet conversationem benedictino-monasticam... ad professionem religiosam emittendam. Conscripta in gratiam novitiorum monasterii Sancti Lamberti... 1746 ».

Ces exercices offrent, un peu pêle-mêle, des *Praenotanda* (vg le 7e sur la distribution du temps), des instructions, des prières et dévotions, des examens, et trois méditations quotidiennes assez largement rédigées; les instructions portent sur les vertus. On y trouve encore l'explication du rituel et de la formule de la profession, des aperçus rapides sur les gloires bénédictines, etc. Ces nombreux sujets laissent mal apercevoir la démarche suivie par les *Exercitia*. Si l'on se borne aux sujets des méditations, Moser fait considérer successivement la fin de l'homme, puis le péché et la mort (2e jour), le jugement et le purgatoire (3e), la vocation et l'état religieux (4e), les trois vœux (5e), l'intention droite, la présence de Dieu, l'office divin (6e), la Vierge Marie, l'Eucharistie et la Passion (7e), l'amour de Dieu et la conformité à sa volonté (8e) et la gloire du ciel qui attend le bon religieux (9e). On trouve dans ces développements de la doctrine et beaucoup de piété, sans remarquer d'orientation spirituelle nette.

Archives de l'abbaye Saint-Lambert. — *Scriptores O.S.B. qui 1750-1880 fuerunt in imperio austriaco-hungarico*, Vienne, 1881, p. 304.

André Derville.

2. MOSER (François-Joseph), prêtre, 1751-1780. — Fils de Joseph Moser, greffier-notaire du bailliage de Herrenstein et receveur du chapitre collégial de Saverne, François-Joseph est né à Saverne le 25 juillet 1751.

Il fit ses études chez les récollets de sa ville natale, puis au collège épiscopal de Molsheim, enfin au collège royal de Strasbourg. Ayant étudié la logique à Molsheim, il suivit les cours de physique à l'université épiscopale de Strasbourg (1767-1768), puis entra au séminaire de Strasbourg et étudia la théologie à l'université épiscopale (1768-1772).

Professeur au collège de Molsheim de 1772 à 1777, il fut ordonné prêtre à Strasbourg le 10 juin 1775. En 1777, il fut nommé prédicateur pour la controverse à la cathédrale de Strasbourg et ramena à la foi catholique un certain nombre de protestants; il convertit aussi des israélites. En 1779, il reçut la chaire de théologie morale à l'université. Victime d'une épidémie sévissant à Saverne et à laquelle succombèrent plusieurs membres de sa famille, Moser mourut à Strasbourg le 6 mars 1780; il fut enterré au cimetière du couvent de Sainte-Madeleine.

Malgré sa jeunesse, Moser passe pour être l'un des restaurateurs de la véritable éloquence dans les chaires catholiques de son époque. Ses sermons, remarquables par l'ordre et la clarté du développement et par le style, ont été publiés sous le titre *Gesammelte Kanzelreden* (7 vol., Francfort/Main, 1831-1836; Constance, 1850) par A. Raess et N. von Weis, futurs évêques de Strasbourg et de Spire. Ces sermons, surtout ceux donnés à la collégiale de Molsheim, portent sur divers sujets spirituels : les vertus, les péchés, les fêtes de Notre Seigneur, de la Vierge et des saints; trois concernent l'Immaculée Conception, fête déjà tenue en honneur en Alsace et prérogative mariale défendue par l'université épiscopale. Les sermons donnés à Strasbourg sont en grande partie des sermons de controverse.

Notice bibliographique en tête de l'édition, t. 1, 1831, p. v-lvii. — E. Sitzmann, *Dictionnaire... des hommes célèbres de l'Alsace*, t. 2, Rixheim, 1910, p. 327.

René Epp.

3. MOSER (Louis), chartreux, 1442-1510. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **vie.** — Ludwig Moser, fils d'Ulrich et d'Adelheid Moser, naquit à Zurich en 1442. Son père, d'une famille du canton d'Argovie, était au service des Habsbourg. A la mort de celui-ci, son fils fut élevé chez Hans Philipps. On sait très peu de choses sur sa formation. Il est mentionné comme maître ès arts dans le ms 546 de l'abbaye de Saint-Gall. Il acquit, jeune, le titre de notaire, car le 3 ou 4 avril 1460 il signa comme *substitutus* la charte de fondation de l'université de Bâle. Premier notaire à Rheinfelden (1462-1474), il acquit une fortune considérable, car, à son entrée en 1474 à la chartreuse de Bâle, il paya les frais de construction de sa cellule et stipula une rente pour l'entretien de son occupant (Bibl. Univ. de Bâle, ms B vii 19, f. 228v).

Plusieurs esprits distingués sont entrés dans cette chartreuse dans la seconde moitié du 15e siècle, lors des longs priorats de Heinrich Arnold et de J. Louber (cf DS, t. 1, col. 892-894; t. 9, col. 1034-1036). Aux lendemains du concile, Bâle et son université étaient un centre important de la vie de l'Église. Les liens entre la chartreuse et des marchands fortunés de la ville eurent leur influence sur l'activité littéraire de Moser. Après sa profession (2 février 1475), devenu prêtre, il fut désigné comme procureur du monastère (vers 1478), vu sa compétence juridique et son expérience des affaires Le 6 mai 1482, le chapitre général de l'ordre le nomma prieur de la chartreuse d'Ittingen encore en construction. Moser, son troisième prieur, ne semble pas avoir été l'homme de la situation; ami du silence et de la solitude, il fut déchargé de son office en 1485/86 et regagna la chartreuse de Bâle. Il y fut un temps vicaire et y mourut le 16 juillet 1510.

2. **œuvres.** — Dix-sept ouvrages, surtout des traductions, nous restent, sans compter la transcription réalisée par Moser, jeune moine, des *Consuetudines ordinis cartusiensis* (Bibl. Univ. de Bâle, B vii 19, de 1478). Dans son ensemble, son œuvre représente bien la vie et la spiritualité des chartreux de son temps; elle n'a guère d'originalité dans les domaines ascétique ou mystique. Mais son travail de traducteur est intéressant pour l'étude de la langue parlée. Plus doué pour la prose que pour la poésie, Moser s'applique à rendre exactement les textes latins dans la langue allemande. Il semble avoir perçu, à une époque où l'imprimerie était encore à ses débuts, le moyen de diffusion qu'elle offrait pour des traductions d'ouvrages spirituels latins devenus inaccessibles à nombre de laïcs pieux. Il est possible cependant que certaines de ses traductions aient été faites pour les frères lais de sa communauté. On ne trouve pas, dans ses œuvres, d'écho des controverses philosophiques ou théologiques de son temps et il ne joint aucun commentaire à des textes peu faciles, comme l'*Itinerarium* de Bonaventure, dont la lecture par des laïcs eût sans doute gagné à être guidée. Voici les manuscrits et les éditions qui contiennent son œuvre.

1° Bâle, Univ. A ix 27 : quelques prières y sont datées de 1481 et une méditation versifiée sur sainte Élisabeth d'après Luc (f. 189r-190r) l'est de 1499. Ce ms donne un *Gerson sinen swestern, was sy yeglichs tags der wochen betrachten sollen*, traduction d'une lettre de Gerson à ses sœurs (f. 167r-176r) d'abord rédigée en français (dans *Œuvres complètes*, t. 2, éd. P. Glorieux, Paris-Tournai, 1960, p. 14-17; cf trad. latine, *Opera omnia*, t. 3, Anvers 1706, col. 602-605); les sept dons de l'Esprit et les sept demandes du *Pater* y sont répar-

tis selon les sept jours de la semaine; viennent ensuite un examen de conscience détaillé, des prières pour obtenir le don de sagesse et implorer la miséricorde de Dieu.

Les f. 177r-185r offrent une série de prières traduites en allemand; l'une d'elles, *Carthusia*, souligne l'indignité du communiant et la confiance en la miséricorde du Tout-puissant; d'autres appellent à la réforme de la vie, une notamment adressée au Christ « ewiger priester und oberster bischoff ». — Les f. 211r-212v, *Von sant Erasmus dem heiligen bischoff und martere*, donnent une courte vie de ce saint ermite. — Les f. 213r-215r reportent une autre série de prières à toutes sortes de saints. — Ce ms donne encore un *Van sant Cristoffel* (f. 219r-222v) et un exposé sur saint Louis de France, patron de Moser, qui suit la *Legenda* de ce saint (f. 247r-253v).

2° Bâle, Univ. E VI 2 (numéroté pendant un temps E III 39) : une série de prières où l'on perçoit parfois des notes plus personnelles, une prière du matin (f. 169r-170r), une *Sant Augustins gebett von unseres Herren Lyden* sur les souffrances et l'amour du Christ, une prière à Notre-Dame pour les pécheurs (f. 172r-173r), une autre de saint Bernard (f. 173v-175r), d'autres destinées à préparer ou à suivre la communion (f. 175v-180v); puis viennent une méditation sur la conversion de Marie-Madeleine (f. 181r-187r), une traduction du *Custodi nos famulos* et une prière *Von der heiligen trifaltikeit*.

3° C'est un contenu assez semblable qu'on trouve dans *Bereittung zu dem heiligen sacrament mit andechtigen betrachtungen und gebetten vor und nach* (Bâle, J. Amerbach, probablement en 1489, 256 f. in-8°, 55 gravures sur bois dont certaines en couleurs, initiales miniaturées; 2 exemplaires à la Bibl. Univ. de Bâle). Une remarque préliminaire indique que l'ouvrage a été composé à la demande du prieur J. Louber et du docteur Wilhelm Textor. Le travail est basé en bonne partie sur le *Breviloquium* de Bonaventure (pars VI, c. 9 De integritate eucharistiae). La première section concerne les pécheurs et leur repentir, à l'image de l'enfant prodigue. Moser s'adresse ensuite à ceux qui progressent dans la vie spirituelle, les incitant à la persévérance dans la pénitence et la fuite du mal, à la lecture de l'Écriture, à la réception des sacrements. La troisième section vise les parfaits qui, morts au monde, ne vivent que pour le Christ. Suivent un examen de conscience et des sujets de méditation quotidienne pour quatre semaines. Bien des textes sont empruntés (Augustin, Hilaire, le pseudo-Ambroise, Jérôme, Bernard de Clairvaux).

4° *Der guldin spiegel des sünders* (Bâle, 1497; à la Bibl. Univ. de Bâle) offre un exposé détaillé de la confession, de l'examen de conscience, des vertus, et des conseils de la vie chrétienne (f. 1-184v). Reliés à la suite sous pagination différente, on trouve : *Der Curzs vom sacrament* (f. 2r-26v), *Vszlegung des Gloria patri* (f. 27v-34v) et *Sant Bernarts Rosenkrantz* (f. 35r-42r). L'Inc. 678 II de la Bibl. Univ. de Bâle contient la traduction allemande d'hymnes latines, dont le *Verbum supernum*, l'*Ave lebende hostia* et le *Pange lingua*.

5° Bâle, Univ. A IX 34, de 1500 (cf f. 18r) : ce ms contient un recueil de prières en l'honneur des patrons des divers autels de la chartreuse de Bâle.

6° Bâle, Univ. A VIII 19 : ce ms contient deux feuillets insérés comportant *Ein kurtz hupsch dancksagung zou unserem lieben herren und zou siner wirdigen mouter Maria* (vers 1500); la traduction est de Moser, mais une note attribue le texte original latin au prieur Heinrich Arnold.

7° Plus importante est la version allemande du *Migrale* de Wilhem Textor d'Aix-la-Chapelle, hébraïsant connu qui, après une période d'enseignement à Erfurt, devint docteur en théologie à l'Université de Bâle et y enseigna cette matière (1462-1472). La traduction est contenue dans le ms Bâle, Univ. A X 117 (daté du 18 juin 1501, cf f. 149v). Elle fut imprimée comme étant de Wilhelm Zewers : *Eyn vruchbars Boexken genant Mygrale* (Cologne, Hermann Bungart, 15 avril 1503, in-4°).

8° *Speculum Mariae* (Bâle, Michael Furter, 1506; exemplaire à l'Univ. de Bâle) : recueil de traductions allemandes de textes empruntés notamment au *Stimulus amoris* de Jacques de Milan, au *Speculum beatae Mariae Virginis* de Conrad de Saxe et au *Soliloquium* de Bonaventure.

9° *Brunn des Lebens* (Bâle, M. Furter, 1507; exemplaire à l'Univ. de Bâle) : autre recueil de textes traduits du *De triplici via* et de l'*Incendium amoris* bonaventuriens, du *Sermo de vanitate saeculi* d'Augustin, du *Sermo de miseria humana* de Bernard de Clairvaux, du *De triplici habitaculo* pseudo-augustinien et de la *Scala paradisi* de Guigues II (elle est attribuée par Moser à Augustin!), du *De quinque festivitatibus pueri Jesu* et de l'*Itinerarium mentis ad Deum* de Bonaventure, du *De beatitudine* attribué à Thomas d'Aquin et la prière *Carthusia* (cf *supra*, n. 2°).

10° Le ms 546 de l'abbaye de Saint-Gall contient la traduction allemande, attribuée à Moser (f. 2r), de l'hymne *Congaudent angelorum chori* de Notker.

Dans son ensemble, l'œuvre de Moser, qui est bien plus d'un compilateur que d'un auteur, témoigne d'une dévotion vivante envers la Vierge Marie et les saints, envers le Christ surtout; Moser a manifestement reçu l'appel personnel à le suivre avec joie : « froohlich tragen die selingen burdy ». Garant de l'amitié du Christ, « gefründt mit Cristo », il montre le chemin qui mène aux joies de l'amour éternel.

Hain-Copinger, n. 14951; *Supplement*, n. 4368. — M.G.W. Panzer, *Annalen der ältern deutschen Literatur... bis* MDXX.., Nuremberg, 1788. — E. Weller, *Repertorium typographicum. Die deutsche Literatur im ersten Viertel des 16. Jahrhunderts*, Nordlingen, 1864. — G. Binz, *Die deutschen Handschriften der öffentlichen Bibl. der Univ. Basel*, t. 1, Bâle, 1907.

Allgemeine Deutsche Biographie, t. 52, 1906, p. 485-486. — W. Stammler-K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 434-437. — W. Kosch, *Deutsches Literatur-Lexikon*, 2e éd., Berne, 1953, t. 2, p. 1781. — A. Gruys, *Cartusiana : Un instrument heuristique*, Paris, CNRS, t. 1, 1976, p. 138.

Th. Odinga, *Das deutsche Kirchenlied in der Schweiz im Reformationszeitalter*, Frauenfeld, 1889, p. 5. — J. Baechtold, *Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz*, Frauenfeld, 1892, p. 204. — Ch. Nicklès, *La chartreuse de Val Sainte-Marguerite à Bâle*, Porrentruy, 1903, p. 238-240. — H. M. Meyer, *Gründungsgeschichte der Karthause St. Margarethental*, Bâle, 1905. — H. Fichter, *Die Karthäuser in Basel*, Bâle, 1925. — W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz 1200-1500*, Frauenfeld, 1935, p. 365-366. — W. H. Haeller, *Studien zu Ludwig Moser..*, Fribourg (Suisse), 1967 (contient l'éd. de textes allemands inédits). — J. Brecht, *Die pseudo-thomasischen Opuscula « De divinis moribus » und « De Beatitudine ». Texte und Untersuchungen zu mittelhochdeutschen und mittelniederländischen Uebertragungen*, coll. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 40, Munich, 1973.

James Hogg.

1. MOTT (Hermann), franciscain, 1624-1704. — Né à Cologne en 1624, Hermann Mott fit profession au couvent de Brühl en 1641. Il exerça diverses charges dans sa province, mais il doit sa réputation à une longue et féconde activité de maître des novices. Mott mourut à Mayence en 1704.

La province des récollets de Cologne, à laquelle il appartenait, avait de solides traditions en matière de formation spirituelle. Comme ses confrères Bernardin Vetweiss † 1668, Louis Kellen † 1694, Pacifique Beugten † 1724, Mott s'appuie principalement sur les sources classiques de la spiritualité franciscaine : écrits de saint François, méditation de la vie et de la passion du Christ, traités de Bonaventure, Bernard de Besse, David d'Augsbourg, Pierre d'Alcantara. Ses publications visent à aider la pratique de la vie religieuse, de la méditation, de l'oraison ou des exercices spirituels selon les formes prévues par la législation et les coutumes des provinces récollettes allemandes (E. Wagner, *Historia Constitutionum generalium O.F.M.*, Rome, 1954, p. 73-74).

Son ouvrage le plus connu, la *Manus religiosorum* (Cologne, 1669), fut réédité à Cologne en 1676 sans les exercices spirituels qui en formaient la dernière partie. Ceux-ci furent repris et développés en un volume à part, *Dux fidus Deo devotarum mentium ad recessum solitarium...* (Cologne, 1676). La première édition de la *Manus religiosorum* fut traduite en flamand et en allemand (*Christlijcke en Geestelijcke Handt*, Anvers, 1674; *Die Geistliche Hand*, Ratisbonne, 1742). Ce traité est un commentaire des cinq points proposés traditionnellement à la méditation des jeunes religieux au cours de leur noviciat : *Ad quid venisti? — Quid ad te? — Est mea culpa — Libenter — Deo gratias.*

Selon un procédé pédagogique en vogue aux 16e et 17e siècles, chacune de ces sentences était mise en relation avec un des doigts de la main. Le franciscain flamand Henri Devroom (Sedulius), en tête de son édition du *Speculum disciplinae* (Anvers, 1591), avait publié une *Manus religiosorum* dans laquelle les cinq points étaient illustrés par des quatrains rythmés et des références à la sainte Écriture. Ce schéma semble avoir été adopté communément dans les noviciats. Mott le prend pour base de ses développements. Les origines de la « main » et l'histoire de ses divers éléments ne sont pas encore parfaitement élucidés (cf art. *Mombaer*, col. 1520), mais les questions *Ad quid venisti* et *Quid ad te* figurent déjà au début du *De exterioris et interioris hominis compositione* (éd. Quaracchi, 1899, p. 3-4) écrit pour les novices par David d'Augsbourg † 1272.

Mott fit encore paraître deux opuscules, en un volume, donnant les normes liturgiques suivies par les récollets : *Musicae choralis medulla, sive cantus gregoriani fundamentalis traditio..*, *Processionale ad normam missalis ac ritualis* (Brühl, 1670). Enfin il composa un ouvrage de formation et d'exercices spirituels à l'usage des frères laïques : *Recollections-Büchlein oder Geistliche Uebungen und Lehr-Stück für die Lay-Brüder...* (Cologne, 1671).

Ioannes a S. Antonio, *Bibliotheca Universa Franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 62. — *Rhenania Franciscana*, t. 10, 1939, p. 120-123, et le numéro spécial de cette revue paru en volume séparé sous le titre *Unsere Toten*, Düsseldorf, t. 2, 1941, p. 67-68 (catalogue des écrits). — J. Goyens, *Nopens « De Hand der Kloosterlingen »*, OGE, t. 4, 1930, p. 373-381; t. 6, 1932, p. 73-84. — M. Verjans, *De Geestelijke Hand*, OGE, t. 5, 1931, p. 81-88. Les articles de Goyens et de Verjans apportent une documentation iconographique sur la *Manus* de Mott et sur d'autres (résumé en français du 2e article de Goyens dans *Collectanea Franciscana*, t. 6, 1936, p. 129-130.)

Jérôme POULENC.

2. MOTT (MARIE-ÉDOUARD), lazariste, 1845-1934. — Né à Paris le 8 juin 1845, Marie-Édouard Mott entra au grand séminaire d'Issy le 3 octobre 1864, puis à Saint-Sulpice le 1er octobre 1866. Il fut ordonné sous-diacre le 6 juin 1868 et, le 13 du même mois, il était admis dans la congrégation de la Mission. Prêtre le 29 août 1869, il prononça ses vœux à Paris le 26 juillet 1870. Dès septembre 1869, il avait été envoyé à Oran. Il fut ensuite professeur au grand séminaire d'Évreux (1872), puis en 1873 curé de Drancy et quelque temps supérieur de la communauté. A partir de 1875, il occupa divers postes, en particulier à Cambrai. En 1898, il fut appelé à Paris et il y demeura jusqu'à sa mort, à la Maison-mère, le 5 avril 1934.

Mott donna de nombreuses retraites sacerdotales et ce ministère l'amena à fonder une Association sacerdotale de Réparation, pour laquelle il fit paraître *La Réparation sacerdotale. Manuel des Prêtres réparateurs* (anonyme, Paris, 1918, 1920; trad. espagnole), et un manuel analogue pour les auxiliaires de l'Association (mêmes lieu et date).

On a surtout de lui un *Cours de méditations pour tous les jours de l'année* (anonyme, 4 vol., Paris, 1899) composé à la demande des supérieurs pour la congrégation de la Mission; il le reprit sous la forme d'un *Abrégé du Cours...* (Paris, 1920). Il ajouta un 5e tome, *Retraites mixtes* (Paris, 1903, 1913; repris et édité sous son nom pour un public plus large, *Retraites spirituelles à l'usage du clergé et des fidèles suivant l'esprit de S. Vincent de Paul*, Paris-Lille, 1914).

La doctrine de ces ouvrages est très classique, exposée clairement et nourrie de la pensée de Vincent de Paul; Mott y utilise sa « petite méthode » : pourquoi, nature, comment. A noter les lectures conseillées au cours des retraites : elles sont tirées de François de Sales, Louis de Grenade, J.-B. Saint-Jure, Bossuet, Joseph Tissot et enfin du lazariste N.-V. Aubry † 1756, dont le *Manuale christianorum* est longuement cité d'après la traduction de C. Sauvé (cf DS, t. 1, col. 1098-1099).

Autres ouvrages : *La vie et le martyre du Bx Jean Gabriel Perboyre*, Paris, 1890; — *S. Vincent de Paul et le Sacerdoce*, Lille-Paris, 1900; — plusieurs articles dans des revues sacerdotales; quelques-uns d'entre eux, parus dans *Prêtre et Apôtre*, ont été réunis et publiés sous le titre *L'Oraison mentale, quelques conseils*, Paris, 1927.

Archives des Prêtres de la Mission, Paris. — *Annales de la Congrégation de la Mission*, t. 99 et 102, 1934 et 1937.

Francis WENNER.

MOUGENOT (JEAN-FRANÇOIS), prêtre, 1790-1857. — Né à Domptail (Vosges), d'une nombreuse famille paysanne, Jean-François Mougenot fut ordonné prêtre le 11 septembre 1813; sa préparation au sacerdoce comme sa formation au séminaire de Nancy est comparable à celles que reçut Jean-Marie Vianney, à ceci près que Mougenot manifesta de plus grandes capacités intellectuelles; mais il témoigna d'une spiritualité sacerdotale également élevée.

Dans les paroisses voisines de Sarrebourg, où il exerça son ministère pendant vingt ans, il se fit remarquer par la rigueur avec laquelle il remplit ses fonctions, ses exercices de piété et ses études. A une vie mortifiée, il joignit des qualités d'accueil et de charité active qui suscitèrent un réel attachement à sa personne.

A Saint-Quirin, sa dernière paroisse, il fut aidé par deux sœurs de la Doctrine chrétienne, religieuses d'une congrégation locale connues sous le nom de *Vatelottes* (du nom du fondateur Jean-Baptiste Vatelot † 1748). La direction spirituelle qu'il leur donna attira l'attention de la supérieure générale qui obtint de Mgr de Forbin-Janson, évêque de Nancy, que Mougenot soit nommé aumônier de la maison de formation (1834). Devenu chanoine honoraire en 1835, Mougenot fut, à partir du 15 octobre 1850, le neuvième supérieur ecclésiastique de la congrégation, jusqu'à sa mort, le 4 août 1857.

Mougenot a donc consacré de longues années de sa vie à la formation pédagogique et spirituelle des sœurs de la Doctrine chrétienne vouées à l'enseignement des filles. Il rédigea des livres du maître, entre autres dans le domaine de l'instruction religieuse, qui connurent le succès. Par ses leçons de catéchèse et ses instructions, où l'on retrouve des échos des *Exercices spirituels* ignatiens, il initia les jeunes religieuses aux vertus chrétiennes vécues dans l'abandon confiant et actif à la volonté de Dieu. Il composa à l'intention des novices un *Directoire* en trois parties (sur les actions et exercices quotidiens, sur les qualités de l'esprit et du cœur et les vertus de la novice, sur les principales maximes de la vie spirituelle). Le même souci de gradation se retrouve dans le *Directoire spirituel* destiné aux sœurs formées. Si Mougenot n'a pas été le fondateur de cette congrégation, il lui donna forme spirituellement, multipliant en toutes occasions ces entretiens familiers qui donnèrent naissance aux *Annales religieuses des Sœurs de la Doctrine chrétienne*. La spiritualité personnelle de Mougenot s'alimentait à l'École française; sa direction rappelait celle de François de Sales; il prêchait la dévotion mariale; il était un vivant exemple de l'humilité qu'il recommandait : « L'humilité est la mesure de notre grandeur, notre orgueil la mesure de notre bassesse ».

La maison-mère de la Doctrine chrétienne, à Nancy, conserve quelques manuscrits de Mougenot : de nombreuses lettres autographes (lettres de direction à des religieuses, relations de voyages en Algérie pour visiter les maisons de la congrégation), — des *Analyses de méditations propres à diriger l'esprit et le cœur dans l'oratoire et en chaire* (sans date), — et un *Règlement de la Supérieure générale* (1840).

Œuvres imprimées : *Directoire des novices..*, Nancy, 1839. — *Lectures sur l'ouvrage des six jours, à l'usage des écoles..*, 1842 (nombreuses éd.). — *Histoire de la Sainte Bible...* (1843; 36e impression en 1896). — *Constitutions et Directoire spirituel des Sœurs...* (1844). — *Histoire abrégée de la religion catholique* (1847; dernière rééd. mise à jour en 1873). — *Méditations pour les fêtes de la T.S. Vierge et des Saints* (1855). — *Histoire ancienne des peuples de l'Orient...* (Paris, 1895). — *Lettres de direction..*, publiées par E. Marin (Paris, 1909).

Abbé (E.) Marin, *J.-Fr. Mougenot, supérieur ecclésiastique de... la Doctrine chrétienne*, Paris, 1908. — *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint Dié*, t. 3, Nancy, 1936.

Jacques GADILLE.

MOUNIER (EMMANUEL), philosophe, 1905-1950. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. VIE. — Toute l'existence d'Emmanuel Mounier n'est que l'histoire d'une vocation : porter de sa foi chrétienne un témoignage que tous les hommes de son temps fussent en mesure de comprendre.

Né le 1er avril 1905 à Grenoble, où son père était pharmacien, « il y vécut jusqu'à dix-neuf ans, entouré de ses parents, grands-parents et de sa sœur aînée, Madeleine ». Cette formule d'une notice publiée au lendemain de sa mort (cf *Œuvres*, t. 4, p. 411) exprime bien ce que furent son enfance et sa jeunesse tranquilles. « Il m'est toujours resté de l'enfance tout le contraire d'un souvenir déprimant et une sorte d'exaltation de vie au bord de l'automne; c'est la saison où le travail reprenait, avec l'attrait d'une année nouvelle et de découvertes nouvelles » (lettre de 1942, p. 413). Ici s'exprime le prodigieux travailleur que fut Mounier; c'est à l'excès de travail qu'il a finalement succombé. Il écrivait aussi en 1933, peu après la fondation d'*Esprit* : « Ma vie est tissée de longs fils... Eh bien! oui, je crois que la fidélité est une de mes dimensions intérieures. De longues fibres de fidélité m'apportent aujourd'hui, aussi neufs, aussi dociles qu'au premier jour, des états inchangés de mon enfance » (p. 11).

Solidement implanté dans une tradition qu'il n'aura jamais la tentation de renier, Mounier va pourtant se lancer dans une grande aventure, et c'est ici qu'apparaît très clairement l'appel, la vocation. Ayant dépassé de peu vingt-cinq ans, agrégé de philosophie, professeur au lycée de Saint-Omer, disciple de Jacques Maritain après avoir été un moment entraîné par l'éloquence de Jacques Chevalier, qui initiait la jeunesse grenobloise à Bergson, qu'avait-il à faire d'autre que de poursuivre paisiblement une carrière universitaire qui l'aurait conduit pas à pas aux honneurs de la Sorbonne et de l'Institut?

Au lieu de cela il fonde une revue, du même mouvement qu'en d'autres temps on fondait un ordre religieux. L'heure était particulièrement sombre. Dans le premier numéro d'*Esprit*, paru le 1er octobre 1932, Mounier écrit *Faire la Renaissance* (p. 5-51), car il est foncièrement optimiste. C'est, avec la fidélité, un des traits permanents de son caractère, celui qui lui a valu son succès, cette forte et douce influence qu'il exerçait sur tous ceux qui l'entouraient. Le monde craquait alors de toutes parts. Le Japon commençait d'envahir la Chine; Hitler montait au pouvoir; Mussolini s'enfonçait en Éthiopie; la guerre d'Espagne éclatait. *Esprit* pourtant continuait difficilement, mais fermement, sa route.

Mounier aussi continuait. A l'automne de 1935, il épouse Paulette Leclercq, et comme celle-ci est fonctionnaire belge, il devra, de 1935 à 1939, mener entre Paris et Bruxelles une existence harassante. Mais c'est une existence heureuse, d'une extraordinaire plénitude. Mounier avait en effet le don de plénifier tout ce à quoi il se donnait. En 1938 naissait Françoise et peu après commençait l'épreuve qui devait marquer toute la vie de Mounier : à la suite d'une encéphalite, la fillette restait en état de débilité profonde. Mais c'est là que Mounier devait donner toute sa mesure : il écrit à sa femme le 6 octobre 1939, alors qu'il est mobilisé dans le service auxiliaire : « De tout mon cœur, de tout notre cœur, j'espère que Françoise sera ce que nous aimerions qu'elle soit, mais si Dieu voulait autre chose je ne suis pas sûr que nous ne trouverions pas une plus grande joie spirituelle à la faire cheminer à travers des voies obscures, qu'à en faire une petite bonne femme quelconque » (*Œuvres*, t. 4, p. 641). Le foyer eut dans la suite deux autres enfants; ainsi, après l'épreuve, Mounier connut les joies de la paternité.

Il avait vu venir la guerre et tenté de la conjurer en s'opposant de toutes ses forces à la capitulation de Munich. Au milieu des épreuves, il continue *Esprit*. Après l'armistice de juin 1940, il tente de poursuivre encore. Ce n'était point naïveté, ni complaisance envers le pouvoir, mais optimisme entêté. *Esprit* fut interdit en août 1941, et Mounier créa aussitôt, à sa place, un Centre d'études clandestin en liaison avec les premiers mouvements de résistance. Il fut arrêté en janvier 1942. N'avait-il pas écrit : « Il manque à un homme de n'avoir pas connu la maladie, le malheur ou la prison »? Libéré au bout de six mois, il trouve refuge à Dieulefit, dans les montagnes de la Drôme, où il rédige le *Traité du caractère* et *L'affrontement chrétien*.

Après la libération, il décide de reprendre *Esprit* avec de nouveaux collaborateurs. La nouvelle série sera bien la suite de la première, mais les problèmes se posent autrement. Tout est à recommencer, à reconstruire. Mounier lui-même doit presque entièrement se renouveler sans abandonner aucune de ses fidélités. Il se dresse alors plus qu'il ne l'avait fait jusque-là contre l'injustice sociale. C'est l'époque de son intimité

spirituelle avec le Père André Depierre, qui le nommait « le témoin persévérant de Dieu » et devait, après sa mort, caractériser ainsi sa vie : « Au fond tout a tenu dans ce secret universellement reconnu des siens : Mounier a été un enfant, un chrétien demeuré enfant, terriblement passionné pour sa terre, pour son milieu et pour son temps. Un enfant disponible aux autres et prêt à répondre *oui* à Dieu ».

Il devait mourir en plein sommeil, dans la nuit du 21 au 22 mars 1950. Sur son bureau, où il avait cessé de travailler à minuit, il laissait les notes qu'il venait de prendre à la suite d'une lecture de Marx. Il avait écrit dans *Personnalisme et christianisme* : « Ma vocation transcende mon existence comme l'éternel transcende le temporel... Le dernier trait n'y sera donné que par l'acte de ma mort » (*Œuvres*, t. 1, p. 751).

2. ŒUVRES. — Les principaux écrits ont été réunis dans *Œuvres de Mounier*, Paris, 1961-1963 : t. 1, *1931-1939*; t. 2, *Traité du caractère*; t. 3, *1944-1950*; t. 4, *Recueils posthumes. Correspondance.* Inventaire détaillé, t. 4, p. 835-876, avec indication des multiples traductions parues jusqu'en 1963. Nous donnerons seulement les titres des ouvrages intéressant la spiritualité, avec la date de la première édition (à Paris, sauf exception) :

Révolution personnaliste et communautaire, 1939. — *Manifeste au service du personnalisme*, 1936. — *L'affrontement chrétien*, coll. Cahiers du Rhône, Neuchâtel, 1945. — *Liberté sous conditions*, 1946. — *Traité du caractère*, 1946. — *Qu'est-ce que le personnalisme?*, 1947. — *Le Personnalisme*, 1949. — *Feu la chrétienté*, 1950. — *Les certitudes difficiles*, 1951. — *L'espoir des désespérés*, 1953.

Jacques Maritain — Emmanuel Mounier (1929-1939), éd. J. Petit, Paris, 1973 (correspondance).

Jacques MADAULE.

3. LA SPIRITUALITÉ DANS LA PENSÉE DE MOUNIER. — 1° A quatre reprises, Mounier a publié des écrits dont le titre inclut la notion de *personnalisme*. Celle-ci caractérise (caractériser n'est point définir) la position fondamentale du mouvement « Esprit ». Mais le personnalisme se réfère à la personne, et cette dernière notion implique des structures que la première non seulement ne suppose pas, mais récuse.

On en jugera par les formulations suivantes : « Personnalisme n'est pour nous qu'un mot de passe significatif, une désignation collective commode pour des doctrines diverses, mais qui, dans la situation historique où nous sommes placés, peuvent tomber d'accord sur les conditions élémentaires, physiques et métaphysiques d'une civilisation nouvelle » (*Manifeste...*, dans *Esprit*, n. 49, 1936, p. 7). C'est au cœur de la personne qu'apparaît la spiritualité dont le terme « métaphysique » constituait l'annonce dans la citation précédente, mais non la condition suffisante. La personne est « d'abord une réponse métaphysique à un appel métaphysique, une aventure de l'ordre de l'éternel » (p. 11). Le concept de *métaphysique* est un « moyen terme » entre les deux formulations : la notion d'ordre éternel spécifie le niveau religieux. Une troisième définition complète le sens des deux premières : « appelons... spiritualité la découverte de la vie profonde de la personne » (p. 11).

Nous arrivons ainsi à ce qu'on peut considérer comme une définition dans laquelle le spirituel est indivisiblement lié à l'essence de la personne : « Une personne est un être spirituel constitué comme tel par une manière de subsistance et d'indépendance dans l'être; elle entretient cette subsistance par son adhésion à une hiérarchie de valeurs librement adoptées, assimilées et vécues par un engagement responsable et une constante conversion; elle unifie ainsi toute son activité dans la liberté et développe par surcroît, à coup d'actes créateurs, la singularité de sa vocation » (p. 57).

Nous ne trouvons point dans ce texte le rapport à la « communauté », sinon dans la notion de valeur, mais non encore explicitée et manifeste. Cependant personne et communauté sont « solidaires », au moins à partir d'un certain seuil de développement de la personne concrète qui se différencie du concept de « personne ». La communauté se définit en se différenciant de la « masse » (terme injurieux qui désigne un « déchet »), et de la « société » (terme neutre désignant une « structure »), et en s'affirmant comme union et communion des vocations sans pour autant nier les structures qui n'en sont que les servantes. La « vocation » se révèle comme « l'acte propre de la personne », « comme « principe vivant et créateur » de l'unification de son être. Cet être ne se replie pas sur lui-même : il est « présence » au réel, et cette présence en tant qu' « agissante » est « engagement », c'est-à-dire visée des valeurs dans le don de soi.

« Dispersion, avarice, voilà les deux marques de l'individualité. La personne est maîtrise et choix, elle est générosité. Elle est donc dans son orientation intime polarisée juste à l'inverse de l'individu » (*Manifeste..*, p. 59-60).

« Dites oui, oui, ou non, non »; ou encore : « *Adsum*, Présent! Le chrétien est un être qui assume » (*Personnalisme et christianisme*, *Œuvres*, t. 1, p. 738, 741).

2° A partir de ces prises de position et de ces notions de base, la problématique développée par Mounier sera celle du *rapport de la personne au réel*, à la nature, aux hommes, à l'histoire, c'est-à-dire au *temporel*. « Nous n'avons pas à apporter le spirituel au temporel, il y est déjà; notre rôle est de l'y découvrir et de l'y faire vivre, proprement de l'y communier. Le temporel tout entier est le sacrement de Dieu » (*Feu la chrétienté*, *Œuvres*, t. 3, p. 694). Il est désormais évident que la question posée par Mounier, à Mounier, est une question spirituelle. « La personne est, de par la volonté créatrice de Dieu, un absolu... Elle est telle que non seulement rien dans la nature ne peut prévaloir contre elle, mais que Dieu lui-même l'ayant surachevée et rendue en puissance comme connaturelle à Lui, se lie par sa création, par sa Rédemption, et ne peut ni la détruire, ni la traiter autrement que comme personne » (*Personnalisme et christ.*, t. 1, p. 767-768). L'affrontement au monde, la tension entre le sens de la transcendance et l'espoir de construire un monde meilleur, le rapport du royaume de Dieu et de l'histoire impliquent la médiation de l'incarnation. « L'histoire est clouée à un événement : l'incarnation » (*La petite peur du 20e siècle*, t. 3, p. 301). Ce n'est pas un « mythe extérieur à l'histoire. Mystère transcendant l'histoire, il se déroule cependant en pleine histoire » (*Personnalisme et christ.*, t. 1, p. 772). La condition de l'homme est celle d'un être incarné.

De même que la personne prend valeur en référence à l'incarnation, sa condition temporelle se comprend dans l'éclairage de la spiritualité chrétienne. « L'homme n'est pas créé pour posséder les choses... mais d'abord, dit la *Genèse*, pour les nommer », c'est-à-dire pour introduire avec elles un « dialogue en tu » et puis pour les orienter à Dieu en même temps que lui-même. La leçon franciscaine est invoquée, qui fait de la nature non point une « propriété » mais « une sorte de sacrement naturel ». Comment la nature conçue comme création ne serait-elle pas pleine de Dieu, surtout si l'on éclaire la « création » par « l'incarnation », la nature qui n'est point certes « ressemblance » mais « vestige » de la divinité, selon la tradition bonaventurienne (cf DS, t. 7, col. 1443-1444)?

3° *Le rapport aux hommes* est réfléchi et médité

dans la direction du « prochain » singulier et de l'humanité entière. Dans un cas comme dans l'autre, c'est, pour Mounier, la formation du Corps mystique qui en est la texture profonde. « Il ne suffit plus de dire que l'expérience du prochain est une démarche fondamentale de la vie chrétienne; il en est la démarche préalable » (*Personnalisme et christ.*, t. 1, p. 765-766). Reconnaître l'autre comme personne et lui conférer le statut du « toi », c'est-à-dire du dialogue, est la seule voie de la relation interpersonnelle et du rapprochement, c'est-à-dire de l'acte qui fait l'autre « proche », qui le fait devenir mon « prochain ». D'où l'importance de l'ouverture, de la disponibilité.

Avec le rapport à tous les autres apparaît mieux encore l'importance de la « théologie du Corps mystique » qui apportait aux chrétiens « le plus haut message communautaire qui ait été donné à l'histoire » (*Révolution personnaliste..*, *Œuvres*, t. 1, p. 332). On sait avec quelle sévérité Mounier jugera d'une part l'individualisme bourgeois comme reniement de cette communion avec tous et détournement du courant religieux, d'autre part le marxisme dans lequel il a pensé voir disparaître la valeur personnelle. Les positions sociales et politiques de Mounier ne peuvent être indiquées ici que dans la mesure où elles sont la conséquence de sa foi religieuse. Au-delà des courants qui ne l'ont en rien satisfait, il a cherché jusqu'à la fin cette unité humaine concrète « affirmée dans la tradition judéo-chrétienne ». « Il n'y a pour le Chrétien ni citoyens ni barbares, ni maîtres ni esclaves, ni Juifs ni Gentils, ni Blancs ni Noirs, ni Jaunes, mais des hommes tous créés à l'image de Dieu et tous appelés au salut par le Christ. L'idée d'un genre humain, ayant une histoire et un destin collectifs dont aucune destinée individuelle ne peut être séparée, est une idée maîtresse des Pères de l'Église » (*Le personnalisme*, *Œuvres*, t. 3, p. 460).

4° Incarnation, formation du Corps mystique, eschatologie sont le sens de *l'éternité dans le temps*. Le sens de l'histoire est « étranger à l'antiquité »; le christianisme reprend et accomplit « l'idée que le monde a une histoire »; mais c'est le peuple juif qui en est l'introducteur. Cette idée « annonce un Royaume, c'est-à-dire une libération collective... L'homme nouveau qui domine la théologie paulinienne, le P. de Lubac l'a montré, s'y présente toujours sous un aspect collectif. Il est le corps du Christ » (*La petite peur du 20e siècle*, *Œuvres*, t. 3, p. 396, 400). On pourrait aussi, avec Mounier, se référer à saint Augustin comparant tout le genre humain à un homme unique *(unus homo)* qui se développe à partir d'Adam jusqu'à la fin des temps (cf DS, t. 2, col. 2386). On aperçoit ici l'obligation où est le chrétien d'être affronté à une histoire en progression : en même temps que cette progression est assumée comme ayant un sens spirituel, elle est liée par l'incarnation à une progression temporelle dont il convient à chacun de rechercher la forme sociale et politique qui lui paraît aider le mieux à la manifestation de ce sens.

Il a plu à Mounier d'appeler « révolution » le seul fait pour des chrétiens d'être vraiment eux-mêmes. Car une révolution personnaliste n'est pas pour lui la transformation des structures. La vie de l'esprit est révolution permanente sur « nos paresses », mais en même temps, à telle époque, par exemple en 1930, elle est reprise du christianisme à ce qu'il appelle « le désordre établi ». Mounier relie donc, sans les déduire l'une de l'autre, ni les confondre l'une avec l'autre, la révolution qu'est à travers toute l'histoire « la violence continuelle du Royaume de Dieu », et la révolte précise (au temps où il écrit) contre « le régime capitaliste actuel ».

5° L'ensemble des prises de position de Mounier a *la dimension tragique* du christianisme, mais aussi *l'optimisme* puisé dans la promesse. Le tragique de l'incarnation chrétienne réside dans la tension entre les « positions les plus contradictoires pour le bon sens » : ainsi « mourir au monde » et « nous y engager », ou « nier le quotidien » et « le sauver »; encore « nous affliger dans le péché » et « nous réjouir dans l'homme nouveau », etc.

« Cette perspective chrétienne que parfois, du côté de Barth, l'on dépeint comme un pessimisme actif, j'ai préféré, pour exprimer la même paradoxale antinomie qui réside en son cœur, la nommer un optimisme tragique » (*La petite peur..*, t. 3, p. 411). Il s'agit d'un optimisme « pour qui le sens du progrès n'est jamais entièrement représentable, ne se définit pas hors du paradoxe de la croix » *(ibidem)* et n'exclut pas les catastrophes. Notre part dans l'élaboration de l'histoire au double sens spirituel et temporel (effets de l'incarnation, péché et ses conséquences, rédemption, formation du Corps du Christ dans l'union de la personne et de la communauté) requiert la liberté, « constitutive de l'existence créée ». Dieu a préféré appeler l'homme à « mûrir librement l'humanité et les effets de la vie divine » plutôt que de créer un homme qui ne puisse pécher. Ici la liberté a le sens du libre arbitre; à d'autres moments, elle aura le sens d'une libération « située » ou encore « sous conditions ». Les matériaux créés lui offrent une résistance; les valeurs spirituelles lui proposent l'engagement; l'histoire temporelle et la conjoncture lui font un devoir de lutter pour « les » libertés. Mais tous ces points de vue ont entre eux, dans la pensée de Mounier, une organisation spirituelle.

On comprend que le politique et le prophétique aient développé dans sa pensée une tension dramatique qui est l'affrontement même du temporel et du spirituel. Il faudra toute une vie trop brève pour progresser dans le discernement de cet itinéraire de l'affrontement. « Pour avoir mieux assimilé... la valeur *spirituelle elle aussi* d'efficacité nous n'en nierons pas pour autant ce souci d'absolu qui reste la colonne maîtresse de notre action » (*Qu'est-ce que le personnalisme?*, 1947; *Œuvres*, t. 3, p. 186). En s'efforçant d'interpréter l'absolu comme signe et sens de l'histoire, en pensant cette dernière au niveau d'une interprétation religieuse, Mounier fait incontestablement œuvre de prophète. S'intéressant passionnément aux rapports des chrétiens et du politique (en particulier dans ses dernières œuvres), il respecte strictement l'orthodoxie de l'Église. « Ce qui est affirmé par la doctrine constante de l'Église catholique notamment, c'est que ni la religion ni l'Église n'ont à voir dans les formes particulières de régime politique, dans la mesure où elles ne compromettent pas les exigences fondamentales de la foi », écrivait-il en 1945. Pour un homme de foi, prophète de surcroît, vivre le politique dans son rapport avec l'absolu sans établir entre les deux dimensions aucune confusion, c'est là proprement l'impossible écartèlement dont Mounier nous a donné le témoignage.

Esprit, n. 174, décembre 1950 (documents et témoignages). — *M. et sa génération*, Paris, 1956 (nombreux documents). — C. Moix, *La pensée d'E. M.*, Paris, 1960. — L. Guissard, *E. M.*, Paris, 1962. — J. Conilh, *E. M., sa vie, son œuvre*, coll. Philosophes, Paris, 1966. — J. Charpentier, L. Rocher, *L'esthétique personnaliste d'E. M.*, Paris, 1966. — M. Barlow, *Le socialisme d'E. M.*, Toulouse, 1971. — É. Borne, *M. ou le combat pour l'homme*, Paris, 1972. — J. Domenach, *E. M.*, coll. Les écrivains de toujours, Paris, 1972. — J.-M. Roy, *M. aux prises avec son siècle*, t. 1 *L'expérience spirituelle*, Paris, 1972. — J. Lemieux, *L'idée de fidélité chez E. M.*, dans *Laval théologique et philosophique*, t. 28, 1972, p. 219-236.

V. Melchiore, *Il metodo di M.*, Milan, 1960. — T. Pluzanski,

Mounier, Varsovie, 1967. — G. Campanini, *La rivoluzione cristiana, il pensiero politico di E. M.*, Brescia, 1968. — M. Montani, *Il messagio personalista di E. M.*, Milan, 1969. — R. W. Rauch Jr., *Politics and Belief in contemporary France. E. M. and Christian Democracy*, La Haye, 1972. — J. Amato, *Mounier and Maritain. A French Catholic Understanding of the Modern World*, Alabama, 1975. — G. Collenea, *Presenza di Mounier*, Milan, 1978.

Madeleine BARTHÉLEMY-MADAULE.

MOUROUX (JEAN), théologien, 1901-1973. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. **VIE ET ŒUVRE.** — Né à Dijon le 16 mars 1901, Jean Mouroux avait étudié la théologie au grand séminaire de son diocèse où Gabriel Brunhes, professeur de dogmatique, l'influença en l'initiant à Thomas d'Aquin et à la pensée de Maurice Blondel; il devina aussi sa valeur. Prêtre en 1926, il mit une générosité, une sensibilité et une lucidité très grandes au service de plusieurs générations de prêtres et de laïcs. Après une licence de lettres classiques à Lyon, Mouroux vécut et servit dans son diocèse.

D'abord professeur de lettres au petit séminaire de Flavigny (1928-1932), il enseigna l'apologétique puis le dogme au grand séminaire de 1932 à 1967, tout en assurant depuis 1947 la direction. En 1956, un grave accident de santé l'obligea à abandonner cette charge pour ne plus conserver que son enseignement. Expert au concile de Vatican II, il assura ce service jusqu'à la limite de ses possibilités en 1967. Il consacra les dernières années de sa vie et ses rares énergies à des conférences, la direction spirituelle et la prière. C'est dans la nuit du 13 au 14 octobre 1973 que Mouroux est arrivé au terme de son pèlerinage temporel.

Sa vie et son ministère de prêtre et de théologien furent, dans une large mesure, l'occasion et la source d'une pensée théologique qui se communiqua pendant une quarantaine d'années. Après quelques articles remarqués, il publia en 1945 son premier et grand ouvrage, *Sens chrétien de l'homme*; traduit en huit langues, il eut et garde encore un rayonnement considérable. Puis se succédèrent, pour ne mentionner que les livres : *Je crois en Toi* (1949), *L'expérience chrétienne* (1952), *Le mystère du temps* (1962), *A travers le monde de la foi* (1968) et finalement *Faites ceci en mémoire de moi* (1970).

Mouroux a en outre publié de nombreux articles de revue (cf *infra*); une abondante littérature (cours, notes de lecture, conférences spirituelles, retraites) est en voie d'analyse et de classement.

2. **DOCTRINE.** — La théologie de Mouroux se présente comme une réflexion sur l'expérience mystérieuse de la rencontre de Dieu et de l'homme, au long du temps. L'appel adressé par Dieu à tout l'homme, en Jésus-Christ, implique une réponse où la personne de l'homme s'engage tout entière. L'apport de Mouroux à la pensée contemporaine est avant tout d'ordre théologique, autour de grands thèmes dont les principaux sont la foi, la personne humaine, l'expérience chrétienne, le Christ et l'Église.

1° La *foi* est une totalité concrète, une structure existentielle; elle est un ensemble organique de relations personnelles. Ces relations personnelles sont à l'œuvre dans leurs principes objectifs : témoignage de Jésus et de l'Église, appel à l'homme; de même aussi dans le mouvement subjectif : adhésion ou refus de la personne. Le caractère personnel de la foi apparaît à toutes les étapes de son développement : dans la conversion qui est passage de l'incroyance à la foi, dans la foi vivante axée sur la charité et le témoignage, ainsi que dans la foi vive centrée sur Dieu lui-même.

La foi est éminemment personnelle à cause des personnes engagées dans une rencontre vivante : Dieu et la personne humaine. Dieu qui est l'objet, la fin et le témoin de la foi est, tout ensemble, Vérité, Béatitude et Fin; il est un Être personnel; Dieu est Père, Fils et Esprit. La Vérité crue est Personne. Tout ce qui est cru est une médiation de rencontre entre deux personnes.

2° Dans son anthropologie chrétienne, Mouroux s'attache à présenter le sujet humain de la relation vivante au Dieu révélé : la *personne humaine*. La personne humaine est un être de relations à Dieu, à l'univers, aux autres personnes et à soi-même. Ces relations vivantes concernent les valeurs temporelles (paradoxes et ambiguïtés de l'univers et du temporel), les valeurs charnelles (action, expression et communion dans et par le corps) et spirituelles (personne, liberté, amour et charité). Les éléments personnels soulignent la prédominance de l'être humain comme « vocation » et ouverture; ils mettent en évidence le rôle déterminant de la liberté, de l'amour et de l'espérance dans une croissance continuelle de l'Homme en l'homme : l'homme n'est qu'une « confuse espérance et qu'un être en germe ».

3° Mouroux définit l'expérience religieuse comme « l'acte (ou l'ensemble d'actes) par quoi l'homme se saisit en relation avec Dieu ». Il s'attache à en décrire les facettes : expérience intégrante (composantes intellectuelle, volontaire, affective, active et communautaire), expérience du sacré avec son mystère transcendant et immanent et ses implications d'intériorisation et de personnalisation pour le sujet, expérience médiatisée par des signes, expérience dynamique par essence vu ce que sont l'homme et Dieu. L'expérience religieuse est structurée et marquée par le mouvement. *L'expérience chrétienne* est une saisie personnelle d'un rapport avec Dieu dans la foi au Christ.

La contribution de Mouroux à l'étude théologique de l'expérience chrétienne consiste aussi dans le dégagement de critères de l'expérience. On peut les grouper et les ordonner autour des pôles suivants : l'expérience chrétienne est trinitaire et christologique, communautaire et ecclésiale, théologale c'est-à-dire qu'elle est cette expérience de foi « qui opère par la charité » dans l'espérance; elle est personnelle et intègre une affectivité recréée dans la charité; elle est dialectique parce que tendue, dans le temps et par la consécration du monde, vers Dieu et sa plénitude, le désir de Dieu étant central à l'expérience même. Ces critères indiquent les points de repère pour déterminer l'authenticité d'une expérience chrétienne.

4° Le *Christ* est le centre de l'expérience spirituelle et de la théologie de Mouroux. Le Christ est présenté comme le Révélateur du mystère de Dieu, sa Parole et son Témoin privilégié. L'expérience du Christ comme Parole est essentielle puisqu'il s'agit de rencontrer sous la forme d'un *Verbum exterius* le *Verbum interius* de Dieu. La Parole vivante qu'est le Christ doit être accueillie comme une médiation essentielle, un signe de rencontre renvoyant aux personnes impliquées.

La foi et l'expérience chrétiennes sont des relations au Christ : au Christ Révélateur (porteur et objet du message du salut), au Christ Religieux de Dieu (réalisateur de l'hommage absolu au Père), au Christ Serviteur (constatation du Christ dans sa charité fraternelle) et, enfin, au Christ Seigneur (ayant tous les droits et

toutes les exigences de Dieu). La personne humaine n'atteint Dieu « qu'en s'unissant à cet Homme qui est Dieu ». Le don de Dieu qui est fait à l'homme part toujours du Christ. La Rédemption, acquise par le Christ, assure définitivement l'accès au Père et rend l'homme capable de s'unir à Dieu. Le Christ est au centre de la condition du disciple dans son expérience, son intériorité et son agir chrétiens. Il participe au mystère du Christ, Croix et Gloire, identifié et transformé dans le Christ, christifié.

5° Pour Mouroux, la *dimension ecclésiale* de l'expérience chrétienne est tributaire de la constitution ontologique de la personne humaine et du mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ. L'Église, même dans sa dimension institutionnelle, répond à un besoin de l'homme dans sa quête de Dieu. Cette vision de Mouroux est commandée par le fait qu'il remarque que l'homme, dans l'univers de l'expérience sensible et du monde révélé, n'atteint Dieu que par la médiation de *signes*. L'Église et les sacrements sont ces signes, ces médiations.

L'ecclésiologie de Mouroux est diffuse dans son œuvre mais elle est omniprésente. L'Église, dans le temps et l'espace, est le prolongement même du Christ, le Corps du Christ dont Il est la Tête; unie intimement au Christ, elle en poursuit la mission sur la terre; elle est pour le Christ un moyen et un signe d'action, d'expression et de communion avec les hommes et l'histoire et entre les hommes. L'Église, communauté et institution, n'existe que pour le salut : elle témoigne dans l'histoire de la Parole de Dieu et de la charité du Christ; ce témoignage se fait dans l'ordre et l'obéissance, car il s'agit d'une mission structurée et hiérarchisée.

Les sacrements accompagnent le chrétien dans son histoire et sa recherche de Dieu. Mouroux a surtout souligné le baptême et l'eucharistie, insistant sur la dimension universelle de ce qui est vécu et célébré, faisceau vivant de toutes les relations fondamentales qui sont constitutives de l'existence humaine et chrétienne : relations à Dieu dans le Christ, à soi, au prochain, à la société et au cosmos. Les sacrements manifestent l'intégralité et la totalité de l'expérience chrétienne.

Outre huit ouvrages ou brochures (tous édités à Paris) Mouroux a publié une soixantaine d'articles religieux; nous en retenons une vingtaine parmi les plus importants.

Sens chrétien de l'homme, coll. Théologie, 1945. — *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, coll. Foi vivante, 1949; éd. transformée, 1966. — *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, coll. Théologie, 1952. — *Du baptême à l'acte de foi*, 1953. — *Le mystère du temps*, coll. Théologie, 1962. — *La liberté chrétienne*, coll. Foi vivante, 1966. — *A travers le monde de la foi*, coll. Cogitatio fidei, 1968. — *Faites ceci en mémoire de moi*, coll. Intelligence de la foi, 1970.

Histoire du Christ et foi au Christ, dans *Revue apologétique* (= RA), t. 62, 1936, p. 262-280, 406-423. — *Remarques sur la foi dans S. Paul*, RA, t. 65, 1937, p. 129-145, 281-299. — *Structure « personnelle » de la foi*, RSR, t. 29, 1939, p. 59-107. — *Le corps et le Christ*, RSR, 1943, p. 140-169. — *Sur la notion d'expérience religieuse*, RSR, t. 34, 1947, p. 5-29. — *L'expérience de l'Esprit chez S. Paul*, dans *Mélanges de science rel.*, t. 5, 1948, p. 1-38. — *L'expérience chrétienne dans la 1e ép. de S. Jean*, VS, t. 78, 1948, p. 381-412. — *La souffrance à la lumière de la raison et de la foi*, dans *La souffrance et nous*, Paris, 1948, p. 69-82.

Sur la conscience de la foi, RSR, t. 36, 1949, p. 422-454. — *Théologie de la Croix, théologie de la Gloire*, dans *L'humanisme et la grâce*, Paris, 1950, p. 150-166. — *Théologie de la foi*, dans *Bull. des religieuses enseignantes*, 1950, p. 6-25. — *Affectivité et expérience chrétienne*, RSPT, t. 35, 1951, p. 201-234. — *Note sur l'affectivité sensible chez S. Jean de la Croix*, RSR, t. 40, 1952, p. 408-425. — *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons de S. Bernard sur le Cantique...*, dans *Analecta ord. cist.*, t. 9, 1953, p. 253-267. — *Structure spirituelle du présent chrétien*, RSR, t. 44, 1956, p. 4-24. — *La conscience du Christ et le temps*, RSR, t. 47, 1959, p. 321-344. — *L'incroyant et le salut par la foi*, dans *Parole et mission*, t. 2, 1959, p. 34-53. — *Maurice Blondel et la conscience du Christ*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges H. de Lubac), t. 3, Paris, 1964, p. 185-207. — *Présence de la raison dans la foi*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 17, 1965, p. 181-200.

G. Bourdeau, *Le personnalisme de la foi dans l'œuvre de J. Mouroux*, thèse de théologie, pro manuscrito, Toronto, 1968; *J. Mouroux. L'actualité de l'expérientiel*, dans *Le Supplément*, n. 104, 1973, p. 3-25; *J. Mouroux, témoin et théologien de l'expérience spirituelle*, VS, t. 128, 1974, p. 508-519; *La théologie de l'expérience chrétienne chez J. Mouroux*, thèse de théologie, Montréal, 1975.

Gilles Bourdeau.

MOUTON (Arthur), rédemptoriste, 1860-1920. — Né le 22 janvier 1860 à Onnaing (diocèse de Cambrai), Arthur Mouton émit les vœux de religion chez les rédemptoristes à Geleen (Limbourg, Pays-Bas), le 24 septembre 1880, et fut ordonné prêtre le 18 mars 1887 à Dongen (Pays-Bas). Après deux années d'enseignement au scolasticat, il prêcha avec grand succès, pendant trente ans, de nombreuses missions paroissiales et des retraites, surtout aux prêtres et aux religieuses. Supérieur de la maison de Dunkerque, il y mourut subitement le 13 janvier 1920.

Son livre *L'oraison pour tous* (Tournai, 1908, 1911; trad. flamande, Roulers, 1909) offre des méditations et des prières pour les personnes qu'il rencontrait dans ses tournées apostoliques. Sur un fond de doctrine solide, on y trouve des considérations, de forme assez simple, propres à toucher le cœur et à élever l'esprit. *Le Rédemptoriste imitant Jésus-Christ par la pratique des douze vertus de l'année* (3 vol., Tournai, 1909; trad. anglaise, Boston, 1937), écrit sur l'ordre du supérieur provincial pour ses confrères, met en œuvre l'usage des vertus du mois, prescrit aux rédemptoristes par leurs constitutions depuis le temps de saint Alphonse.

M. de Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 289; t. 3, Louvain, 1939, p. 355. — Nécrologie lithographiée, 16 p., aux Archives générales des rédemptoristes, Bibliothèque 148, 44, 43.

André Sampers.

MOYE (Jean-Martin), † 1793. Voir Jean-Martin Moye (bienheureux), DS, t. 8, col. 844-847.

MOYEN *(Medium, Milieu, Intermédiaire, Entre-deux)*. — Le mot français « moyen » est susceptible de sens assez différents. 1° Il peut introduire, comme le latin *medius*, une comparaison, une place dans un ordre : est moyen ce qui est situé entre des extrêmes dans l'espace, dans le temps ou par la qualité ou par la quantité, bref ce qui occupe un rang intermédiaire. — 2° *Moyen*, comme substantif, indique l'efficacité relative à une fin. Un moyen est ce qui permet d'obtenir un résultat. Le latin *medium* ignore longtemps ce sens, qui ne sera rendu possible que par l'élaboration scolastique de la notion de cause instrumentale : celle-ci permet d'envisager un intermédiaire dans le registre de la causalité. En ce cas, nous préciserons parfois : « moyen utile ».

Les moyens de connaître, notamment les moyens de connaître Dieu et de lui être uni, s'apparentent suivant

les auteurs et les théories de la connaissance davantage à l'un ou à l'autre sens. Nous connaissons au moyen de ressemblances : ce qui ressemble est intermédiaire entre le différent et l'identique. C'est le premier sens. Mais le sens de moyen utile est aussi possible : on recourt aux ressemblances pour parvenir à connaître.

3° Le Christ est médiateur comme image de Dieu. Il l'est aussi par sa parole et son action : « Nul ne peut connaître le Père s'il ne le lui révèle » (cf *Mt.* 11, 27). Est-il pour autant intermédiaire?

1. *Moyen comme intermédiaire.* — 2. *Moyen utile.* — 3. *L'humanité du Christ comme moyen.*

1. **Moyen comme intermédiaire.** — On peut connaître Dieu à travers les créatures, à travers des similitudes. Peut-on le connaître « sans elles, par lui-même », « ipsum sine his », comme dit Augustin (*Confessions* IX, 10,25), c'est-à-dire sans intermédiaires? La question a déjà été touchée par l'article *Contemplation.* Aussi le présent article se contente-t-il de brefs rappels et ne mentionne-t-il que les auteurs ayant spécialement étudié ou critiqué la médiation des créatures dans l'union à Dieu.

1° En premier lieu, il faut évidemment mentionner le *pseudo-Denys.* Il propose la vision hiérarchisée d'un univers constitué de triades dont chacune comporte un ordre intermédiaire *(meson)* entre deux extrêmes. De plus, chaque triade est située entre une triade supérieure et une triade inférieure, leurs éléments renvoyant comme des miroirs (*De caelesti hierarchia* 3, 2) des images de plus en plus atténuées du modèle. La procession des êtres et leur retour à leur principe se font ainsi par des « hiérarchies », c'est-à-dire par des intermédiaires. Le pseudo-Denys en met quelques-uns en relief : les initiateurs purifient, illuminent et parfont les inférieurs; les symboles auxquels ils recourent transmettent la lumière en la réfractant : l'Écriture sainte elle-même est envisagée comme « hiérarchie » (*De ecclesiastica hierarchia* 1, 4), c'est-à-dire comme médiatrice. Le Christ surtout est médiateur, « principe et fin de toute hiérarchie » (1, 2).

Quel que soit le rôle de ces médiations, le pseudo-Denys n'en aspire pas moins à une relation immédiate à Dieu, à « l'amour continu de Dieu que produit en nous la présence unifiante de Dieu lui-même ». Pour atteindre cette présence, explique-t-il, il faut passer par le dépouillement total et sans retour de tout ce qui y fait obstacle. Il ne faut plus connaître des êtres que « Celui qui les rend véritablement êtres » (traduction M. de Gandillac). Mais peut-on le connaître lui-même? Le pseudo-Denys n'envisage pas la possibilité d'une « connaissance essentielle ». S'il en vient à laisser de côté les intermédiaires, il s'avance, comme Grégoire de Nysse, dans la ténèbre. C'est que sa vision hiérarchisée de l'univers est à l'opposé d'une réflexion sur la relation immédiate à Dieu (cf *De coelesti hierarchia* 1, 2).

La tradition orientale, comme l'a montré V. Lossky (*Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962), est généralement réticente à l'égard de la possibilité d'une vision de Dieu ou d'une connaissance essentielle.

2° L'Occident, dans le sillage d'*Augustin*, reconnaît plus volontiers la possibilité d'une union « à Dieu seul » (Hugues de Saint-Victor, *De contemplatione*, éd. R. Baron, coll. Monumenta christiana selecta, Paris, 1958, p. 87). Le traité pseudo-augustinien *De spiritu et anima* (cf DS, t. 1, col. 1134) répand une expression qui se trouve aussi chez Isaac de l'Étoile : « Intelligentia ea vis animae est quae immediate supponitur Deo » (PL 194, 1888b), d'où l'expression d'Isaac : « Intelligentia ipsa qua Deus videtur » (1887a). Henri de Gand, alléguant la « vis visiva » qui est en l'âme, envisage que « l'homme pur, en cette vie, usant de ses sens, puisse voir Dieu per essentiam » et estime possible que certains saints aient été assez recueillis pour bénéficier de l'excellence d'une telle révélation (*Quodlibet* VII, q. 6, Paris, 1518, f. 260).

Une remarque pénétrante de saint *Bonaventure* sur le sens de cet adverbe *immediate* qualifiant la relation à Dieu introduit d'utiles distinctions. Pour que l'influence d'un agent créé s'exerce sur un autre, observe-t-il, la médiation d'une autre cause est parfois nécessaire : sans un *medium*, l'influence n'atteindrait pas l'autre. Mais dans le cas de Dieu, cause première, une telle médiation ne saurait être nécessaire, car elle suppose une indigence que nous ne pouvons lui attribuer. Dieu certes peut agir, non seulement immédiatement par lui-même, mais aussi médiatement par le moyen d'une force créée. Cependant cette médiation d'une force créée ne s'oppose pas à ce que Dieu opère en même temps par lui-même. Reconnaître Dieu comme cause première implique de reconnaître aussi cette immédiateté dans la causalité (1 *Sent.* d. 12, a. 1, q. 3, ad 1; éd. Quaracchi, t. 1, 1882, p. 224).

La même intuition revient très fréquemment chez *Eckhart.* Il ne se lasse pas de rappeler que l'âme est créée et mue immédiatement *(âne mittel)* par Dieu et enseigne qu'en retour une connaissance « simple et pure » saisit l'être *(Wesen)* divin immédiatement *(sunder uskeren*, éd. J. Quint, Stuttgart, 1958 svv, *Die deutschen Werke*, t. 1, p. 250, l. 10). Il invite à pénétrer ainsi en Dieu sans intermédiaire (*sunder mittel*, t. 1, p. 337, l. 16). Quels sont ces intermédiaires à bannir? Comment s'en passer? Il est rare qu'il l'explicite.

Un sermon (n. 23, t. 1, p. 404) détaille quelque peu : on accède au premier ciel en quittant la corporéité, au deuxième ciel en quittant les images, au troisième ciel en se connaissant purement, immédiatement en Dieu. Il semble que cette pureté s'oppose à la réflexion dans laquelle l'âme interprète l'expérience spirituelle à l'aide d'idées antérieures, empruntées à la création, et, au lieu de connaître Dieu, se connaît ainsi elle-même (t. 5, p. 117, l. 7). Ce sermon 23 pourrait suggérer une purification progressive. En réalité, telle n'est pas la perspective d'Eckhart : il cherche toujours à faire découvrir que la relation à Dieu, en tant que connaissance, en tant que spirituelle, est immédiate et y invite (cf t. 1, p. 258).

Le même thème est repris par *Jean Ruusbroec* (éd. J. B. Poukens et L. Reypens, Tielt, 1944). Il le développe de manière suivie dans *Die gheestelijcke Brulocht (Ornement des noces spirituelles).* Il y décrit comme moments de l'ascension spirituelle d'abord l'union à Dieu avec intermédiaire *(met middele)*, puis l'union sans intermédiaire *(sonder middel).*

Quels intermédiaires écarte-t-il ainsi? Il est manifeste qu'il donne ce nom à des réalités diverses. En sont les actes humains, les « exercices » selon les vertus (t. 1, p. 207, l. 26); il s'agit ici de moyens au sens causal. Sont appelés *middele* également les grâces (p. 207, l. 23), les dons de l'Esprit (p. 210, l. 21). Et dans cette ligne, l'ultime *middel* entre la créature et Dieu est la « touche » divine en l'esprit (p. 197, l. 17; p. 221, l. 11). Est-ce encore le sens causal de « moyen »? Oui, sans doute, mais pas uniquement. Car il s'agit en même temps d'étapes à dépasser (d'où l'expression « au-dessus des œuvres et des paroles », p. 197, l. 20); et ces grâces produisent en l'esprit une « ressemblance » à Dieu. Nous sommes donc aussi dans le registre de l'exemplarité où « moyen » évoque un état intermédiaire qui tient de l'état initial et de la consommation finale. Faut-il

mettre aussi au nombre des moyens les « images et représentations » sous lesquelles Dieu se révèle de quelque façon (p. 163, l. 25-35)? C'est probable (cf p. 212, l. 23-24), mais Ruusbroec ne le dit pas explicitement. Il se contente d'affirmer que seul celui qui bannit les images est dégagé de la multiplicité et est libre (p. 212, l. 26) pour l'union sans moyen.

Celle-ci unit, non plus aux dons de l'Esprit, mais à l'Esprit lui-même, « au-dessus de toute ressemblance » (t. 1, p. 206, l. 18), de manière « essentielle ».

Alors, les actes de la raison et de l'intelligence sont, comme tous les moyens, dépassés dans un élan d'amour : « La raison et l'intelligence défaillent et restent à la porte, la force de l'amour veut encore avancer » (p. 198, l. 35 svv) et « se perdre dans la ténèbre inexplorée de la divinité » (p. 223, l. 17), là où la « lumière se montre ténèbres, nudité et rien » (p. 224, l. 1). Cependant cette perte peut aussi être considérée comme « intelligence essentielle selon le mode de la simplicité » (p. 206, l. 7).

Par la suite, Ruusbroec, au lieu de faire mention des ténèbres à la manière de Denys, va mettre de plus en plus l'accent sur cette intelligence essentielle et sur la clarté divine. Il reprend même la comparaison, traditionnelle depuis Augustin (*De Trinitate* XV, 24, 44) et Grégoire de Nysse (PG 44, 1272b; 46, 89c), de l'âme avec un miroir. Ce miroir néanmoins ne constitue pas un intermédiaire, car l'image est Dieu lui-même (t. 2, p. 20, l. 17). Mais pour éviter toute interprétation hétérodoxe, Ruusbroec précise dans *Een spieghel der eeuwigher salicheit (Miroir du salut éternel)* : « Bien que l'image de Dieu soit sans intermédiaire dans le miroir de notre âme et lui soit unie, l'image n'est pas le miroir et Dieu ne devient pas créature » (t. 3, p. 204, l. 31-33).

La pensée de Ruusbroec est reprise et complétée par *Henri Herp* et ses disciples d'une manière qui ne paraît pas toujours parfaitement cohérente. Comme Ruusbroec, Herp insiste sur ce que, dans le miroir de l'âme, Dieu se manifeste lui-même (*Theologia mystica*, Cologne, 1538, 3e p., ch. 26, 233e). Dans un miroir pur, si petit soit-il, on peut voir tout le soleil (II, coll. 2, 181a); de même, le miroir de l'âme peut contenir la Trinité, si aucun intermédiaire ne s'interpose, c'est-à-dire si ce miroir est pur, non seulement de tout péché, mais aussi de toute forme, image et similitude. Herp admet ainsi qu'une vision de Dieu est possible ici-bas (*Spieghel der Volcomenheit*, éd. L. Verschueren, Anvers, 1931, ch. 62). Mais en même temps, au lieu de considérer qu'une telle union est sans intermédiaire, il considère ce miroir comme un *middel, medium*, et comme un moyen aussi la lumière qui s'y reflète : « Cette lumière n'est pas Dieu, mais un intermédiaire lumineux *(en verclaert middel)* » (*Spieghel*, ch. 65).

L'antinomie est sans doute plus apparente que réelle; elle se situe au niveau de la comparaison plutôt qu'à celui de la pensée elle-même. La notion de *medium* est claire quand il s'agit d'un *medium* spatial ou temporel. Que si on essaie de faire abstraction de toute représentation spatiale ou temporelle pour envisager la connaissance comme telle, la notion de *medium* tend à se dissoudre : toute connaissance est union du sujet connaissant à l'objet connu. Que celui-ci soit atteint à travers des signes n'empêche pas la connaissance comme telle d'être immédiate. Herp ne fait ainsi que rejoindre l'intuition d'Eckhart, en affirmant la possibilité d'être uni, non à des intermédiaires, mais à Dieu.

C'est là précisément ce que désire Catherine de Gênes (les dimensions du présent article ne permettent pas de rendre compte de cette convergence) : en son amour, elle refuse tout ce qui serait un intermédiaire *(mezo)* entre Dieu et elle (*Vita della beata Caterina Adorni da Genova*, Venise, 1601, ch. 18, p. 75).

Parmi les lecteurs des rhénoflamands, mentionnons, en raison de son influence sur les précurseurs du quiétisme, Grégoire Lopez. Il connaît une union « *sin medio, immediata* » (F. Losa, *Vida del siervo de Dios Gregorio Lopez*, Madrid, 1642, ch. 29, p. 79), ou, comme traduit R. Arnauld d'Andilly, « telle qu'il n'y a point d'interposition entre Dieu et l'âme » (*La vie du Bx Gr. Lopez*, Paris, 1674, p. 292; cf DS, t. 9, col. 996-999).

2. **Moyen utile.** — Il est délicat de dégager une notion précise tant qu'un mot manque pour l'exprimer. Cependant, on ne peut dire que celle de « moyen utile » fasse absolument défaut aux premiers siècles.

Car le concept de fin qui l'implique est fort ancien. La première conférence de Jean Cassien est intéressante à ce sujet (SC 42, 1955, p. 78-108). Il y définit la *fin* de la vie religieuse, le Royaume des cieux. Il en distingue le *but* à poursuivre, *destinatio*, qui est la paix du cœur et explique quels efforts conviennent à qui veut y parvenir, autrement dit les moyens à employer, notamment la lutte intérieure contre les pensées mauvaises. La distinction entre la fin et le but est fondamentale pour maintenir la gratuité du don divin. La fin est ce que Dieu seul peut procurer. Le but est ce qu'on peut se proposer. Ainsi d'emblée les moyens se trouvent situés et relativisés. Ils ressortissent à une saine psychologie, ils ne procurent pas le Royaume. Dans la littérature spirituelle ultérieure, diverses expressions fréquentes les évoquent, *via, industria*, en attendant le mot « moyen ». Dans les *Exercices* ignatiens, les « avis » présentent ce que nous appellerions des moyens.

Dès la seconde moitié du 16e siècle, le mot « moyen » devient commun. En 1557, à Lyon, paraît *Le moyen de parvenir à la connaissance de Dieu et donc au salut*. Thérèse d'Avila propose des « medios », Scupoli également. La précision théologique de Cassien n'est pas toujours imitée et bien des expressions, en termes plus pélagiens que les siens, méconnaissent les limites des moyens. Ainsi Alphonse Rodriguez indique « le meilleur moyen *(medio muy principal)* que nous ayons pour arriver à la perfection » (*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Séville, 1609, 1e p., tr. 1, ch. 1) et même, ce qui est quelque peu méconnaître le sens du mot grâce, « un moyen et disposition pour obtenir les grâces de Dieu » (ch. 3). Mais ces exagérations ne l'empêchent pas d'indiquer maint moyen fort réaliste pour progresser dans telle ou telle vertu. Nombreux sont les auteurs qui ne doutent pas de l'efficacité des moyens qu'ils proposent, tandis que d'autres semblent éviter jusqu'au mot de moyen (cf DS, art. *Méthodes*).

Jean de la Croix mérite une attention particulière. Tout en proposant aux débutants des moyens *(medios)*, il en marque avec netteté les limites : « Les moyens doivent être proportionnés à la fin ». Or « toutes les créatures ne peuvent servir à l'entendement de moyen proportionné pour atteindre Dieu » (*Subida* II, 8, 2). « Pour parvenir à la fin, il ne faut pas s'arrêter au moyen et au motif plus que de raison » (III, 42, 1). Notons cette articulation moyens-fin; elle est caractéristique de la nouvelle problématique. Néanmoins elle n'empêche pas Jean de la Croix de faire également sien l'enseignement de ses prédécesseurs qui ont invité à dépasser les images. « Quand on est parvenu au terme, toutes les opérations des moyens cessent » (*Cántico* 16,

n. 11). Ces moyens sont les puissances de l'âme qui produisent considérations et affections. Il est donc possible d'être élevé à ce terme, l'union en laquelle les moyens n'interviennent plus.

Comme Jean de la Croix, *Benoît de Canfield* admet la possibilité d'une union immédiate. Car « la volonté de Dieu est Dieu même ». Certes, il ne s'agit pas de confondre naïvement la volonté de Dieu avec ce qui nous en est extérieurement ou intérieurement manifesté. C'est la volonté « essentielle » de Dieu qui est Dieu même. Citant maintes fois Hugues de Balma (sous le couvert de saint Bonaventure), il enseigne qu'on peut « être mû immédiatement par l'ardeur d'amour, sans aucun miroir ou aide des créatures » (*Reigle de perfection*, Paris, 1609, liv. 3, ch. 3). Mais ce que Balma évoquait seulement comme élan affectif devient chez lui en même temps illumination : « Cette seule volonté essentielle, qui est Dieu même.., est la lumière qui sait, la puissance qui peut et la charité qui veut anéantir ce péché, ces ténèbres et cette ignorance, lesquels étant anéantis, tous les autres entre-deux entre Dieu et nous qui en dépendent comme de leur origine sont par conséquent annihilés » (liv. 3, ch. 9). Alors l'âme « contemple Dieu sans aucun moyen ou entre-deux » (liv. 3, ch. 12).

On a remarqué le vocabulaire (que la traduction latine n'a pas su rendre) : Canfield distingue « moyen » et « entre-deux ». C'est qu'à son époque, moyen ne signifie plus intermédiaire, mais seulement voie ou moyen utile. Aussi dit-il « qu'il n'y a nul moyen humain de parvenir à cette volonté essentielle » (liv. 3, ch. 2), et parle-t-il d'un « moyen sans moyen (à) savoir passif, non actif » (liv. 3, ch. 3). L'expression est caractéristique : il n'y a plus de moyen au sens d'*industria*. Mais la voie à suivre est encore appelée moyen.

Quant aux « entre-deux » que Dieu peut abolir, il les analyse plus minutieusement que ne le fait Jean de la Croix. Ils comprennent pareillement « les formes et images qu'on retient, tant subtiles puissent-elles être, soit de la volonté de Dieu ou de la divinité, soit de sa puissance, sapience ou bonté, voire soit de l'unité, Trinité ou de l'essence divine, ou même de cette volonté superessentielle » (liv. 3, ch. 10). Et c'est à les démasquer malgré leur subtilité, qu'il s'emploie avec perspicacité. Il les décèle jusque dans l'effort pour « élever son esprit » et « chercher Dieu autrement que par simple ressouvenance » *(ibidem)*. Bref, tout ce qui introduit ou maintient une référence à la créature, notamment le désir où l'âme se manifeste comme sujet, constitue un « empêchement », introduit un « entre-deux ».

Benoît de Canfield prépare ainsi la problématique quiétiste : à celle-ci, il suffira d'appeler intérêt propre ce qu'il appelle désir. Heureusement, il apporte des précisions pertinentes qui permettent de le disculper. Mais il faut reconnaître que son intuition centrale est lourde de conséquences. En proposant l'union, non plus à la volonté manifestée de Dieu, mais à la volonté essentielle, là où Jean Cassien distinguait fin et but visé, il ne propose plus que la fin (liv. 1, ch. 2; liv. 2, ch. 2) et efface le but comme entre-deux superflu. Ne retire-t-il pas ainsi tout objet et tout rôle à la volonté créée? Il n'évite que de justesse cet écueil en avançant que l'anéantissement est à la fois passif et actif; on comprend que d'autres s'y soient heurtés (cf DS, t. 1, col. 1446-1451).

Un autre capucin, *Laurent de Paris*, recourt à des « moyens », tout en relativisant leur valeur : « L'amour pur, considéré comme créé ou comme incréé, est moyen et fin tout ensemble » (*Le palais de l'amour divin*, Paris, 1614, ch. 67, p. 191).

Joseph de Paris reprend aussi l'expression de Benoît de Canfield « entre-deux » et envisage comme union parfaite une « conjonction sans entre-deux » (*Introduction à la vie spirituelle par une facile méthode d'oraison*, Poitiers, 1616, p. 1066), mais son langage est plus imagé que précis.

On trouve un écho plus net de Canfield chez le capucin *Simon de Bourg-en-Bresse*. Là où le premier distinguait la volonté divine extérieure, la volonté divine intérieure et la volonté divine essentielle, le second montre comment l'âme passe de la présence de Dieu extérieure à la présence de Dieu intérieure, puis à la présence de Dieu « essentielle ». Alors on le « contemple en lui-même abstraitement de tout ce qui est créé » (*Les saintes élévations de l'âme à Dieu*, Avignon, 1657, p. 91).

Longtemps après Canfield, *Maur de l'Enfant-Jésus* en reprend encore l'enseignement : « En ce dernier état d'une parfaite et très intime union de l'âme avec Dieu.., les moyens cessent dans la jouissance de la fin.., l'âme qui était attirée et Dieu qui l'attirait sont joints dans une si grande unité qu'il n'y a aucun entre-deux, ni aucun moyen de la part de la créature pour passer plus avant » (*Théologie chrétienne et mystique*, Paris, 1692, p. 393). Mais à la différence de Simon, il ne fait plus coïncider cet état avec la contemplation, mais le situe au-delà. Car la « contemplation est un moyen entre Dieu et l'esprit de l'homme; et ce moyen doit être évacué, afin qu'il n'y ait plus d'entre-deux et que la créature soit sanctifiée par l'union parfaite avec son Dieu » (*Sanctuaire de la divine sapience*, Paris, 1692, p. 247).

Fénelon essaie de préciser : « L'âme transformée est unie à Dieu sans milieu en trois manières : 1° En ce qu'elle aime Dieu pour lui seul, sans aucun milieu de motif intéressé; 2° Qu'elle le contemple sans image sensible ni opération discursive; 3° Qu'elle accomplit ses préceptes et ses conseils sans un certain arrangement de formules pour s'en rendre un témoignage intéressé » (*Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, Paris, 1697, art. 40).

Le deuxième et le troisième point ne sont pas nouveaux. C'est le premier qui est caractéristique de l'auteur : il assène en théorème ce qu'Eckhart n'effleurait qu'en paradoxe et que d'autres avaient nuancé avec psychologie : le regard sur soi-même entrave la contemplation et enferme la conscience en elle-même. Ce théorème est en première place : c'est le désintéressement qui polarise la controverse; le « milieu » est avant tout ce qui trahit l'intérêt propre, le motif intéressé, bref le moyen en tant qu'utile.

Mme Guyon consacre un article à l'union « sans motif ni milieu » (*Justifications*, t. 1, Cologne, 1720, p. 410-415).

3. L'humanité du Christ comme moyen. — L'article *Humanité du Christ* a étudié comment celle-ci est moyen de contemplation, qu'elle soit elle-même contemplée ou conduise à une contemplation plus élevée. On ne reviendra pas sur ce sujet et on s'en tiendra aux maîtres qui ont invité à une union sans intermédiaire. Quel rôle accordent-ils à l'humanité du Christ, lorsqu'ils cherchent à s'affranchir des images et lorsqu'ils bannissent les moyens utiles? De ces deux questions, la première, plus amplement débattue, retiendra davantage notre attention.

1° Un simple rapprochement est significatif : pour Athanase, le miroir où on peut contempler Dieu est le Christ; pour Grégoire de Nysse et ses héritiers spirituels, le miroir est l'âme purifiée elle-même; n'est-ce pas au détriment du Christ? D'ailleurs, comment une union à Dieu sans images pourrait-elle faire place

à l'humanité de Jésus? On comprend qu'on ait maintes fois reproché aux défenseurs de la vision essentielle, qu'ils fussent bégards, *alumbrados* ou quiétistes, de faire bon marché de l'adoration du Christ. De là viennent ces protestations d'attachement au Christ que Ruusbroec, Herp, Jean de la Croix et d'autres encore font en termes émouvants.

Elles laissent néanmoins souvent notre question sans réponse, en particulier lorsque leurs auteurs distinguent des étapes de l'ascension spirituelle. S'il faut s'élever de l'humanité de Jésus à sa divinité, cette humanité joue-t-elle encore un rôle dans la contemplation de sa divinité, ou est-elle seulement, comme dit saint Bernard, l'ombre qui en masque l'éclat (*Sermo 20 in cantica*, éd. J. Leclercq, t. 1, Rome, 1957, p. 114 svv; repris par Herp)? Il y a plus grave encore. A la suite de Ruusbroec, quelques-uns distinguent comme degrés de l'ascension spirituelle l'union à l'Esprit, l'union au Verbe, l'union au Père, ce qui implique un dépassement de l'union au Christ.

En réalité, comme l'a remarqué Völker, « le contenu de l'extase est déterminé par la révélation historique » (cité en DS, t. 7, col. 1049). Le Christ demeure présent, non pas comme objet de la contemplation, mais comme exemplaire et fondement de l'attitude spirituelle. Il est celui grâce à qui l'union immédiate est possible. Sans le nommer, il se peut alors qu'on prie dans le Christ, en s'assimilant à lui.

On a reproché à Eckhart d'avoir fait de cette assimilation une identité. En tout cas, on ne peut plus dire alors si le miroir est l'âme ou s'il est le Christ. Une telle attitude est décrite de manière plus satisfaisante et même avec bonheur dans le *Bruygoms mantelken* (1554) attribué à Frans Vervoort (cf DS, t. 5, col. 1914); aux yeux de l'auteur, elle est la véritable introversion, sans repli sur soi. Y fait écho un chapitre ajouté à la *Reigle de perfection* de Benoît de Canfield et intitulé : « Qu'il faut pratiquer et contempler cette passion comme en nous-mêmes, plutôt que celle qu'on s'imagine loin, comme en Jérusalem ou ailleurs » (3e p., ch. 18). Pour des âmes contemplatives, écrit Fénelon, Jésus-Christ « devient quelque chose de si intime dans leur cœur, qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme un objet étranger et extérieur, que comme le principe intérieur de leur vie » (*Maximes des saints*, art. 28). Dans cette perspective, l'humanité du Christ n'est plus moyen au sens d'intermédiaire, mais plutôt de voie.

Si simple que soit cette réponse, elle n'est pas la seule possible. Quelques auteurs, sans renoncer à l'union immédiate, ne se contentent pas de vivre en Jésus, ils contemplent le Christ. Car il est une vision de Jésus qui demeure relation immédiate à Dieu. Ceci est paradoxal : la vision ne retient-elle pas maint détail contingent et éphémère? ne recourt-elle pas aux images dénoncées comme intermédiaires à écarter? Non, répond-on. Dans le langage johannique, voir Jésus ne signifie pas le connaître *de visu*, mais croire en lui. Si l'entendement use de concepts et d'images, il n'en est pas de même de la foi. Ce pourquoi, enseigne Jean de la Croix, elle est un « moyen proportionné » (*Subida* II, 9, 1). Mais il faudrait se garder de définir la foi comme l'au-delà des concepts et des images. Elle est avant tout foi à l'Incarnation et, mieux encore, foi dans le Verbe incarné, comme l'explique remarquablement un autre additif à la *Reigle de perfection* : il invite à une « simple vue qui d'un regard puisse envisager Dieu et homme, sans laisser ni l'un ni l'autre en arrière... : la sublimité du mystère est fondée en l'un et l'autre ensemblement et non pas séparément... Voir ensemblement la divinité et l'humanité semble autant à dire que d'avoir des images et de n'en avoir point et c'est ici la pierre de tribulation de plusieurs. Or pour résoudre ceci, il faut monter par-dessus la raison, jusques à la foi » (3e p., ch. 17).

Cette réponse, qu'on pourrait dire johannique, ne fait pas de l'immédiateté de la relation à Dieu seulement l'étape ultime de l'ascension spirituelle; elle la découvre en tout acte de foi.

Il reste qu'en pratique plusieurs substituent à la multiplicité des images une image unique du Christ ou une vision globale. Lorsque Condren, pour maintenir une référence à l'humanité de Jésus, propose à la contemplation, plutôt que le Verbe, le Christ ressuscité dans la gloire divine, il estompe en fait toute image, car cette gloire ne peut être représentée. Malaval se contente de proposer une contemplation de Jésus qui ignore la multiplicité des détails : « La foi... regarde les choses qui concernent la vie de Jésus-Christ d'une façon plus noble et plus relevée que si elle les considérait en détail » (*Pratique facile pour élever l'âme à la contemplation*, Paris, 1644, p. 62).

2° Il est possible d'admettre une image de Jésus sans renoncer à l'immédiateté de l'union à Dieu, parce que confesser la divinité du Christ est précisément reconnaître que dans le Christ la relation à Dieu est immédiate. Son humanité n'est pas un moyen utile à l'adoration; elle est « coadorée ». Bérulle, en termes laconiques, fait observer que le Christ est « le moyen qui contient et enclôt la fin » (*Œuvre de piété*, n. 5, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1644, p. 747). Parce que Jésus peut être, non plus tenu pour un moyen utile, mais contemplé pour lui-même, comme « principe et fin », il n'y a pas à s'étonner si « les âmes les plus éminentes dans la contemplation sont celles qui sont le plus occupées de lui » (Fénelon, *Maximes des saints*, art. 28).

On peut encore ajouter aux auteurs cités ci-dessus : Barthélemy des Martyrs, *Compendium spiritualis doctrinae*, Lisbonne, 1582, ch. 11. — J. Crombecius, *De studio perfectionis*, Anvers, 1613; à propos de l'*inactio*, il réfute ceux qui affirment que « l'union se fait en Dieu sans entre-deux et medion » (liv. 1, ch. 30; reprise de ce thème dans l'*Ascensio Moysis in montem seu de oratione*, Lyon, 1629 : « medium nebulae », p. 566). — M. Sandaeus, *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, p. 130 Christus, p. 366 Unio. — Antoine Civoré, dans *Les secrets de la science des saints*, explique ce qu'est « l'union à Dieu sans aucun milieu ou entre-deux » (Lille, 1651, tr. 3, ch. 3, art. 3, p. 273-290).

M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, RSR, t. 9, 1919, p. 273-292. — L. Cognet, *Spiritualité moderne*, Paris, 1966, p. 131 et 253. — Voir aussi H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, 1977.

DS, art. *Contemplation*, t. 2, col. 1827-2001. — Connaissance mystique de *Dieu*, t. 3, col. 883-929. — *Divinisation*, t. 3, col. 1447-1460. — *Essentiel*, t. 4, col. 1346-1366. — *Homme intérieur*, t. 7, col. 665-667. — *Humanité du Christ*, t. 7, col. 1043-1052, 1055-1062, 1096-1108. — *Images et contemplation*, t. 7, col. 1422 svv. — *Inaction*, t. 7, col. 1630-1699. — *Jean Ruusbroec*, t. 8, col. 669-692. — *F. Malaval*, t. 10, col. 152-158. — *Miroir*, t. 10, col. 1295-1303. — *Mystique, infra* (III, 3).

Michel DUPUY.

MUARD (JEAN-BAPTISTE), prêtre, 1809-1854. — Né à Vireaux (Yonne) en 1809, Jean-Baptiste Muard devient prêtre du diocèse de Sens. Curé de Joux-la-Ville en 1834, puis de Saint-Martin d'Avallon en 1838, il institue en 1842, à Pontigny, une Société des Prêtres Auxiliaires destinés aux missions diocésaines, et, en

1850, inaugure au lieu dit La Pierre-qui-vire (canton de Quarré-les-Tombes) une forme nouvelle de vie commune, pauvre et priante. Mais il meurt dès 1854, des suites du choléra, bien avant l'entrée de cette communauté dans l'ordre bénédictin, réalisée à la demande de Pie IX en 1859. Lui-même ne se souciait nullement d'une telle incorporation, conscient du caractère peu classique d'un essai placé d'abord par lui davantage sous le patronage de saint François d'Assise que de saint Benoît. Ce sont des moines qui remarquèrent la tonalité monastique de ses aspirations et de sa vie : l'abbé du Sacro Speco de Subiaco, d'abord, dom de Fazy, qui lui fait lire et adopter la Règle de saint Benoît (1848); l'abbé d'Aiguebelle, dom Orsise, ensuite, près de qui il fait un noviciat avec trois autres frères (1849-1850).

Les deux œuvres créées successivement par Muard à Pontigny et à la Pierre-qui-vire se ressemblent par le souci apostolique, fondamental pour lui. Mais les différences sont grandes, la première est essentiellement une œuvre de prédication, la seconde s'efforce d'harmoniser en un seul ensemble divers types de vocations : artisans manuels, religieux plus adonnés à l'étude, ermites et reclus, ou bien, pour quelques frères, une activité de prédication, mais tous, qu'ils soient cénobites ou solitaires, vivant dans un retrait marqué du monde, dans le silence et la pauvreté.

Les écrits du père Muard sont presque tous inédits : correspondances, Règlement pour les Prêtres Auxiliaires de Pontigny, Constitutions pour les Cordistes (premier nom de ceux qui furent, un temps, appelés ensuite bénédictins du Sacré-Cœur), écrits personnels. A sa mort et sous le patronage de l'archevêque de Sens, un extrait des *Constitutions* prévues pour la Pierre-qui-vire, et alors découvertes, fut publié et refusé par Rome (1857) pour leur excessive rigueur. Ses sources préférées sont connues : les *Exercices* de saint Ignace (éd. J. Roothan); Rancé, lu à Sept-Fons en 1847; enfin et surtout le cistercien A. de Lestrange, médité et recopié à Aiguebelle. La lecture qu'il fait de la Règle de saint Benoît à Subiaco est remarquable d'ingénuité féconde. Négligeant d'abord et volontairement tout commentaire postérieur, il prend le texte dans son sens obvie et pense le résumer justement par la formule, qu'il reprend sans cesse : il s'agit d'une vie pauvre, humble et mortifiée, la plus apte à procurer le salut des âmes.

La partie la plus intéressante des écrits est la relation des diverses « communications » spirituelles (toutes centrées sur le cœur et la croix du Christ, ou sur le désir du martyre) qui éclairèrent sa recherche, spécialement anxieuse de 1839 à 1848, date de la lecture de saint Benoît. Des phénomènes mystiques, connus de ses disciples après sa mort, les inquiétèrent au point de ne pas les mentionner au procès informatif diocésain de 1875-1877. A tort, car les garanties d'authenticité ne manquent pas.

Positio super introductione causae, Rome, 1880. — L. Brullée, *Vie du R.P. Muard*, Sens, 1855; revue et augmentée, 1863. — J. Bouchard, *Vie du R.P. M.*, 2 vol., Amiens, 1890; Paris, 1893. — G. Bernoville, *Un moine apôtre, le P. M.*, Paris, s d (1942). — P. Cousin, *Le R.P. M. et son disciple R. Banquet*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 179-191. — D. Huerre, *J.-B. Muard*, La Pierre-qui-vire, 1950, 1978 (utilise les textes spirituels); *L'intuition du P. Muard*, dans *Corde magno* (Belloc), n. 83, 1976, p. 23-40.

Denis HUERRE.

MUCKERMANN (FRIEDRICH), jésuite, 1883-1946. — Né à Bückeburg (Allemagne) le 17 août 1883, Friedrich Muckermann entre dans la compagnie de Jésus le 30 septembre 1899. Après des études de philosophie à Valkenburg (1903-1906) et de littérature germanique à Copenhague (1906-1912), il commence la théologie en 1912 et reçoit la prêtrise en 1914. Aumônier militaire durant la première guerre mondiale, il est fait prisonnier par les russes en 1916 et sera incarcéré à partir de 1917; il ne sera libéré qu'en fin 1919.

Muckermann achève alors sa théologie puis se consacre à la presse, d'abord à Bonn et à Münster; en 1920 il est coéditeur du périodique *Nedeko (Neue Deutsche Korrespondenz)*; de 1926 à 1931, il dirige *Der Gral*, revue mensuelle de poésie. Il affirme ses dons d'écrivain et d'orateur, et rassemble autour de lui nombre de jeunes collaborateurs grâce auxquels son action déborde largement la presse dirigée par l'Église. Son opposition lucide aux fondements idéologiques et aux usurpations du régime national-socialiste le contraint à l'exil à partir de 1934; il séjournera aux Pays-Bas, à Rome, à Vienne, à Bâle; en 1938 il est déchu de la nationalité allemande (qui lui sera solennellement rendue après sa mort en juin 1946). Il vit à Paris de 1938 à 1940, puis assure la charge de deux paroisses de la Creuse (1940-1943) dans la France non occupée. Il doit se réfugier en Suisse à partir de 1943 et y meurt, à Montreux, le 2 avril 1946.

Muckermann fut un historien de la littérature et un critique littéraire au champ de lecture très ouvert; relevons son *Goethe* (Bonn, 1931, 1949), qui fit sensation en ce qu'il présentait le poète du point de vue chrétien, et son *Solowiew* (Olten, 1945; trad. franç., Paris, 1951). Mais assez vite sa réflexion et son action se portent sur les problèmes de son époque; déjà son expérience de captivité en Russie avait fait de lui un ennemi déterminé du communisme. Ses idées sont servies par un style clair, réaliste. Plus profondément encore, Muckermann est un prêtre et un apôtre; la variété de ses activités et des personnes qu'il fréquentait (mondes de la poésie, de la danse, du cinéma, etc) n'allait pas sans choquer certains, mais elle contribua à aider Muckermann à trouver la modernité de ton et l'ouverture qui marquent ses ouvrages plus spirituels, un peu comme, en leur genre, avaient fait K. Adam et P. Lippert (DS, t. 9, col. 860-862).

Parmi ces écrits plus spirituels, relevons : *Der Mönch tritt über die Schwelle* (Berlin, 1932), *Vom Rätsel der Zeit* (Munich, 1933), *Heiliger Frühling* (Münster, 1935), *Revolution der Herzen* (Colmar, 1937), *Seelsorge in den Lebensbedingungen unserer Zeit* (dans X. von Hornstein, *Wesentlicke Seelsorge*, Lucerne, 1945, p. 105-134).

Ses prédications, telles celles données à Saint-Antoine de Münster, furent reprises sous forme de méditations pour les dimanches de l'année (*An den Quellen der Wahrheit*, éd. O. Müller, Cologne, 1940). — Relevons encore : *Frohe Botschaft in die Zeit* (éd. par sa sœur M. Th. Muckermann, Einsiedeln, 1948), qui comporte de nombreuses notations autobiographiques, — *Der Mensch im Zeitalter der Technik* (Lucerne, 1945) et *Im Kampf zwischen zwei Epochen* (éd. par N. Junk, Mayence, 1973), où Muckermann analyse son époque en chrétien et en prêtre; son âme et sa vie spirituelle y transparaissent.

Chrétien engagé dans les conflits de son temps, discernant les maux qui l'affligent, Muckermann reste un homme debout, porté par son espérance; il travailla jusqu'à sa fin à aider ses contemporains et à hâter la venue d'une société renouvelée. Il doit être mis au

rang des grandes figures chrétiennes de son pays. Une étude approfondie manque encore.

Documents laissés par Muckermann : aux archives de la province jésuite de Germanie inférieure (Notes des temps d'exil, 1941-1943; Sermons radiophoniques, 1939-1940, à Radio-Paris). — Divers documents sur la période 1936-1938 aux archives du ministère des Affaires étrangères à Bonn.

Muckermann a publié des articles dans les revues : *Neue Deutsche Korrespondenz (Nedeko)*, *Der Gral. Monatsschrift für Dichtung und Leben* (1923-1937), *Katholische Korrespondenz* (à partir de 1924), *Der deutsche Weg* (1934-1940), *Stimmen der Zeit* (cf *Vierter Registerband* 1909-1955, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 27 et 134); beaucoup de ces articles ont été repris dans les ouvrages cités plus haut, ou dans *Katholische Aktion* (Munich, 1930) et *Der deutsche Weg* (Zurich, 1946). Bien des documents parus dans la presse française et anglaise ou américaine restent à rassembler.

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1248. — *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu*, t. 17, n. 115, 1946, p. 325-328. — N. Herbermann, *In memorian P. F. Muckermann*, Celle, 1948. — *F. Muckermann, ein Apostel unserer Zeit*, éd. par N. Herbermann, Paderborn, 1953. — W. Kosch, *Deutsches Literatur-Lexikon*, 2e éd., t. 2, Berne, 1953, p. 1784-1785 (bibl.). — LTK, t. 7, 1962, col. 669. — *Brockhaus Enzyclopädie*, 17e éd., t. 13, 1971, p. 27. — N. Junk, introd. à *Im Kampf zwischen zwei Epochen* de Muckermann, cité plus haut. — F. Kroos, *F. Muckermann*, dans *Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 20. Jahrhunderts*, éd. par R. Morsey, t. 2, Mayence, 1975, p. 48-63 (bibl.).

Constantin Becker.

MUELLENDORF (Julius), jésuite, 1835-1911. — Né à Luxembourg en 1835, le 8 août (contre l'indication de L. Koch), Julius Müllendorf étudia au lycée de cette ville, puis à l'Université grégorienne de Rome où il acquit les doctorats de philosophie et de théologie et où il fut ordonné prêtre. Revenu dans son pays, il fut durant onze ans vicaire de paroisse à Luxembourg, puis curé de Kayl.

Il entra dans la province autrichienne de la compagnie de Jésus le 29 juillet 1872. D'abord professeur de français au collège de Kalksburg (1875), il enseigne la morale et l'histoire de l'Église au séminaire diocésain de Blois (1876-1880), puis au Collège germanique de Rome et à Innsbruck, Lana (Tyrol) et Klagenfurt (1888-1903). Il consacra les dernières années de sa vie à la rédaction d'ouvrages et au ministère sacerdotal à Sarajewo, Lainz, Presbourg et enfin à Sankt Andrä où il mourut le 19 avril 1911.

Müllendorf fut un prêtre doué d'un grand zèle, qui dirigea spirituellement et donna des retraites. Ses talents variés en firent aussi un professeur et un écrivain abondant, dont l'influence fut importante. Ses publications abordent les questions théologiques (généralement dans des revues spécialisées comme *Zeitschrift für katholische Theologie*, par exemple sur le mérite; cf DTC, t. 10, 1928, col. 781), — l'Écriture sainte (vg *Die biblische Geschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1876), — l'hagiographie (vg vies de Cunégonde, Ratisbonne, 1867, 1871; de Willibrord, Weimar, 1868; *Leben des Schuhmachermeisters Michael H. Busch*, 1870; *Leben Mariä*, 1904), — la morale (vg *Methode zur Auffindung der Ehehindernisse bei mehrfacher Blutsverwandschaft*, Graz, 1888; *De castitate servanda*, Klagenfurt, 1894, 1900; *Die Ehe*, 1909; *Der Beichtvater*, adaptation allemande du *Neoconfessarius practice instructus* du jésuite J. Reuter † 1761, 1890; repris en latin, 1906).

Dans le domaine spirituel, Müllendorf a surtout donné une série de méditations inspirées de la méthode ignatienne : *Entwürfe zu Betrachtungen nach der Methode des hl. Ignatius...* (13 vol., Innsbruck, 1886-1894; trad. d'extraits : *L'Eucharistie pain céleste de l'âme*, avec divers appendices, Lille-Paris, 1907; *Le Saint-Sacrifice de la Messe*, 1909, 1911). Pour aider à la vie chrétienne, il publia aussi de nombreux ouvrages, par exemple : *Führer zum Sakrament der Firmung*, Mayence, 1865; — *Der Reichtum der göttlichen Erbarmungen*, 1872; — *Die Heiligung der Handarbeit*, Innsbruck, 1881; 3e éd., 1899; — *Der Glaube an den Auferstandenen*, Ratisbonne, 1900; — *Der Glaube an die Kirche*, 1906; — *Die Erkenntnis des Zieles...*, 1908; — etc.

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 1248. — *Nachrichten der österreichischen Provinz S.J.*, n. 8, 1911, p. 123-127. — J. Mersch, *Biographie nationale du pays de Luxembourg*, t. 3, 1951, p. 317-327. — Notice par A. Pinsker dans *Oesterreichisches Biographisches Lexikon* (en cours de parution).

Constantin Becker.

1. MUELLER (Déodat), bénédictin, 1715-1777. — Andreas Müller est né le 6 juin 1715 à Rheinau (canton de Zurich). Après avoir étudié au *Gymnasium* de l'abbaye bénédictine de Rheinau, il entra dans son noviciat le 15 novembre 1732, prit le nom de Déodat et émit ses vœux un an plus tard entre les mains de l'abbé Gerold II Zurlauben (1649-1735). Müller fait sa théologie à l'abbaye, en particulier avec Gerold Müller (1694-1757) qui avait étudié à Salzbourg et qui enseignait la philosophie et la théologie thomistes. Déodat s'initia auprès de lui à la méthode historico-critique des mauristes. Le 19 septembre 1739, il fut ordonné prêtre à Constance. Bernhard Ruseoni, futur abbé de Rheinau † 1753, était son père spirituel.

Déodat Müller est *subdiacre* en 1738, professeur (1738-42) et modérateur (1745-46) au *Gymnasium* Sacrum (1747) et bientôt curé de la paroisse de Rheinau, à la réformation (*supra*, n. 2), dans lequel il dénonçait les réformateurs comme hérétiques, irrita l'opinion dans les cantons réformés de Zurich, Berne et Glaris. Pour se soustraire au gouvernement de Zurich, Müller abandonna sa cure et partit en exil à Buttenried, d'où il revint quelques mois plus tard. Il est en outre bibliothécaire (1751-52, 1759-63), instructeur des frères lais (1753-54, 1758-59) et, pendant toutes ces années, père spirituel du couvent et des élèves. Après avoir aidé le curé de Jestetten (1763), il est curé à Mammern (1764-75); il y promeut le culte de la bienheureuse Élisabeth la bonne † 1420 (béatifiée en 1766). Il meurt à Mammern le 27 juin 1777. Les chroniqueurs de Rheinau vantent sa piété exemplaire, son culte de la Règle et aussi son zèle et son dévouement pastoral, ses talents de prédicateur et de directeur spirituel.

D. Müller appartient à la féconde école théologique des bénédictins suisses du 18e siècle. Trois de ses ouvrages concernent la spiritualité, les autres la pastorale. Une grande connaissance de la Bible et des Pères marque le contenu de ces œuvres.

Dans le domaine spirituel, son premier et plus important ouvrage, *Spiritus SS. Patris nostri Benedicti*, offre des méditations pour tous les jours de l'année à partir de textes de la Règle bénédictine, qu'il choisit et organise librement. Quelquefois les fêtes de l'année liturgique guident le choix et orientent le développement de la méditation proposée. L'histoire de la Passion du Christ fait l'objet des méditations du carême. Les textes de la liturgie ne jouent aucun rôle. Les méditations s'organisent en trois points, suivis d'un examen de conscience et de trois résolutions. Sans se soucier de

remarques critiques sur le texte proposé, Müller cherche avant tout à introduire à l'esprit de saint Benoît et à une parfaite fidélité à la Règle : « Sicut Spiritus Christi aliud non est quam gratia Dei, ita et spiritus sancti Benedicti. Ille christianum excitat ad observantiam legis christianae, hic benedictinum incitat ad exercitium SS. Regulae » (Préface). La Règle manifeste la volonté de Dieu, et cette « voluntas Dei sanctificatio nostra est. Quidquid ex hac voluntate non procedit, vitae aeternae meritorium non est » *(ibidem)*. Müller explicite et enrichit l'esprit de la Règle par le recours à la Bible et aux Pères. Remarquons son insistance sur la communion quotidienne.

L'*Octiduana Spiritus Benedictini Recollectio* développe une série de vingt-quatre méditations organisée à peu près selon le schéma purification, illumination, union; elle commence par la méditation de la fin de la vie monastique et s'achève par celle de l'union sacramentelle et spirituelle avec Dieu. Le but de cette *Recollectio* est de conduire « efficaciter ad perfectionem caritatis, in qua spiritus... Benedicti primario consistit » (Préface). A noter la structure donnée à chaque méditation : un verset de la Règle fixe l'objet à méditer; suit un *Praeludium* fourni par un passage du deuxième livre des *Dialogues* de Grégoire le Grand, puis viennent la méditation proprement dite en trois points et l'examen de conscience en six points (incluant toujours un verset biblique), enfin une lecture spirituelle tirée de la littérature monastique orientale et de Jean Cassien. Les points de méditation sont eux-mêmes tissés de citations bibliques et patristiques.

La *Wahre Andacht eines beständig glaubenden Christen* est un ouvrage analogue qui veut introduire à la sagesse chrétienne par la pratique de la méditation; celle-ci « éclaire l'intelligence, meut la volonté, ouvre à la grâce en vue de l'accomplissement de la volonté de Dieu en toutes choses » (Préface). Le premier volume donne 73 méditations sur la vie, les souffrances et la gloire de Jésus; le deuxième en offre 27 sur Marie Mère de Dieu et d'autres saints. Une troisième partie était prévue (cf Préface) qui devait traiter des commandements de Dieu et de l'enseignement évangélique, mais Müller mourut avant de l'avoir achevée.

Œuvres : 1) *Leben des Heil. Laginensischen Fürstens Fintani... sambt nützlichen Sitten-Lehren*, Constance, 1743. — 2) *Vollkommener Begriff der nothwendigen Wissenschaft eines jeden Christens..*, Constance, 1749. — 3) *Spiritus SS. Patris nostri Benedicti... ad meditandum per singulos anni dies, festa et tempora*, 4 vol., Zoug, 1753; Augsbourg, 1759; revu par B. Rohner, Einsiedeln, 1875-1878; en allemand, par W. Reichenberger, Munich, 1760, et nouvelle traduction par N. Ludwig, Baltimore, 1897-1902; en anglais, par N. Ludwig, Baltimore, 1902-1907.

4) *Octiduana Spiritus Benedictini Recollectio sive Exercitia juxta mentem SS. Patris Benedicti..*, Lucerne, 1754. — 5) *Biblische Historie aus dem alten und neuen Testament, mit schrifftmässigen Erklärungen... und sittlichen Ermahnungen... von Herren Carolo Loder... angefangen..*, t. 8-17, Constance, 1763-1766. — 6) *Römischer Catechismus aus Befelch seiner Heiligkeit Clemens des* XIII*... in einen kurtzen Begrif verfasset..*, Constance, 1766. — 7) *Wahre Andacht eines beständig glaubenden Christen.., die ganze christliche Weisheit und Vollkommenheit jeden Standes gelehrt wird*, 2 vol., Constance, 1778.

Le *Catalogus librorum bibliothecae Rhenoviensis* mentionne encore les ouvrages suivants qui n'ont pas été retrouvés : *Christenthums kurtzer Begriff*, Constance, 1748; *Major Catechismus*, 1749; *Minor Catechismus*, 1748 et 1752.

Archives de l'abbaye d'Einsiedeln : *Abt. Rheinau*, Chroniken, Rechnungsbücher, mss. — P. Schedler, *Catalogus librorum bibliothecae Rhenoviensis..*, ms, Zurich, Zentralbibliothek (1735 et compléments postérieurs). — Fr. Waltenspül, *Catalogus religiosorum exempti monasterii Rhenaugiensis..*, éd. A. Lindner, dans *Freiburger Diöcesan-Archiv*, t. 12, 1878, p. 38-39. — R. Henggeler, *Professbuch der Benediktinerabteien Pfäfers, Rheinau, Fischingen. Monasticon-Benedictinum Helvetiae*, t. 2, Zoug, 1931, p. 325-326. — G. Heer, *Johannes Mabillon und die Schweizer Benediktiner*, Saint-Gall, 1938, p. 355-373. — O. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, t. 1, 2e éd., Collegeville, 1962, p. 411-412.

Gebhard MUELLER.

2. MUELLER (MICHEL), rédemptoriste, 1825-1899. — Né le 18 décembre 1825 à Brück, diocèse de Trèves, Michael Müller entra chez les rédemptoristes à Saint-Trond (Belgique) le 8 décembre 1847. Il y fit ses vœux le 8 décembre 1848. Ayant à peine commencé ses études de théologie à Wittem (Pays-Bas), il fut envoyé aux États-Unis, où il arrivait le 19 mars 1851. Il fut ordonné prêtre le 26 mars 1853 à Philadelphie par son confrère saint Jean-Népomucène Neumann. Nommé préfet des étudiants à Cumberland en 1854, il devint, le 19 mai 1857, supérieur et maître des novices à Annapolis. Il fut ensuite supérieur à Baltimore (1865-1868), Chicago (1877-1880), Saint-Louis (1880-1884), Pittsburgh (1884-1887); il fut aussi conseiller provincial (1865-1868, 1875-1877, 1880-1884). Il mourut le 28 août 1899 à Annapolis.

Müller a beaucoup écrit et publié. Sa production littéraire est prolixe et se répète. Il emprunte largement à saint Alphonse, aux Pères de l'Église, à saint Thomas. La base théologique de ses œuvres est généralement assez solide et la présentation populaire leur a permis une large diffusion. Citons : *Prayer, the Key of Salvation*, Baltimore, 1868 (même le titre manifeste la dépendance de saint Alphonse); — *The Blessed Eucharist our greatest Treasure*, Baltimore, 1868; — *Our Lady of Perpetual Help*, Baltimore, 1872; — *The Prodigal Son, or the Sinner's Return to God*, New York, 1874.

Quelques livres ont un caractère catéchétique, mais la plupart sont des traités ascétiques, pour les prêtres (*The Catholic Priest*, Baltimore, 1872; *The Catholic Priesthood*, 2 vol., New York, 1885), pour les religieux (*The Golden Rule*, Baltimore, 1871; *The Religious State*, Baltimore, 1872), mais surtout pour l'ensemble du peuple chrétien : ces derniers ouvrages sont généralement marqués d'un fort accent apologétique.

Son ouvrage *Familiar Explanation of Catholic Doctrine for the Family and more advanced Students* (2 vol., Baltimore, 1875), où il affirmait que ceux qui meurent en dehors de l'Église catholique ne sont pas sauvés parce qu'ils n'ont pas la foi divine, donna naissance à une controverse qui ne se termina qu'en 1888 par l'interdiction faite à Müller par le supérieur général de répondre aux attaques publiées contre lui.

M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 2, Louvain, 1935, p. 289-291; t. 3, 1939, p. 355. — *History of the Redemptorists at Annapolis, Md., 1853-1903*, Ilchester, 1904, p. 230-231. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, Augsbourg, 1933, col. 3128. — Sur a controverse, M. J. Curley, *The Provincial Story. A History of the Baltimore Province of the Congregation of the Most Holy Redeemer*, New York, 1963, p. 204-208, 410-411.

André SAMPERS.

3. MUELLER (ROMAIN), bénédictin, † 1671. — L'année et le lieu de naissance de Roman Müller restent inconnus. Il a fait profession au monastère bénédictin de Seon sans doute vers 1620. A. Steinhuber le dit élève du Collège germanique de Rome en 1622-1624 (*Geschich-*

te des Kollegium Germanikum Hungaricum in Rom, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 405). Müller figure au Matricule de l'université d'Ingolstadt le 5 juillet 1626 comme *logice studiosus* (II, 1, 312). A partir de 1626, il vit à la nouvelle université bénédictine de Salzbourg comme professeur de casuistique, de controverse, d'Écriture sainte, comme régent du séminaire archiépiscopal, prochancelier (1633-1638) et enfin comme recteur (30 novembre 1636-4 décembre 1652).

Durant ce quart de siècle de vie universitaire, Müller participa aussi, comme délégué de son université, à l'assemblée réunie en vue de l'union de tous les bénédictins allemands (Ratisbonne, janvier 1631); il représenta son abbé Honorat Kolb à la fondation de la congrégation salzbourgeoise de l'ordre bénédictin (1636-1641; cf B. Huemer, *Die Salzburger Benediktiner-Kongregation*, coll. Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 9, Münster, 1918, p. 13).

Lorsque, par la suite, Müller devint abbé de Seon (du 19 octobre 1665 au 19 juillet 1671, date de sa mort), il fut assistant (1666-1669), puis président (à partir de 1669) de la confédération universitaire de Salzbourg.

Dans le domaine ascétique, Müller est connu grâce à deux ouvrages : *Sympatheticae Orationes Christo Homini-Deo qui in Cruce passus pro omnibus explicatae...* (Salzbourg, 1661, 1675) et *Olor laureatus sive B. Simeonis triumphale Canticum monitis et exemplis in mortis solatium aut praeparationem ampliatum* (1664). Leur style est diffus et ampoulé; ils n'ont pas été étudiés.

L'activité qu'il exerça comme professeur n'a pas encore été étudiée. Sans doute l'*Historia universitatis Salisburgensis* (Bonndorf, 1728, p. 412) cite bien une série de manuscrits laissés par Müller, mais sans indiquer où ils sont conservés; aucun de ses cours ne nous est parvenu, de sorte qu'il n'est guère possible de donner une idée de son enseignement.

Müller a fait aussi imprimer diverses oraisons funèbres, par exemple celles du prévôt du chapitre de Salzbourg, de Jean-Christophe de Lichtenstein évêque de Herrnchiemsee (1643; il y dit avoir fait avec cet évêque le pèlerinage de Lorette en octobre 1632), celle enfin d'Albert Keusselin, abbé de Saint-Pierre de Salzbourg † 1657 avec qui il fut lié d'amitié.

M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O.S.B.*, t. 4, Augsbourg-Innsbruck, 1754, p. 170. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. 2, Bouillon, 1777, p. 317. — M. Sattler, *Collectaneen-Blätter zur Geschichte der... Benediktiner-Universität Salzburg*, Kempten, 1890. — M. V. Wiest, *Honorat Kolb Abt von Seon (1603-1670)*, coll. Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens 13, Munich, 1937.

Albert SIEGMUND.

MUENTZINGER (JEAN; Munczinger, Münsinger, Mynsinger), prêtre, † 1417. — Né en Souabe, Müntzinger est vers les années 1372-1383 à l'université de Prague, où il obtient le grade de maître ès arts (1378); il y étudia aussi la théologie. En 1384 il est *rector scholarum* d'Ulm. A propos du culte à rendre à la nature humaine du Christ, il entra en conflit avec les dominicains de cette ville, conflit résolu en sa faveur par la décision des universités de Prague et de Vienne (abondante documentation manuscrite; cf J. G. Schelhorn, *Amoenitates Literariae*, t. 8, Francfort-Leipzig, 1728, p. 511-553; t. 11, 1729, p. 222-252; complément dans Lang, p. 1212 svv). Müntzinger prit ensuite, sans doute à partir de 1386, la direction de l'école de Rottweil. A-t-il enseigné plus tard à Nuremberg, la chose reste incertaine. Avant sa mort survenue en 1417, il légua sa riche bibliothèque à l'université de Heidelberg (catalogue dans G. Toepke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg*, t. 1, Heidelberg, 1884, p. 689-693).

Ses nombreux écrits touchant la grammaire, la logique, la philosophie et la théologie (liste et appréciation dans Lang, p. 1213-1230), l'astronomie et le comput (cf Schönherr, p. 112-120) sont des compilations et appartiennent à ces ouvrages, nombreux vers la fin du 14e siècle, qui transmettent la science universitaire sous une forme accessible : « ad erudicionem suorum scolarium simpliciter compilata » (Lang, p. 1220).

Plus proches de la vie spirituelle, relevons surtout le *Tractatus de anima*, qui discute d'importantes questions sur la théorie de la connaissance et la psychologie, ses explications des trois Symboles de la foi et du *Pater* (cf Adam, p. 160-162), le commentaire du *Pastorale novellum* de Rudolf de Liebegg (sur les sacrements) et enfin son propre *De poenitentiis et remissionibus* (examen de conscience en vue de la confession). Tous ces écrits montrent que Müntzinger avait à cœur de transmettre à ses élèves une formation théologique et pastorale sérieuse. L'abondance des manuscrits qui nous transmettent ces œuvres prouve le succès qu'elles ont eu.

L'explication du *Pater*, traduite en allemand dès la première moitié du 15e siècle, a été imprimée en cette langue (cf Adam, p. 160; Hain, n. 11626-11631; O. Borchling et B. Claussen, *Niederdeutsche Bibliographie*, t. 1, Neumünster, 1931-1936, n. 168); éd. moderne de cette traduction dans V. Hasak, *Die letzte Rose, oder: Erklärung des Vater unsers..*, Ratisbonne, 1883, p. 127-153. Les autres ouvrages sont encore inédits.

Un *Speculum conscientiae* pseudo-bonaventurien est attribué à Müntzinger par un manuscrit (cf DS, t. 1, col. 1854, n. 33).

A. Lang, *Johann Müntzinger, ein schwäbischer Theologe und Schulmeister..*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philos. und Theol. des Mittelalters*, Suppl. III, 2, Münster, 1935, p. 1200-1230. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 453-456; t. 5, 1955, col. 699. — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 388-397. — A. Schönherr, *Die mittelalterlichen Handschriften der Zentralbibliothek Solothurn*, Solothurn, 1964, p. 112-120. — B. Adam, *Katechetische Vaterunserauslegungen*, coll. Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 55, Zurich-Munich, 1976, p. 160-162.

Volker HONEMANN.

MUGNIER (FRANCIS), prêtre, 1884-1949. — Né à Vieugy, au diocèse d'Annecy, le 20 août 1884 dans une famille très chrétienne, Francis Mugnier fit ses études au petit séminaire Sainte-Marie de La Roche, puis au grand séminaire d'Annecy, enfin à l'Institut Catholique de Paris où il prépara la licence de Lettres. Ordonné prêtre le 9 juillet 1911, Mugnier fut d'abord vicaire à Collonges-sous-Salève puis à Faverges; du vicariat il passa à l'enseignement, durant cinq ans au collège de Thônes. Nommé directeur au grand séminaire d'Annecy le 1er octobre 1919, il y enseigna la morale jusqu'à sa mort, le 19 avril 1949.

Mugnier est un auteur fécond mais peu original. Directeur spirituel de nombreux prêtres et religieuses, il a traité, d'une manière très classique pour l'époque, de la nature du sacerdoce (*Le Sacerdoce*, Paris, 1929) et du problème de la vocation sacerdotale (*Petit Manuel théologique et pratique de la vocation*, 1928; *La liberté de la vocation*, 1934). Il prolongea les réflexions de sa thèse de doctorat *Souffrance et Rédemption* (Paris, 1925) dans *La Passion de Jésus-Christ d'après S. Thomas d'Aquin* (1932) et *La Compassion de Marie* (1934). Parmi ses autres ouvrages, relevons encore *Toute la vie sanctifiée* (1940) où il développe le thème du devoir d'état à l'aide des écrits de François de Sales, dont il possédait une connaissance appro-

fondie, — ce qui lui valut d'être élu président de l'Académie salésienne.

Mugnier a donné deux articles au DS : *Abstinence* (t. 1, col. 112-113) et *Cléricature* (t. 2, col. 963-972).

Revue du diocèse d'Annecy, 1949, p. 265-273. — VS, t. 14, 1926, p. 216-218.

Francis WENNER.

MULIH (GEORGES), jésuite, 1694-1754. — Né à Hrašče, dans la banlieue de Zagreb, le 30 avril 1694, Juraj Mulih fit ses études secondaires au collège des jésuites de Zagreb, puis il entra au noviciat de la compagnie de Jésus à Vienne (1714). Après ses études de philosophie à Trnava (1716-1719) et trois années de régence au collège de Zagreb (1719-1722), il fait sa théologie à Trnava (1722-1726) et sa troisième année de noviciat à Banjska Bistrica (1726/27). Toute sa vie active sera celle d'un missionnaire populaire dans les territoires parlant croate (hormis ceux qui sont sous la domination turque) : Croatie, Slavonie, et auprès des émigrés croates en Hongrie et en Autriche. Il missionna aussi auprès des orthodoxes de ces régions avec l'autorisation de leur hiérarchie.

Les missions populaires de Mulih, parfois accompagnées de retraites spirituelles, apportèrent un renouveau assez remarquable de la vie chrétienne parmi le peuple croate. Parlant les trois langues de ce peuple, doué d'un sens étonnant de l'adaptation aux besoins des populations, Mulih réussit à allier les méthodes apparemment opposées d'un François Régis † 1640 et d'un Paolo Segneri † 1694. Son influence ne fut pas seulement religieuse, mais encore culturelle : il lutta contre l'analphabétisme par la création d'écoles; il composa des cantiques et des chansons d'inspiration chrétienne, etc. Nommé missionnaire apostolique, aimé de tous, estimé par la hiérarchie, la noblesse et le clergé, Mulih mourut soudainement après avoir chanté le Te Deum, le 31 décembre 1754.

On a retrouvé vingt-sept ouvrages imprimés de Mulih, qui sont tous écrits en fonction des missions populaires. On peut les classer en trois séries : onze catéchismes, onze livres de prière (avec une paraphrase du Missel romain) et de conseils pour la vie chrétienne et dévotionnelle, et enfin cinq manuels pour les missions. Les plus caractéristiques sont : *Poszel apostolszki* (Le missionnaire apostolique; 2 vol., Zagreb, 1742); — *Skola Kristusseva* (L'école du Christ; 1744); — *Nebeszka hrana* (L'aliment céleste; 1748; 6 éd.); — *Duhovna pisanicza, Xenium natalicium...* (1754).

Grâce à des bienfaiteurs, Mulih distribuait des milliers d'exemplaires de ces ouvrages au cours de ses missions. Catéchiste et conteur de génie, simple, homme de prière et de pénitence, confesseur plein de miséricorde, ardent dans la chaire, Mulih donnait un témoignage vivant et direct de sa vie spirituelle et de sa passion apostolique. Il suscita des guérisons et des conversions singulières.

Sa doctrine est basée sur le Fondement des *Exercices* ignatiens. Il insiste beaucoup sur la deuxième semaine, davantage encore sur la troisième de ces mêmes *Exercices*, beaucoup moins sur la quatrième. Cette doctrine est mise à la portée des simples par des exercices appropriés durant les missions, par exemple les processions de pénitence, des manières concrètes d'imiter le Christ, etc. Il faut aussi souligner la place importante donnée à la liturgie et à ce qu'on a appelé les paraliturgies, au culte marial et aux sacrements. Relevons enfin le côté œcuménique de son activité, cas à peu près unique à cette époque, qui n'a pas été toujours bien accepté par les autorités. Il a mérité de recevoir le titre de *Croaticae gentis apostolus*.

Sources. — Rome, Archives S. I., *Litterae Annuae Provinciae Austriae, Relationes de missionibus popularibus* (1732-1755). — A. A. Baričević, *Scriptores Societatis Iesu Croatae a R. M. Paintner commemorati*, Zagreb, Archivum Jazu, II. d. 231. — A. M. Paintner, *Bibliotheca Scriptorum S. I. olim Provinciae Austriae*, Pannonhalma, Bibl. de l'abbaye, *coll. Paintneriana* 118 C 35 (pars 1, f. 352 et 395).

Relationes de missionibus popularibus saec. 17 et 18, éd. M. Vanino, dans *Život i rad = Fontes et studia*, t. 1, 1932, p. 106-182; t. 4, 1934, p. 110-128. — B. A. Krčelić, *Annuae litterae* (1748-1767), éd. T. Smičiklas, coll. Monumenta spectantia historiam Slavorum meridionalium, Scriptores 4, Zagreb, 1902, p. 120-121.

Études. — J. Badalić, *Juraj Mulih*, dans *Fontes et studia*, t. 5, 1935, p. 93-126. — I. Fuček, *De activitate pastorali-missionaria P. Georgii Mulih...*, Thèse de la Faculté de théologie catholique de Zagreb, 1959; LTK, t. 7, 1962, col. 671.

Sommervogel, t. 5, col. 1391-1393 (corriger divers titres et dates). — T. Matić, « *Abecevica* » *iz* XVIII. *vijeka za analfabete u požeškom kraju*, dans *Fontes et studia*, t. 8, 1938, p. 103-107.

Ivan FUČEK.

MULLOIS (JACQUES-ISIDORE), prêtre, 1811-1870. — On ne connaît guère la biographie de Mullois. D'origine sans doute parisienne, entré prêtre dans la compagnie de Jésus où il vécut quelques années (1842-1846 ou 1847), l'abbé Mullois connut une certaine notoriété : missionnaire apostolique, premier chapelain de Napoléon III (1853), chanoine de Saint-Denis, il fut de la dizaine (chiffre donné par lui-même) de prêtres de la capitale qui s'intéressèrent à la classe ouvrière. Il mourut en 1870.

Sa conception de l'action sociale chrétienne se limite aux visites, à l'aumône en nature, à la charité individuelle; elle cherche aussi, bien sûr, à favoriser l'accomplissement des devoirs religieux tout comme à faire connaître et à soutenir les œuvres alors existantes (cf son *Manuel de charité*, Paris, 1851; *La charité et la misère à Paris*, 3 vol., 1854-1857).

L'une des formes les plus originales de cet apostolat fut l'usage des moyens de communication; outre la parole — il consacre plusieurs ouvrages à la prédication (vg *Cours d'éloquence sacrée populaire*, 6 vol., 1853-1860) —, Mullois se sert de la presse (fondation de l'hebdomadaire *Le Messager de la charité*) et surtout de l'édition populaire à bon marché, tracts, etc; il lança la collection « Bibliothèque de tout le monde » (62 titres en 1868), brochures de petit format, vendues cinq ou dix centimes, qui offraient de brefs exposés d'apologétique populaire.

Il édita, habituellement à Paris, des recueils plus importants comme le *Petit Chemin de croix* (1858), *Mois de Marie* (1858), *Visites au Saint-Sacrement* (1863), *Journée du Chrétien* (1863) ou *Une vie de saint pour chaque dimanche* (1858). Son effort de différenciation selon les milieux mérite d'être signalé : son *Livre des classes ouvrières et des classes souffrantes* (1852; 28e éd., 1863) s'adresse surtout aux artisans à domicile, alors que le *Livre des habitants des campagnes* (1858; 9e éd., 1865) donne aux paysans des conseils pour la vie chrétienne comme aussi dans le domaine pratique, voire technique. Quant au *Livre des familles chrétiennes* (1855), il est comme la synthèse de tout cet effort; sur le modèle du manuel de L. Goffiné (DS, t. 6, col. 578-579) alors très répandu en Allemagne, il se définissait comme « paroissien et livre de lecture », avec des prières, des méditations, des instructions et une explication des Évangiles; il proposait aussi des

modèles d'oraison mentale, des commentaires des Propres du temps et des saints et même des références aux auteurs de l'École française. L'ouvrage parut en deux éditions, l'une à bon marché, l'autre plus coûteuse où Mullois annonçait « son intention d'y combattre la tendance bourgeoise à faire son salut tout seul » et où il soulignait « les devoirs des riches ». Cet ouvrage, en somme, rendait accessible à un large public un fonds de richesses encore plus vaste que ne l'avait fait l'*Année liturgique* de P. Guéranger (DS, t. 6, col. 1097-1106); son contenu, comme celui de toute l'œuvre de Mullois, présente moins d'intérêt que sa diffusion.

Liste des œuvres dans *Catalogue général des... imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. 121, Paris, 1933, col 635-660. Martin-Doizy, *Dictionnaire d'économie charitable*, t. 4, Paris, 1864, col. 429-436 (analyse du *Manuel de charité*). — *Le Temps*, n. du 7 janvier 1870, p. 3 (notice nécrologique). — J.-B. Duroselle, *Les débuts du catholicisme social*, Paris, 1951, p. 617, n. 1.

Cette notice est redevable à Cl. Savart de nombreuses indications.

Jacques GADILLE.

MULTILOCATION. — 1. *Exemples.* — 2. *Critique.*

On appelle *multilocation* la présence simultanée d'une même personne en plusieurs lieux (en fait les exemples allégués se ramènent à une *bilocation*). Le *mode* de cette présence n'est cependant pas identique : il serait contradictoire qu'une même personne soit *physiquement* présente en deux lieux à la fois, mais on peut concevoir que, présente *physiquement* en un lieu A, elle soit active en un lieu B *par mode de représentation.*

On se rapportera sur ce point aux explications données par Séraphin du Cœur de Jésus, J. Ribet, A. Royo-Marin, etc (cf bibliographie), ou à un manuel de philosophie scolastique, par exemple P. Hoenen, *Cosmologia*, 5e éd., Rome, 1956, p. 132-140; voir encore Benoit XIV, *De servorum Dei beatificatione et sanctorum canonizatione*, liv. IV, p. 1, c. 32, n. 17-18, nouv. éd., Venise, 1764, t. 4, p. 241. Nous parlerons seulement des phénomènes rencontrés chez les auteurs spirituels.

Pour les cas de bilocation, télépathie, télékinésie, etc, étudiés dans les diverses sociétés de métapsychique, voir E. Bozzano, *Considerazioni ed ipotesi sui fenomeni di bilocazione*, Rome, 1911; trad. franç., *Les phénomènes de bilocation*, Paris, 1937. — Ch. Richet, *Traité de métapsychique*, Paris, 1923, p. 700-710 (plutôt sceptique sur la réalité des faits). — J. Lhermitte, *Le problème des miracles*, Paris, 1956, p. 179-212 (explique les faits par un processus psychophysiologique qui n'est pas nécessairement d'ordre pathologique). — Sur la « métapsychique » en général, J. de Tonquédec, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris, 1955. — Yvonne Castellan, *La métapsychique*, coll. Que sais-je?, n. 471, Paris, 1955 (la 2e éd., 1974, a pour titre *La parapsychologie*).

1. Rappelons d'abord quelques **exemples** habituellement allégués.

Ambroise de Milan s'endort *super altare*, durant la messe dominicale entre la lecture du prophète et celle de l'apôtre; pendant ce temps (trois heures), il assiste à Tours aux obsèques de saint Martin (Grégoire de Tours, *De miraculis S. Martini* I, 5, PL 71, 918c-919b; MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, 2, Hanovre, 1885, p. 591). — Mais Ambroise est mort le 4 avril 397 et Martin le 8 novembre suivant.

Le franciscain Monaldus voit François d'Assise présent au chapitre provincial d'Arles (Thomas de Celano, *Vita prima* I, 18, 48; cf François d'Assise, *Documents*, trad. T. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 259-260; Bonaventure, *Legenda major* 4, 10).

Antoine de Padoue † 1231, prêchant après les matines du Jeudi Saint dans l'église Saint-Pierre du Queyroix à Limoges, se rappelle soudain qu'il doit chanter une leçon à l'office de son couvent; il s'assied, met son capuchon sur la tête durant une heure, et les religieux du couvent le voient chanter la leçon (Jean Rigauld † 1323, *Vie de S.Antoine de P.*, éd. Ferdinand-Marie d'Araules, Bordeaux, 1899, p. 44-46). D'autres documents redoublent le fait et le situent, avec des variantes, à Montpellier (*Legenda prima*, addition du ms de Lucerne, et légende *Benignitas*; éd. L. de Kerval, *S. Antonii... vitae duae*, Paris, 1904, p. 119-120, 224) ou à Toulouse (*Legenda* de Paulin de Pouzzoles † 1344).

Lydwine de Schiedam † 1433 (cf DS, t. 9, col. 1269-1270) se trouve en Terre sainte ou à Rome « fere viginti quatuor annos et quasi omni nocte in raptibus » et montre les blessures qu'ont laissées sur ses lèvres les baisers aux lieux saints (*Prior vita* 5, n. 47-52; *Vita posterior*, par Jean Brugman, Pars 3, c. 3, n. 173-189; AS, 14 avril, t. 2, Anvers, 1675, p. 280-282, 340-341).

Agnès de Jésus † 1634, dominicaine de Langeac (cf DS, t. 1, col. 252-253), assiste une dévote de Billom dans son agonie et apparaît à Jean-Jacques Olier, alors à Paris (*Vie*, par Ch. de Lantages, éd. Lucot, Paris, 1863, t. 1, p. 350-355; t. 2, p. 246-257; les faits se trouvent aussi dans les éd. antérieures, par exemple 3e éd., Le Puy, 1718, p. 222-227, 483-485).

Marie de Jésus d'Agréda † 1665 (cf DS, t. 10, col. 508-513), pendant ses extases, allait au Nouveau-Mexique évangéliser les païens.

Joseph de Cupertino † 1665 assiste de Rome Octavio Piccinno en son agonie au couvent de la Grotella, et d'Assise sa propre mère dans les mêmes circonstances (*Vita* 7, n. 87-88, AS, 18 septembre, t. 5, 1755, p. 1034).

Alphonse de Liguori † 1787 s'enferme toute une journée dans sa chambre à Sainte-Agathe des Goths et se trouve à Rome auprès de Clément XIV mourant (R. Telleria, *S. Alfonso-Maria..*, t. 2, Madrid, 1951, p. 500-504).

Jean Bosco apparaît plusieurs fois au P. Branda, directeur de la maison salésienne de Barcelone, pour lui prescrire le renvoi de trois pensionnaires (A. Auffray, *Un grand éducateur..*, Paris, 1947, p. 266-270; la biographie critique de P. Stella, *Don Bosco*, t. 2, Zurich, 1969, p. 484-500, ne mentionne pas le fait et souligne plutôt la « légende » qui s'est constituée très tôt autour du saint). — Plusieurs bilocations sont également attribuées au capucin Pio da Petralcina † 1968 (Fernando da Riese, *Padre Pio..*, Rome, 1975, p. 191-195).

Sur Thérèse d'Avila † 1562, voir l'étude détaillée de O. Leroy, *Apparitions de S.Thérèse de Jésus. Recherche critique*, RAM, t. 34, 1958, p. 165-184.

La plupart des récits mentionnés ci-dessus décrivent les faits d'une manière caractéristique : le sujet est « endormi », immobile, en extase (Thérèse d'Avila est « comme morte » tandis qu'elle apparaît à Isabelle des Anges), dans le lieu où il est présent physiquement et il apparaît en un autre lieu pour exercer une action bienfaisante en faveur de personnes en détresse; bref, le sujet est *inerte* en un lieu et *actif* en un autre.

2. La **critique des documents** a montré, dans de nombreux cas, l'apparition tardive des récits de bilocation. G. Schurhammer, par exemple, a établi que « le miracle de la chaloupe » attribué à François-Xavier (en 1551, au cours du voyage du Japon en Chine, il aurait été simultanément dans le navire et dans une chaloupe égarée pour rassurer ses passagers) ne figurait pas dans les premiers récits du voyage (en particulier la *Peregrinaçam*) mais seulement en 1596 dans la version de Tursellini (*Franz Xaver*, t. 2, vol. 3,

Fribourg-en-Brisgau, 1973, p. 326-327, n. 20). L. de Kerval, dans une étude toujours valable, a montré aussi l'apparition tardive et le dédoublement des « bilocations » d'Antoine de Padoue (*L'évolution et le développement du merveilleux dans les légendes de S. A.*, Paris, 1906, p. 249-251).

Dans ce dernier cas, les documents laissent entrevoir le motif et l'origine de la légende. La *Vita* de Jean Rigauld, premier récit où elle apparaît, compare la bilocation de Limoges à celle d'Ambroise de Milan (éd. citée, p. 48). L'addition à la *Legenda prima* du ms de Lucerne est encore plus significative : après avoir relaté la bilocation (à Montpellier cette fois), le texte évoque le cas d'Ambroise de Milan et celui de François d'Assise et ajoute : « sic venerabili huic viro (Antonio) mirifice contulit, demonstrans quod eisdem patribus in meritis quodammodo sit aequalis » (*S. Antonii... vitae duae*, éd. L. de Kerval, p. 119-120). Il s'agit donc d'égaler Antoine à François et Ambroise; l'origine du *topos* est, d'autre part, le récit, très populaire, de Grégoire de Tours (ou encore la mosaïque du 12e siècle qui représente la scène dans la basilique milanaise; cf les notes de l'éd. des MGH, *loc. cit.*); voir les exemples analogues des *Vitae* médiévales rapportés par H. Günter, *Psychologie der Legende*, Fribourg-en-Brisgau, 1949, p. 120; trad. franç., Paris, 1954, p. 118.

La critique des documents n'est cependant pas possible dans tous les cas, faute de pouvoir comparer documents primitifs et documents tardifs. On peut estimer néanmoins que bon nombre d'exemples s'expliquent par l'*aura* de merveilleux qui enveloppe des personnalités réputées pour leur sainteté ou leur vie mystique. O. Leroy (étude citée, p. 178-180) rejette les expériences de Lydwine de Schiedam et de Marie d'Agréda, admet l'embellissement dans les cas d'Agnès de Jésus et Joseph de Cupertino, et explique les « apparitions » de sainte Thérèse et d'autres semblables par un phénomène de télépathie provoquant une « hallucination véridique » : hallucination, en ce sens que « le sujet voyant n'a pas en face de lui le sujet vu »; véridique, « en tant que sa cause est en dehors de lui et apporte une information exacte » (p. 180, n. 26). Afin de préserver le caractère spirituel de ces expériences, nous dirions plutôt qu'il s'agit de manifestations exceptionnelles de la *communion des saints*, celle-ci devenant en quelque façon accessible à la conscience par l'effet d'une grâce spéciale. En outre, et bien que les termes *multilocation* ou *bilocation* soient d'usage courant, il paraît légitime de ranger ces phénomènes, avec O. Leroy, dans la catégorie des *apparitions* (cf J. de Tonquédec, DS, t. 1, col. 801-809; bibliographie).

En définitive, la bilocation est avant tout un *topos* de l'hagiographie édifiante. Mais les progrès de la critique des textes ont fait abandonner sur ce point les appréciations négatives qui furent un temps de mise (cf J. Fontaine, *Vita S. Martini*, SC 133, 1967, introd., p. 183-210). Le *topos* véhicule toujours une vérité qui touche à l'histoire; il ne l'exprime pas toujours dans sa réalité concrète, mais souvent à travers un processus de stylisation. C'est pourquoi l'utilisation d'un *topos* doit être interprétée : il peut aussi bien relever de l'invention pure, transfigurer les faits en les situant dans le domaine du miraculeux, et, dans des cas privilégiés, exprimer une expérience authentique sous une forme schématisée.

J. Görres, *Die christliche Mystik*, liv. 4, ch. 26, 2e éd., t. 2, Ratisbonne, 1879, p. 578-594; trad. franç. Ch. de Sainte-Foy, 2e éd., Paris, 1861, p. 395-409. — Séraphin du Cœur de Jésus, passioniste, *Principes de théologie mystique*, Tournai, 1873, p. 413-449 (cf NRT, t. 7, 1875, p. 269-274, 423-428). — J. Ribet, *La mystique divine..*, nouv. éd., t. 2, Paris, 1895, p. 235-269. — H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905; 4e éd., 1955.

J. Poodt, *Los fenómenos misteriosos del psiquismo*, Barcelone, 1930, p. 224-230. — A. Wiesinger, *Okkulte Phänomene im Licht der Theologie*, Graz, 1948 (diverses trad.). — I. G. Menéndez-Reigada, *Los dones del Espíritu Santo y la perfección cristiana*, Madrid, 1948, p. 386-392. — A. Royo-Marín, *Teología de la perfección cristiana*, 5e éd., Madrid, 1968, p. 941-948.

DTC, t. 5, col. 1879; t. 10, col. 1571, 2650. — EC, t. 2, 1949, col. 1639-1640 (I. Casati). — LTK, t. 2, 1958, col. 478 (L. Monden). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 2, 1967 (J. Aumann). — DES, t. 1, 1975, p. 248-249 (I. Rodriguez).

Aimé Solignac.

MUMFORD (Mumfort, Munford, Jacques), jésuite, 1606-1666. — Né à Norfolk en 1606, James Mumford entra dans la compagnie de Jésus à la fin de 1626 et fit profession des quatre vœux le 29 septembre 1641. En 1642 il fut nommé ministre à Liège et en 1645 confesseur au collège de Saint-Omer. Recteur du collège des Anglais à Liège de 1647 environ à 1652, il fut à cette date envoyé en Angleterre au service du district de Norfolk (collège des Holy Apostles). Arrêté à Norwich en 1657/8 par les soldats du Parlement, il fut promené par dérision à travers la ville. Conduit ensuite à Great Yarmouth, il fut incarcéré puis renvoyé à Norwich où, après quelques mois de prison, il fut relâché sous caution. C'est dans ce même district qu'il mourut, le 6 mars 1666.

Très cultivé, controversiste de talent, Mumford a fait paraître : 1) *A remembrance for the living to pray for the dead*, anonyme, Saint-Omer, 1641; éd. augmentée, Paris, 1660, 1661; éd. par John Morris, Londres, 1871, avec un appendice sur « l'acte héroïque »; —2) *Tractatus de misericordia fidelibus defunctis exhibenda*, Liège, 1647; Cologne, 1649, 1669; Naples, 1683; Strasbourg, 1716, 1762 (= Étrennes mariales de la congrégation du collège de Molsheim); Vienne, 1725 (2 éd.), 1762; — traduit en allemand : Ingolstadt, 1679; Augsbourg, 1695, Dillingen, 1695; en français : par les jésuites Charles L. Breton (Paris, 1653), Jean Brignon (Paris, 1691; Strasbourg, 1774), repris par M. Bouix (Paris 1863; 3e éd. Paris, 1883; dans la Petite Bibliothèque chrétienne, Bruxelles, 1876, 1890); — 3) *The question of questions which rightly resolved resolveth all our questions in religion*, Gand, 1658; Londres 1686, 1767; Glasgow, 1841; trad. franç., Paris, 1682 ou 1685, sans nom d'auteur; — 4) *A vindication of St. Gregorie his dialogues: in which... Gregory is proved the autor of that work*, Londres, 1660; — 5) *The Catholike scripturist, or the plea of the Roman Catholikes shewing the scriptures to hold forth the Roman faith*, Gand, 1662; éd. revue, Londres, 1686, 1767, 1840, 1866; Édimbourg, 1687; Baltimore, 1808; Dublin, 1841; Glasgow, 1841; — 6) On connaît en outre de J. Mumford deux mss, l'un en latin, l'autre en français, sur l'origine et l'histoire de l'ordre du Saint-Sépulcre.

Seuls les deux premiers traités intéressent directement la spiritualité, en particulier le second. Après avoir démontré par l'Écriture et les Pères l'existence d'un purgatoire, l'auteur décrit la nature des peines endurées par les morts; il y trouve des motifs pour que les vivants œuvrent pour leur soulagement; il ajoute les motifs tirés du pur amour de Dieu. Mumford démontre ensuite qu'offrir nos actions en faveur des âmes du purgatoire ne nuit en rien à la charité que nous nous devons : on ne fait aucune perte, notre mérite personnel s'en accroît même, nos demandes propres sont mieux écoutées, nos fautes mieux pardonnées, notre purgatoire diminué. Il énumère enfin

les moyens et pratiques qui nous permettent de soulager ces âmes : la prière, surtout l'Eucharistie, le jeûne, les pénitences corporelles et sacrifices supportés ou infligés à soi-même, les indulgences, toutes nos peines et nos bonnes actions. On peut expliquer le succès de ce traité, dont le thème n'était pas nouveau (cf Guibert, cité *infra*), non seulement par l'importance de la dévotion envers les âmes du Purgatoire, mais encore par sa valeur intrinsèque; l'auteur prend soin de nourrir son propos d'exemples tirés de la Bible ou de l'histoire et défend clairement certaines pratiques de la vie chrétienne, la pénitence ou les indulgences par exemple, alors controversées.

Sommervogel, t. 5, col. 1398-1402; t. 9, col. 697. — *The Dictionary of National Biography*, t. 13, Londres, 1917, p. 1182-1183. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 5, Londres-New York, s d, p. 82-84 (à « Montford »). — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 385-386. — DS, t. 4, col. 1547; t. 5, col. 374.

Francis Edwards.

MUNIESA (Muniessa; Thomas), jésuite, 1627-1696. — Né à Alacon (Teruel; diocèse de Saragosse), Tomás Muniesa entra dans la compagnie de Jésus le 16 juillet 1649, ayant déjà fait trois ans de philosophie et quatre de théologie. Il fit la profession des quatre vœux le 21 septembre 1661. Il enseigna durant plusieurs années la rhétorique et la philosophie à Saragosse et à Tarazona, puis la théologie pendant dix-sept ans à Tarazona et à Barcelone. Après un rectorat à Barcelone, il continua son enseignement, mais désormais en théologie positive. Il regagna ensuite Saragosse, où il fut consulteur du provincial, puis provincial, examinateur synodal et qualificateur de l'Inquisition. Il mourut à Parme le 17 novembre 1696, alors que, provincial, il allait à Rome pour la 14e congrégation générale de son ordre.

Muniesa a surtout écrit dans les domaines philosophique et théologique. D'après Sommervogel, la bibliothèque de Salamanque conserve en manuscrits une *Metaphysica Aristotelica* et des *disputationes* sur le *De anima* d'Aristote; ont été publiés : *Disputationes scholasticae de essentia et attributis Dei...* (Barcelone, 1687), — *De mysteriis Incarnationis et Eucharistiae* (1689), — *De gratia actuali, habituali, iustificante et merito* (Saragosse, 1694), — *De providentia Dei, de fide divina, et de baptismo* (1700); — dans son *Stimulus conscientiae...* (Saragosse, 1696; Dillingen, 1699), Muniesa se range parmi les probabilioristes.

Ses sermons et ses excellentes biographies intéressent davantage la vie spirituelle. Outre son sermon sur Jean de la Croix (Saragosse, 1676; repris dans *Jardin de sermones* de Maître Maya et dans Francisco de la Presentación, *Sermones solemnes. Aclamación universal... a la beatificación* du réformateur du Carmel, t. 1, Alcala, 1680), Muniesa fit éditer trois volumes contenant ses 2e, 3e et 4e carêmes (Barcelone, 1682-1685; le premier ne semble pas avoir été publié). Le troisième carême, prêché à Barcelone en 1682 et publié en 1683, contient 23 sermons (17 sur divers évangiles du temps et 6 pour diverses occasions); on y retiendra les sermons 16e sur les douleurs de Marie, 17e sur la charité, particulièrement sur l'amour de Jésus manifesté dans l'Eucharistie, 18e et 19e sur le Saint-Sacrement. Muniesa insiste d'ordinaire sur la conversion, la pénitence, l'aumône, et sur l'opposition entre les plaisirs du monde et les joies éternelles.

Il rédigea et publia les biographies de la sœur de François de Borja (*Vida de... Luisa de Borja y Aragón...*, Saragosse, 1691, 1876) et de Marina de Escobar (Saragosse, 1691?; cf DS, t. 4, col. 1083-1086). On a aussi imprimé l'oraison funèbre qu'il fit de Carlos de Aragón, duc de Villahermosa, en 1693 (Saragosse, 1696).

Archives romaines S.J., *Arag.* 11-12 (Catalogi triennales). — Sommervogel, t. 5, col. 1437-1439; t. 12, col. 601. — F. de Latassa, *Biblioteca nueva de los escritores aragoneses*, t. 4, Pampelune, 1800, p. 79-81. — J.E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas... de la compañía de Jesús*, 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 3646, 6000, 6077. — A. Astrain, *Historia de la compañía de Jesús en...España*, t. 6, Madrid, 1920, p. 166, 341, 359.

Manuel Ruiz Jurado.

1. MUÑOZ (Louis), laïc, † 1646. — Fils de Nicolás Muñoz, Luis naquit à Madrid et se distingua par ses œuvres de charité; il fut rapporteur au Conseil royal et à la Contaduría mayor de hacienda. Il mourut le 29 avril 1646. Il intéresse l'histoire de la spiritualité par ses publications biographiques.

1) *Vida de San Carlos Borromeo* (Madrid, 1626), faite à partir des biographies du saint par G. B. Possevino, C. Bascapé, G. B. Giussano (cf DS, t. 2, col. 700) et M. A. Grattarola (DS, t. 6, col. 786); y sont joints quelques textes de Borromée. — 2) *Vida y virtudes de ... Luisa de Carvajal y Mendoza*, avec quelques poésies spirituelles (1632). — 3) *Vida y virtudes del V. P. Juan de Avila* (1635; cf DS, t. 8, col. 281-282). — 4) *Vida del V. P. F. Luis de Granada* (1639 : biographie classique). — 5) *Vida que... Gregorio López hizo en... Nueva España* (1642); cette *Vida* est de F. Losa (cf DS, t. 9, col. 999).

6) *Vida de D. F. Bartolomé de los Mártires* (1645), tirée des biographies de Luis de Granada, Luis de Cacegas et Luis de Souza. — 7) *Vida de la V. M. Mariana de San José* (1645); les introductions aux cinq livres sont de Muñoz; cf DS, t. 10, col. 542. — 8) Il traduisit enfin la vie de Camille de Lellis par Sancho Cicatelli, traduction publiée (Madrid, 1653) par Sebastián Falcón avec un éloge de Muñoz.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, Madrid, 1788, p. 55. — J.A. Alvarez y Baena, *Hijos de Madrid*, t. 3, Madrid, 1790, p. 405-409. — L. Ballesteros Robles, *Diccionario biográfico matritense*, Madrid, 1912, p. 470. — Encyclopédie Espasa, t. 37, p. 418. — A. Palau, *Manual del librero hispanoamericano*, t. 10, Barcelone, 1957, p. 334-335. — L. Sala Balust, *Introducción* de son éd. de la *Vida* de Jean d'Avila par Muñoz, coll. Espirituales españoles, Barcelone, 1964, p. 10-14. — C.M. Abad, dans son éd. de L. de Carjaval y Mendoza, *Epistolario y poesías* (coll. BAE 179, Madrid, 1965) et dans son ouvrage *Una misionera española en Inglaterra..., D. L. de Carjaval...* (Comillas, 1966).

DS, t. 1, col. 1149, 1697, 1701, 1705.

Isaias Rodriguez.

2. MUÑOZ (Pierre), jésuite, 1601-1664, et **CAÑAS** (Joseph de), jésuite, 1646-1735.

Sous le nom de Pedro Muñoz ont paru des *Exercicios Espirituales de S. Ignacio...*, sacados del librito mismo del Santo, y del P. L. de la Puente, del P. G. de la Figuera, y del P. C. Palao (Séville, 1714; Salamanque, 1715; Madrid, 1757, 1761, 1775; les deux dernières éd. de Madrid contiennent en outre trois exercices sur la passion du Christ, l'amour de Dieu et l'examen, tirés du jésuite S. Izquierdo; Séville, 1798; trad. italienne, Venise, v. 1720).

La première esquisse de cet ouvrage semble être la *Práctica de los Exercicios Espirituales de S. Ignacio...* Según la expone el V. P. L. de la Puente.., en el primer tratado del primer tomo de sus Meditaciones (imprimerie du collège de Cadix, 1688); l'exemplaire conservé à la bibl. du collège de Valladolid porte la note : « Author el P. Ioseph de Cañas », lequel se trouvait en 1688 au collège de Cadix.

José de Cañas, né à Jerez le 19 mars 1646, entra dans la compagnie de Jésus le 18 septembre 1660; il enseigna grammaire, rhétorique, mathématiques et philosophie. Ayant fait sa profession à Cadix (15 août 1679), il fut recteur des collèges de Carmona et de Cadix; après avoir passé en diverses résidences, les catalogues de la province jésuite de Grenade le disent être affecté à Cadix en 1688-1689 et, au moins à partir de 1705, à Séville; il se trouvait donc sur place lors de l'impression des deux ouvrages dont nous avons parlé. Il fut admoniteur, consulteur de province, père spirituel de la maison professe de Séville et y mourut le 9 février 1735.

D'autre part, on sait que Cañas publiait anonymement et diffusait la spiritualité ignatienne. Le manuscrit original (conservé aux archives S. J. de Loyola) des *Centellas Ignacianas* (trad. espagnole des *Scintillae ignatianae* de G. Hevenesi, cf DS, t. 7, col. 431-433) porte la mention : « traduites du latin en espagnol par le P. Joseph de Cañas... 1719 ». D'après Uriarte, cette traduction ne diffère pas de celle imprimée à Séville en 1753 et 1881 et qui est attribuée au Dr D. Pedro Muñoz de Zarate, inconnu par ailleurs. Or il a existé un Pedro Muñoz, né à Ségovie en 1601, reçu parmi les jésuites le 18 juillet 1618 et qui a vécu presque constamment au collège de Salamanque, où il mourut le 27 janvier 1664. On ne peut lui attribuer la traduction des *Scintillae* parues en 1705. Compte tenu de tout ce qu'on a dit, Uriarte est porté à penser que J. de Cañas est l'auteur des *Exercicios* édités sous le nom de Muñoz et de cette traduction; ces conclusions sont entérinées par E. M. Rivière (cf Sommervogel, t. 12, col. 602).

Les *Exercicios* sont intéressants, et comme recueil d'auteurs importants, et par leur disposition, leurs thèmes et leur originalité. Ils veulent aider à une retraite de huit jours, faite éventuellement chez soi. Il s'agit donc d'une adaptation, prévue d'une certaine manière par saint Ignace. L'ouvrage est centré sur la première semaine, avec un exercice pour l'élection de l'état ou du mode de vie, et un autre sur la communion; on a vu que deux éditions ultérieures y ajoutèrent trois autres exercices. Cet ouvrage, qui n'est pas le seul de son genre à cette époque en Espagne, apporte des renseignements sur la pratique des exercices spirituels. Le retraitant est invité à quatre heures d'oraison mentale quotidiennement. Le reste du temps sera utilisé par les dévotions personnelles, l'office divin et par quelques demi-heures de lecture spirituelle (vg, des vies de saints). De plus, chaque jour, de 8 à 10 heures et de 14 h. 30 à 16 h. 30, le retraitant préparera sa confession générale. Le soir, il consacrera une demi-heure à préparer l'exercice du lendemain, puis fera son examen de conscience.

Parmi les autres œuvres de Cañas (cf Uriarte), qui ont trait surtout à l'histoire de la province jésuite d'Andalousie, aux mathématiques ou qui sont des notices nécrologiques, on relève la traduction restée inédite (conservée à la Bibl. Colombina de Séville) de *La Conduite de saint Ignace* du jésuite Antoine Vatier (Paris, 1650, etc); la notice nécrologique de Cañas par Antonio del Puerto lui attribue cette traduction, preuve supplémentaire de l'intérêt de Cañas pour les exercices spirituels ignatiens.

Aux archives romaines jésuites : *Catálogos de la provincia de Andalucia* (*Baet.* 10-12 et 15); *Catálogos de la prov. de Castilla* (*Cast.* 16-17); *Defuncti S.I.*, *Hist. Soc.* 48, f. 117; 52, p. 148; 53*a*, f. 1. — Sommervogel, t. 5, col. 1440; t. 9, col. 699, 1626; t. 12 (Rivière), col. 389. — J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas... de la compañía de Jesús*, 5 vol., Madrid, 1904-1916, n. 320, 1286, 1650, 2161, 3555, 3829, 4008, 4024. — J.E. de Uriarte et M. Lecina, *Biblioteca de escritores de la compañía de Jesús... de España*, 1e partie, t. 2, Madrid, 1929-1930, p. 88-90.

Manuel Ruiz Jurado.

MURA (Ernest), religieux de Saint-Vincent de Paul, 1900-1977. — Né à Husseren-Wesserling (Bas-Rhin) le 4 avril 1900, dans une famille profondément chrétienne, Ernest Mura entra à l'École apostolique des religieux de Saint-Vincent de Paul en 1912, puis à leur noviciat de Tournai en 1918, où il émit ses premiers vœux en 1919. Il suivit les cours de l'université grégorienne de Rome de 1919 à 1925, où il obtint les doctorats en philosophie et en théologie. Prêtre le 10 août 1924, il consacra la plus grande partie de sa vie à la formation des jeunes Pères de son institut, d'abord à titre de répétiteur au scolasticat romain (1925-1939), puis comme supérieur et professeur de dogme à celui de Saint-Just (Loire) de 1941 à 1946, à nouveau comme répétiteur à Rome (1946-1954).

Procureur général de son institut près du Saint-Siège de 1958 à 1976, Mura fut également chargé de ses causes de béatification jusqu'à sa mort. En outre, il travailla à la Sacrée Pénitencerie de 1948 à 1966, puis collabora, à des titres divers, aux travaux de la Congrégation des Rites de 1966 à 1977. En résidence à la paroisse San Filippo Neri, dans la banlieue romaine, il fut tour à tour supérieur de la communauté (1970-1974) et vicaire; c'est là qu'il mourut le 23 février 1977.

Ernest Mura s'est adonné à un apostolat incessant, par la parole et par la plume, près des religieux et dans les milieux populaires. Théologien et bon connaisseur de la spiritualité traditionnelle, nourri par le thomisme, on retiendra parmi ses ouvrages : *Le Corps mystique du Christ, sa nature et sa vie divine*, 2 vol., Paris, 1934; 2e éd. 1936; 3e éd. (t. 1), 1947; trad. italienne, Rome, 1949; anglaise, *The Nature of the mystical Body*, 1 vol., 1963; larges extraits en espagnol dans *La Vida Sobrenatural*, Salamanque, 1936 svv. Cette synthèse de théologie dogmatique, ascétique et mystique, d'allure plutôt spéculative, eut un grand rayonnement, surtout auprès des prêtres et des séminaristes (cf NRT, t. 64, 1937, p. 667, et VS, t. 78, 1948, p. 604-605). — *La doctrine spirituelle du P. Jean-Léon Le Prévost*, Paris, 1937; Québec, 1938 (cf DS, t. 9, col. 681-683). — *Les degrés du sacerdoce*, Paris, 1947. — *L'Humanité vivifiante du Christ*, Lyon, 1951; trad. anglaise, *In Him is Life*, 1956; espagnole, 1959.

Breve Commento della Costituzione Apostolica « Indulgentiarum Doctrina », Rome, 1967. — *L'Innamorato della Madonna, Don Giorgio Bellanger*, Rome, 1974. — Nombreux articles dans le *Bulletin de l'Union sacerdotale de Lisieux* (1956-1975), *La Vida Sobrenatural* (1935-1964), *Rivista di Vita spirituale* (1971-1972), etc; et aussi nombreux travaux restés manuscrits.

Ernest Mura, 1900-1977, dans *Le Messager de l'Ave Maria*, Supplément 94, Paris, 1977 (avec bibliographie des œuvres, p. 51-55). — DS, t. 2, col. 2396.

Victor Dugast.

MURATORI (Louis-Antoine), prêtre, 1672-1750. — Né à Vignola, près de Modène, le 21 octobre 1672, Lodovico Antonio Muratori fit ses humanités

au collège des jésuites de Modène (1685-1689). Diacre en fin 1694, prêtre le 24 septembre 1695, il fut orienté par le bénédictin B. Bacchini, bibliothécaire du duc de Modène, vers la philologie et l'histoire ecclésiastique; il travailla d'abord cinq ans (1695-1700) comme docteur à la bibliothèque ambrosienne de Milan, puis revint à Modène comme bibliothécaire. Devenu archiviste de la maison d'Este (1702), il remplit cette charge jusqu'à sa mort à Modène le 21 janvier 1750. En 1716, il avait été nommé prévôt de Santa Maria della Pomposa, église de cette ville; il remplit sa charge pastorale d'une manière dévouée et même exemplaire.

Muratori est l'un des plus grands savants de son siècle; il aborda de très nombreuses questions et entretint une immense correspondance. Il est surtout connu comme historien. Nous nous limitons ici à sa pensée à propos de la vie chrétienne et de la piété.

En ces domaines, il a publié : *La vita del P. Paolo Segneri juniore* (s j † 1713) et les *Esercizii spirituali esposti secondo il metodo del P.P. Segneri* (2 vol., Modène, 1720; etc; Muratori avait été lié avec ce jésuite); — *Trattato della carità cristiana in quanto essa è amore del prossimo* (Modène, 1723, etc; Rome, 1961, par P.G. Nonis, avec d'autres écrits sur la charité; trad. franç., 2 vol., Paris, 1745); — *Vita dell' umile... Benedetto Giacobini proposto di Varallo...* (Padoue, 1747; Novare, 1977, par A.L. Stoppa; trad. latine, Venise, 1753); — *Della regolata divozion de' cristiani* (Venise, 1747; etc; Rome, 1957, par G. Pistoni; en latin, Venise, 1760; en français, Paris, 1778).

Voir aussi *La filosofia morale e altri scritti etici inediti ed editi* publié par P.G. Nonis (2 vol., Rome, 1964) et les *Opere* choisis par G. Falco et F. Forti (Milan-Naples, 1964).

La regolata divozion, le plus important de ces ouvrages pour l'histoire spirituelle, exprime une volonté de renouveau et de purification de la vie chrétienne dans le clergé et chez les fidèles. Muratori veut « montrer le beau visage de notre très sainte religion » (éd. Pistoni, p. 20), en le dégageant des « dévotionnettes », « accessoires » ou « futiles », qui tendent à détourner de la véritable dévotion « solide et essentielle » (p. 28), et qui ne sont pas au demeurant demandées par l'Église; ainsi celle qui consiste à brûler des cierges devant le Saint-Sacrement; il veut mettre en leur pleine lumière celles qui sont fondées sur l'Écriture et la tradition. Il se rend compte que, ce faisant, il va susciter les « criailleries » et les plaintes de ceux qui craignent de scandaliser le petit peuple, lequel se nourrit trop souvent de ces dévotions surérogatoires.

Muratori se réfère à la définition thomiste de la dévotion (« La dévotion n'est autre chose qu'une volonté décidée de faire tout ce qu'ordonne la loi divine », ch. 1; cf *Somme théologique* 2a 2ae, q. 81, a. 1); pour lui cette dévotion doit se rattacher d'abord et essentiellement aux vérités fondamentales : Dieu, le Christ Jésus, l'Esprit saint, la Trinité (ch. 2-5), et aux trois vertus théologales. A la charité, il joint toujours les bonnes œuvres, l'aumône, etc, qui en sont comme la vérification (ch. 2). Dans son esprit, la théologie la plus élevée doit s'accompagner du dévouement effectif envers le prochain; de même, la vérité de la pratique : « Les réalisations l'emportent sur les mots » (p. 53). Il exalte la prière, la mortification, l'humilité unie au sacrement de pénitence; l'Eucharistie (sacrifice et offrande) tient une grande place dans sa conception de la vie chrétienne et, précurseur en cela, il insiste sur la participation active que les fidèles doivent y prendre (ch. 19).

Par contre, Muratori est réservé sur la dévotion envers les saints; après l'avoir située dans sa juste perspective, il en dénonce les abus superstitieux, qui sont des conséquences de l'ignorance. Il est tout aussi réservé en ce qui concerne le culte marial; par exemple, en ce qui concerne la médiation de Marie, il est en net retrait par rapport aux développements ultérieurs de la théologie. Mais il n'a pas pour but d'établir une mariologie; il veut dénoncer surtout des déséquilibres internes dans la piété vécue (cf son *De superstitione vitanda sive censura voti sanguinarii*, Venise, 1742, contre divers dominicains et jésuites justifiant le vœu de répandre son sang pour soutenir l'Immaculée Conception). Sa préoccupation essentielle est de ramener à une piété théocentrique, à une vie chrétienne trinitaire. Son attitude devant le culte des images est analogue.

La regolata divozion est donc une petite somme des grandes vérités chrétiennes et de la juste dévotion qu'elles doivent faire naître; elle est évidemment aussi une critique des excès de la piété baroque; elle révèle encore quelque chose de la vie spirituelle personnelle de Muratori, mais ce dernier est peu enclin à parler de lui-même. Elle évite les horizons quelque peu troubles du quiétisme tout en s'opposant au rigorisme janséniste. La raison y joue un rôle modérateur de la piété, la garantissant des extrêmes et la ramenant à la grande tradition. Si la religion chrétienne, pour demeurer pure, ne doit pas s'immiscer dans les questions d'ordre scientifique (cf son *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, Paris, 1714), elle doit aussi se garder de l'irrationnel et du passionnel, et rester consciente de la transcendance de son objet : la Trinité et le christocentrisme qui s'y ordonne.

Ce manuel de vie chrétienne s'offrait à tous, mais, la chose est claire, Muratori s'adressait particulièrement au clergé cultivé dont la faveur, trop souvent en son temps, allait aux dévotions privées, aux confraternités particularisées (cf *Della carità*, éd. Nonis, p. 458-469, 480-489), aux pénitences surérogatoires, aux autobiographies mystiques, aux prestiges des extases et des révélations (*Della forza della fantasia umana*, Venise, 1745, ch. 9), etc. Il est certain que Muratori lui-même, tout en admettant la possibilité d'une authentique vie mystique, répugnait par nature à l'extraordinaire; il était plus convaincu de l'authenticité de l'ascèse sobre et concrète de tous les jours se prolongeant en charité et en œuvres de miséricorde en faveur des petits (cf *Governo della peste*, Modène, 1714).

La regolata divozion suscita des réactions *pro et contra* : le jésuite B. Plazza la taxa d'hérétique; le ministre réformé B. Tanucci s'en montra enthousiaste (cf la liste d'ouvrages donnée par *Lettere Modenesi all' autore della Storia letteraria d'Italia*, t. 2, Modène, 1757, p. 403-409). L'œuvre s'explique dans l'atmosphère nouvelle des « Lumières », dont Muratori fait sienne la confiance dans la raison; elle s'enracine aussi dans l'optimisme moliniste. On notera enfin que l'auteur s'appuie surtout sur des textes de la Bible; il cite parfois l'un ou l'autre Père, mais fait plus souvent appel à l'autorité du magistère; il recommande les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, tel livre de G. Bona, l'*Imitation*, le *Combattimento spirituale*. Dans le *Governo della peste*, il fait davantage appel aux auteurs spirituels : Thomas a Kempis, Luis de Granada, Thérèse d'Avila, François de Sales, Thomas de Jésus, Saint-Jure, Bartolomeo Cambi da Salutio, B. Cacciaguerra (*Della tribolazione*), G. Loarte (*Conforto degli aflitti*), Étienne Binet (*Consolation et resjouissance pour les malades*).

A l'art. *Italie*, Muratori a été situé dans son époque spirituelle (DS, t. 7, col. 2258-2272, surtout 2260-2261; cf aussi col. 2277, 2278, 2280, 2282, 2285).

G.F. Soli, *Vita del proposto L.A. Muratori* (Modène, 1756), composée d'après un inédit de Muratori par son neveu.

Opere, 36 vol., Arezzo, 1767-1780; — 48 vol., Venise, 1790-1800. — *Scritti inediti*, Modène, 1872, 1880 (avec description des papiers laissés par M.). — *Epistolario di L.A. M.*, éd. par M. Campori, 14 vol., Modène, 1901-1922.

T. Sorbelli, *Bibliografia muratoriana*, 2 vol., Modène, 1943-1944; continuée dans *Miscellanea di studi muratoriani*, 1951, p. 575-609.

É. Amann, art. *Muratori*, DTC, t. 10, 1929, col. 2547-2556 (vue d'ensemble). — F. Manzini, *L.A. M. ed il clero di Modena* (Florence, 1930). — C. Castiglioni, *L.A. M. e la pietà cristiana*, dans *La Scuola cattolica*, t. 64, 1936, p. 24-34. — G. Cacciatore, *S. Alfonso de' Liguori e il giansenismo* (Florence, 1944, p. 518-565); *La polemica tra S. Alfonso e L.A. M. intorno all' Immacolata Concezione*, dans *Vita e Pensiero*, t. 37, 1954, p. 641-652.

A l'occasion du 2e centenaire de la mort : *L.A. M. nel secondo centenario della morte*, a cura dell' Acc. Naz. dei Lincei, Rome, 1950; — *Annali delle commemorazioni del bicentenario della morte di L.A. M.* (Centro di studi francescani, Modène, 1950); — Numéros spéciaux, 1950, de la *Rivista di storia della Chiesa in Italia* (t. 4) et de *Convivium* (n. 4-5).

G. Pistoni, *Il testo dell'... Regolata divozion de' cristiani*, dans *Atti e memorie della Accademia Naz... in Modena*, 5e série, t. 10, 1952, p. 77-119; *Discorsi agli ecclesiastici di L.A. M.*, Modène, 1972. — A. Vecchi, *L'opera religiosa del M.*, Modène, 1955 (sur la spiritualité, p. 90-108); *I modi della devozione*, dans V. Branca, *Sensibilità del 700'*, t. 1, Florence, 1967; *Tradizione e teologia del M.*, dans *Studia Patavina*, t. 15, 1968, p. 262-289. — J. Stricher, *Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan théologique d'une controverse*, 2 vol., Rome, 1959. — S. Bertelli, *Erudizione e storia in L.A. M.*, Naples, 1960. — P.G. Nonis, *Realismo pessimistico e moralismo teologico in L.A. M.*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica*, t. 52, 1960, p. 597-633; *Temi e presentimenti conciliari in L.A. M.*, dans *Vita e Pensiero*, t. 48, 1965, n. 3, p. 170-178.

A. C. Jemolo, *Il pensiero religioso di L.A. M.*, dans F. Margiotta Broglio, *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Milan, 1965, p. 139-188. — A. Andreoli, *Per una nuova edizione dell' Epistolario muratoriano*, dans *Giornale storico della letteratura italiana*, t. 143, 1966, p. 481-502. — L. Brandolini, *La pastorale dell' Eucaristia di L.A. M.*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 81, 1967, p. 333-375; t. 82, 1968, p. 81-118; cf *ibidem*, t. 88, 1974, p. 275-309. — G. Travaglino, *L.A. M. e la mediazione mariana*, Naples, 1969. — F. Venturi, *Settecento riformatore da M. a Beccaria*, Turin, 1969, p. 151-161 (sur la suppression des fêtes).

A. Andreoli, *Nel mondo di L.A. M.*, Bologne, 1972. — G. Orlandi, *L.A. M. e le missioni di P. Segneri Jr.*, dans *Spicilegium historicum congr. SS. Redemptoris*, t. 20, 1972, p. 158-294. — M. Schenetti, *La vita di L.A. M. ricavata dal suo epistolario*, Turin, 1972. — Nombreuses études dans *L.A. M. e la cultura contemporanea, Atti del convegno internaz. di studi muratoriani* (de Modène, 1972), Florence, 1975. — S. Marsili, *Liturgia e devozioni: tra liturgia e teologia*, dans *Rivista Liturgica*, t. 63, 1976, p. 174-198.

DS, t. 1, col. 1707; — t. 3, col. 761, 777; — t. 5, col. 245; — t. 8, col. 612; — t. 9, col. 843; — t. 10, col. 467, 1310-1312 (Miroirs des Princes).

Pietro Zovatto.

MURILLO (Diego), frère mineur, 1555-1616. — Issu en 1555 d'une illustre famille d'Aragon, Diego Murillo reçut une formation religieuse et scientifique soignée; il fit à Saragosse des études de philosophie et de droit. Homme au cœur ardent et aux passions vives, il passa sa jeunesse assez frivolement, chantant, en poète inspiré qu'il était, une certaine Aurora, qui ne répondit pas à ses appels. Plus tard il mettra ses talents poétiques au service de sa foi. Un jour, revenant de ses courses nocturnes, il entra dans l'église du couvent franciscain de Santa Maria de Jesús, où les religieux chantaient matines. Il y fut tellement frappé par la grâce que, la nuit même, il résolut de quitter le monde; quelques jours plus tard, il demandait au supérieur de la communauté son admission dans l'ordre franciscain. Ceci se passait vers 1576, aux alentours de ses vingt ans.

Nous ignorons tout de sa vie de religieux jusqu'au 22 septembre 1588 où, du couvent de San Francisco à Saragosse, il signe comme lecteur en théologie la censure du *El caballero Asisio* du franciscain Gabriel de Mata, y joignant un beau sonnet à l'éloge des talents de l'auteur. Il passa nombre d'années dans le même couvent, appliqué à l'enseignement. Il s'y trouvait le 20 décembre 1591, lors de la mort du Haut justicier d'Aragon, Lanuza; il note, en effet, à ce propos : « J'étais alors lecteur de théologie en ce couvent et sortis en compagnie des autres religieux ». Le 13 septembre 1598, il prononça l'oraison funèbre aux obsèques royales que Saragosse fit à Philippe II (Saragosse, 1599). La même année, il était prédicateur et définiteur de sa province d'Aragon. En 1600, toujours définiteur, il alla à Rome, certainement pour prendre part au chapitre général. Il y présenta l'*Officium in festo sancti Bonaventurae recitandum*, composé par lui-même sur la demande des supérieurs et resté inédit. A son retour en Espagne, la même année, il fut nommé gardien du couvent de Santa Maria de Jesús, à Saragosse, et remplit cette charge jusque vers la fin de 1606, étant tout ensemble définiteur, comme le montrent des autorisations et approbations de 1598, 1600 et 1605. Il rencontra à Madrid l'Infante Margarita de la Cruz, clarisse chez les Descalzas Reales, on ignore à quelle date, mais ce fut avant 1613. Le 20 juillet 1613, il devint ministre provincial de la province d'Aragon, succédant à Juan Carrilo. Il mourut, au couvent de Santa Maria de Jesús en sa ville natale, à l'âge de 61 ans, le 13 août 1616, laissant la réputation d'un saint religieux.

Murillo a laissé les ouvrages suivants : *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes y Escala espiritual para la perfección evangélica* (2 vol., Saragosse, 1598; Barcelone, 1907; en italien, Brescia, 1625). — Une série de *Discursos predicables sobre los evangelios que canta la Iglesia en los domingos y ferias desde la septuagésima hasta la resurrección* (Saragosse, 1601; 2 vol., 1605, 1611; Madrid, 1602; Lisbonne, 1602; Barcelone, 1611; en italien, Brescia, 1613); — ... *en los cuatro domingos del adviento y fiestas principales... hasta la septuagésima* (2 vol., Saragosse, 1603, 1604, 1610; Lisbonne, 1604); — ... *de la cuaresma desde el domingo de pasión hasta la feria tercera de pascua de resurrección* (2 vol., Saragosse, 1605; trad. franç., Poitiers, 1611, 1624; latine, Brixen, 1613); — ... *en las festividades de Cristo nuestro redentor* (Saragosse, 1607; Lisbonne, 1608; trad. franç., Paris, 1654).

Vida y excelencias de la Madre de Dios (2 vol., Saragosse, 1610-1614). — *Fundación milagrosa de la capilla angélica y apostólica de la Madre de Dios del Pilar...* (Barcelone, 1616). — *Divina, dulce y provechosa poesía* (Saragosse, 1616, éd. par J. Calderón; Valence, 1906, éd. A. Navarro; cf *Études franciscaines*, t. 23, 1910, p. 205-215).

Du point de vue spirituel, l'ouvrage essentiel est l'*Instrucción*, dont le titre indique bien les deux parties principales. Dans son entier, cette œuvre a quelques

ressemblances avec l'*Exercice de la perfection chrétienne* d'Alphonse Rodriguez, mais elle s'adresse exclusivement aux religieux. La seconde partie, *Escala espiritual*, aborde les questions plus élevées de la vie spirituelle en trois parties : sur la juste connaissance de soi et la bonne ordonnance de sa vie, sur la charité envers le prochain, sur la marche bien ordonnée avec Dieu.

La connaissance de soi-même est moyen efficace pour connaître Dieu, car l'âme est portrait et image de son Créateur; cette connaissance est aussi le fondement d'une vraie humilité qui comprend quatre degrés : mépriser le monde, ne mépriser personne, se mépriser soi-même, être content de ce que les autres nous méprisent. Murillo parle ensuite de la mortification des puissances et des sens, puis de l'exercice des vertus, de l'imitation des saints, de la garde du cœur et du recueillement intérieur. Dans la deuxième partie, parmi les huit échelons proposés pour parvenir à la charité envers le prochain, les trois derniers consistent à regarder autrui comme image vivante du Christ, à lui faire du bien et à prendre ses intérêts comme étant les nôtres propres.

La troisième partie, sur les rapports avec Dieu, traite des trois vertus théologales et rappelle les dix degrés de l'amour selon saint Bernard; elle propose six échelons dans l'amour de Dieu (craindre de l'offenser, se garder de tout genre de fautes et d'imperfections, le contenter en toutes choses), dont le dernier est « la vertu d'oraison » (ch. 7), qui englobe la préparation, la lecture spirituelle et la méditation. L'oraison affective « est une élévation du cœur vers Dieu, que ce soit en pensant à lui, que ce soit en l'aimant, en lui présentant nos désirs, en implorant de lui quelques grâces, en le remerciant pour celles déjà reçues, ou finalement par n'importe quel acte intérieur orienté vers Dieu » (*Instrucción*, t. 2, Barcelone, 1907, p. 359). La méditation par voie de discours est à distinguer de la contemplation par voie de simple appréhension qui ne fait qu'aimer. La méditation elle-même doit tendre à susciter les affections (*Instrucción*, t. 2, p. 367). L'idéal est d'unir ensemble contemplation et méditation, celle-ci servant comme d'échelle pour monter à celle-là, son objectif et son terme (*Instrucción*, t. 2, p. 373).

Encore qu'il fasse grand cas de la méditation et donne à son sujet les directives qui conviennent, l'auteur — en bon franciscain qu'il est — ne peut manquer d'accorder ses préférences à l'oraison affective. Ce à quoi il désire mener ses disciples, c'est à une oraison affective continue, qui consiste « à marcher toujours en la présence de Dieu, le contemplant des yeux de l'esprit et l'embrassant par les affections de la volonté » (*Instrucción*, t. 2, p. 396). Contemplation et méditation doivent aboutir à cet état spirituel. L'union, normalement, est fruit de la contemplation; elle consiste en deux choses : « élever l'âme au-dessus d'elle-même et s'imprégner de Dieu »; l'âme ainsi transformée en Dieu par amour, devient divine par conformité parfaite de la volonté avec celle du Christ, en un même vouloir et non-vouloir, aimant et rejetant les mêmes choses, comme si les deux volontés n'en faisaient plus qu'une (*Instrucción*, t. 2, p. 215-217). Tout cela est œuvre d'amour, mais présuppose la connaissance : entendement et volonté sont les deux bras de cette étreinte très intime de l'âme avec Dieu; l'entendement contemple la bonté et les perfections de Dieu, la volonté les aime. Cette étreinte doit être indissoluble. Dans l'oraison fervente, le cœur commence par s'embraser en considérant cet abîme de bonté et de clémence qu'est Dieu, et la volonté se porte à l'amour qu'elle a contemplé en lui.

L'enseignement de Murillo est sobre et profond; il insiste sur la discrétion nécessaire en tout, sur le danger de s'attacher aux grâces et faveurs sensibles, sur la nécessité du recueillement intérieur pour qui veut tendre à l'oraison continue. Ses sources sont Denys l'Aréopagite, Bonaventure, Louis de Blois, Jean d'Avila, Thérèse d'Avila, les franciscains Francisco de Osuna et Juan de los Angeles, d'autres encore. Son *Instrucción*, bien qu'elle n'ait pas connu un grand succès en librairie, fait bonne figure dans la littérature spirituelle du siècle d'or espagnol.

J. Aramendia, *Las oraciones afectivas y los grandes maestros espirituales de nuestro siglo de oro. Escuela franciscana*, dans *El Monte Carmelo*, t. 40, 1936, p. 51-57. — A. López, *Introducción bio-bibliográfica sobre el P. Fr. D. Murillo*, dans *Revista bibliográfica y documental*, t. 5, 1951, p. 179-216. — E. Allison Peers, *Studies of the Spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 110-113, 302-303. — M. de Castro, *Manuscritos franciscanos de la Bibl. Nac. de Madrid*, Valence, 1973, p. 70, n. 77; 272-274, n. 236; 662, n. 741. — M. Andrés Martín, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, 1976, p. 326-328. — V. Gómez Vichares, *Fr. D. Murillo poeta y predicador del siglo de oro*, dans *Primeras jornadas de bibliografía*, Madrid, 1977, p. 295-353. — DS, t. 4, col. 1173.

Manuel de Castro.

MURRAY (Daniel), évêque, 1768-1852. — Du temps de l'épiscopat de Murray, Dublin était encore le siège de l'administration anglaise en Irlande et O'Connell menait campagne en faveur des droits politiques des catholiques. Après des siècles de persécution, Murray assista et prit part à la montée de l'Église; sous son impulsion ou son initiative se formèrent peu à peu les structures indispensables. Les documents abondent à ce sujet dans les Archives de l'archevêché, mais ils n'ont pas été dûment exploités en vue d'une biographie moderne, qui assure à Murray la place qui lui revient.

Né le 18 avril 1768 à Sheepwalk (Arklow, comté de Wiklow), il fit ses études dans une excellente école dirigée par Joseph Betagh, ancien membre de la compagnie de Jésus supprimée. Il rejoignit ensuite Salamanque pour se préparer au sacerdoce. Ordonné prêtre en 1790, il devint vicaire de paroisse et n'échappa que de justesse à la mort en 1798 au cours de la révolution.

En 1809 Murray fut nommé coadjuteur de Mgr J. Th. Troy à Dublin, assurant en même temps pendant une année (1812-1813) les fonctions de recteur au séminaire national de Maynooth. En 1823 il succéda à Mgr Troy.

Les œuvres de charité faisaient alors gravement défaut; on le constata en 1833 et 1847, lors des épidémies de choléra et de la famine : ce fut le point de départ d'une émigration massive, surtout en direction du Nouveau Monde, véritable tournant dans l'histoire de l'Irlande. En 1819, avec Mary Aikenhead, il fonda les Sœurs de Charité (M. B. Butler, *Life of Mary Aikenhead*, Dublin, 1953). Les écoles chrétiennes manquaient aux catholiques : l'archevêque invita Ignace Rice, fondateur en Irlande des Frères des Écoles chrétiennes, à ouvrir une école à Dublin. Lui-même avec Catherine Mc Auley fonda en 1831 les Sœurs de la Miséricorde (R. Burke-Savage, *Catherine Mc Auley, The First Sister of Mercy*, 3e éd., Dublin, 1955; M. Bertrand Degnan, *Mercy unto thousands, The Life of Mother Mary C. Mc Auley*, Westminster, Maryland, 1957). Quelques années auparavant, il avait également soutenu les Sœurs de Lorette, à leurs débuts en Irlande (*Joyful Mother of Children, Mother Francis Mary Teresa Ball*, Dublin, 1961). Il se montra néanmoins d'un esprit ouvert en face de quelques

interventions du gouvernement dans le domaine de l'instruction : c'est ainsi qu'il accepta, malgré l'avis contraire de plusieurs évêques, le système d'écoles primaires appelé enseignement national, et devint membre de sa commission permanente. Il désirait aussi que l'on acceptât les *Queen's Colleges*, collèges universitaires sous contrôle du gouvernement, mais sur ce point il subit un échec au synode national de Thurles (1851).

Murray accordait volontiers un appui généreux à ceux qui affrontaient les problèmes de l'heure : ainsi au franciscain Theobald Matthew dans sa lutte contre l'alcoolisme, à Margaret Aylward dans son action en faveur des orphelins catholiques. Il accueillit dans son diocèse le missionnaire Gentili (D. Gwynn, *Fr. Luigi Gentili and his mission*, Dublin, 1951) et accorda sa protection à un de ses prêtres qui travailla dans les missions populaires (M. V. Ronan, *An Apostle of catholic Dublin, Fr. Henry Young*, Dublin, 1944). Il aida à la formation (1838) d'un centre de l'Association de la Propagation de la foi et s'intéressa spécialement au projet de John Hand de fonder un séminaire missionnaire : ce projet fut rapidement mis à exécution (1842) et obtint plein succès : déjà avant 1900 ce séminaire avait formé 1500 prêtres pour les diocèses de langue anglaise à travers le monde (W. Purcell, *Fr. Hand*, dans *Irish Eccl. Record*, t. 60, 1942, p. 336-347, 413-421). Vers la même époque, on établissait à Dublin les *Conférences de saint Vincent de Paul* qui, de là, se répandirent à travers le pays.

En 1831, Murray réunit le premier synode diocésain qui se fût tenu à Dublin depuis 300 ans. Il mit en train un vaste programme de construction d'églises et d'écoles — en fait, 97 églises et 230 écoles. A la mort de l'archevêque, le diocèse, qui au début du siècle n'avait que trois couvents de religieuses, en possédait trente.

Quelques années après la mort de Murray (26 février 1852), on publia ses *Pastoral Letters, Sermons and religious Discourses* (2 vol., Dublin, 1859; trad. allemande des sermons, 3 vol., Cologne, 1860-1861). On y trouve des sermons pour les dimanches et les principales fêtes de l'année, sur les sacrements, des discours de circonstance, comme pour des œuvres de charité. La doctrine est solide et la piété profonde; cette piété de Murray est centrée sur le culte du Sacré-Cœur de Jésus, qu'il s'appliqua à faire connaître et à organiser. Marie tient aussi une grande place; il avait demandé à Rome de célébrer quelques fêtes mariales non prévues dans son diocèse et fit agréger celui-ci à l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires fondée par Dufriche-Desgenettes (DS, t. 3, col. 1757-1759); il introduisit aussi à Dublin la confrérie du Rosaire vivant créée à Lyon en 1826. S'il n'est pas un auteur spirituel, Murray fut un grand évêque de l'Irlande du 19e siècle (cf DS, t. 7, col. 1985-1986).

F. P. Carey, *Archbishop Murray*, Dublin, 1951. — P. Boylan, *Souvenir of the Death of... D. M.*, 1952. — M. V. Ronan, *Archbishop M.*, dans *Irish Eccl. Record*, t. 77, 1952, p. 241-249. — W. Meagher, *Notices of the Life and Character of... D. Murray*, Dublin, 1953. — LKT, t. 7, 1962, col. 697. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1967, p. 86.

Michael O'Carroll.

MUSART (Charles), jésuite, 1582-1653. — Né à Aire-sur-la-Lys le 9 octobre 1582, Charles Musart acheva ses humanités et fit sa philosophie au collège d'Anchin tenu par les jésuites à Douai, puis entra au noviciat de la compagnie de Jésus à Tournai le 18 octobre 1602. Après quatre ans de régence à Valenciennes et un an de métaphysique à Douai, maître ès arts, il commença sa théologie à Louvain et la termina au collège d'Anchin. Il fut ordonné prêtre en 1613. Professeur de philosophie à Douai pendant six ans, il l'enseigna un an à Lille puis à Liège. Docteur en théologie, il professa la morale à Saint-Omer (1620) et revint à Douai comme professeur d'hébreu et d'Écriture sainte, fut père spirituel à Lille, missionnaire à Saint-Omer et supérieur de la maison d'Armentières (1629-1631). Il fut alors envoyé à l'université impériale de Vienne où il enseigna la théologie et l'Écriture sainte pendant près de vingt ans. Il mourut à Vienne le 17 janvier 1653.

C'est son apostolat auprès des étudiants et notamment des congréganistes dont il eut d'abord la charge, en 1616, qui a inspiré à Musart tous ses ouvrages spirituels, parfois sous forme d'*étrennes mariales*. Professeur de philosophie, il enseigna la philosophie chrétienne de la vie à la lumière des grandes vérités : *Vera hominis christiani philosophia..*, Douai, 1621. Son *Lilium marianum*, traité de la chasteté, Douai, 1622, fut traduit par Claude Morel (*La fleur de lys*, Douai, 1623); un abrégé, *Liliolum..*, parut à Vienne en 1634. Son *Cor Deo devotum*, Douai, 1627, est la traduction du *Cœur dévôt, thrône royal..*, de É. Luzvic (cf DS, t. 9, col. 1267), illustré de gravures de M. Baes (l'éd. d'Anvers, 1628, comporte vingt gravures de J. Wierix, que l'on retrouve, retournées, dans *Les divines opérations de Jésus dans le cœur*, de G. de Mello, Paris, 1673; cf DS, t. 10, col. 880-991).

Citons encore : *Anima evigilans e somno peccati*, Douai, 1629; *Speculum mortalitatis humanae*, Lille, 1630; et surtout l'*Adolescens academicus*, Douai, 1633, où l'étudiant est mis à l'école de l'Écriture sainte par le livre des *Proverbes*.

A la fin de sa vie, Musart entraîna ses auditeurs et ses lecteurs à la méditation des douleurs du Christ au long des sept stations de la *Via dolorosa*, Vienne, 1638, et dans *Christus passus*, Vienne, 1640. Le traité de pastorale pratique, *Manuale pastorum*, Douai, 1653, paru d'abord sans nom d'auteur à Vienne en 1652, a connu ensuite, sous le titre de *Manuale parochorum*, plusieurs éditions et quelques traductions (cf analyse dans *Theologisch-praktische Quartalschrift*, t. 63, 1910, p. 51-59). Musart a aussi publié à Douai, en 1628, la traduction latine des *Atti virtuosi interni* (Rome, 1616) du barnabite Biagio Palma.

Sommervogel, t. 5, col. 1463-1467; t. 9, col. 707. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France*, 5 vol., Enghien, 1949-1957, tables. — Archives romaines S.J., *Catalogi breves* ou *triennales provinciae belgicae*, *...prov. gallo-belg.*, *...prov. austr.* — P. Alegambe, *Bibliotheca scriptorum S.J.*, Anvers, 1643, p. 69. — J. Simonin, *Bibliothèque douaisienne des écrivains de la C. de J.*, Douai, 1890, p. 226-230. — É. de Guilhermy, *Ménologe de la C. de J.*, Assistance de Germanie, 2e série, t. 1, Paris, 1899, p. 72-74.

DS, t. 2, col. 2587; t. 4, col. 1530, 1534, 1549.

Hugues Beylard.

MUSCHEZELE (Laurent; Musschezele), chartreux, † 1471. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Aalst (Alost), Laurent Muschezele y fut ordonné prêtre et y devint recteur de l'école du chapitre. Peu après, semble-t-il, il entra à la chartreuse de Hérinnes, où il fit profession en 1432 ou 1433. Élu prieur en 1437, il se fit connaître par ses activités charitables au cours de la famine de 1438. Durant son priorat, trois ou quatre nouvelles cellules furent construites et de nouveaux autels consacrés dans l'église. A la description donnée de lui par Beeltsens (« vir religiosus devotus ac timens Deum »), le chroniqueur du 18e siècle, Bruno Pédé, a ajouté : « Strictissimam tamen ab omnibus exigebat statutorum et ordinis observantiam ». En 1445, il fut déchargé de son office par les visiteurs, pour motif de maladie chronique; s'étant cepen-

dant rétabli, il exerça jusqu'à sa mort, le 3 décembre 1471, le rôle de vicaire. Il s'acquit une réputation de guide spirituel; parmi ceux qui firent appel à sa direction figure Margaret d'York.

2. *Œuvres.* — 1) *De amore silentii et solitudinis.* — 2) *Tractatus* (ou *Tractatum*) *de sertulo* (*sic*) *Domini Nostri Jesu Christi: Precum Christo Jesu acceptissimarum fasciculum.* — 3) *De rosacea corona.* — 4) L'*Exercitium quoddam spirituale de parvulo, et Agno*, que Morotius lui attribue d'après un manuscrit de la chartreuse de Ruremonde, a pour titre réel *Breve opusculum pro debita persolutione divini Officii* (Grande chartreuse, ms D.I. 1020, fin 15e s., 8 f.; Bruxelles, Bibl. Royale, ms 1618, f. 239-242; cf J. van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale*, t. 3, Bruxelles, 1903, p. 37, n. 5628-5637). C'est sur ce petit traité que repose aujourd'hui la réputation d'auteur spirituel de Muschezele.

A la fin du ms de la Grande Chartreuse, une note à peu près contemporaine en indique la nature : « Iste peroptimus libellus continet plenarie totum divinum officium Ordinis Carthusiensis. Quem non ex libris, nec ex proprio capite sed ex inspiratione Spiritus Sancti frater Laurentius Muschesele composuit. O quam beatus qui eum semper usque ad mortem servare viriliter studuerit ».

Le but de l'exposé est de fournir, sous forme méditée ou contemplée, une approche à la récitation de l'Office, soit dans l'église, soit en cellule. L'Enfant Jésus dans l'étable de Bethléem et le Seigneur crucifié au Calvaire sont de façon vive évoqués aux yeux du moine. Des scènes utiles à méditer pour les heures canoniales et celles de la Vierge sont indiquées. Ainsi, par exemple, Muschezele propose :

« Agnus Dei qui latroni tecum ad dexteram crucifixo tam magnam exhibuisti misericordiam : *Ego dixi, Domine, miserere mei, Convertere Domine usquequo, Fiat misericordia tua.* Agnus Dei qui ab Herode et suo exercitu spretus et illusus veste alba induebaris : *Sacerdotes tui induantur...* Agnus Dei qui in passione corona spinea coronabaris rex : *Domine salvos fac reges...* ».

Sa dévotion mariale apparaît dans ses précisions détaillées pour l'Office de la Ste Vierge. Ainsi prescrit-il pour Matines : « *Venite exultemus Domino* : cum Parvulo Domino Jhesu adorato a tribus magis. *Misterium Ecclesiae* (l'hymne) : cum Parvulo Domino Jhesu ubi Virgo Maria eum parit ».

Durant la récitation des psaumes, la méditation devrait porter alternativement de l'Enfant Jésus dans la mangeoire au Christ sur la Croix. Pour les lectures de Matines, *Prima lectio* : Cum Archangelo Gabriele nunciante dulcissimum Parvulum. *Secunda lectio* : Cum Maria misericordissima dulcissimum Parvulum in materno utero capiente. *Tertia lectio* : Cum Parvulo gestato in ventre Marie Elisabeth matrem Iohannis Baptiste visitantis. *Te Deum laudamus* : Cum omnibus angelis et civibus coeli Deum laudantibus propter hoc quia Verbum caro factum est.

Parfois néanmoins ses directives semblent plutôt vagues. Ainsi pour la messe que dit le chartreux solitaire dans sa cellule, après l'office de nuit, il indique sans plus : « A principio *Salve Sancta Parens* vel *Rorate* usque ad finem primi evangelii, cum Parvulo et Maria ad dexteram Patris. Et post evangelium usque ad finem cum Agno et Maria ad dexteram Patris ».

Ce travail doit vraisemblablement beaucoup aux descriptions proposées à la méditation par Aelred de Rievaulx, la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe, ou les *Meditationes Vitae Christi* du pseudo-Bonaventure. Il stimule bien la prière privée, et il est adaptable au chant de l'Office, comme Dorlandus le note : « Habebat..., tempore divini Officii, gratiam singularem et consolationes dulcifluas, per quoddam Exercitium de Parvulo et Agno (quod et ipse vidi) divinitus sibi revelatum ».

P. Sutor (Cousturier), *De vita cartusiana*, Paris, 1522 (II, tract. 3, c. 7). — P. Dorland, *Chronicon cartusiense..*, Cologne, 1608, p. 436-442. — Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 225-226. — A. Bostius, *De praecipuis aliquot cartusianae familiae Patribus..*, Cologne, 1609, p. 56. — A. Rassius, *Ad natales sanctorum Belgii Molani auctarium*, Douai, 1632, f. 356v-358. — A. Beeltsens et J. Ammonius, *Chronique de la chartreuse de la Chapelle à Hérinnes..*, éd. E. Lamalle, Louvain, 1932, p. 53, 54, 79, 193-200 (cette section est de B. Pédé † 1765).

C.-J. Morotius, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis..*, Turin, 1681, p. 109. — F. Kieckens, *Deux chartreux d'Alost..*, dans *Précis historiques*, t. 23, Bruxelles, 1873, p. 394-400. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cart.*, t. 4, Montreuil, 1892, p. 468-472. — P. Bastin, *Notes inédites sur la chartreuse d'Hérinnes*, ms, Grande Chartreuse. — B. du Moustier (B. Lambres), *Het Tractaat 'De Parvulo et Agno' ..*, OGE, t. 26, 1952, p. 203-211; *ibidem*, t. 25, 1951, p. 23.

H. Delvaux, dans *Monasticon Belge, Province de Brabant*, t. 4, vol. 6, Liège, 1972, p. 1433, 1441. — J. De Grauwe, *Prosopographia cartusiana belgica*, coll. Analecta cartusiana 28, 1976, p. 236. — A. Gruys, *Cartusiana: un instrument heuristique*, t. 1, Bibliographie générale, Paris, 1976, p. 120. — DS, t. 2, col. 764.

James Hogg.

MUSCO (Michel), théatin, 1578-1647. — Marco Antonio Musco, fils d'Alfonso, naquit à Tarente en 1578. Il fit profession chez les théatins à Naples le 9 mai 1604, en la maison de S. Paolo Maggiore; c'est là aussi qu'il fit ses études de théologie, les terminant vraisemblablement à Lecce, où il fut ordonné prêtre le 29 septembre 1609. Durant plusieurs années il fut maître des novices; en 1618, nous le trouvons à S. Giuseppe, à Palerme, y remplissant diverses charges de son ordre; plus tard, il fut visiteur des maisons de Sicile (1626), consulteur général (1627-1630), supérieur de la maison de Palerme (1630), puis de celle de Lecce (1634). Il mourut à Lecce en avril 1647.

Il Regolare overo della Perfettione Religiosa, Venise, 1628, est le seul ouvrage qu'il publia : il témoigne de la longue expérience et de la doctrine acquises en formant les novices.

Par les détails autobiographiques fournis dans la présentation du travail, nous apprenons que Musco s'était offert pour assister les pestiférés, au cours de l'épidémie qui dévasta Palerme en 1624. Son offre n'ayant pas été acceptée, il s'était employé à rédiger l'ouvrage en vue du bien spirituel de ses frères en religion. Il y avait pensé dès 1619, à la fin de sa charge de maître des novices, et s'était déterminé à le publier sur la demande de ses confrères et l'ordre formel du supérieur général.

L'exposé comprend deux parties ou volumes et six livres, trois par volume : 1) De la misère du monde et du don de la vocation; 2) Règles pour discerner la vocation et la suivre; 3) Soins vigilants requis des supérieurs lorsqu'ils reçoivent les candidats; 4) Du parfait maître des novices; 5) De la mortification et de la réforme de l'homme intérieur; 6) La fin que Dieu a en vue en tous les ordres religieux, qui est la perfection.

Celle-ci, comme l'auteur l'établit, consiste dans le plein domaine de la charité parfaite sur l'âme et la vie du religieux — sur celle aussi des simples fidèles, auxquels il consacre un bon nombre de pages. Il se

promettait, au reste, de composer un autre ouvrage dans la même ligne sur les « exercices et moyens » pour acquérir la perfection.

L'esprit qui doit animer le novice et dans lequel on doit le guider est celui de la « voie illuminative », étant donné que son temps de postulat lui a déjà servi pour se purifier. Le noviciat introduira ainsi à la vie unitive, par laquelle le régulier devra constamment tendre à la perfection et à sa consécration définitive à Dieu. Le traité s'achève en recommandant comme moyen très efficace pour se sanctifier, les Exercices spirituels, comme l'avait fait en 1618 le chapitre général des théatins et comme l'auteur lui-même les faisait pratiquer à ses disciples.

La moelle du traité est la sainte Écriture — qu'on se reporte aux index abondants des passages scripturaires, au début de chacun des volumes. Le style est simple, sans éclat, riche en suggestions, en références patristiques et historiques. Parfois cependant l'auteur s'anime et se laisse emporter en de vifs élans, qui témoignent de sa piété vraie et sentie. Ce n'est pas une exagération de placer l'ouvrage de Musco parmi les meilleurs traités concernant la vie religieuse au dix-septième siècle.

Acta Capitulorum Generalium Congregationis Clericorum Regularium, Archives générales des théatins à Rome, ms 7, f. 21v-40; *Atti del Consiglio generale, ibidem*, ms 20; F. Del Monaco, *Elogia theatinorum, ibidem*, ms 148, f. 278. — J. Silos, *Historiarum Congregationis Clericorum Regularium..*, t. 3, Palerme, 1666, p. 618. — A. F. Vezzosi, *I Scrittori de' cherici regolari detti teatini*, t. 2, Rome, 1780, p. 92-93. — M. Paone, *I Teatini in Lecce*, dans *Regnum Dei-Collectanea theatina*, t. 21, 1965, p. 167.

Francesco ANDREU.

MUSIUS (CORNEILLE), prêtre, 1503-1572. — Né à Delft le 11 juin 1503, Cornelius Musius fit ses études universitaires à Louvain; il fut ensuite régent d'humanités à l'école des hiéronymites de Gand et fut bientôt appelé à Courtrai par l'abbé d'Anchin, Charles Coquinius, pour assurer l'éducation de quelques jeunes gens; il reçut alors la tonsure (1er août 1524); on ignore quand il fut ordonné prêtre. Après divers voyages avec ses élèves (Louvain, Paris), Musius séjourna deux ans à Poitiers (1536-1538). Rentré dans son pays, il fut nommé directeur spirituel des franciscaines de Sainte-Agathe de Delft, fonction qu'il assura jusqu'à sa mort. Musius périt à Leyde, après de sauvages tortures, sur l'ordre de Guillaume de la Marck, chef des gueux de la mer, le 10 décembre 1572.

Les œuvres imprimées de Musius sont du genre poétique; il publia successivement : *Institutio foeminae christianae* (Poitiers, 1536), traduction versifiée et paraphrase poétique du chapitre 31 des *Proverbes*; — *Imago patientiae. De temporum fugacitate* (Poitiers, 1536; à la B.N. de Paris); — *Tumulorum Erasmi libellus* (Louvain, 1536), recueil de poèmes à propos de la mort d'Érasme. — Trente ans plus tard, Musius fit imprimer : *Solitudo, sive Vita solitaria laudata* (Anvers, 1566), éloge de la vie solitaire en plus de trois cents strophes de six vers; sur cet ouvrage qui a inspiré certains passages du *Paradis de la solitude* (Tournai, 1627) de Michel de Sainte-Sabine († vers 1650?; cf DS, t. 4, col. 974-975), voir DS, t. 4, col. 969 et *Citeaux*, t. 11, 1960, p. 133-136. L'ouvrage est reproduit par B. Tromby, *Storia critico-cronologico-diplomatica del P.S. Brunone e del suo ordine cartusiano* (t. 2, Naples, 1775, appendice, p. IX-XIX).

Après la mort de Musius, ont été publiés : *Horae precationum regiarum a Gulielmo II... Hollande comite olim recitatae. Item Preces horariae et silvula sacrarum precum D. Cornelii Musii...* (Lyon, 1583); les premières prières sont d'un auteur inconnu; les secondes (p. 45-227), précédées d'une courte vie de Musius (p. 35-44, par Lucas ab Opmeer), offrent une série de prières en prose entremêlées d'hymnes et de diverses pièces de vers; un long poème sur le *Verus monachus* (p. 232-267) clôt le recueil (rééd. par Tromby, *op. cit.*, p. XIX-XXIV). — *Maagde Pligt, Ofte De Ware Maagd...* (Anvers, 1690), traduit en vers flamands un opuscule de Musius inconnu par ailleurs; il y traite des vertus qui doivent orner les vraies béguines et filles dévotes.

G. Estius, *Historiae martyrum gorcomiensium*, Douai, 1603, livre 4, ch. 3 = AS, 9 juillet, t. 2, Anvers, 1721, p. 753A, 829-832. — A. Van Dijk, *C. Musius, een delftse martelaar..*, Utrecht-Bruxelles, 1947. — P. Noordeloos, *C. Musius,...Humanist, Priester, Martelaar*, Utrecht-Anvers, 1955; voir aussi *Haarlemse Bijdragen*, t. 64, 1956, p. 165-190. — *Bibliotheca Belgica*, t. 4, Bruxelles, 1979, p. 424-427.

André DERVILLE.

MUSSART (VINCENT), du tiers-ordre régulier de Saint-François, 1570-1637. Voir DS, t. 5, col. 1644-1645, 1648.

MUSSO (JEAN-BAPTISTE), prêtre, 1754-1842. — Giovanni Battista Musso, né à San Remo (Ligurie) en 1754, prêtre du diocèse de Vintimille, enseigna les lettres, puis la théologie au collège de sa ville natale; dans son enseignement de la théologie, il prit position contre le jansénisme; en 1797, il fut incarcéré par le parti républicain arrivé au pouvoir. Nommé chanoine de l'église collégiale de San Remo en 1802, il devint ensuite vicaire forain de San Remo, examinateur synodal et vicaire général pour les religieuses du diocèse de Vintimille. Pendant vingt ans, il expliqua l'évangile du dimanche en l'église collégiale de San Remo. Il mourut le 28 juin 1842.

Comme prédicateur (cf préface des *Spiegazioni dei Vangeli*), il avait pour règle la simplicité du style, réclamée au reste par la nature de son auditoire composé de « femmes, d'ouvriers, de cultivateurs ». Il se bornait à une seule idée par homélie et la développait à l'aide de courtes citations bibliques et de petits tableaux psychologiques et moraux à titre d'exemple.

Les *Ragionamenti e Dialoghi* traitent de la vocation et des devoirs du prêtre; chaque exposé est suivi d'un dialogue sur le même sujet. Musso a encore composé des *Esercizj spirituali* qu'il dit être « secondo il metodo di S. Ignazio »; en fait, on n'y retrouve que certains thèmes de méditation et le schéma global de la première semaine des *Exercices*. Rien des autres semaines, sinon quatre *Discorsi* sur des scènes de la Passion. Chaque méditation ou discours est développée en une dizaine de pages qui ne laissent guère d'initiative au méditant et ressemblent davantage à une exhortation qu'à des points pour l'oraison personnelle.

Ragionamenti e Dialoghi sopra alcuni dei principali doveri del sacerdozio... (Nice, 1822). — *Spiegazioni dei Vangeli di tutte le domeniche dell' anno. Discorsi e Panegirici...* (Milan, 1836, 1851, 1857; autres éd. à Turin, Prato, Florence, Venise, Rome, Naples). — *Esercizj spirituali...* (Spolète, 1846).

G. Rossi, *Storia della città di San Remo*, 1867. — M. C. Astraldi, *Sulle condizioni civili, morali, intelletuali... di San Remo. Memorie dal 1848 al 1873*, Oneglia, 1873.

Francesco REPETTO.

MUTSCHELLE (Sébastien), prêtre, 1749-1800. — Né le 18 janvier 1749 à Allershausen (Bavière), Sebastian Mutschelle entra le 13 septembre 1765 dans la compagnie de Jésus à Landsberg; après son noviciat, il étudia la philosophie à Munich tout en enseignant la grammaire pendant trois ans, puis commença sa théologie. Après la suppression de la compagnie, il fut ordonné prêtre (1774) à Freising et, licencié en théologie, reçut un canonicat dans cette ville. Il acheva ses études en fin 1776, vraisemblablement avec le doctorat en théologie.

Mutschelle fut successivement précepteur, prédicateur au pèlerinage d'Altötting et vicaire à Mattigkofen; de 1779 à 1787 il est conseiller consistorial de Freising et inspecteur des écoles du diocèse; à ce titre, il introduisit de nouveaux manuels scolaires et composa un catéchisme. Après une interruption, il reprit sa charge de conseiller, mais en 1793, il renonça à cette fonction et à son canonicat pour devenir curé de Baumkirchen, près de Munich. Les gouvernements de Bavière et de Prusse lui proposèrent en 1799 et en 1800 une chaire de théologie, mais Mutschelle mourut à Munich le 28 novembre 1800.

Mutschelle travailla avec succès comme organisateur de l'enseignement primaire, comme pédagogue et curé. Dans le domaine de la théologie morale, il s'efforça de donner un nouveau fondement spéculatif à la morale, en vue de rattacher l'impératif catégorique kantien au commandement chrétien de l'amour-charité, ce qui entraînait une dissociation de la morale et du dogme, conformément aux conceptions de l'Aufklärung (cf. sa *Moraltheologie*, 2 vol., Munich, 1801-1803, et les n. 15, 16, 18 des œuvres citées par Sommervogel). Son orthodoxie fut plusieurs fois mise en question. Il a beaucoup publié, en particulier dans le domaine de la théologie pastorale. On retiendra surtout des ouvrages destinés aux prédicateurs, aux catéchètes et aux instituteurs : *Bemerkungen über die sonntäglichen Evangelien* (2 vol., Munich, 1786; 4e éd., 1805), ... *zu den Evangelien an den Festtagen des Herrn* (1789; 3e éd., 1805), ... *auf die Festtage Mariä und der Apostel* (1797, 1806).

Il facilita l'accès à l'Écriture sainte en publiant *Die Geschichte Jesu, aus den vier heiligen Evangelien* (Munich, 1784, 1806), *Anweisung, die Evangelien mit Einsicht und Nutzen zu lesen* (Cologne, 1789; Münster, 1789, 1798; Munich, 1798) et une traduction allemande du nouveau Testament (2 vol., Munich, 1789-1790).

Pour un large public, il a donné, entre autres : *Kenntnis und Liebe des Schöpfers aus der Betrachtung der Geschöpfe* (Munich, 1785; 9e et dernière éd. à Münster, 1821; trad. hongroise, Pest, 1807), qui est peut-être son ouvrage le plus original; — *Ueber die sittliche Güte* (Munich, 1788; 3e éd., 1801); — *Unterredungen eines Vaters mit seinem Söhnen* sur les vérités fondamentales de la foi chrétienne (Munich, 1791; dernière éd. 1822; trad. franç., Munich, 1798; hongroise, Veszprem, 1808); — *Handbuch der Sonntäglichen Evangelien* (1e partie, Munich, 1791); — *Christkatholischer Unterricht wie man gut und selig werden könne* (Freising, 1792; dernière éd. Linz, 1815).

Les prédications de Mutschelle furent éditées après sa mort : *Predigten und Homilien* pour les dimanches et fêtes de l'année (2 vol., Munich, 1804; 2e éd. 1812); — *Vermischte Predigten* (1813, 1827); — *Kirchweihpredigten* (1821).

Sommervogel, t. 5, col. 1478-1482 (bibl. ancienne). — *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 23, Leipzig, 1886, p. 115-116. — *Mitteilungen aus den deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu*, t. 5, Ruremonde, 1909-1911, p. 341. — *S. Mutschelle..*, dans *Theologie und Glaube*, t. 2, Paderborn, 1910, p. 641-655. — J. Diebolt, *La théologie morale catholique en Allemagne*, Strasbourg, 1926, p. 155-159. — W. Hunscheidt, *S. Mutschelle, ein kantianischer Moraltheologe*, Dissertation, Francfort/Main, 1948. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953. — RGG, t. 4, 1960, p. 1227. — LTK, t. 7, 1962, col. 707. — *Brockhaus Enzyklopädie*, 17e éd., t. 13, 1971, p. 125.

Constantin Becker.

MUTZ (François-Xavier), prêtre, 1854-1925. — Né le 2 décembre 1854 à Herbolzheim (Brisgau), Franz Xaver Mutz fut ordonné prêtre en 1878. D'abord vicaire au Campo Santo Teutonico de Rome, puis à Rastatt (1880-1882) et à Fribourg-en-Brisgau (1882-1887), il fut envoyé au grand séminaire Saint-Pierre (en Forêt-Noire) comme répétiteur, puis comme *Regens* (1896). En 1912, il revint à Fribourg; chanoine du chapitre cathédral, doyen, vicaire général (1921), il fonda le secrétariat diocésain du mouvement *Caritas*, pour le développement duquel il se dépensa spécialement. Mutz est mort à Fribourg-en-Brisgau le 2 octobre 1925.

Dans sa *Christliche Aszetik* (Paderborn, 1907; 6e éd. 1923), il offre, pour la première fois au 20e siècle en langue allemande, « une présentation systématique et scientifiquement fondée d'un enseignement sur la perfection et les moyens d'y parvenir » (Avant-propos, 1e éd.).

La première partie traite de la perfection chrétienne en général (nature, formes, obstacles rencontrés). La deuxième présente les moyens (exercices de piété, dévotions diverses, es sacrements, la souffrance, la victoire sur soi-même — il suit ici Thomas d'Aquin); le 1er chapitre de cette partie, sur la prière, présente un enseignement théologique inspiré de saint Thomas et une interprétation très unilatérale de la tradition ignatienne au 19e siècle.

Cette interprétation est marquée par la prédominance de l'ascétisme rationnel et volontariste. « La méditation est une école d'éducation de soi-même. Chacun doit apprendre à connaître son propre cœur, ses inclinations et ses passions, apprendre à les maîtriser et à les ordonner et ainsi s'offrir en sacrifice à Dieu. Tout cela doit se faire selon un ordre déterminé en vue de conclusions pratiques... » (p. 175 svv).

La troisième partie est un traité des vertus selon le schéma thomiste de la *Somme théologique*.

On doit encore à Mutz : *Die Verwaltung der heiligen Sakramente vom pastoralen Standpunkt* (Fribourg-en-Brisgau, 1900; 4e éd. remaniée selon le nouveau Code de droit canonique, 1920; 6e éd., 1923), et *Paulus und Johannes als Pastorallehrer* (Paderborn, 1910); relevons enfin deux conférences sur la chasteté (dans J. Mausbach, etc, *Moralprobleme*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, p. 261-304).

Freiburger Diözesan-Archiv, t. 54, 1926, p. 47 svv. — F. Dor, *F. X. Mutz, Generalvikar und Domdekan*, Fribourg-en-Brisgau, 1929. — W. Kosch, *Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliogr. Lexikon*, t. 2, Augsbourg, 1933, col. 3162.

Hermann Joseph Repplinger.

MUZZARELLI (Alphonse), jésuite, prêtre, 1749-1813. — Alfonso Muzzarelli, issu d'une noble famille bolonaise transplantée à Ferrare au 16e siècle, naquit dans cette ville le 22 avril 1749. Élevé comme ses frères au collège Cicognini tenu à Prato par les jésuites, il entra dans la compagnie de Jésus à Bologne le 20 octobre 1768. Il enseigna les lettres dans cette ville et à Imola, et avait commencé sa théologie à Reggio Emilia quand survint la suppression de la compagnie (1773). Pendant deux ans, il acheva sa théologie; ordonné prêtre pour le

diocèse de Ferrare, fait chanoine par l'évêque, le cardinal A. Mattei, il s'occupa spécialement de l'éducation de la jeunesse, notamment dans la congrégation de saint Crispin. Entravé par l'hostilité de certains jansénistes, il accepta l'offre que lui fit Onofrio Bevilacqua, recteur du collège des nobles de Parme, lui aussi ancien jésuite, d'y devenir directeur spirituel. Cependant la réputation d'écrivain de Muzzarelli avait atteint Rome; il y fut appelé en 1803 comme théologien de la Pénitencerie.

En plus de son office, il s'occupa de la postulation de la cause du jésuite François de Hiéronymo, de l'oratoire du Caravita, de prédication, en particulier de retraites selon les *Exercices* ignatiens, et de l'éducation de la jeunesse. Muzzarelli fut arrêté le 31 août 1809, lors de l'occupation de la ville par les français, dans la résidence du Gesù où il vivait avec d'autres anciens jésuites. Emprisonné quelques semaines à Civitavecchia, il fut assigné à résidence forcée à Reims, d'où il put bientôt gagner Paris; c'est là, près du couvent des Dames de Saint-Michel, rue Saint-Jacques, qu'il mourut le 25 mai 1813.

Muzzarelli commença par publier des écrits d'allure poétique et pédagogique. Bien qu'il soit resté adonné aux recherches intellectuelles (langues, droit, mathématique, littérature), ses soucis de prêtre orientèrent l'essentiel de son activité d'écrivain vers des études et des publications d'ordre apologétique, canonique, liturgique et spirituel.

Pour l'histoire de la théologie, son nom est surtout attaché à des écrits apologétiques, dans le sillage de Fr. Ant. Zaccaria. Relevons le plus important, *Il buon uso della logica in materia di religione* (3 vol., Ferrare, 1787, puis 10 vol., Rome, 1807; trad. latine, Cassoviae = Kaschau, 1815-1817; trad. franç. partielle, par Ch. Leblanc surtout, 6 vol., Bruxelles, 1837) qui recueille jusqu'à 37 de ses opuscules déjà imprimés séparément et dont vingt avaient été traduits en français. Mentionnons aussi *L'Emilio disingannato* (4 vol., Sienne, 1782-1783) et sa *Continuazione* (2 vol., Foligno, 1794), dialogues philosophiques où Rousseau est réfuté.

Néanmoins, la popularité de Muzzarelli en Italie vient de ses écrits spirituels, surtout de son *Mese di Maria* (Ferrare, 1785) qui eut en un peu plus d'un siècle plus de 150 éditions et fut traduit en anglais, arabe, espagnol, français et portugais. Ce petit livre eut le mérite de répandre la dévotion mariale du mois de mai (cf DS, t. 10, col. 466-467).

Celle-ci s'épanouit au 18e siècle en deux lignes dominantes. L'une est inspirée par le jésuite Francesco La Lomia † 1789 (*Il mese di maggio consacrato alle glorie della gran Madre di Dio..*, Palerme, 1758) et s'est répandue surtout en France, Belgique, Allemagne et aux États-Unis; elle consiste à méditer essentiellement la vie de Marie. L'autre se rattache aux jésuites Annibale Dionisi (= Mariano Partenio, *Il mese di Maria*, 2e éd., Parme, 1726) et Gaetano Buganza (*Nuovo mese di Maria*, 2e éd., Ferrare, 1782), pour qui il s'agit de sanctifier la vie chrétienne quotidienne par l'influence de la dévotion mariale, grâce à la prière (méditation, rosaire, oraisons jaculatoires, etc) et à la pratique de certaines vertus; leur principe est que la dévotion à Marie doit rendre le fidèle plus chrétien. Cette orientation remontait probablement aux jésuites de Venise qui dès le noviciat la pratiquaient dans cet esprit. Les méditations de la première semaine des *Exercices* ignatiens, avec quelques exemples, semblaient à Buganza le moyen le plus approprié.

Muzzarelli suit cette seconde orientation; il enchaîne mieux les méditations et les adapte à toutes sortes de lecteurs. En 1777, il envoyait une copie de son écrit à tous les évêques d'Italie pour qu'ils en favorisent la diffusion dans leurs diocèses. Bien que G. Morosini, évêque de Vérone, protecteur de l'aile janséniste et rationalisante de son clergé, ait interdit dans son diocèse la pratique du mois de mai, beaucoup d'autres évêques la répandirent.

Dans le même esprit, mais d'une manière plus approfondie, Muzzarelli donna *L'anno mariano* (2 vol., Foligno, 1791, etc; trad. franç., 2 vol., Avignon, 1845). On lui doit encore divers petits livres de dévotion mariale : *Gli ultimi trenta giorni di Carnevale santificati dai divoti del Cuore addolorato di Maria*, Foligno, 1805; trad. franç., Avignon, 1805; — *Il Tesoro nascosto nel S. Cuore di Maria* et *Il Cuore di Maria... in dieci meditazioni*, avec une *Novena*, tous à Rome, 1806.

A propos du Cœur du Christ, Muzzarelli a écrit avec une netteté doctrinale remarquable : *Istruzione pratica della divozione al Sacro Cuore di Gesù* (Ferrare, 1786), — *Dissertazione intorno alle regole... su la divozione e sul culto...* (Rome, 1806; trad. franç., Avignon, 1826); — *Novena...* (Rome, 1806; trad. espag., Mexico, 1825; franç., Rome, 1807). Qu'il s'agisse du cœur de Jésus ou de celui de Marie, il rappelle que la dévotion doit se référer à la personne même du Sauveur ou de sa mère (cf *Cor Jesu. Commentationes in... Haurietis Aquas*, t. 2, Rome, 1959, p. 538-539).

Relevons d'autres ouvrages pour illustrer la diversité des apports de Muzzarelli. Dans la *Raccolta di avvenimenti singolari e documenti autentici spettanti alla vita del B. Fr. de' Geronimo* (Rome, 1806), avec un sens historique déjà moderne, il fait parler les témoins de la vie et des miracles du bienheureux, plutôt que de composer une vie à sa manière. — Dans les *Riflessioni sulle tribolazioni della Chiesa* (Girgenti, 1806), répondant aux fidèles qui se lamentent de ce que Dieu n'intervient pas, Muzzarelli montre quelle gloire sont pour Dieu la souffrance de ses fidèles, leur patience et leur confiance, leur expiation et leur amendement, voire leur martyre. — Dans *Delle cause dei mali presenti* (Foligno, 1792), il énumère, parmi d'autres châtiments permis par le Seigneur, une prospérité où l'on se complaît, la rareté de la Parole de Dieu et des miracles, la disparition des possessions diaboliques *(sic)*; le remède, c'est la pénitence et la conversion acceptées par tous, du pape au dernier des chrétiens.

Dans un grand nombre d'ouvrages, Muzzarelli présente une conception chrétienne de l'homme bien éloignée des abstractions philosophiques et qui se fonde sur la Bible, les Pères, et sur l'expérience de la miséricorde dont le Christ est la source et l'exemple. Sa doctrine spirituelle, éparse çà et là, le range parmi les meilleurs auteurs qui font le passage entre le 18e et le 19e siècle. Il écrivit « en vue d'être utile » à ses contemporains et il le fit avec une grande lucidité tout en restant dans la ligne de la tradition. Il sut discerner nombre d'aspirations du peuple chrétien et lui offrir un aliment spirituel de valeur.

Éloge funèbre sans autre titre que *Aux fidèles sujets, aux Enfants soumis du Saint Siège Apostolique* (4 p., sl, 1813, à la Bibl. S. J. de Chantilly). — Sommervogel, t. 5, col. 1488-1514; t. 9, col. 708-710. — E. Letierce, *Étude sur le Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1891, p. 435-442. — DTC, t. 10, 1929, col. 2584-2585 (bibl.). — EC, t. 8, 1952, col. 1580-1581. — E. Campana, *Maria nel culto cattolico*, Turin, 1933, p. 479-499. — G. Mellinato, *Maggio mese mariano e i Gesuiti*, dans *Ai nostri amici* (Sicile), 1958, p. 103-108. — G. Butturini, *L'evoluzione della chiesa veronese..*, dans *Chiesa e spiritualità nell' Ottocento italiano*, Vérone, 1971, p. 122. — J. Guerber, *Le ralliement du clergé français à la morale liguorienne*, coll. Analecta Gregoriana 193, Rome, 1973 (table).

DS, t. 1, col. 1760; t. 2, col. 606; t. 4, col. 680; t. 5, col. 1015; t. 7, col. 2273, 2274.

Giuseppe Mellinato.

MYSTÈRE (μυστήριον, μυστικός). — 1. *Chez Saint Paul* — 2. *Dans la tradition patristique.*

Cet article est conçu pour servir d'introduction aux articles *Mystères de la vie du Christ* et *Mystique*. D'abord au point de vue du *vocabulaire* : il s'agit de discerner, dans la mesure du possible, le principe unificateur des sens multiples que prennent les mots μυστήριον, μύστης, μυστικός, μυστικῶς, et leurs équivalents, qui est l'idée d'une communication de Dieu à l'homme et d'une initiation de l'homme aux desseins de Dieu, à son action et à son être même. Ensuite au plan du *témoignage* des écrivains chrétiens, depuis saint Paul jusqu'aux Pères de l'Église : leurs écrits, d'où est tiré l'inventaire lexicologique, transmettent aussi ou laissent deviner l'expérience spirituelle qui les sous-tend.

1. LE MYSTÈRE CHEZ SAINT PAUL. — Nous laissons de côté les textes de l'ancien Testament (surtout *Daniel* 2), qui ont influencé le vocabulaire paulinien plus que les religions à mystères, de même que les textes des Synoptiques (*Mt.* 13, 11; *Marc* 4, 11; *Luc* 8, 10) sur « les mystères du Royaume de Dieu ». Les grands textes pauliniens (1 *Cor.* 2, 7-16; *Rom.* 16, 25-27; *Éph.* 3, 3-12; *Col.* 1, 25-27; 2, 2-9) et les textes « mineurs » (2 *Thess.* 2, 7; 1 *Cor.* 4, 1; 13, 2; 15, 51; *Rom.* 11, 24-25; *Éph.* 5, 32; 1 *Tim.* 3, 9 et 16) ont été souvent étudiés. Il suffira de noter ici quelques points essentiels.

1° Le **mustèrion** est l'*accomplissement dans le Christ d'un dessein de Dieu* d'abord caché, ensuite manifesté aux hommes. L'opposition des deux aspects « caché-manifesté » (ou encore « enveloppé dans le silence-annoncé et dévoilé ») est essentielle à la notion de mystère. Cette opposition est marquée *par le temps* (*autrefois* caché, *maintenant* manifesté); il ne s'agit pas uniquement du temps historique : pour chaque homme, la connaissance du mystère implique un avant et un après. Mais l'opposition déborde le temps : même connu, le mystère reste toujours pour une part voilé; l'esprit de l'homme le pénètre plus ou moins, il peut le pénétrer de plus en plus, il ne le circonscrit jamais.

2° **L'effet** de ce dessein, partie intégrante du mystère, est *l'établissement d'un lien étroit* entre les hommes et Dieu par le Christ, en vertu d'une incorporation des hommes au Christ, dont le caractère gracieux apparaît particulièrement dans son extension aux Gentils. Le dessein divin a pour objet le salut de l'homme dans toute son ampleur : au-delà du pardon des péchés, qui n'en est que l'aspect négatif, le salut va jusqu'à la filiation divine et la communion de l'homme avec Dieu.

Le mystère déborde donc une perspective purement sotériologique; il n'est pas non plus seulement d'ordre eschatologique (cf DS, t. 4, col. 1020-1059), sauf si l'on admet que les « derniers temps » sont « déjà-là ». Paul insiste en tout cas sur le « maintenant » *(nun)* de la réalisation du mystère. On en voit un indice en notant que, dans l'exposé du mystère, « le registre sapientel semble l'emporter sur le registre apocalyptique » (J. Coppens, *Le « Mystère »...*, p. 161).

3° **Le lieu où s'accomplit le mystère est le Christ Jésus.** Il est médiateur du mystère en tant qu'il révèle aux hommes leur appel à la communion avec Dieu et les fait entrer dans cette communion. C'est le Christ « en qui sont tous les trésors de la sagesse et de la connaissance », en qui « habite corporellement la plénitude de la divinité » (*Col.* 2, 2.8-9) et aussi « le Christ en nous » (1, 27). En définitive, le sens le plus profond du mystère est le Christ s'agrégeant l'Église comme son Corps, sa Plénitude ou son Achèvement (*Col.* 1, 24; *Éph.* 1, 23) : c'est pourquoi le mariage en est, au plan humain, le signe le plus expressif (*Éph.* 5, 32).

4° Révélé, accompli dans l'Église, le **mystère est connu et vécu par ses membres**, bien qu'il ne le soit pas également par tous. Pour exprimer la connaissance du mystère, Paul emploie les mots *épignôsis*, *sunesis*, qui désignent non pas une connaissance notionnelle, mais une expérience intérieure dans l'Esprit Saint. La « sagesse » qu'elle donne n'est pas celle du bon sens ou des philosophes, mais une « sagesse dans le mystère », qui dépasse les sens et le cœur de l'homme, faveur de Dieu à ceux qui l'aiment, révélée par l'Esprit Saint (1 *Cor.* 2, 6-10). Cette sagesse, Paul a conscience de la posséder à un titre particulier; il voudrait la communiquer, mais il ne le peut : sans doute, la conduite encore « charnelle » ou « psychique » des corinthiens fait-elle obstacle à cette communication, mais il y a une raison plus décisive : ce n'est pas en langage d'homme qu'elle se communique, mais « dans un langage enseigné par l'Esprit Saint » (2, 13).

5° Le mystère paulinien **implique donc une mystique** : il produit en effet dans le croyant une lumière et une force qui l'investissent, l'enveloppent et le débordent, mais aussi l'introduisent dans un mouvement de reconnaissance (les formules d'action de grâces sont fréquentes dans le contexte) et d'amour effectif à l'exemple du Christ et en communion avec lui. Il ne s'agit pas d'abord d'expériences hors du commun (bien que Paul en ait connu; cf 2 *Cor.* 12, 1-4), mais d'une action de l'Esprit qui transforme l'homme intérieur, fait habiter le Christ dans les cœurs, enracine et fonde dans l'amour (*Éph.* 3, 16-17). C'est en référence à ce « mystère », tel que le présente saint Paul (et aussi saint Jean, sans employer le mot mais en des formules de même sens, cf *Jean* 1, 1. 12.16-18; 6, 56-57; 7, 37-39; 14, 15-21; 17, 20-26), que doit être défini le caractère spécifique de la *mystique chrétienne* (cf H. de Lubac, dans *La mystique et les mystiques*, éd. A. Ravier, Bruges-Paris, 1965, introd. p. 23-33).

Complétons cet exposé par quelques remarques. Ce qui distingue le mystère paulinien de l'idée de mystère véhiculée par les « cultes à mystères », c'est que, chez saint Paul, le mystère ne s'applique jamais à des *pratiques* cultuelles (*télétai* ou *théourgiai*). La conception paulinienne est plus proche de celle que l'on rencontre dans les écrits de Qumrân, qui présentent les mystères comme « révélation de la puissance, de la sagesse et de la gloire de Dieu », et comme manifestés aux « serviteurs et prophètes de Dieu » (cf K. Prümm, DBS, t. 6, col. 178). Mais le caractère spécifiquement paulinien du mystère est qu'il s'accomplit dans le Christ et dans l'Église qui lui est incorporée. Le Christ n'est pas seulement révélateur ou porteur du Mystère, comme le Maître de justice; il en est le Médiateur et c'est en lui et par lui qu'il se réalise dans les croyants.

2. LE MYSTÈRE DANS LA TRADITION PATRISTIQUE. — Les Pères s'inspirent fondamentalement de la conception biblique et paulinienne du mystère. D'autres influences s'exercent cependant. Parce qu'ils ont à traduire le message chrétien dans une langue et une culture fortement imprégnée par les « cultes à mystères », ils n'hésiteront pas à utiliser le vocabulaire de ces cultes. Mais cette dépendance au plan du langage ne doit pas faire illusion : par touches délicates, les Pères donnent un sens nouveau aux termes consacrés; plus souvent encore, ils prennent position et montrent la transcendance et la

supériorité du mystère chrétien et des sacrements qui lui sont attachés : ils introduisent ainsi, dans le monde païen, une nouvelle culture.

Déjà d'ailleurs Philon d'Alexandrie, à la suite d'autres auteurs de la diaspora juive, avait ébauché cette transposition. A. Wlosock a noté par exemple comment, à propos de *Gen.* 1, 26 et 2, 7, s'introduit chez Philon un processus de transformation : « La doctrine de l'homme image de Dieu est, au plan de la forme, rapprochée de la « parenté divine » des philosophes..; mais, au plan du contenu, elle évoque la divinisation mystique et les représentations des cultes à mystères, qui affleurent chaque fois dans ce contexte » (*Laktanz..*, p. 69).

Il est impossible d'exposer ici en détail la polyvalence sémantique et l'évolution des termes *mustèrion*, *mustikos*, etc, chez les grecs; on se reportera aux études signalées dans la bibliographie. Pour les latins, il faudrait en outre étudier le rapport complexe entre *mysterium* et *sacramentum*, sur lequel l'accord est loin d'être réalisé malgré divers efforts de clarification (voir en particulier les études de Chr. Mohrmann, V. Loi, R. Braun). Nous n'étudierons pas davantage pour elle-même la question de la distinction entre mystères chrétiens et mystères païens (outre l'art. de K. Prümm dans le DBS, voir la brève mais suggestive synthèse de L. Bouyer, *Mysterion*, p. 404-412). Notre but est seulement de donner un aperçu global, afin de discerner, dans la mesure du possible, le noyau commun aux diverses acceptions; nous tenterons aussi de mettre en relief les textes qui annoncent l'idée de mystique telle qu'on tend à la concevoir de nos jours.

1° Un interprète de Paul : Jean Chrysostome. — Dans la 7e homélie *Sur 1 Corinthiens* (1-2, PG 61, 53d-57b; texte analysé par G. Fittkau, *Der Begriff..*, p. 68-86), Jean Chrysostome commente assez longuement devant ses auditeurs antiochiens 1 *Cor.* 2, 6-16, en recourant d'ailleurs à d'autres textes pauliniens. Ce passage mérite d'autant plus d'être étudié que Chrysostome est ici visiblement l'interprète de la tradition : sauf la préfiguration vétérotestamentaire du mystère, le texte condense avec bonheur les divers éléments que nous rencontrerons dans la suite.

La sagesse dont Paul « parle parmi les parfaits », c'est, dit Chrysostome, « le message *et le mode* du salut »; les parfaits sont « ceux qui ont cru » (mais la finale du texte apportera des nuances). Ce message doit être prêché sur les toits, et pourtant Paul parle d'une « sagesse dans le mystère ». Quel est donc ce mystère? Chrysostome distingue trois aspects, le passage de l'un à l'autre étant clairement marqué par l'adverbe *allôs* (55c, 56b).

1) Le mystère est *un secret de Dieu manifesté d'abord aux hommes* ; il n'est connu d'aucune créature avant son accomplissement, car les créatures célestes l'entendent *avec eux*. Sa manifestation est ainsi un signe de l'honneur que Dieu fait aux hommes et de l'amitié qu'il noue avec eux, tout comme pour nous le signe de l'amitié est de révéler nos secrets d'abord à nos amis (1, 55bc). Jean Chrysostome revient sur cette preuve d'amour en terminant son exposé (2, 56d-57a) : cette inclusion souligne que la finalité du mystère est la communion de l'homme avec Dieu.

2) Le mystère n'est reçu et compris que par la *foi*, qui fait accéder du visible à l'invisible : « D'une autre manière (premier *allôs*), le message est appelé mystère parce que nous croyons ce que nous ne voyons pas : nous voyons certaines choses, et nous en croyons d'autres » (55c). Croyant et incroyant se trouvent, face au mystère, dans une situation radicalement différente. Chrysostome propose ici une série d'exemples, introduits par l'opposition *egô-ekeînos*, qui font voir l'objet du mystère en sa diversité : les événements de la vie du Christ avec leur signification, les signes sacramentels du baptême et de l'eucharistie :

« J'entends que le Christ a été crucifié, et aussitôt j'admire sa philanthropie; lui (l'incroyant) entend, et il croit que c'est faiblesse. J'entends qu'il est devenu esclave, et je pense à sa sollicitude; lui entend et pense à un déshonneur. J'entends qu'il est mort, et je suis stupéfait de sa puissance, car il n'est pas vaincu dans la mort, mais même il détruit la mort; lui entend et conclut à l'impuissance. Quand il entend parler de résurrection, il dit que c'est un mythe; moi, recevant les preuves des événements, j'adore l'économie de Dieu. Il entend parler de baptême et ne voit que l'eau; moi je ne considère pas seulement ce que je vois, mais la purification de l'âme qui se fait par l'Esprit. Lui pense que seul mon corps est lavé, moi je crois que l'âme aussi est devenue pure et sainte, et je pense au tombeau, à la résurrection, à la sanctification, à la justice, à la rédemption, à la filiation, à l'héritage, au royaume des cieux, au don de l'Esprit. Ce n'est pas en effet par la vue que je juge les apparences, mais avec les yeux de l'esprit. J'entends parler du Corps du Christ, et je conçois autrement que lui ce qui m'est dit » (55d-56a).

Chrysostome illustre son exposé par deux images : l'enfant, et même l'homme mûr qui ignore l'écriture, voient un livre sans comprendre ce qu'il contient; dans une lettre, l'analphabète ne voit que « du papier et de l'encre », mais celui qui sait lire « y entend même la voix, et il dialogue avec l'absent et lui dira tout ce qu'il veut par le truchement des signes : il en est ainsi du mystère; les incroyants entendent et semblent ne pas entendre, mais les croyants, qui ont l'expérience donnée par l'Esprit (τὴν διὰ τοῦ Πνεύματος ἔχοντες ἐμπειρίαν), voient la vertu qu'il recèle » (2, 56ab).

L'image de la lettre comme moyen de dialogue entre amis éloignés suggère ici encore la valeur de communication du mystère. Plus importante est « l'expérience donnée par l'Esprit » : la compréhension du mystère n'est pas effet de l'intelligence humaine, mais don de Dieu; ce dernier trait annonce les précisions du troisième point.

3) Le mystère fait voir encore (deuxième *allôs*) « *le paradoxe du message* », car l'Écriture appelle mystère « ce qui dépasse les espérances et l'intelligence humaines » (cf *Is.* 24, 24 LXX; 1 *Cor.* 15, 51). Pour Chrysostome, « le trait le plus caractéristique du mystère, c'est qu'il est annoncé partout, et reste cependant inconnu de ceux qui n'ont pas une pensée droite : car ce n'est pas en vertu de la sagesse qu'il est dévoilé, mais de par l'Esprit, dans la mesure où nous pouvons le recevoir. On ne se tromperait donc pas en qualifiant le mystère d'*indicible (aporrêton)*, car même à nous les croyants il n'en est pas donné pleine clarté et connaissance exacte » (56c).

Le mystère déborde donc toujours l'intelligence humaine; la foi, même lumineuse, ne le pénètre pas en totalité; c'est l'Esprit Saint qui le dévoile, et ce dévoilement comporte des degrés. En commentant *Éph.* 3, 8-19, Jean Chrysostome insiste à nouveau sur ce rôle irremplaçable de l'Esprit : « comprendre quelle est la longueur, la largeur, la profondeur et la hauteur, c'est connaître exactement le mystère dispensé en notre faveur..; il n'appartient pas à nos paroles de l'enseigner mais à l'Esprit Saint » (*In Eph.*, hom. 7, 3; PG 62, 51cd).

On pourra comparer ce commentaire chrysostomien de 1 *Cor.* 2 avec celui d'Origène transmis par les chaînes exégé-

tiques (éd. Cl. Jenkins, dans *Journal of theological Studies*, t. 9, 1907-1908, p. 238-241). Origène s'intéresse surtout à la différence entre sagesse divine et sagesse humaine.

2° **Les termes « muéô » et « muèsis »**, moins souvent employés et dont le sens est plus facile à fixer, peuvent aussi orienter la recherche. Ils signifient principalement (cf G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961, p. 887) *initier-instruire, initiation-instruction*. Celle-ci porte sur les vérités de la foi, les rites sacramentels et leur signification. Elle est particulièrement donnée à l'occasion du baptême. Les prières liturgiques des *Constitutions apostoliques* pour les futurs baptisés offrent des textes éclairants : « Priez afin que, après avoir reçu le pardon de leurs fautes, par l'initiation, ils soient jugés dignes des saints mystères » (VIII, 6, 7); « ... afin que le Seigneur daigne ressusciter avec le Christ les baptisés initiés à sa mort et les rende participants de son royaume » (VIII, 8, 2). Les termes οἱ μυηθέντες, οἱ μεμυημένοι, signifient en conséquence les *baptisés* et, par extension, les *communiants* (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 42, 16, PG 36, 477a; Jean Chrysostome, *In Matt.*, hom. 16, 9, PG 57, 251a).

L'initiation peut aussi désigner une expérience d'ordre supérieur, celle qui a été vécue par les personnages typiques de Moïse et de Paul. Sur la montagne, Moïse bénéficia d'une « initiation plus indicible » (Grégoire de Nysse, *Vita Moysis* 45, PG 44, 361a); de même, « dans le Paradis, Paul fut initié aux choses ineffables » (*In cantica* 3; 820c). Dans la tradition latine, Augustin attribue à Moïse et à Paul une expérience du même ordre (*De Genesi ad litteram* XII, 27, 55). Déjà Clément d'Alexandrie voyait un progrès dans la prière du « gnostique » : après avoir demandé d'être purifié du péché, puis de ne plus pécher, il demande enfin « d'être initié à la vision bienheureuse face à face » (*Stromates* VI, 12, 102). Bien plus tard, le Pseudo-Denys souhaite à son disciple de devenir « dans l'initiation inspiré parmi les inspirés » (ἔνθεος ἐνθέων ἐν μυήσει, *Hiérarchie céleste* II, 5).

3° **Les auteurs du 2e siècle**, par leurs divers emplois du terme *mustèrion*, montrent déjà en quel sens va s'orienter la tradition. Ignace d'Antioche mentionne « trois mystères retentissants, gardés dans le secret de Dieu, cachés à l'archonte de ce monde : la virginité de Marie, son enfantement, la mort du Seigneur » (*Ad Eph.* 19, 1); l'idée sera reprise par Origène, *In Luc.* VI, 4; Basile de Césarée, *Hom. in sanctam Christi generationem* 3, PG 31, 1464; Ambroise, *Expositio in Lucam* II, 3; Jérôme, *In Matt.* I, 18. Ignace parle encore des diacres comme « ministres des mystères de Jésus-Christ », faisant allusion sans doute à leurs fonctions liturgiques (*Ad Trall.* 2, 3). L'auteur de l'*A Diognète* dit à son correspondant qu'il ne saurait apprendre d'un homme « le mystère de la religion qui est propre aux chrétiens » (7, 1; cf 1 *Tim.* 3, 16); en effet, « ce n'est pas un enseignement humain qui leur a été confié.., ils n'ont pas reçu une économie de mystères humains » (7, 7). Le mystère enveloppe ici tout le contenu de la foi et de la vie chrétienne; son origine divine est soulignée, de même que sa différence avec les cultes à mystères.

Justin le martyr fait un emploi plus fréquent du terme; il lui donne, si l'on suit le classement de H. von Soden (*Mustèrion..*, p. 201-204), trois sens principaux qui deviendront classiques dans la suite : 1) la valeur salvifique, pour tous les hommes, de la vie et particulièrement de la mort du Christ (1e *Apol.* 13, 4; *Dialogue* 74, 3; 106, 1; 131, 2 et 138, 2 : le mystère de la croix); 2) la préfiguration dans de multiples textes de l'ancien Testament (*Dial.* 24. 1; le huitième jour fixé pour la circoncision, figure de la résurrection au premier jour après le sabbat; 40, 1, agneau pascal; 68, 6; 78, 9); le mystère n'est cependant reçu que par ceux qui imitent la foi d'Abraham (*Dial.* 44, 2); 3) la différence avec les mystères païens, qui se font à l'instigation des démons (1e *Apol.* 54, 6; 66, 4) ou présentent un caractère immoral (25, 1; 27, 4; 29, 2).

4° **Mustèrion chez les auteurs des 3e et 4e siècles.** — Dans cette période, âge d'or de la patristique grecque, les textes sont très nombreux et le sens des termes est plus diversifié. Nous ne pourrons que présenter un choix, à travers les auteurs les plus représentatifs.

Nous utilisons pour simplifier les références les sigles suivants : ClAl, Pro, Péd, Str = Clément d'Alexandrie, *Protreptique, Pédagogue, Stromates*. — Or, CC, PA, Jo = Origène, *Contre Celse, Peri Archôn, In Joannem*. — GrNa Or = Grégoire de Nazianze, *Orationes*. — GrNy, Mo, Cat, Cant = Grégoire de Nysse, *Vita Moysis, Oratio catechetica, In Cantica Canticorum*.

1) *Le Christ, centre du mystère.* — Pour les Pères, comme pour saint Paul, le Christ est à la fois le centre et le médiateur du mystère. Il est, en sa personne, le mystère lui-même, visible aux hommes et cependant méconnu, accessible aux seuls croyants dans la foi et l'amour. Le message qu'il annonce dépasse les mots qui l'expriment, et son action communique des grâces au-delà des possibilités humaines. C'est ce mystère de Jésus, homme et Dieu, que les Pères veulent faire connaître : « Je te montrerai le Logos et les mystères du Logos..; mystères vraiment saints, lumière sans mélange » (ClAl, Pro 12, 119-120). « De nouveau mon Jésus, et de nouveau le mystère, mystère sans mensonge mais non sans beauté, purifié de l'erreur et de l'ivresse des gentils.., mystère élevé et divin, qui apporte la lumière d'en haut » (GrNa, Or 39, 1 *In sancta lumina*).

Origène se réfère souvent au mystère paulinien, et il aime citer *Rom.* 16, 25-26, combiné parfois avec 2 *Tim.* 1, 10 (« la grâce manifestée maintenant par l'apparition de notre Sauveur Jésus-Christ ») : CC II, 4; III, 61; PA IV, 1, 7; Jo VI, 4, 25; XIII, 17, 101; 46, 305, etc). Les formules pauliniennes « mystère de la foi » (1 *Tim.* 3, 9), « mystère de la piété » ou « de la religion » (1 *Tim.* 3, 16, *eusebeias* est souvent remplacé par *theosebeias*), désignent la foi et la vie chrétiennes dans leur ensemble, en conformité avec l'enseignement et l'exemple du Christ (Or, Jo II, 34, 210; GrNy, Cat, prol.; 38, 1; 39, 7); dans le même sens, Grégoire de Nysse parle de « mystère de la vérité » (Cat 4, 4; 9, 1), de « notre mystère » (12, 3; 16, 2), du « logos du mystère » (30, 2).

Les grands moments de la vie de Jésus, ses paroles ou ses actions significatives avec leur enseignement et leur valeur salvifique, apparaissent comme des mystères particuliers dans le mystère total; par là est annoncée, et même inaugurée, la tradition médiévale des Mystères de la vie du Christ (cf l'art. *infra*). Ici les textes surabondent, et l'on ne peut que proposer des exemples :

— l'Incarnation : « mystère de l'assomption de notre nature, où les Gentils trouvent la vie » (Or, PA II, 6, 7), et dont les prophètes ont souhaité voir la réalisation (Jo VI, 4, 29), mystère difficile à concevoir d'un Dieu soumis à la condition humaine (GrNy, Cat 9, 1; 25, 1; 26, 1).

— la Passion et la Mort, « mystère du parfait baptême » du Christ (Or, Jo VI, 56, 291), dont les juifs ne saisissent pas la nécessité (Jo., fr. 90); « mystère de la croix », où se réalise l'unité de la création réconciliée (GrNy, Cat 32, 8 et 33, 1, citant *Éph.* 3, 18 et *Phil.* 2, 10).

— la Résurrection, « mystère qui excite la risée des incroyants (Or, CC, I, 7), « grand mystère » inaccessible à beaucoup d'hommes (Jo X, 36, 133), et qui cependant éclaire « le mystère de l'économie de Dieu sur la mort et la résurrection des défunts » (GrNy, Cat. 16, 9).

— Les semeurs et les moissonneurs de *Jean* 4, 30 sont les prophètes et les apôtres « selon la connaissance du mystère caché depuis des siècles » (Or, Jo XIII, 46, 305); le « grand repas » de *Luc* 14, 16 contient « le mystère tout entier de la vocation et de l'élection » (Jo XIII, 34, 221); Pierre ne comprend pas « le mystère du lavement des pieds », ultime purification pour avoir part avec le Christ (Jo XXXII, 2, 16).

L'intelligence du mystère ne doit pas s'arrêter à la matérialité des faits. Pour Origène en particulier, « l'évangile corporel » ne présente que « l'ombre des mystères du Christ »; il faut passer à « l'évangile éternel » (cf *Apoc.* 14, 6), ou mieux « spirituel », pour accéder à la pleine signification (Jo I, 12, 76). Ce que le Christ a dit, comme « interprète des secrets mystères de la sagesse et de la science », dépassait la compréhension des apôtres et des anges eux-mêmes (PA II, 6, 2).

Ici ou là, Origène paraît même sous-estimer l'humanité du Christ; son intention profonde pourtant est de promouvoir une *theoria* qui soit imitation du Christ terrestre pour conduire à la connaissance de sa divinité et, à travers lui, du Père (cf *Humanité du Christ*, DS, t. 7, col. 1044-1047). « Qui me voit, voit le Père » (*Jean* 14, 9) : cette parole contient « un grand mystère », dont Jésus avait heureusement préparé l'intelligence par son « cri mystique » (*Jean* 12, 44-45) : « Celui qui croit en moi... croit en celui qui m'a envoyé; celui qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » (Jo, fr. 93). En son humanité, le Christ n'est pas fin dernière; il est pourtant médiateur, modèle et guide : ainsi, pour atteindre au « culte en esprit et en vérité », qui consiste à adorer non par des figures, ombres ou images mais, comme les anges, par des actes intellectuels et célestes, faut-il « prendre le grand prêtre selon l'ordre de Melchisédech comme guide... du salut, de l'adoration et de la contemplation mystique et ineffable » (Jo XIII, 25, 146).

L'objet du mystère peut aussi être *Dieu lui-même*; d'abord en sa nature : Isaïe a vu « le mystère de celui qui était assis sur le trône » (Or, Jo VI, 4, 23; cf *In Isaiam* I, 2; IV, 1; PA IV, 3, 14 : seuls le Fils et l'Esprit, identifiés aux séraphins qui se voilent la face et les pieds, connaissent les *archai* et les *telè* du Père); ensuite comme Trinité : David signifie *totius Trinitatis mysterium* en disant « Verbo Domini caeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum » (PA IV, 4, 4; cf *Ps.* 32, 6). Le mystère porte encore sur « l'économie du Père à l'égard du Fils », dans l'humiliation et l'exaltation (Jo VI, 44, 231; cf *Phil.* 2, 10-11); déjà Clément d'Alexandrie : « Contemple les mystères de l'agapè et alors tu verras *(epopteuseis)* le sein du Père, que le Dieu Monogène a révélé (*Quis dives salvetur* 37, 1). *Paraclet* signifie « consolateur », comme le montrent « la consolation et la joie du cœur qu'éprouvent ceux qui connaissent ses mystères ineffables » (Or, PA, IV, 2, 2); et parfois l'Esprit dévoile « aux serviteurs de la Parole les mystères secrets » de la conduite des hommes (PA IV, 2, 7).

2) *La préfiguration du mystère du Christ dans l'ancien Testament.* — Origène va jusqu'à penser que les prophètes n'ignoraient pas le sens pour l'avenir des paroles sorties de leur bouche, sans pourtant connaître le mystère en sa réalisation, comme les apôtres (Jo VI, 4, 25 et 28). L'Écriture recèle des « économies mystiques », dont le sens échappait aux juifs et que nous avons encore peine à comprendre (PA IV, 2, 2; 3, 8-12, avec de nombreux exemples des préfigurations vétéro-testamentaires). Aussi faut-il passer de l'*intelligentia historialis* à l'*intelligentia spiritalis* qui seule dévoile les *musticôtera* (2, 9). Cette typologie, passage du sens littéral au sens spirituel ou *mystique*, caractérise l'exégèse des Pères (cf *Écriture sainte et vie spirituelle*, DS, t. 4, col. 132-159, où de nombreux auteurs sont brièvement étudiés, avec bibliographie).

3) *Le mystère du Christ accompli dans les chrétiens.* — Cet aspect du mystère paulinien est évoqué de multiples manières par les Pères. L'œuvre de « la sagesse dans le mystère » est de nous donner part à la perfection du Fils de Dieu (Or, Jo X, 14, 85) et de manifester ainsi que l'Église tout entière est « corps et maison de Dieu » (Jo X, 39, 266, citant 1 *Cor.* 2, 7-8). La connaissance du mystère chrétien entraîne et exige un renouvellement de la vie des croyants. Cette exigence est présentée aux futurs baptisés dans la catéchèse : « Devenus disciples de la nouvelle alliance et participants des mystères du Christ, maintenant par l'appel, bientôt par la grâce, faites-vous un cœur nouveau et un esprit nouveau » (Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses* 1, 1). La résurrection du Christ contient « le mystère de la résurrection du Corps tout entier du Christ, dont les membres doivent être crucifiés avec lui pour ressusciter avec lui » (Or, Jo X, 35, 229).

Le « mystère pascal » est visiblement celui qui appelle par dessus tout la transformation intérieure des chrétiens : « Connaissons la vertu du mystère et pourquoi le Christ est mort. Soyons comme le Christ puisque le Christ est comme nous. Devenons des dieux pour lui, puisque lui pour nous s'est fait homme... Nul ne lui donnera rien de comparable, s'il ne se donne lui-même en s'accordant à ce mystère, devenu pour lui ce qu'il est devenu pour nous » (GrNy, Or 1, 1; cf Or 17, 12, où il propose l'exemple du Christ pour inciter à l'acceptation d'une épreuve : « Je t'offre le Christ et la kénose du Christ et la passion de l'impassible, et la croix et les clous.., son sang, sa sépulture, sa résurrection et son ascension, et enfin cette table où nous avançons ensemble.., cette sainte mystagogie qui élève jusqu'au ciel »).

4) Tout autant que l'analogie avec les cultes à mystères, c'est cette association des chrétiens au mystère du Christ qui explique l'application du terme aux *fêtes chrétiennes* et aux *rites sacramentels*. Grégoire de Nysse commence ainsi son discours pour le jour de Pâques : « Le mystère m'a oint; je me suis écarté quelque temps du mystère pour m'éprouver; c'est avec le mystère que je reviens » (Or 1, 2). Nous avons cité le début de l'Oratio *in sancta lumina*; Grégoire continue : « Voyez la grâce de ce jour; voyez la vertu du mystère » (39, 2). Cette conception des fêtes chrétiennes se retrouve dans les sermons d'Augustin, de Maxime de Turin (cf DS, t. 10, col. 853-856), de saint Léon (t. 9, col. 603-607), etc, pour les fêtes de Noël, Épiphanie, Pâques, Ascension, Pentecôte; la lettre d'Augustin à Januarius distingue la célébration de Noël « seulement en mémoire », et celle de Pâques, « sacramentum » que nous devons revivre (*Ep.* 55, 1, 1 à 3, 5). Voir aussi la *Mystagogie* de Maxime le Confesseur (cf DS, t. 10, col. 842-847).

Eusèbe de Césarée, se référant à plusieurs textes d'Isaïe et des Psaumes, voit en particulier dans l'huile et la coupe du *Ps.* 22, 6 « l'onction mystique du baptême et le mystère de l'assomption et de l'oblation de son corps par le Christ » (*Démonstration évangélique* I, 10, PG 22, 90d-92b). Pour Jean Chrysostome, l'eucharistie est « la nourriture mystique » (*In Matt.*, hom. 54, 4, PG 58, 537a), le « repas mystique » qui « change la terre en ciel » et qui exige la préparation de l'esprit « à la réception de tels mystères » (*In 1 Cor.*, hom. 24, 5,

PG 61, 205-206). Basile de Césarée relie à l'action de l'Esprit Saint les rites et les paroles des « mystères » du baptême et de l'eucharistie, dont le secret doit être sauvegardé par le silence (*De Spiritu sancto* 27, 66). Cyrille (ou Jean) de Jérusalem emploie le mot pour désigner le baptême et l'eucharistie (*Catéchèses mystagogiques* I, 1; IV, 1; V, 20 et 22-23). Plus généralement, le sommeil (ou l'extase) d'Adam, pendant lequel Ève est formée, figure le mystère de la mort du Christ et son côté ouvert d'où jaillissent l'eau et le sang, c'est-à-dire les sacrements qui donnent naissance et croissance à l'Église; sur cette longue tradition, qui remonte à Tertullien pour les latins (*De anima* 11) et à Méthode d'Olympe pour les grecs (*Banquet* III, 3-8), voir J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 37-44.

L'adjectif *mustikos* surtout est souvent appliqué aux signes sacramentels; ainsi Clément d'Alexandrie parle du « sens mystique du pain », du « symbole mystique du sang sacré » (Péd I, 6, 46; II, 2, 9); Grégoire de Nysse des hommes « régénérés par l'économie mystique du baptême », de « l'eau mystique », du « bain mystique » (Cat 34, 4; 35, 15; 40, 3). Voir les art. *Eucharistie*, DS, t. 4, col. 1583-1585; *Fêtes*, t. 5, col. 241-244.

5° **Mystère et Mystique.** — La finalité du mystère est d'être dévoilé, révélé par Dieu et connu par l'homme. Mais il y a des degrés dans cette connaissance, qui dépendent à la fois des dispositions de l'homme et des lumières que communique l'Esprit Saint. Le progrès dans l'appréhension du mystère se déploie depuis la simple connaissance de foi jusqu'à une expérience d'ordre supérieur, qui est à la fois une vie et une connaissance mystiques. Nous nous bornerons ici à deux auteurs plus représentatifs : Origène et Grégoire de Nysse.

1) *Origène* répond à Celse, scandalisé de voir la foi chrétienne proposée à toute sorte de gens, que les injustes ne sont pas appelés à la révélation des mystères, mais d'abord à la « guérison »; c'est ensuite que l'on donne « à ceux qui sont purs de corps et d'esprit la révélation du mystère enveloppé de silence aux siècles éternels » (CC III, 61). En effet, « le Dieu Logos a été envoyé comme médecin aux pécheurs, et maître des mystères à ceux qui, déjà purs, ne pèchent plus » (62). Commentant *Rom.* 16, 25-27, il dit expressément que « l'évangile de Paul et la prédication du Christ appartiennent à tous les croyants, mais la révélation du mystère enveloppé de silence... seulement à un petit nombre et à des hommes choisis, capables de recevoir la sagesse et la science de Dieu » (*In Rom.* X, 43, PG 14, 1291a).

Origène distingue trois degrés dans la connaissance de l'Écriture; s'inspirant du schéma de 1 *Cor.* 2, 6-16, il reconnaît dans l'Écriture elle-même trois éléments : corps, âme et esprit, auxquels accèdent respectivement les somatiques, les psychiques et les pneumatiques (ou encore *commençants*, *progressants* et *parfaits*); seuls ces derniers, illuminés par l'Esprit Saint, peuvent atteindre la « sagesse dans le mystère » (PA IV, 2, 4).

L'itinéraire spirituel, qu'Origène comprend comme un progrès dans l'intelligence des mystères du Christ et l'assimilation du chrétien aux réalités qu'ils signifient, est décrit avec une rare précision dans la 27e homélie *Sur les Nombres* (trad. A. Méhat, SC 29, 1951). Les diverses stations parcourues par les israélites depuis la sortie d'Égypte jusqu'à la fixation en terre promise ont valeur de mystères, à la fois dans leurs noms et dans les événements qui s'y produisent. Mais ces mystères prennent leur sens en rapport avec le mystère du Christ : dans cette « montée de l'Égypte à la terre promise.., nous apprenons sous une forme symbolique la montée de l'âme vers le Ciel et le mystère de la résurrection des morts » (27, 4). Ce n'est pas Moïse qui est le guide de cette montée, mais « la Colonne de Feu et la Nuée, c'est-à-dire le Fils de Dieu et l'Esprit Saint » (27, 5). Nous ne décrirons pas ici les détails de ce parcours; il suffit de noter que le peuple élu connaît de multiples « tentations », passe par la mort avec le Christ et la révélation des mystères du Seigneur et de l'Esprit Saint, pour accéder enfin au « ravissement hors du monde » (27, 9-13).

Le *Commentaire du Cantique des Cantiques*, dont la traduction par Rufin devait assurer la diffusion dans l'Église latine (cf DS, t. 2, col. 95-96), est destiné aux âmes qui s'avancent dans l'itinéraire spirituel. Ce Cantique, « dont le corps tout entier est formé de paroles mystiques » (prologue, éd. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 61), ne saurait être chanté que « par une âme adulte et pleinement affermie, capable de force virile et du parfait mystère » (p. 80), une âme dont « l'unique souci est de s'unir et de s'associer au Verbe de Dieu pour entrer dans les mystères de la sagesse et de la science comme dans la chambre nuptiale de l'Époux céleste » (I, p. 91). Cette âme a « les yeux de la colombe », car elle comprend spirituellement l'Écriture et peut y découvrir « les mystères spirituels : la colombe en effet évoque l'Esprit Saint » (III, p. 173). « L'Église, ou l'âme individuelle, désireuse des biens parfaits, se hâte d'entrer dans le cellier du vin (*Cant.* 1, 4) pour y jouir des enseignements de la sagesse et des mystères de la science » (III, p. 185). Origène note cependant qu'il lui faut aussi passer par les rigueurs de l'hiver, c'est-à-dire des temps de désolation où elle ne connaît plus les « fleurs » de l'Écriture, ni « les mystères secrets et cachés d'une sagesse plus profonde » (III, p. 229).

2) *Grégoire de Nysse* voit aussi dans *La vie de Moïse* un itinéraire spirituel : « guidé par une initiation divine » (PG 44, 317a), il s'élève peu à peu vers la *theognosia*, la connaissance mystique de Dieu. Celle-ci est figurée surtout par la vision du « tabernacle non fait de main d'homme », modèle mystérieux qu'il doit reproduire (*Ex.* 25, 40).

« Le mystère du Tabernacle qui contient tout, c'est le Christ, puissance et sagesse de Dieu », à la fois créé et incréé, « paroles qui ne paraîtront pas obscures à ceux qui ont reçu le véritable héritage du mystère de la foi » (381ab). Grégoire explique, ou tente d'expliquer, la signification du contenu de ce Tabernacle en partant de l'expérience de Paul qui, lui aussi, « est entré dans le saint des saints *(aduta)* où les mystères célestes lui furent révélés par l'Esprit » (384a).

Dans ses *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire adopte plus nettement encore qu'Origène le vocabulaire et les thèmes du mystère, et cela dans un sens nettement « mystique ». « Vous qui avez revêtu le Christ.., écoutez le mystère du Cantique des cantiques » (1, 764d-765a). La « philosophie » de ce livre, que Grégoire attribue à Salomon suivant la tradition, surpasse en effet celle des *Proverbes* et de l'*Ecclésiaste* qui en préparent l'intelligence. Par le Cantique, Salomon « conduit mystiquement *(mustagôgeî)* aux sanctuaires *(aduta)* divins » (722a), au « saint des saints des mystères » (773a), car il y enseigne « le mystère des mystères », qui « dépasse celui des autres chantres inspirés » (773c); c'est pourquoi l'âme doit être purifiée, amoureusement enflammée pour entendre ses « mystiques paroles » (773d). Ce n'est point par les hommes que l'on est introduit « aux mystères de ce sanctuaire », mais en se mettant « à l'école du Christ » (776d). De ces disciples vraiment mystiques, l'apôtre Jean est le modèle, lui qui, « penché sur la poitrine du Christ où

son cœur s'est imbibé comme une éponge à la source de vie... est devenu plein des mystères du Christ » et veut nous en remplir à son tour (785cd). Cf art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1774, 1872-1885.

CONCLUSIONS. — 1. **Mystère et vie spirituelle.** — Saint Paul, en 1 *Cor.* 2-3 et *Éph.* 3, place le mystère au sommet de la vie spirituelle. Le premier texte porte sur la connaissance du mystère et le jugement qu'il confère à l'homme spirituel; le second décrit la transformation qu'il opère dans la vie du croyant : l'Esprit arme de puissance, fortifie l'homme intérieur et fait habiter le Christ dans le cœur par la foi. Le mystère garde sans doute sa double face de caché et de dévoilé. Mais, dans les vues de saint Paul partagées par les Pères, c'est la face du dévoilement et de la transformation qui occupe le premier plan. Le croyant est un « initié » au mystère de Dieu, bien que cette initiation ne soit jamais son œuvre propre mais celle de Dieu : elle échappe en conséquence à toute technique d'ordre psychologique, ascétique ou même liturgique.

C'est dans la suite seulement que la face obscure du mystère sera soulignée au dépens de la face lumineuse. L'apophatisme du pseudo-Denys est, pour une part, à l'origine de cette évolution. Son œuvre, contre toute attente, n'apporte pas d'éléments nouveaux à l'idée de mystère : le mot est surtout employé, dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, pour désigner les symboles et rites sacramentels. Mais sa *Théologie mystique*, dont l'influence sera grande, met en relief l'aspect d'inconnaissance, la nécessité de dépasser les images, les figures et même les concepts pour atteindre l'Absolu dans l'union mystique. L'introduction du traité est significative (notre traduction reproduit le plus possible le style paradoxal de l'auteur) :

« Trinité surressentielle, surdivine et surexcellente, éphore de la sagesse divine des chrétiens, dirige-nous vers le sommet superconnaissable des paroles mystiques, sommet translumineux et très haut où les mystères simples, insolubles et immuables de la théologie sont révélés sur le mode de la ténèbre surlumineuse du silence mystique et secret; ténèbre qui, dans la plus totale obscurité, surillumine ce qui dépasse toute clarté et, dans l'absolument intangible et inconnaissable remplit et fait déborder de splendeurs plus que belles les esprits aux yeux clos.

Telle est ma prière. Mais toi, cher Timothée, dans l'exercice qui convient à ces spectacles mystiques, abandonne même tes sens et tes énergies intellectuelles, toutes choses sensibles et intelligibles, tous êtres et tous non-êtres, et laisse-toi emporter de manière inconnaissable, autant que tu peux, vers l'union avec celui qui est au-delà de toute essence et de toute connaissance » (I, 1, PG 3, 997a).

La notion de mystère qu'utilisent habituellement les Pères de l'Église après saint Paul est, on l'a vu, différente de celle qui a prévalu dans la théologie dogmatique pour aboutir finalement à la définition des catéchismes : « une vérité que nous devons croire, mais que nous ne pouvons pas comprendre ». L'idée que le mystère déborde l'intelligence humaine n'est sans doute pas étrangère aux Pères (voir par ex. Irénée, *Adversus haereses* II, 28, 6; Grégoire de Nysse, *Orat. cat.* I, 1; Grégoire de Nazianze, *Or.* 31, 8); ils ne songent jamais à éliminer la face cachée, et qui le demeure irréductiblement, du mystère. Mais le mystère est pour eux moins *une* vérité que *la* vérité divine elle-même, accueillie dans la foi et devenue lumière et nourriture de vie. La définition des catéchismes mentionnée ci-dessus n'apparaît d'ailleurs que tardivement, à la fin du 17e et au début du 18e siècle. Le *Catéchisme romain* rattache encore la notion de mystère aux textes pauliniens qui le disent inconnaissable à l'intelligence seule mais manifesté en Jésus-Christ : « voluit Deus fidei munere notas facere divitias gloriae sacramenti huius in gentibus, quod est Christus » (*praefatio* 1). C'est surtout au 19e siècle, en réaction contre le rationalisme théologique de Froschammer, que l'incompréhensibilité du mystère sera fortement mise en relief.

Le premier concile du Vatican enseigne cependant une doctrine équilibrée, qui rejoint pour une part celle des Pères tout en tenant compte des mentalités de l'époque : « la raison, illuminée par la foi, et lorsqu'elle cherche avec diligence, piété et discrétion, peut atteindre, avec la grâce de Dieu, une certaine intelligence des mystères et même très fructueuse » (*Constitution Dei Filius*, ch. 4; Denzinger, n. 3016). Le mot d'ailleurs est parfois repris en son sens patristique dans les documents du magistère pontifical (par ex. par Pie XII dans l'encyclique *Mediator Dei* du 20 novembre 1947; Denzinger, n. 3855). Le second concile du Vatican, sans donner une définition explicite du mystère, en parle néanmoins comme d'une source de lumière et de vie et renvoie explicitement aux textes pauliniens (*Constitution Dei Verbum*, n. 2).

2. **Mystère et Parole.** — Les Pères ne voient pas d'opposition entre l'Écriture et le mystère. Celui-ci est en effet une donnée majeure du nouveau Testament et même, dans les épîtres aux *Corinthiens* et aux *Éphésiens*, un condensé de la révélation sur le rôle du Christ comme médiateur et le rôle de l'Esprit comme donateur de sagesse. Il n'est pas étonnant dès lors que les Pères lisent l'Écriture dans la perspective du mystère, comme son annonce, son accomplissement et enfin son application dans la vie du chrétien. Dans cette perspective, l'Écriture est lue en profondeur, comme Parole de Dieu adressée à chacun des croyants, en qui elle devient « esprit et vie » (*Jean* 6, 63). Elle est esprit, car l'homme y perçoit « ce que l'œil n'a pas vu ni l'oreille entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qu'il aime et qu'il nous a révélé par son Esprit... En effet, nul ne connaît les choses de Dieu, sinon l'Esprit de Dieu » (1 *Cor.* 2, 9-11). Elle est vie, car elle est lue avec l'amour même de Dieu, « infusé en nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné » (*Rom.* 5, 5). Ainsi, la Parole est mystère, et inversement le mystère lui-même est Parole, puisque l'Écriture en son ensemble est « apocalypse », révélation, de l'amour de Dieu pour tous les hommes.

Ces dernières réflexions devraient servir à réduire les préventions qui existent encore dans la théologie protestante contre « la mystique » (voir cependant B. R. Hoffman, *Luther and the Mystics*, Minneapolis, 1976). Si la Parole est mystère, et si la mystique chrétienne se définit en référence à ce mystère, l'opposition entre « mystique » et « parole » est superficielle et ne résiste pas à une réflexion approfondie. Le mystère et la mystique se situent dans l'homme à ce niveau supérieur ou intérieur, au-dessus et au-delà du corps et de l'âme, que saint Paul appelle « l'esprit » et que d'autres appellent « le cœur », et où l'homme se trouve face à Dieu. C'est donc l'Écriture elle-même qui dit ce qu'est la mystique, et à quelle profondeur la Parole doit être saisie. Déjà l'anthropologie biblique la plus ancienne présentait l'ébauche de cette relation essentielle à Dieu en montrant comment l'homme devient « une âme vivante » au moment où Dieu « insuffle en ses narines un souffle de vie » (*Gen.* 2, 7).

La mystique, en son sens le plus humble comme le plus élevé, n'est pas autre chose que la mise en œuvre de ce « souffle divin » mis par Dieu en l'homme dans ce face à face initial. Mais c'est dans le Christ, auquel il est conformé par l'Esprit Saint, que l'homme apprend le « mystère » de cette communion avec Dieu et en exerce la « mystique ». Dans cette perspective prend tout son sens la prière suggérée par Ignace de Loyola avant la contemplation de l'Incarnation, et qui est reprise sous une forme appropriée pour chaque « mystère du Christ » contemplé dans la suite : « Demander la connaissance intérieure du Seigneur qui pour moi s'est fait homme, afin que je l'aime et le suive mieux » (*Exercices spirituels*, n. 104).

1. Écriture. G. Bornkamm, Μυστήριον, dans *Kittel*, t. 4, 1942, p. 809-834. — L. Verheijen, *Musterion, Sacramentum et la synagogue*, RSR, t. 45, 1957, p. 321-337. — R. E. Brown, *The semantic Background of the New Testament Mysteries*, dans *Biblica*, t. 39, 1958, p. 426-448; t. 40, 1959, p. 70-87. — F. Mussner, *Beiträge aus Qumrân zum Verständnis des Epheserbriefes*, dans *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift... J. Schmid, Ratisbonne, 1963, p. 185-198. — J. Coppens, *Le « Mystère » dans la théologie paulinienne et ses parallèles qumrâniens*, dans *Littérature et théologie pauliniennes*, Recherches bibliques v, Paris-Tournai, 1960, p. 142-165.

D. Deden, *Le mystère paulinien*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 13, 1936, p. 403-442. — Ch. C. Caragounis, *The Ephesian Mysterion, Meaning and Content*, Lund, 1977. — Voir aussi les commentaires divers des épîtres pauliniennes.

2. Mystères païens et mystères chrétiens. — H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945; trad. fr. *Mythes grecs et mystères chrétiens*, Paris, 1954. — A. D. Nock, *Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments*, dans *Mnemosyne*, t. 5, 1952, p. 177-213. — L. Bouyer, *Mysterion*, VSS, t. 6, 1952, p. 397-412. — K. Prümm, *Mystères*, DBS, t. 6, 1960, col. 10-225. — A. H. Armstrong, *Mystery and Mysteries*, dans *The Downside Review*, t. 80, 1962, p. 111-117, 214-225.

Sur la théologie de O. Casel, cf art. *Mysterienlehre*, *infra*.

3. Pères de l'Église. — H. von Soden, *Mysterion und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche*, dans *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft*, t. 12, 1911, p. 188-227. — J. de Ghellinck, etc, *Pour l'histoire du mot Sacramentum*, I *Les anténicéens*, Louvain, 1924. — K. Prümm, *Mysterium von Paulus bis Origenes*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* = ZKT, t. 61, 1937, p. 391-425. — E. Fuchs, *Das urchristliche Sakramentsverständnis*, Bad-Cannstatt, 1958. — P. Cioccheta, *L'economia sacramentaria nei Padri greci e latini*, dans *I Sacramenti*, éd. A. Piolanti, Rome, 1959, p. 125-167. — V. Loi, *Il termine « mysterium » nella letteratura latina prenicena*, dans *Vigiliae christianae* = VC, t. 19, 1965, p. 210-232; t. 20, 1966, p. 25-44. — Chr. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens*, dans *Études sur le latin des chrétiens*, t. 1, 2e éd., Rome, 1961, p. 233-244.

Sur Philon, A. Wlosock, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg, 1960, p. 69-76. — G. Jouassard, *Témoignages peu remarqués de saint Irénée en matière sacramentelle*, RSR, t. 42, 1954, p. 528-539. — H. G. Marsh, *The Use of Mysterion in the Writings of Clement of Alexandria*, dans *Journal of theological Studies*, t. 37, 1936, p. 64-80. — H. A. Echle, *Sacramental Initiation as Christian-Mystery Initiation according to Cl. of Al.*, dans *Vom christlichen Mysterium... zum Gedächtnis von O. Casel*, éd. A. Mayer, etc, Düsseldorf, 1951, p. 54-65.

H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie 16, Paris, 1950. — H. U. von Balthasar, *Parole et Mystère chez Origène*, Paris, 1957. — M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, coll. Patristica Sorbonensia 2, Paris, 1958. — H. Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, Paris-Bruges, 1961.

K. Prümm, *Mysterion und Verwandtes bei Hippolyt; ... bei Athanasius*, ZKT, t. 63, 1939, p. 207-225, 350-359. — E. Beck, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, dans *Oriens christianus*, t. 42, 1958, p. 19-40. — R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge, 1975.

J. C. Fruytier, *Het Word Mysterion in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem*, Nimègue, 1950. — J. Daniélou, *Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse*, dans *Vom christlichen Mysterium*, cf *supra*, p. 76-93. — G. Fittkau, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus*, Bonn, 1953. — B. Anagnostopoulos, *Mystèrion in the Sacramental Teaching of John of Damascus*, dans *Studia Patristica* II = TU 64, Berlin, 1957, p. 167-174.

A. Kolping, *Sacramentum Tertullianeum..*, Münster, 1948. — D. Michaelidès, *Sacramentum chez Tertullien*, Paris, 1970. — Chr. Mohrmann, *Quelques observations sur sacramentum chez T.*, dans *Studia H. I. Waszink*, Amsterdam, 1973, p. 233-242. — R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de T.*, 2e éd., Paris, 1977, p. 435-440 (réimpression de la 1e éd., 1961) et 714-715. — L. Malunowitz, *De voce « Sacramenti » apud S. Hilarium Pictaviensem*, Lublin, 1956.

Ch. Couturier, *« Sacramentum » et « mysterium » dans l'œuvre de S. Augustin*, dans H. Rondet, etc, *Études augustiniennes*, coll. Théologie 28, Paris, 1953, p. 161-334. — P.-Th. Camelot, *« Sacramentum », notes de théologie augustinienne*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 429-449. — A. Mandouze, *A propos de « sacramentum » chez S. Augustin..*, dans *Mélanges Chr. Mohrmann*, Utrecht, 1963, p. 222-232. — F. Berrouard, *Pour une réflexion sur le Sacramentum augustinien..*, dans *Forma Futuri*, Studi M. Pellegrino, Turin, 1975, p. 830-834.

J. Bayart, *The Concept of Mystery according to S. Anselm of Cant.*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1937, p. 125-166. — D.-J. O'Connor, *The Concept of « Mystery » in Aquinas's Exegesis*, dans *Irish theological Quarterly*, t. 26, 1969, p. 261-282.

R. Garrigou-Lagrange, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel*, Paris, 1934. — A. Plé, *Pour une mystique des mystères*, VSS, t. 6, 1952, p. 377-396. — *Le Mystère*, Semaine des intellectuels catholiques 1959, Paris, 1960. — J. Daniélou, *Mythes païens, mystère chrétien*, coll. Je sais Je crois 8, Paris, 1966. — W. A. Van Roo, *The Mystery*, Rome, 1971. — A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm*, Fribourg-Bâle-Vienne, 1976, p. 716-735 Das Mysterium und die Mysterien Christi.

DTC, t. 10, 1950, col. 2585-2599 (A. Michel). — *Enciclopedia cattolica*, t. 8, 1952, col. 1129-1135. — LTK, t. 7, col. 717-731. — *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1967, p. 148-166. — *Encyclopédie de la foi*, t. 3, Paris, 1966, p. 155-160, 160-168 (G. Richter, K. Rahner). — DES, t. 2, 1976, p. 1208-1214 (B. Neunheuser).

Aimé Solignac.

MYSTÈRES DE LA VIE DU CHRIST. — I. *Étude historique.* — II. *Réflexions théologiques.*

Les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola sont assurément le fruit d'une expérience personnelle; ils s'enracinent pourtant dans la piété médiévale, comme le montre l'analyse précise de certains éléments (cf DS, t. 4, col. 1931-1933). Cela vaut en particulier des « mystères de la vie du Christ », étroitement apparentés à toute une catégorie de textes que l'on peut caractériser ainsi : il s'agit d'œuvres indépendantes ou insérées dans un ensemble plus vaste (a), qui présentent en principe toute la vie de Jésus (b), divisée en sections (c), en fonction de la méditation (d), et dans une rédaction brève ou longue (e).

I. ÉTUDE HISTORIQUE

Nous n'étudions pas ici les dépendances littéraires (cf H. Watrigant, *La genèse des Exercices de S. Ignace*, Amiens, 1897, p. 82-85; L. Zarncke, *Die Exercitia spiritualia... in ihren geistesgeschichtlichen Zusammenhängen*, Leipzig, 1931, p. 73-82; P. Dudon, *Certaines pages des Exercices dépendent-elles de*

S. Vincent Ferrier?, AHSI, t. 4, 1935, p. 102-110; H. Pinard de La Boullaye, *Aux sources des Exercices. Guillaume de Saint-Thierry et Vincent Ferrier*, RAM, t. 26, 1950, p. 327-346; W. Baier, *Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen*, coll. Analecta cartusiana, 3 vol., Salzbourg, 1977). Nous voulons plutôt mettre en évidence des similitudes de structure et de finalité, en présentant ces écrits comme des témoins de la piété médiévale.

1. La tradition des mystères. — 1° *Rédactions brèves.* — Nous commençons par les *Exercices* de saint Ignace, un des canaux par lesquels la tradition des mystères du Christ s'est transmise du moyen âge jusqu'aux temps modernes. La contemplation de la Cène (n. 289; cf Ph. Remels, *Analyses structurales de la Cène..*, RHS, t. 51, 1975, p. 113-136), que nous prenons comme exemple, est divisée en trois points comme la plupart des autres mystères. Les textes scripturaires cités montrent qu'un choix a été fait parmi les multiples aspects de la scène; la division en trois parties souligne clairement les accents de l'interprétation.

Remontant en arrière pour trouver les témoins d'une rédaction brève, nous rencontrons d'abord des auteurs de la Dévotion moderne et Vincent Ferrier. Garcia Jimenes de Cisneros † 1548 présente ainsi le Mystère de la Cène : « Considérer ici l'étonnante humilité du Christ : comment le Dieu de majesté a pris la Cène à la même table et dans les mêmes plats que ses pauvres disciples, et même Judas le traître. Considère le lavement des pieds; ... mais par dessus tout, tu dois sans cesse, et spécialement quand tu t'approches de la sainte communion, faire mémoire de ce mystère si grand, qui fut là originellement institué » (*Exercitatorio*, ch. 54; *Obras completas*, éd. C. Baraut, t. 2, Montserrat, 1965, p. 349). Les Mystères de la vie du Christ de l'*Exercitatorio* sont empruntés souvent mot pour mot à un autre auteur de la Dévotion moderne, Gérard de Zutphen † 1398 (DS, t. 6, col. 284-289), dans son *De reformatione virium animae* (ch. 26, 27, 29). Le *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard présente d'autre part une esquisse complète de la vie du Christ, divisée en « mystères ».

Jean Mombaer (1460-1501; cf DS, t. 10, col. 1516-1521), contemporain de Cisneros, insère dans son *Rosetum* des mystères qui diffèrent notablement de ceux de Gérard de Zutphen, mais présentent la même structure. Ainsi pour la Cène : « Jésus se met à table; il consacre, il lave les pieds après un entretien. Sois attentif à la douceur et à l'humilité de Jésus, à sa munificence et à la valeur de ses dons, à la tristesse des disciples et l'élévation de son discours au moment de la manducation de l'agneau et du lavement des pieds, de l'institution du sacerdoce et du sacrement, avec sa parole ardente et sa douce consolation » (*Rosetum* 49, Douai, 1620, p. 214). Le mystère est décrit en formules rythmées, caractéristiques de Mombaer; seul celui qui est familier avec la Bible et la tradition reconnaît à de brèves allusions la péricope évangélique sous-jacente (cf P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain-Toulouse, 1927, p. 184-186).

Vincent Ferrier † 1419 présente ce mystère en formules plus brèves : « Choix du lieu de la Cène. Ils mangent l'agneau pascal. Il lave les pieds aux apôtres. Institution du sacrement de l'autel ». Le texte fait partie d'une esquisse de la vie du Christ avec un titre caractéristique : *Contemplación muy devota de la vida de Jesu-cristo* (*Biografía y escritos de San Vincent Ferrer*, Madrid, BAC, 1956, p. 589-594). — Fr. Eximenis † 1405 (DS, t. 4, 1950-1955), outre son ample *Vida de Jesucrist*, offre une recension encore plus courte dans la *Vida de nostro salvador Jesucrist en summa e curtament* (publiée dans l'éd. Baraut de Cisneros, p. 342-349), en forme de litanies : « Jesus, servorum famulus, Jesus panis sacratus ».

2° *Rédactions longues.* — Encore apparenté au groupe précédent, l'opuscule *Indica mihi* (cf DS, t. 7, col. 1687-1688), d'un franciscain du début du 16e siècle, se signale par sa richesse : « Bien aimée, Jésus, ton époux, va à Jérusalem pour accomplir la volonté de son Père. Tiens-toi aussi près que possible de lui, observe chacune de ses actions et recueille en ton cœur chacune de ses paroles, car toutes sont pleines de suavité » (trad. franç. de M.-M. Saeyers, Paris, 1926, p. 41-43). On trouve la même intériorité et déjà une vue mystique dans l'exposé de Jean Brugman (1400-1473; DS, t. 8, col. 311-313) : Jésus lave les pieds de ses disciples avec trois sortes d'eaux : l'eau ordinaire, les larmes de ses yeux et de son cœur, la sueur de son « visage béni » (III, 17). La matière de la Cène est divisée en cinq parties (*Devote oefeninge*, III, 16-20; éd. W. Moll, *Johannes Brugman..*, t. 2, Amsterdam, 1854, p. 335-337), introduites chaque fois par des formules comme : « entrons avec Jésus dans la maison » (III, 16), « voyons et écoutons » (III, 17), etc.

Les *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes sont aussi l'œuvre d'un franciscain et ont été largement répandues (cf DS, t. 1, col. 1848-1853; t. 8, 324-326; M. Thomas, *Zum religionsgeschichtlichen Standort der « M.V.C. »*, dans *Zeitschrift für Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 24, 1972, p. 209-226; *Der pädagogische Gedanke der « M.V.C. » und ihre Anwendung der inneren Imagination*, dans *Paedagogica historica*, t. 15, 1975, p. 426-456). Le récit de la Cène est distribué en cinq points et enrichi *(dilatare)* de détails visuels propres à la méditation : les disciples sont assis trois par trois autour d'une table basse et carrée, que l'auteur dit avoir « mesurée à Rome, en l'église du Latran » (dans Bonaventure, *Opera omnia*, éd. A. C. Peltier, t. 12, 1868, col. 594b).

Ludolphe le chartreux † 1377-1378 (DS, t. 9, col. 1133-1138) dépend beaucoup du pseudo-Bonaventure (cf M. J. Bodenstedt, *The Vita Christi of Ludolf..*, Washington, 1944, p. 30-31; W. Baier, *op. cit.*); il n'ajoute rien à vrai dire à la force narrative et expressive de son modèle, mais il fait preuve, dans les oraisons qui concluent chaque mystère, d'une grande maîtrise, même du point de vue de la langue. Sous sa plume, les mystères se développent en petits traités. Il consacre à la Cène les ch. 53-57, avec chaque fois de six à vingt-trois divisions (éd. L.-M. Rigolot, t. 3, Paris-Bruxelles, 1878, p. 325-363). Le chapitre *De institutione sacramenti Eucharistiae* offre un exposé complet sur le sacrement de l'autel.

La *Vita Christi* encore inédite de Michel de Massa (DS, t. 10, col. 1182-1183; titres des chapitres, datation, etc, dans W. Baier, *op. cit.*, t. 2, p. 344-350) est très étroitement apparentée aux *Meditationes Vitae Christi* aussi bien qu'à la *Vita Christi* de Ludolphe. De ces textes se rapprochent encore les *Orationes et Meditationes de Vita Christi* de Thomas a Kempis (éd. M. J. Pohl, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1902) et les *Meditationes ad Vitam Christi piissimae* de Bertold l'allemand (Cologne, 1577).

3° *Origines de la tradition.* — Jean Brugman dépend étroitement de l'*Arbor vitae crucifixae Jesu* d'Ubertin de Casale (cf Optat de Veghel, *De invloed van Hubertinus... op het Leven van Jesus..*, OGE, t. 23, 1949, p. 315-334, 427-434), qui dépend lui-même du *Lignum vitae*, un des ouvrages les plus lus de Bonaventure † 1274 (*Opera*, éd. Quaracchi, t. 8, 1898, p. 68-86; autre titre signalé p. XXXIX : *De Jesu Christi vita contemplatio*).

Le *Lignum vitae* contient un exposé de la vie du Christ distribué avec art en 48 sections et inspiré par l'image de l'*arbre de vie* (*Apoc.* 22, 2); il « décrit la vie de notre Seigneur Jésus-Christ depuis l'éternité jusqu'à l'éternité, telle que lui-même la fit connaître aussi miséricordieusement que merveilleusement à frère Bonaventure... grâce à une intime pénétration du Crucifix » (note du copiste du ms 2975, Paris, Bibliothèque Nat., 14e s., f. 145; cf éd. cit. p. XLII, n. 23). Le mystère de la Cène (*Jesus, panis sacratus*, p. 75a) y occupe une place centrale : il conclut les « mystères de l'origine » et introduit au « mystère de la Passion »; il met en relief les vertus du Christ qui s'y manifestent : « bonitatis dulcedo, humilitatis exemplum, munificentiae largitatem, dilectionis excessus ».

Ubertin de Casale (*Arbor vitae*..,écrit en 1305; Venise, 1485; réimpr. avec introd. et bibliographie par Ch. T. Davis, Turin, 1961) accroît le nombre des mystères (environ 150, dont 28 titres correspondent à ceux du *Lignum vitae*; cf P. Godefroy, DTC, t. 15, 1950, col. 2024-2025). La composante mystique et contemplative est dominante dans l'exposé, mais s'y mêlent aussi des considérations théologiques élevées, par exemple, un traité entier sur la messe (p. 281-304).

4° *Des écrits contemporains ou antérieurs* s'apparentent aussi aux Mystères du Christ, dont le *Lignum vitae* est le type le plus ancien et les *Meditationes vitae Christi* le plus caractéristique. Le *De gestis Domini salvatoris* de Simon Fidati de Cascia † 1348 (2e éd., Bâle, 1517; cf M. G. McNeil, *S. F. and his De gestis*.., Washington, 1950, spéc. p. 59-110) se rapproche beaucoup des vies du Christ distribuées en mystères; son influence s'exerça surtout par la traduction italienne abrégée de Jean de Salerne (1317-1388; DS, t. 8, col. 715-716; éd. N. Mattioli, *Gli Evangeli del B. Simone... espositi in volgare dal suo discipulo F. Giovanni da Salerno*, Rome, 1902). De même les *Exercitia seu meditatio optima vitae et passionis J. C.* du pseudo-Tauler (trad. franç. dans Jean Tauler, *Œuvres complètes*, t. 6-7, Paris, 1912).

Thomas d'Aquin apporte une importante contribution d'ordre théologique dans ses exposés de la *Somme théologique* (3a, q. 30-58) sur les moments essentiels de la vie du Christ (conception, annonciation, naissance, etc) et de son exaltation (résurrection, ascension, session à la droite du Père, pouvoir de juger).

Cf I. Biffi, *La teologia dei misteri di Cristo in S. Tommaso dal « De veritate » alle « Collationes »*, dans *Studia Patavina* t. 21, 1974, p. 298-353; *I misteri della vita di Cristo nei commentari biblici di S.T.*, dans *Divus Thomas*, t. 79, 1976, p. 217-254; R. Lafontaine, *L'exaltation du Christ selon Thomas d'Aquin*, diplôme de l'École pratique des hautes études, 4 vol. dactyl. (1979).

A cette tradition théologique appartiennent aussi l'écrit pseudo-thomasien *De humilitate Jesu Christi D.N.* (Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, éd. Vivès, t. 28, Paris, 1875, p. 254-323) et le *De Christi humanitate* d'Hugues de Strasbourg (livre IV du *Compendium theologicae veritatis*, dans Bonaventure, *Opera*, éd. A. C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 147-168; dans Albert le Grand, *Opera omnia*, éd. S.C.A. Borgnet, t. 34, Paris, 1895, p. 122-152; cf DS, t. 7, col. 894-896). L'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis présente aussi, sous forme de questions et réponses, un exposé théologique détaillé; parmi les 203 questions du premier livre *(de rebus divinis)*, 60 environ traitent de la vie du Christ (n. 115-176).

La tradition des Mystères fut aussi préparée par la prédication liturgique. Les *Sermones per annum* de saint Bernard traitent de l'Avent, de Noël, de la Circoncision, etc (éd. Leclercq-Rochais, *Opera*, t. 4-5, Rome, 1966-1968); même cycle dans le *Liber de cardinalibus operibus Christi* (PL 189, 1609-1678) d'Arnaud de Bonneval († vers 1136; DS, t. 1, col. 888-890); voir aussi les *Sermones de vita et passione Christi* de Thomas a Kempis, éd. Pohl, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 59-313. Cette tradition est d'ailleurs inaugurée par les sermons festifs d'Augustin, Maxime de Turin, Césaire d'Arles, etc, pour ne parler que des latins.

De même, les anticipations de la considération des Mystères remontent à l'époque des Pères (cf art. *Mystère, supra*, col. 1866). L'impulsion décisive à la dévotion pour l'humanité du Christ vient d'Origène (cf DS, t. 7, col. 1044-1053, et 1053-1096 pour les autres Pères et le haut moyen âge; voir aussi A. Grillmeier, dans *Mysterium salutis*, t. 3, 2, Einsiedeln, 1969, p. 7-15; trad. fr., t. 11, Paris, 1975, p. 346-357; McNeil, *Simon Fidati*.., p. 65-66).

Pourtant, ce ne sont ni les exposés théologiques ni les homélies dogmatiques ou parénétiques qui préparent directement les écrits sur les mystères, mais bien le regard neuf d'un Bernard de Clairvaux sur l'humanité du Christ (cf P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1921, p. 59-76; F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1928, p. 75-85) : « Et nota amorem cordis quodammodo esse carnalem, quo magis erga carnem Christi, et quae in carne gessit vel iussit, cor humanum afficiat » (*In Cantica*, sermo 20, 6). Ce nouveau regard se fixe d'abord sur un unique mystère, par exemple Jésus à douze ans (Aelred de Riévaulx, *De puero Jesu duodeno*, SC 60, 1958), ensuite sur une série de mystères (Bonaventure, *De quinque festivitatibus pueri Jesu*, éd. Quaracchi, t. 8, p. 88-95 : conception, nativité, imposition du nom, adoration des mages, présentation au temple; cf aussi Aelred de Riévaulx, *De institutione inclusarum* 29-31, CCM 1, 1971, p. 662-673), de préférence sur la Passion (Henri de Friemar l'ancien, *Expositio passionis dominicae*, cf DS, t. 7, col. 193; Jourdain de Saxe, *Meditationes de passione Christi*, cf DS, t. 8, col. 1425), et finalement sur la totalité de la vie du Christ depuis la nativité jusqu'à l'ascension (Eckbert de Schönau † 1184, *De humanitate Christi* ou *De vita et passione Domini*, PL 158, 748-761; cf DS, t. 4, col. 584-585) : « contemplare attentius virum hunc memorabilem, quem in speculo evangelici sermonis quasi praesentem intueris » (PL 158, 775).

2. **Différences et ressemblances.** — 1° Les *différences* ne tiennent pas seulement à l'extension du texte, mais aussi au nombre des mystères considérés, qui va de 48 chez Bonaventure à 254 chez Brugman. Différente est encore la proportion entre les mystères de la Passion et les autres : 94 et 160 chez Brugman, 10 et 90 dans les *Meditationes vitae Christi*, 10 et 180 chez Ludolphe (en laissant de côté la division des mystères de la Passion selon les heures). Une différence importante du point de vue théologique est que certains écrits englobent aussi la préexistence du Christ et sa gloire (Mombaer, Eximenis, Brugman, Ludolphe, Bonaventure, Ubertin), tandis que d'autres se limitent au temps entre l'annonciation et la Pentecôte (Cisneros, Gérard de Zutphen, Vincent Ferrier), ou commencent avec la préexistence pour finir avec la Pentecôte (*Meditationes*, Thomas a Kempis).

Notons encore la division des mystères : les jours de la semaine *(Meditationes*, Mombaer, *Indica mihi)*, les cinq branches d'un arbre (Ubertin), quatre sections (Brugman, Jean de Salerne, Thomas a Kempis), trois (Bonaventure, Gérard de Zutphen, Vincent Ferrier) ou seulement deux (Ludolphe).

2° *La ressemblance spécifique* qui distingue les écrits sur les mystères des exposés théologiques, c'est leur destination, — explicite ou implicite, mais toujours consciente —, à la méditation.

Dès le prologue, l'auteur des *Meditationes vitae Christi* précise le genre de méditation dont il s'agit : « Pour vous, si vous voulez profiter de ces méditations, rendez-vous présente aux paroles et aux actions du Seigneur Jésus qui s'y trouvent rapportées, comme si vous l'entendiez de vos oreilles et le voyiez de vos yeux, avec tout l'attachement de votre esprit, avec diligence, avec délectation, et longuement » (éd. cit., p. 511b, cf art. *Méditation, supra*, col. 913). Il s'agit de voir Jésus, de l'entendre, de se rendre présent à lui ou de le rendre présent à nous. Les méditations qui suivent sont ponctuées de rappels à ces attitudes (vg p. 522b, 529b, 533a, 563a, 591b, etc).

Plusieurs fois l'auteur revient à ses explications fondamentales : « Tout le fruit de ces méditations semble consister à le contempler toujours et partout, dévotement, en quelqu'une de ses actions... Considérez tous ses gestes; surtout contemplez son visage, si vous pouvez l'imaginer, ce qui me semble plus difficile que tout le reste. Soyez encore attentive, quand, parfois, il daigne vous regarder avec bonté » (18, p. 541ab). Le méditant doit en outre prendre une part active aux mystères médités, baiser les pieds de l'enfant nouveau-né, et prier sa mère qu'il le dépose dans ses bras (7, p. 520a). Pour la Purification, il doit suivre Marie à Jérusalem et l'aider à porter l'enfant (11, 524a), compatir au moment de la fuite en Égypte (12, 526a); au soir de la Passion, il doit même donner courage et consolation à la Vierge Marie (83, 611b).

Est-ce là le jeu futile et sans fruit de l'imagination? Quel sens peut avoir cette attention à se représenter ce qu'on aurait fait si on avait été présent (66, 591b : « Te attentam exhibeas, ac si praesens fuisses his quae hic dicta vel facta fuerunt »)? L'auteur ne semble pas avoir été tout à fait inconscient de ces questions et suggère parfois une réponse : il s'agit de provoquer à l'imitation. Ainsi dans le contexte de la méditation sur l'enfance : « Soyez petite avec le petit Jésus, et ne négligez pas des détails apparemment puérils quand vous méditez sur ce sujet, car ils peuvent donner la dévotion, augmenter l'amour, enflammer la ferveur, produire la compassion, conférer la pureté et la simplicité, accroître le sens de l'humilité et de la pauvreté, assurer la familiarité et la ressemblance, relever l'espérance. Nous sommes incapables d'atteindre au sublime; mais ce qui est folie de Dieu surpasse la sagesse des hommes et ce qui est faiblesse leur puissance » (cf 1 *Cor.* 1, 25; 12, 526b).

A travers une psychologie naïve, on discerne chez l'auteur des motivations spirituelles. Il s'agit en définitive d'une présence effective du Christ en son Mystère quand le méditant est invité à se rendre présent à lui, d'une participation à l'intimité avec le Christ quand il cherche à entrer dans les sentiments des personnages de l'Évangile. Les méditations sur la Passion en tout cas visent à provoquer une transformation intérieure : « Les mystères et toutes les circonstances de la Passion, si l'âme les pénétrait avec toute l'intensité de son regard, devraient, je pense, introduire dans un état nouveau celui qui les médite. Quand on les scrute du fond du cœur, au plus intime de soi-même, on y trouve des progrès inespérés, qui mènent à une nouvelle compassion, un nouvel amour, de nouvelles consolations, et par conséquent à un état nouveau qui semble comme un avant-goût et une participation à la gloire... » (74, 599ab). Il convient de prendre à la lettre les mots de l'avant-dernier chapitre : « Reçois avec respect et joie tout ce qui a été dit plus haut... car c'est là ton chemin et ta vie » (99, 628a : « haec est via tua et vita tua »; cf ce qui est dit de saint François et sainte Claire dans le prologue, 510b : « Ipsorum animae nec erant nec sunt in eorum corporibus, sed in Christo ex devota meditatione vitae ejus »).

Ludolphe de Saxe propose une méthode analogue (*prooem.* 11 et 13; I, 9, 20; cf DS, t. 9, col. 1136-1137). Dans sa brève introduction à sa *contemplación*, Vincent Ferrier indique la même méthode : « Considérer et méditer la vie et les actions de Jésus-Christ.., les appliquer à soi-même comme si on y était présent, suivre Jésus en tout, s'offrir soi-même et demander selon que l'exige le mystère » (éd. citée, p. 589). De même l'auteur de l'*Indica mihi* : « Tu ne te contenteras plus de méditer seulement la Passion de ton Seigneur Jésus, mais tu t'y rendras présente par l'élan de ton cœur et l'ardeur de ta compassion » (éd. citée, p. 46). Enfin Ignace de Loyola : « Le premier point est de voir les personnes.., en me faisant comme un petit pauvre.., les servant dans tous leurs besoins, comme si j'étais présent, avec tout le respect possible » (*Exercices*, n. 114, Nativité).

Voir Jésus, l'entendre, se rendre présent à lui pour l'imiter, tel est le programme que ces écrits propagent. Ils relèvent, parmi d'autres, de ce large courant de la piété médiévale qui se concentre sur l'humanité du Christ (cf DS, art. cité). Les auteurs ne se préoccupent guère de fonder de façon plus précise ce point de vue nouveau. Gérard de Zutphen fait cependant exception : il donne à la méditation de la vie de Jésus un rôle important et fondamental dans la sanctification des puissances de l'âme (*De spiritualibus ascensionibus* 27); Cisneros reprend ces explications mot à mot (*Exercitatorio* 49, éd. C. Baraut, p. 333).

Les mystères de la vie du Christ dans les *Exercices* ne doivent donc pas être considérés isolément : ils sont étroitement apparentés, dans leur forme et leur finalité, aux écrits étudiés ci-dessus. Par les *Exercices*, cette forme typique s'est transmise jusqu'à notre temps. Ils ne sont pourtant pas, il faut le souligner, l'unique canal de transmission de cette dévotion, ni le terme de son évolution. La méditation spécifiquement médiévale des Mystères est tout aussi familière aux autres spiritualités, franciscaine, bénédictine, etc; leur manière de prier s'est transmise jusqu'à notre temps. C'est ce que montre, par exemple, un bref regard sur la spiritualité du 16e siècle et celle de l'École française (Bérulle, Olier), où il ne s'agit plus seulement de se rendre le Christ présent dans son humanité, mais plutôt de participer aux « états » de sa Divinité (cf art. *Bérulle*, DS, t. 1, col. 1156-1157; t. 4, col. 1378-1381). *Les Élévations sur les Mystères* de Bossuet unissent ensemble les deux traditions : celle d'Ignace et celle de Bérulle.

Sur les « Mystères religieux » dans le théâtre médiéval, cf DS, t. 7, col. 1078-1080 (bibliographie). — H. Rey-Flaud, *Recherches sur la disposition du lieu dans le théâtre religieux à la fin du moyen âge* (thèse, 1970), Lille, 1974 (abondante bibliographie). — B.-D. Berger, *Le drame liturgique de Pâques du 10e au 13e siècle*, coll. Théologie historique 37, Paris, 1976.

Hermann Josef Sieben.

II. RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES

Le Verbe s'est fait chair, et il a révélé le Père, que nul ne peut voir (cf *Jean* 1, 14 et 18) : aussi le chemin de l'homme vers Dieu passe-t-il par la contemplation et l'imitation de Jésus dans les mystères de sa vie. La théologie actuelle permet de voir ces mystères dans une lumière nouvelle, à la fois plus fidèle à l'Écriture et plus éclairante pour répondre aux problèmes d'aujourd'hui; en effet, elle a trouvé une voie où l'on peut saisir ensem-

ble des aspects qui avaient longtemps été considérés séparément, et qui, pour cette raison, n'offraient qu'une approche unilatérale de la théologie des mystères du Christ, ou même la rendaient impossible.

1. **Remarques préliminaires** *d'après l'histoire de la théologie.* — Une première séparation s'était faite depuis des siècles entre les récits de la vie du Christ destinés à la méditation, d'un côté, et la théologie spéculative, de l'autre. Celle-ci s'occupait de deux séries de problèmes : la première s'attachait à la constitution ontologique de l'Homme-Dieu et à l'interprétation du dogme de Chalcédoine (451). La seconde s'attachait à la valeur salvifique de la mort du Christ, et la sotériologie d'*Anselme* de Cantorbéry † 1109 y jouait le rôle d'un modèle d'interprétation accepté comme allant de soi. Dans cette perspective, la mort de Jésus était sans doute envisagée sous l'aspect du mystère; mais la théologie spéculative ne répondait pas aux requêtes d'une théologie des mystères du Christ dans leur ensemble (il faudrait faire une exception en faveur de saint Thomas et de quelques autres, cf *supra*, col. 1877). Les Mystères étaient donc abandonnés aux auteurs spirituels, qui ont produit de nombreux écrits sur ce thème, comme on l'a vu. Ces écrits cependant, depuis la fin du moyen âge, sont marqués par une certaine distance vis-à-vis de la christologie dogmatique : leur visée reste trop exclusivement psychologisante ou moralisante, et c'est leur limite.

Christologie dogmatique et histoire spirituelle de la vie du Christ, ainsi séparées, ont abouti l'une et l'autre à des impasses. Mais aujourd'hui la théologie s'efforce à nouveau d'intégrer l'une à l'autre la dimension scientifique et la dimension spirituelle; elle trouve ainsi une assise valable pour une approche théologique des mystères de la vie du Christ.

Une deuxième séparation est intervenue à l'époque des Lumières : cette fois entre Jésus comme figure historique et Jésus comme Messie, Fils de Dieu et Seigneur. H. S. *Reimarus* † 1768 affirmait l'incompatibilité des deux « systèmes » : il reconnaissait la valeur du premier et ne voyait dans le second qu'illusion; dans la mesure où les mystères du Christ relèvent du second système, ils tombaient sous ce verdict. Un siècle plus tard, D. F. *Strauss* (*Das Leben Jesu*, 1835) approfondit encore le fossé entre le Jésus de l'histoire et le Jésus de la foi. La « recherche libérale sur la vie de Jésus » *(liberale Leben-Jesu-Forschung)*, inaugurée avec Schleiermacher et poursuivie jusqu'au cœur du 20e siècle, s'efforça de retrouver l'unité de ces deux aspects du Christ. Cependant, A. *Schweitzer* † 1965 ne put que constater l'échec de cette tentative (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2e éd., 1913).

La tendance, récente dans la théologie contemporaine, dite « théologie kérygmatique », prit son point de départ de cet échec. Ses partisans dépouillaient le Jésus pré-pascal, « historique », de toute signification théologique : c'est le kérygme du Jésus pascal qui devient pour eux tout ensemble le fondement et l'objet de la foi chrétienne; il en est ainsi pour M. *Kähler* † 1912, K. *Barth* † 1967, R. *Bultmann* † 1977. La théologie kérygmatique ne faisait évidemment aucune place aux Mystères du Christ.

E. *Käsemann* fit prendre un tournant significatif à la christologie lorsque, en 1953, il posa de nouveau « la question du Jésus historique » (*Das Problem des historischen Jesus*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 51, 1954, p. 125-153; repris dans *Exegetische Versuche und Besinnungen*, t. 1, Göttingen, 1960, p. 187-214; trad., *Essais exégétiques*, Neuchâtel, 1972, p. 145-173). Des raisons historico-exégétiques tout autant que théologiques ont amené ce retour au Jésus pré-pascal. Cette nouvelle orientation n'exclut pas la perspective post-pascale ou ecclésiale de la foi; au contraire, elle en reconnaît explicitement l'importance; de ce fait une perspective est désormais ouverte, qui permet de donner un fondement nouveau à une théologie des Mystères de la vie du Christ.

2. **Bases scripturaires.** — Cette théologie doit aujourd'hui se fonder sur des données assurées d'exégèse et de théologie biblique; elle doit avancer avec précaution tant que n'est pas atteint le point où est perçu le contenu mystériel, c'est-à-dire concrètement la valeur théologique et sotériologique des événements de la vie de Jésus. Nous procèderons par suite en quatre étapes. 1° Nous rappellerons brièvement quelques données aujourd'hui généralement admises dans la recherche historique sur Jésus; 2° nous insisterons plus longuement sur la dernière phase de la vie de Jésus, en notant que son existence terrestre déborde l'histoire; 3° nous montrerons alors que la Résurrection, œuvre du Père, donne pleine signification à la vie terrestre de Jésus; c'est à partir de là seulement qu'une théologie des Mystères peut être élaborée; 4° dans la quatrième étape, qui est décisive, nous ferons voir comment l'histoire de Jésus, envisagée dans son ensemble à partir de la Pâque, révèle un caractère mystériel.

1° *Données historiques assurées.* — L'effort pour donner une valeur historique à la vie pré-pascale de Jésus permet de mettre en évidence une double série de données : les premières concernent l'ensemble de cette vie; les secondes apparaissent successivement dans le temps (cf F. Hahn, *Methodologische Ueberlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, dans *Rückfrage nach Jesus*, éd. K. Kertlege, coll. Quaestiones disputatae 61, Fribourg-en-Brisgau, 1974, p. 11-77).

1) *Première série* : a) Les *conflits* multiples avec les chefs du judaïsme contemporain marquent de façon caractéristique l'action de Jésus avant Pâques; ils surgissent surtout à l'occasion de son interprétation provocante de la loi. — b) En Jésus apparaît quelque chose de *nouveau*, en discontinuité avec ce qui était connu : il annonce la proximité du Royaume de Dieu, en liaison immédiate avec sa personne et son action. Dans de multiples actions significatives, il anticipe de manière à la fois réelle et symbolique cette présence du Royaume : « Si c'est par le doigt de Dieu que j'expulse les démons, alors le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous » (*Luc* 11, 20).

c) Jésus choisit des hommes qu'il appelle à le suivre inconditionnellement : cette manière de « suivre Jésus » dépasse tous les modes de relation « maître-disciple » connus jusqu'alors. — d) Jésus revendique une mission exceptionnelle; il fonde cette prétention sur une relation unique avec Dieu, son Père : il s'adresse à lui dans la prière et lui est soumis dans l'obéissance.

2) *Deuxième série* : a) La rencontre de Jésus avec Jean le Baptiste, par qui il se fait baptiser dans le Jourdain, est une des données les mieux assurées : Jean annonçait l'avènement eschatologique et baptisait pour y préparer. — b) La vie publique de Jésus comporte deux phases. La première comprend ses activités multiples en Galilée : il annonce la venue du Royaume et se dépense au bien des hommes qu'il secourt et qu'il guérit. Cette activité suscite dans le peuple un puissant mouvement : les gens sont étonnés de ses miracles, exultent en sa présence et accourent à lui. Les traces de ce « printemps galiléen » se trouvent surtout dans les premiers chapitres de *Marc*. La seconde phase s'inaugure avec les premiers rejets de Jésus par les chefs du judaïsme et de nombreux hommes du peuple; ce refus s'accroît jusqu'à un point critique. Jésus part pour Jérusalem. C'est *Luc* surtout qui ordonne la vie et l'activité pré-pascales, — depuis la confession de Pierre sur la messianité de Jésus (9, 18-20) —, dans le cadre de la montée vers Jérusalem.

c) Le dernier repas avec les disciples est un événement exceptionnel. En le célébrant, Jésus se soumet à l'obligation commune en Israël depuis la sortie d'Égypte (*Ex.* 12, 14). En même temps, il marque ce repas d'une nouvelle empreinte : dans les paroles de l'institution de l'eucharistie, il énonce le sens salvifique de sa mort imminente. C'est l'instauration d'une alliance nouvelle (*Jér.* 31, 31-32), en son sang répandu (*Ex.* 24, 8) pour la multitude (*Is.* 53).

d) Jésus est condamné à mourir en croix. La crucifixion était pour un homme le châtiment le plus cruel et le plus humiliant, réservé aux criminels. Dans l'idée des juifs, elle ne présentait pas seulement une punition de la part des hommes, mais encore une malédiction de la part de Dieu (*Deut.* 21, 23 : « Maudit celui qui est pendu au bois »; cf *Gal.* 3, 13).

2° *La figure terrestre de Jésus déborde l'histoire.* — Quelle est la vraie signification de la crucifixion? Avant la Pâque, deux conceptions s'opposent fortement : celle que Jésus connaissait et qu'il a manifestée aux disciples durant le dernier repas; celle de ses adversaires qui l'ont conduit au supplice. Du point de vue de ses adversaires, le supplice impliquait une punition, et même un anathème; Jésus en effet, de multiples manières, avait ébranlé les fondements du judaïsme et, par suite, avait été condamné comme blasphémateur. Le grief principal mis en avant était l'annonce de la venue imminente du Royaume, identifiée par Jésus à sa propre venue. Les premiers chapitres de *Marc* présentent une longue suite des comportements de Jésus qui devaient provoquer sa condamnation, avec cette conclusion : « Alors les pharisiens sortirent et aussitôt tinrent conseil avec les hérodiens contre lui, en vue de le perdre » (3, 6). Ceux qui condamnèrent Jésus s'engageaient ainsi dans une opposition ouverte à ses prétentions; en même temps, ils entendaient maintenir la suprématie et la valeur durable de l'idée de Dieu et de la loi propre au judaïsme de l'époque.

Les vues de Jésus sur sa mort prochaine étaient tout à l'opposé. Il donnait à sa passion et à son supplice une valeur salvifique. Comment en vint-il à comprendre ainsi sa mort? Jésus agissait selon la volonté de Dieu en annonçant la venue du Royaume et en la signifiant par des actions à la fois réelles et symboliques. Toutes ses paroles et toutes ses actions pré-pascales étaient placées sous le signe de l'obéissance au Père. L'annonce du Royaume a provoqué cependant une oppositon croissante, si bien que Jésus dut compter finalement avec un refus capable de le conduire à la mort. Dans cette situation, il s'est malgré tout attaché résolument à son message, consentant à une mort prochaine qui consacrerait sa fidélité à l'annonce du Royaume de Dieu. La passion et la mort de Jésus correspondaient ainsi à la volonté du Père : sa mort devenait source de salut, car elle était le moyen concret de montrer comment la prédication du Royaume devait être maintenue dans la contradiction, au péril de la mort (cf art. *Mort*, *supra*, col. 1747-1758).

Avant la Pâque s'opposent donc deux manières de comprendre la mort en croix, mais aussi dans leur ensemble l'action et la volonté de Jésus. La mission et la révélation de Jésus sont-elles convaincues de vanité par la condamnation à la croix, ou bien plutôt accomplies au plus haut point? Le regard sur l'histoire pré-pascale de Jésus et sur son issue ne peut, à lui seul, apporter la réponse décisive. La vie de Jésus dans son contenu concret et la forme de sa mort ne dessinent à elles seules aucune figure acceptable; elles invitent à aller au-delà : la figure du Jésus terrestre et crucifié doit trouver dans un autre événement sa signification véritable.

3° *La Résurrection comme « principe organisateur » du message de Jésus.* — Cet autre événement est la résurrection de Jésus d'entre les morts. Elle ne compte pas, à proprement parler, au nombre des Mystères de sa vie, car ceux-ci relèvent du Jésus pré-pascal; mais c'est à partir d'elle que le sens profond des événements qui précèdent devient manifeste.

La Résurrection est l'œuvre du Père, qui prononce par là son jugement sur la mission et l'œuvre de Jésus : celui-ci est justifié, tandis que les chefs d'Israël, qui l'ont rejeté et crucifié, sont disqualifiés. La Résurrection est la confirmation et la validation irréfutables du cheminement terrestre de Jésus. De surcroît, elle marque le commencement d'une nouvelle présence de Jésus au cœur de l'histoire : par l'Esprit Saint, qu'il a envoyé dans sa résurrection à la communauté des croyants, il est désormais présent comme Seigneur glorifié et Seigneur eucharistique. Ici, Dieu se révèle comme Trinité : le Père éveille le crucifié d'entre les morts; Jésus, dans cet événement, est manifesté comme Fils de Dieu, parce que, antérieurement à la Pâque, il l'avait invoqué comme « abba » et vécu avec lui dans une intimité exclusive. L'Esprit Saint est infusé dans le cœur des croyants, à Pâques et à la Pentecôte.

4° *Caractère mystériel de la vie terrestre de Jésus.* — Avec la Résurrection est atteint le point d'appui décisif pour une théologie des Mystères du Christ. Dieu s'y révèle comme Trinité. Mais, en tant que Dieu, il ne saurait alors être « devenu » ce qu'il n'aurait pas été « déjà depuis toujours ». C'est cela justement qui rend une « relecture » de la vie pré-pascale de Jésus non seulement possible mais encore nécessaire. C'est à partir de là que les événements de cette vie apparaissent comme des mystères, c'est-à-dire comme des événements dans lesquels s'offre l'*unique* Mystère qu'est la vie de Jésus en sa totalité.

Si tous les événements de la vie pré-pascale de Jésus sont des mystères, tous en conséquence ont une dimension trinitaire et un contenu propre qui les fait porteurs de révélation et de salut. Ils sont comme des étapes sur le chemin du Fils de Dieu fait homme vers la Seigneurie divine, qui se manifeste en sa passion et en sa mort. Ils trouvent par suite leur pleine signification dans le contexte à la fois historique et trinitaire auquel ils appartiennent.

Le caractère spécifique, et toujours normatif, des évangiles, — en leur totalité comme en chacune des péricopes —, est que, dans la perspective post-pascale de l'Église primitive, ils font passer au plan du langage le contenu mystériel de la vie pré-pascale de Jésus. Chaque péricope est donc une explication de l'œuvre et du vouloir même de Jésus, même si, dans tel ou tel cas, un fondement historique fait vraisemblablement défaut : il en est ainsi, pour donner un exemple habituellement cité, du récit de la fuite en Égypte (*Mt.* 2, 13-23). Puisque les évangiles se rapportent à la vie de Jésus en tant qu'elle est mystère, la critique historique ne saurait être le principe unique et décisif de leur interprétation. L'attitude « la plus conforme aux faits », à propos des textes évangéliques, est celle de la foi vivante dans l'Église et avec l'Église.

Aux mystères de la vie de Jésus correspondent, du côté de l'homme, *les sens spirituels* (cf DS, t. 1, col. 822-828; t. 8, col. 224), par lesquels le croyant perçoit les dimensions mystérielles des événements de sa vie et de sa mort. Ils désignent cette nouvelle faculté de perception, même d'ordre sensible, qui s'instaure dans un homme lorsque, par la confession de foi et le baptême, il entre dans l'Église et y vit de l'Esprit Saint qui lui est donné. Ce sont les sens spirituels, actualisés par la lumière

de la foi, qui permettent de comprendre Jésus comme Parole vivante de Dieu pour le monde. Cf H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 1, Einsiedeln, 1961, p. 352-410; trad. fr. *La Gloire et la Croix*, coll. Théologie 61, Paris, 1964, p. 309-360.

3. Principaux mystères du Christ. — Un exposé complet de tous ces mystères n'est pas possible ici. Nous en présenterons seulement quelques-uns, plus fondamentaux, à titre d'exemple et très brièvement. Pour une théologie détaillée des mystères, voir A. Grillmeier, R. Schulte, Chr. Schütz, H. U. von Balthasar, *Mysterium salutis*, t. 3, 2, Einsiedeln, 1969; trad. fr., t. 11-12, Paris, 1972-1975.

1° *L'Incarnation.* — Puisque, dans la résurrection, Dieu se manifeste comme tripersonnel, et qu'il est déjà tel de toute éternité, Jésus est manifesté dans la Pâque comme Fils, éternellement engendré par le Père. Le commencement de son existence terrestre coïncide donc identiquement avec l'incarnation du Verbe éternel dans le sein de Marie.

L'Incarnation est un événement trinitaire : le Père envoie le Fils; le Fils accepte de s'anéantir lui-même dans la condition humaine (κένωσις, *Phil.* 2, 5-11). L'Esprit Saint accomplit la volonté du Père en descendant sur Marie et en elle (*Luc* 1, 35), pour inaugurer avec son consentement l'existence terrestre de Jésus.

2° *L'enfance de Jésus.* — Même comme enfant, Jésus est une révélation vivante du Dieu invisible (*Jean* 1, 18). Puisque jouer est le propre de l'enfant, — et pourquoi pas de l'Enfant-Jésus? —, Dieu se révèle comme « un Dieu qui joue » : la gratuité significative du jeu est ainsi la marque cachée de Dieu dans le monde qui est l'œuvre de ses mains. Voir aussi art. Dévotion à l'*Enfance de Jésus*, DS, t. 4, col. 652-682; *Jeu*, t. 8, col. 1150-1164.

3° *Le baptême.* — Quand il demande à Jean de le baptiser, Jésus se soumet à l'usage de certains milieux juifs et montre ainsi que son incarnation implique concrètement un « devenir-juif ». En même temps, Jésus déborde les limites du judaïsme : il est le Messie, le Fils en qui le Père a mis sa complaisance. En outre, le baptême peut être compris comme une anticipation de la mort sur la croix, où Jésus s'*immerge* dans l'abîme du péché, de la souffrance et de la mort. C'est dans cette solidarité avec les plus misérables que s'accomplit le salut du monde, selon le dessein éternel du Dieu Trinité.

4° *La Transfiguration.* — Le récit de cet événement a été interprété de diverses manières, ce qui ne saurait surprendre puisque divers thèmes y apparaissent intimement mêlés, par exemple les thèmes apocalyptiques, et aussi des thèmes vétéro-testamentaires inspirés par la « tradition de sainteté ». Une manière, entre autres, de comprendre le récit est d'y voir la révélation de Jésus comme le nouveau, le vrai Moïse. Comme l'antique Moïse, il monte sur une haute montagne; il prend avec lui quelques disciples (cf *Ex.* 24, 1 et 9). La nuée lumineuse descend sur la montagne (*Ex.* 40, 35), et de cette nuée la voix de Dieu se fait entendre. Dans l'ancien Testament, cette voix communiquait la loi; ici elle renvoie à Jésus, nouveau Moïse dont la volonté est la loi de l'alliance nouvelle : aussi est-ce lui qu'il faut écouter.

Le rayonnement du visage du Transfiguré rappelle le rayonnement de la face de Moïse à sa descente de la montagne. Dans cette perspective, on comprend aussi la présence de Moïse et d'Élie aux côtés de Jésus. D'après *Malachie* 3, 22-24 (à la charnière de l'ancien et du nouveau Testament), Élie est déjà une nouvelle figure de Moïse. La Transfiguration montre ainsi en Jésus, Messie et Fils de Dieu, le nouveau Moïse : lui-même se manifeste d'ailleurs comme tel dans divers discours, en particulier ceux qui concernent la vie morale (par exemple dans la présentation des enseignements nouveaux du discours sur la montagne : « les anciens ont dit — moi je vous dis »).

5° *Le dernier repas.* — Ici encore Jésus se situe dans la tradition juive et en même temps la dépasse. Il célèbre la Pâque (cf *Ex.* 12) mais lui donne un sens nouveau par l'institution de l'eucharistie. Sa mort imminente est le sacrifice du nouvel et véritable Agneau pascal (*Jean* 1, 29 et 36; 19, 28-37). En même temps, il donne en partage la chair et le sang de ce nouvel Agneau immolé. Ce partage correspond pleinement à l'événement imminent : l'immolation de l'Agneau est le propre consentement de Jésus à son sacrifice pour les hommes; il n'est pas seulement « eucharistie » par ses gestes eucharistiques au cours de la Cène, il l'est en sa personne même, comme le montre à l'évidence sa mort sur la croix.

6° *La mort sur la croix.* — La passion et la mort de Jésus, vues en profondeur, sont un événement trinitaire. Le Père « abandonne » Jésus dans l'obscurité des situations humaines, qui, pour l'homme naturel, paraissent « délaissées de Dieu » : péché, angoisse et mort. Jésus y éprouve jusqu'au bout la « déréliction divine » (*Marc* 15, 34). Ainsi il se tient à côté, ou plutôt à la place de tous les hommes, et ouvre à leur vie un nouvel horizon, celui de la réconciliation et de l'espérance. Par là, l'amour du Dieu Trinité se révèle agissant de manière insurpassable, et sa gloire est exaltée.

La vie spirituelle des chrétiens, aujourd'hui et dans l'avenir, doit rencontrer le Christ dans la contemplation des mystères de sa vie : c'est en eux que Dieu s'est communiqué au monde comme révélation et comme salut. Ils sont « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6) pour tout homme qui s'attache à Jésus-Christ dans la foi.

Dans *Christus*, H. Holstein, *La contemplation des mystères du Christ*, t. 2, 1955, p. 451-465; P. Voulet, *La contemplation évangélique*, t. 5, 1958, p. 458-476. — A. Grillmeier, *Mit Ihm und in Ihm*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1976, p. 716-735. — M. Serentha, *Misteri di Cristo*, dans *Dizionario teologico interdisciplinare, Supplemento*, Rome, 1978, p. 9-24 (bibl.).

Werner Loeser.

MYSTERIENLEHRE (doctrine ou théologie des mystères). — *Mysterienlehre* est le nom donné à la théologie de la liturgie proposée par le bénédictin allemand Odo Casel et ses disciples (B. Neunheuser, V. Warnach, etc). Cette doctrine a fait l'objet de nombreuses discussions, qui ont conduit à la préciser et à l'approfondir; elle a exercé de ce fait une forte influence sur le mouvement liturgique moderne (cf DS, t. 9, col. 932-934).

Né le 27 septembre 1886 à Coblentz-Lützel, entré à l'abbaye de Maria Laach en 1905, aumônier des bénédictines de Herstelle depuis 1922, c'est là qu'O. Casel fut frappé d'hémorragie cérébrale au cours de la liturgie pascale, avant le chant de l'*Exsultet*, et mourut à l'aube de Pâques, le 28 mars 1948.

Il a exposé sa doctrine dans plusieurs articles du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (= JLW) et divers ouvrages. Nous signalons les plus importants, en indiquant éventuellement les traductions françaises (liste complète des publications de Casel, des traductions et des études sur la doctrine, par O. D. Santagada, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 10, 1, 1967, p. 7-77).

Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, Fribourg-en-Brisgau, 1918; trad. *Le mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*, coll. Lex orandi = LO 2, Paris, 1945. — *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg.., 1922. — *Das Mysteriumgedächtnis der Messliturgie*, Aschendorff, 1926; trad. *Faites ceci en mémoire de moi..*, LO 34, 1962. — *Mysteriengegenwart*, JLW, t. 8, 1928, p. 145-224. — *Das christliche Kultmysterium*, Ratisbonne, 1932; 4e éd., 1960; trad. *Le*

mystère du culte dans le christianisme, LO 6, 1946; nouv. éd. augmentée, LO 38, 1964. — *Das christliche Festmysterium*, Paderborn, 1941. — *Glaube, Gnosis, Mysterium*, JLW, t. 15, 1941, p. 155-306, et à part, Aschendorff, 1941. — *Mysterium der Ekklesia*, Mayence, 1961 (extraits groupés par Th. Schneider); trad. partielle *Le Mystère de l'Église*, Paris-Tours, 1965.

1. *Théologie des mystères et présence mystérique.* — La doctrine d'O. Casel dépend pour une grande part de l'étude comparative entre les « religions à mystères » et les mystères du christianisme; c'est la partie la plus faible de son œuvre, et nous n'en parlerons pas ici. D'autre part, il a dégagé de l'étude des Pères de l'Église une idée originale de la liturgie comme célébration du *mystère chrétien* : Dieu en son infinité et son inaccessibilité, Dieu révélé dans le mystère du Christ, enfin l'œuvre salvifique du Christ dans les grands actes de sa vie, déploiement *du Mystère* en *mystères* (cf *supra* les art. MYSTÈRE.., MYSTÈRES DE LA VIE DU CHRIST).

Le « mystère du culte » *(Kultmysterium)* est, pour lui, la réalisation et l'accomplissement, sous la modalité des symboles et rites liturgiques, du mystère du Christ qui se continue dans l'Église à travers les siècles pour la sanctifier. Il parle à ce propos d'une *présence mystérique* du Christ, d'une ré-actualisation, d'une re-présentation des mystères du salut dans la liturgie. C'est l'interprétation de cette présence qui constitue l'originalité de la doctrine casélienne, et qui a soulevé de nombreuses discussions. Il est vrai, d'ailleurs, que la pensée de Casel est loin d'être claire sur le *comment* de la présence mystérique.

O. Casel et ses disciples tiennent la thèse d'une *re-présentation objective* : la réalité présente dans le mystère du culte n'est pas seulement l'effet de l'acte sauveur, mais *cet acte lui-même*. Leurs opposants admettent seulement une *re-présentation effective*, selon laquelle, dans la liturgie, nous ne rejoignons que *les effets*, la *virtus* des actes salvifiques du Christ.

Notons que l'Église n'a rien défini à ce sujet; la discussion est donc libre. L'encyclique *Mediator Dei* de Pie XII (20 novembre 1947; cf DS, t. 5, col. 242) a mis en garde non contre la représentation objective comme telle, mais contre certaines spéculations philosophiques de quelques caséliens. La *Constitution sur la liturgie* de Vatican II a préféré ne pas préciser ce point et affirme seulement que, dans l'année liturgique, « les mystères sont *en quelque façon* rendus présents » (n. 102). L'Écriture ne donne pas d'indications claires (*Rom.* 6, 2-11 est susceptible d'exégèses différentes). La tradition patristique, pour Casel et ses partisans, présente la *Mysterienlehre*. Quant à la tradition liturgique, elle suit deux courants : le premier, plus ancien, est en faveur de la thèse casélienne; le second, plus récent, renvoie à la représentation effective.

Les théologiens sont partagés. Saint Thomas étant annexé par les partisans des deux thèses, quelques protagonistes de la représentation effective ont recouru à la nature divine du Christ et, au risque de minimiser sa réalité humaine, ont déclaré que les actes de Jésus, comme Fils de Dieu, étaient naturellement éternels. D'autres ont cherché la solution du côté de la nature humaine, par exemple dans la vision et la charité béatifiques dont jouissait l'âme de Jésus. Solutions qui ne sont pas satisfaisantes, et dans lesquelles Casel ne se serait pas reconnu.

Pour l'histoire des discussions, voir Th. Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre*, Warendorf, 1947; trad. franc. *La théologie des mystères, exposé de la controverse*, Paris-Tournai, 1947; *La Maison-Dieu*, n. 14, 1948 (numéro spécial sur Casel), articles de J. Hild et E. Dekkers, p. 15-29 et 30-64; J. Gaillard, *La théologie des mystères*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1957, p. 510-551. Il suffira d'expliciter ici la solution casélienne.

2. *Mystères du Christ et mode d'être sacramentel.* — Il y a, selon Casel et ses disciples, un *mode d'être sacramentel* qui se situe essentiellement sur un autre plan que celui de l'être naturel et de l'existence historique. Casel ne cesse de répéter le mot de saint Léon : « Ce qui était visible en notre Rédempteur est passé maintenant dans les mystères » (*Tractatus* LXXIV, 2, éd. A. Chavasse, CCL 138A, 1973, p. 457).

Ces deux modes sont soumis à des lois différentes. Le mystère, comme acte sauveur du Christ, se déroule dans l'histoire; il n'en est pas moins une réalité placée au-dessus de l'histoire. Le mode d'être sacramentel, par lequel le mystère est ré-actualisé, participe lui aussi à ce caractère supra-temporel. Le sacramentel transcende le temps et l'espace : ce qui se passait autrefois sous le voile des événements historiques se passe maintenant sous le voile des signes sacramentels. L'accomplissement des rites est dans le temps, mais non pas leur contenu. Ainsi l'acte sauveur, sans être lui-même dans le temps, s'insère à un moment donné du temps pour la communauté cultuelle.

Pour comprendre cela, il convient de remarquer que le mystère n'est pas seulement événement, mais aussi *essence*. Ainsi le sens de la mort sur la croix est la manifestation du mouvement, du don de soi absolu, qui emporte le Fils de Dieu au sein du Père. Ce qui a été historiquement accompli par le Christ est vécu aussi et d'abord au plan de l'essence : du fait qu'il est engendré, le Fils de Dieu reconnaît qu'il *est* par un Autre, par le Père, et cette reconnaissance est la racine de l'amour. Cette subsistance personnelle divine qui s'exerce de toute éternité dans le Verbe s'exerce aussi dans l'histoire, selon la nature humaine du Christ en la faisant subsister. Aussi, la Mort-Résurrection, qui est l'intégrale de tous les autres actes du Christ, est la traduction dans l'humanité du Sauveur de son don total au Père comme Fils, don qui a trouvé son acmé au Golgotha. Comme en Jésus il s'agit d'un mode divin d'être homme et d'un mode humain d'être Dieu, son acte, qui ne fait qu'un avec sa personne, reste éternellement *mystère* (au sens casélien du mot) et peut donc être ré-actualisé sous le mode spécifique des sacrements et rites liturgiques.

Pour O. Casel et les théologiens des mystères, l'œuvre salvifique du Christ acquiert ainsi dans la liturgie un mode de présence qui n'est pas seulement intentionnelle. Elle est posée en une réelle objectivité et non dans une représentation réalisée seulement dans la pensée ou le souvenir de ceux qui participent à la célébration. Les événements historiques comme tels restent dans le passé et ne peuvent être qu'objet de souvenirs. Mais dans la célébration liturgique le Christ est *rendu présent en son acte sauveur*; il s'agit d'une *re-présentation* au sens strict, à la différence des jeux scéniques de la Passion qui se font en Espagne, en Alsace et en Allemagne, ou encore des paraliturgies. Il n'y a pas cependant *répétition* de l'acte sauveur : dans la célébration eucharistique, par exemple, le Christ ne subit pas une nouvelle fois la mort, mais cette mort devient présente dans le mystère du culte, en son essence et en sa valeur salvifique :

« La présence mystérique signifie une présence *réelle*, mais d'une réalité d'un genre à part. C'est une réalité qui répond

d'une manière unique au but même du sacrement. Ce but est de permettre aux fidèles de participer à la vie du Christ *comme Sauveur* pour leur propre salut; ici les accidents historiques concomitants n'ont pas d'importance.., mais seulement l'acte du Christ *comme Sauveur* et donc la substance même de l'œuvre du salut » (*Mysteriengegenwart*, JLW, t. 8, 1928, p. 191).

Ce n'est donc pas dans la considération de la distinction des natures, mais dans celle de l'unique Personne du Fils de Dieu qu'il faut chercher une explication de la présence mystérique. Comme actes personnels du Fils incarné, le sacrifice de la croix et tous les mystères de la vie du Christ sont également des réalités éternellement actuelles. Dans ses actes humains, le Fils lui-même est présent d'une manière qui transcende le temps. Cette présence n'est pas seulement celle d'un acte, mais d'une personne, présence personnelle qui *se manifeste* précisément par un acte humain et se continue, sous le mode d'être sacramentel, dans les célébrations liturgiques.

3. *Célébrer les mystères.* — Il ne s'agit donc pas, au cours de l'année liturgique, de méditer seulement sur la vie du Christ, mais de célébrer les mystères. Cela signifie qu'il faut non seulement participer aux rites par lesquels le mystère est ré-actualisé, mais accomplir réellement le mystère en nous-mêmes, comme membres du Corps mystique du Christ, en l'Église son Épouse. Ainsi s'explique l'*aujourd'hui* des textes liturgiques de certaines fêtes (vg antienne du Magnificat aux secondes vêpres de Noël; cf DS, t. 5, col. 244). La liturgie n'est pas uniquement mémoire des actes rédempteurs, mais présence, développement, épanouissement, accomplissement en nous de ces actes. Si l'âme veut s'assimiler le contenu cultuel, il faut qu'elle coopère, le plus étroitement possible, par son action subjective à la grâce objective de la liturgie; O. Casel cite à ce propos le mot de saint Ambroise : « c'est en tes mystères, Seigneur, que je te trouve » (*Apologia David* 12, 58; l'éd. critique de P. Hadot, SC 239, 1977, p. 156 porte : « te in tuis *teneo* sacramentis »).

Outre les études signalées dans l'article : *Vom christlichen Mysterium* (mélanges en mémoire d'O. Casel), Düsseldorf, 1951. — L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, LO 20, Paris, 1956, ch. 7 Liturgie et mystère (exposé et discussion de la théorie de Casel). — J. Plooij, *De Mysterieleer van O. Casel, Een bijdrage tot het oecumenish gesprek der Kerken*, Zwolle, 1964; trad. allemande, Neustadt, 1968. — P. Duployé, *Les origines du Centre de Pastorale Liturgique*, Mulhouse, 1968, p. 347-365. — A. Gozier, *Dom Casel*, coll. Théologiens et spirituels contemporains, Paris, 1968.

La doctrine d'O. Casel a été plusieurs fois évoquée dans le DS; voir les art. *Épiphanie, États de Jésus, Eucharistie*, t. 4, col. 879, 1405-1406, 1583-1585; *Fêtes chrétiennes*, t. 5, col. 233-235, 243-247 (par J. Hild, disciple et traducteur de Casel); *Liturgie*, t. 9, col. 889-891, 910, 932-939.

LTK, t. 7, 1962, col. 724-727 (V. Warnach). — *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1967, p. 164-166 (I.-H. Dalmais). — *Sacramentum mundi*, t. 3, 1969, col. 645-649 (B. Neunheuser).

André Gozier.

MYSTIQUE. — INTRODUCTION. — L'article *Contemplation*, dans sa partie *Enquête historique* (DS, t. 2, col. 1645-2057), offrait un tableau d'ensemble qui reste valable, au prix de quelques retouches de détail; ce tableau a été complété, toujours au plan historique, dans les art. *Denys* (influence en Orient et en Occident), Connaissance mystique de *Dieu*, *Extase*, etc.

L'*Enquête doctrinale* (col. 2058-2171), par contre, a vieilli. On y trouve surtout l'exposé des questions qui préoccupaient à l'époque (1950-1952) les spécialistes de la mystique chrétienne : distinction entre contemplation acquise et contemplation infuse, rapport entre contemplation et sainteté, direction spirituelle des âmes mystiques.

La *Conclusion générale* de Ch. Baumgartner (col. 2171-2193) visait d'abord à discerner les points d'accord de terminologie et de doctrine relatifs à trois problèmes : nature de la contemplation mystique, seuil où commence cette contemplation, appel à la contemplation et perfection. Un second paragraphe cherchait à poser les fondements théologiques et dogmatiques de la contemplation infuse. Ces dernières pages elles-mêmes restent marquées par la théologie de l'époque : là où on parle de dogme, nous parlerions aujourd'hui plutôt de Parole de Dieu; à la place de « grâce increée », nous mettrions plutôt l'Esprit Saint, et aux « dons de l'Esprit » nous ajouterions les « charismes » personnels de 1 *Cor.* 13-14.

Entre 1950 et 1980, les vues sur la mystique ont subi une évolution profonde, laquelle, liée à une tradition vivante, n'est certes pas achevée. Nous relèverons seulement quelques discernements ou questionnements nouveaux jaillis de cette évolution, et qui expliquent, pour une part, la structure de l'art. *Mystique* tel qu'il est ici présenté.

1. *Le renouvellement des études exégétiques et patristiques*, interférant nécessairement sur la théologie dogmatique et la théologie « ascétique et mystique », a entraîné d'abord, dans le monde chrétien, un élargissement du concept même de *mystique*. Celui-ci n'est plus réservé aux niveaux supérieurs de la contemplation; il s'applique à tout homme qui participe au mystère du Christ. Le *Western Mysticism* de C. Butler (1922, 1927), la *Theologie der Mystik* d'A. Stolz (1936), et sous un autre aspect la *Mysterienlehre* (cf *supra*, col. 1886-1889) d'Odo Casel et de ses disciples, annonçaient déjà cet élargissement. L'exposé de J. Lebreton sur « la contemplation dans la Bible » (DS, t. 2, col. 1645-1716), venant à la suite des études sur la mystique de saint Paul et de saint Jean (A. Wirkenhauser, 1928; J. Huby, *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris, 1946), allait aussi dans le même sens.

Deux autres études sont ici à signaler. Celle de L. Bouyer (*Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, VSS, t. 3, 1949, p. 3-23) attirait l'attention sur la triple acception, *biblique*, *liturgique* et *spirituelle*, du terme chez les Pères (voir aussi L. Bouyer, *Mysterion*, *ibidem*, t. 6, 1952, p. 397-412). Ensuite l'introduction de H. de Lubac au volume sur *La mystique et les mystiques* (éd. A. Ravier, Paris, 1965), après avoir fourni un état de la question, caractérisait la *mystique chrétienne* par son rapport avec « le mystère » du Christ (p. 23-38; cf l'art. *Mystère*, supra, col. 1861-1874).

2. D'autre part, après la deuxième guerre mondiale surtout, se sont multipliées les *éditions critiques* d'auteurs mystiques (Guillaume de Saint-Thierry, saint Bernard, Eckhart, Jean Ruusbroec, Marie de l'Incarnation, etc), dont les introductions et annotations visent surtout à discerner les sources et les influences, puis à « décrire » la doctrine sous ses divers aspects plutôt qu'à la systématiser. D'autres ouvrages étudient la transmission des textes, constatant ici ou là l'existence de deux traditions diverses d'une même œuvre : celui d'Eulogio de la Virgen del Carmen (E. Pacho), *S. Juan de la Cruz y sus escritos*, Madrid, 1969, a fait avancer la question de la double rédaction du *Cántico*

et de la *Llama*. Ces études historiques et critiques ont mis en relief la personnalité des auteurs mystiques, la diversité de leurs expériences et de leur itinéraire, au point que l'histoire de la mystique a pris le pas sur une théorie générale de la mystique.

3. Quant au rapport entre *vie mystique et perfection*, il suffit de noter que le ch. 5 de la Constitution conciliaire *Lumen gentium*, tout en affirmant avec force *l'appel de tous les chrétiens à la sainteté*, ne fait aucune allusion à la vie mystique, mais identifie la sainteté avec la *perfection de la charité*, à l'imitation du Christ et sous la motion de l'Esprit, selon l'état propre à chacun et sa mesure de grâce (n. 40-42).

4. Depuis 1950, les *techniques de « méditation orientale »* (zen, yoga, etc; cf art. *Méditation* III, col. 927-934) se sont propagées dans le monde occidental, même parmi les chrétiens. Dès le milieu du 19e siècle d'ailleurs, l'*histoire des religions* avait imposé l'étude d'une *mystique comparée*, au risque de méconnaître l'originalité de la mystique chrétienne. Mais depuis 1930 environ, des auteurs chrétiens comme J. Maréchal, J. Monchanin, L. Massignon (voir leurs notices dans le DS) et d'autres (L. Gardet, H. de Lubac, F. Cuttaz, R. Arnaldez, P. Nwya), se sont intéressés, dans un esprit à la fois ouvert et critique, aux mystiques de l'*Inde*, du *Japon*, de l'*Islam* et du *Judaïsme* (voir ces art. dans le DS). L'art. *Contemplation* comportait déjà une étude approfondie de R. Arnou, sur les philosophes du monde gréco-romain, spécialement Plotin (t. 2, col. 1716-1742) et une réflexion sur la possibilité de la contemplation en dehors du christianisme (col. 1742-1762). Ces études ont conduit à reconnaître l'universalité du « phénomène mystique », sans nier sa diversité, liée aux cultures et religions dans lesquelles il apparaît.

5. De même, *les sciences humaines* autres que l'histoire (psychologie et sociologie, psychanalyse et ethnologie) ont posé des questions nouvelles sur la personnalité des mystiques, la relation de leur expérience au milieu socio-économique et culturel dans lequel ils vivaient. Ces divers aspects ont été abordés ici ou là dans le DS (voir les art. *Apparitions*, *Discernement des esprits*, *Extase*, *Lévitation*, *Ligature des puissances*, *Multilocation*).

Toutes ces nouvelles dimensions ne pouvaient cependant être traitées en détail dans l'art. *Mystique*. Nous nous sommes bornés à trois développements.

Le premier tente de décrire *le phénomène mystique* dans son universalité, en relevant les traits communs et les aspects différents, spécialement dans les mystiques d'Extrême-Orient et de l'Islam.

Le deuxième présente un *conspectus historique* de la *littérature sur la mystique chrétienne*. La période des origines (nouveau Testament, Pères) n'est pas traitée : le lecteur se reportera sur ce point à l'art. *Mystère* (qui étudie le sens des termes *mustèrion*, *mustikos*, etc, durant cette période). Une première section de ce chapitre étudie la littérature mystique au moyen âge. Plutôt que de relever les auteurs et leurs ouvrages, A. Deblaere s'est attaché à dégager les questions que pose cette littérature et propose une évaluation plus précise de la vie spirituelle qu'elle laisse entrevoir.

Une seconde section traite surtout des 17e et 18e siècles, avec des prolongements jusqu'au 20e. La théologie, ou mieux la « théorie » de la mystique, étant devenue dès lors une sorte de savoir spécifique, P. Adnès étudie plus directement les auteurs et les œuvres; il fait apparaître, le cas échéant, les parentés, met à jour les tendances diverses et souligne les apports originaux.

Un troisième et dernier chapitre s'essaye à une réflexion approfondie, à la fois théologique et spirituelle, sur *la mystique chrétienne*. Tout en gardant au terme *mystique* le sens, non pas restreint mais plutôt élevé, qu'il a reçu dans la tradition, P. Agaesse montre d'abord comment la vie mystique, en ses formes les plus hautes, se relie au « mystère » chrétien et s'enracine dans les exigences chrétiennes de la vie de foi et d'amour : il fait ainsi droit à l'élargissement du terme que nous avons noté; il décrit ensuite quelques « critères » de l'expérience mystique. Enfin, M. Sales montre quels en sont les fruits dans la vie personnelle et dans l'Église.

I. *Le phénomène mystique.* — II. *Théories de la mystique chrétienne.* — A. *Jusqu'à la fin du 15e siècle.* — B. *Du 16e au 20e siècles.* — III. *La vie mystique chrétienne.*

Bibliographie générale. — Un inventaire abondant et classé par sujets (mystique chrétienne, non chrétienne, problèmes de psychologie, etc) a été établi jusqu'en 1937 par J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, 2e éd., p. 247-298. — Chaque chapitre de l'article comportant une bibliographie, nous donnerons ici les seuls ouvrages classiques parus avant 1937, et un choix d'études d'ensemble parus depuis cette date.

A Poulain, *Des grâces d'oraison*, Paris, 1901; 10e éd. avec introd. et compléments par J.-V. Bainvel, 1922. — J. Zahn, *Einführung in die christliche Mystik*, Paderborn, 1908; 2e éd., 1922. — C. Butler, *Western Mysticism*, Londres, 1922; 2e éd. augmentée, 1927; réimpression, New York, 1968. — M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der Mystik*, Munich, 1922. — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, 2 vol., Saint-Maximin, 1923. — J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, Bruges, 1924; 2e éd., Bruxelles-Paris, 1938; t. 2, Bruxelles-Paris, 1937 (ouvrage capital en raison de la diversité des points de vues abordés). — R. Otto, *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926; 2e éd. augm., 1929; trad. franç. (incomplète), Paris, 1951. — J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930; *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937; *Leçons de théologie spirituelle*, t. 1 (seul paru), Toulouse, 1946. — A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936; trad. franç., Chevetogne, 2e éd., 1947.

C. Albrecht, *Gnoseologische und philosophische Relevanz der mystischen Relation*, Brême, 1958. — A. García Evangelista, *La experiencia mistica de la inhabitación*, Grenade, 1959. — J. H. M. Whiteman, *The mystical Life. An outline of its nature and teachings*, Londres, 1961. — I. Höllhuber, *Sprache — Gesellschaft — Mystik*, Bâle, 1963. — O. Schneider, *Die mystische Erfahrung*, Aschaffenburg, 1965. — *La mystique et les mystiques*, éd. A. Ravier, Paris, 1965. — H. Graef, *Der Siebenfarbige Bogen*, Francfort, 1959; trad. franç., *L'héritage des grands mystiques*, Paris, 1968; *The Story of Mysticism*, New York, 1965; trad. franç., Paris, 1972.

L. Gardet, *La mystique*, coll. Que sais-je? 694, Paris, 1970; *Théologie de la mystique*, dans *Revue thomiste*, t. 71, 1971, p. 571-588. — G. Müller, *Ueber den Begriff der Mystik*, dans *Neue Zeitschrift für systematische Theologie..*, t. 13, 1971, p. 88-98 (point de vue protestant). — A. Brunner, *Der Schritt über die Grenzen. Wesen und Sinn der Mystik*, Wurtzbourg, 1972. — *Mystik und Wissenschaftlichkeit*, éd. A. Mercier, Berne-Francfort, 1972. — W. Beierwaltes, H.U. von Balthasar, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, 1974 (Plotin, mystique chrétienne et non chrétienne, mystique allemande). — I. Trethoven, *Mysticism and Theology*, Londres, 1975. — *Mystische Erfahrung. Die Grenze menschlichen Erlebens* (colloque de 1975), Fribourg-en-Brisgau, 1976. — Cl. Tresmontant, *La*

mystique chrétienne et l'expérience de l'homme, Paris, 1977. — Voir aussi les *Encyclopédies des mystiques..*, signalées *infra*, col. 1902.

DTC, t. 10, 1929, col. 2599-2674 (A. Fonck). — RGG, t. 4, 1960, col. 1237-1262 (L. Richter, etc). — LTK, t. 6, 1962, col. 732-743 (T. Ohm, etc). — *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 2, 181-193; trad. franç. *Encyclopédie de la foi*, t. 3, 1966, p. 168-180 (F. Wulf, bonne bibliographie). — *Sacramentum mundi*, t. 3, 1969, col. 649-661 (H. Fischer). — *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, 1971, p. 521-526 (M. de Certeau). — DES, t. 1, 1976, p. 998-1000 (R. Moretti); t. 2, p. 1214-1219 (A. de Sutter).

Outre les articles du DS signalés en cours de texte, voir aussi : *Divinisation*, *Écriture sainte et vie spirituelle* (III. L'Écriture et les mystiques), *Essentiel*, *Eucharistie* (II. Mystique eucharistique), *Expérience*, *Foi*, *Fond de l'âme*, *Grâce*, *Homme intérieur*, *Humanité du Christ*, *Images et contemplation*, *Inaction*, *Infus*, *Introversion*, *Liberté-Libération* (IV. Expérience des mystiques), *Logos*, *Mort mystique*.

Aimé SOLIGNAC.

I. Le phénomène mystique

1. *Introduction.* — 2. *Typologie du phénomène mystique.* — 3. *Éléments de l'expérience mystique.* — 4. *L'itinéraire mystique.*

1. **INTRODUCTION.** — On appelle « mystique » ce qui déborde les schèmes de l'expérience ordinaire. Le mot lui-même — de μυστήριον, μυστικός (cf *supra*, col. 1861 svv) — signifie quelque chose de « caché », de « secret », hors des atteintes de la connaissance et de et de l'expérience propres. Le phénomène mystique désigne en premier lieu un mouvement pour se dépasser en direction d'un objet particulier, ni simplement profane, ni éternel, mais situé au-delà des limites de l'expérience normale, empirique; il désigne en second lieu la perception intuitive de cet objet ou de cet être, soit déjà caractérisé par des notes personnelles, soit en condition d'entité profonde ou cosmique. Le sujet d'une telle perception peut en avoir conscience, et c'est en cela que consiste l'expérience mystique; celle-ci, nouvelle et intime, finalement transforme l'être humain et le réalise. Le mot « mystique » s'applique donc et à l'objet, terme de l'expérience en question — le mystère —, et au sujet de la même expérience, et à la nouvelle forme de rapport qui s'ensuit entre l'un et l'autre.

Le phénomène mystique est un phénomène de caractère universel; on le rencontre en des traditions religieuses aussi diverses que celles du taoïsme, de l'hindouisme, du bouddhisme, du soufisme ou du christianisme. (Au nombre des exceptions, le zoroastrisme). Toute religion, outre le Credo ou le corps doctrinal, exige une attitude d'acceptation et d'obéissance, une vie; c'est dans ce domaine de l'expérience religieuse existentielle qu'il faut situer le phénomène mystique. Comme attitude religieuse, il suppose un rapport nouveau, une connaissance nouvelle du « mystère », pleine d'élan, qui porte à vivre ce mystère et qui, sous quelque forme, se concrétise en une donnée qui libère et qui sauve.

Il n'y a pas « une » mystique : la recherche, la reconnaissance, le rapport avec le mystère varient suivant les hommes, le substrat socio-culturel de leur existence, leurs traditions religieuses; par ailleurs, l'expérience, même identique, étant par nature « inexprimable », appelle pour sa description des expressions, des métaphores et des symboles variés. Les mystiques musulmans estiment qu'on ne peut parler de la mystique qu'en employant « le langage des signes » (*ishārāt*) et les maîtres du Zen font appel à des manières de parler « paradoxales », sachant bien que les formules courantes ne peuvent traduire les confins ultimes de la vie. Tout cela rend difficiles les formulations univoques, lorsqu'on veut réfléchir sur le phénomène mystique. On peut néanmoins esquisser quelques structures qui, sans définir à titre exclusif aucune des formes du mysticisme, offrent pourtant de fait des traits communs à certains « types ».

2. **TYPOLOGIE DU PHÉNOMÈNE MYSTIQUE.** — Il y a, en premier lieu, une expérience mystique *ex-tatique*, appelée aussi naturelle, en raison de son rapport avec la Nature, le cosmos. D'autres emploient pour la définir le terme « pan-en-hen-ism » (R. C. Zaehner). Elle est comme le fruit du mouvement d'extase ou d'expansion vers le dehors : l'espace et le temps se trouvent comme abolis et le mystique rencontre les éléments cosmiques, toute la Nature comme donné unique; dans cette « unité-universelle » (c'est le sens du mot de Zaehner) son moi lui-même s'intègre comme submergé et dissous en elle. Le terme de l'expérience n'est pas une personne ou un être, c'est une totalité cosmique, que nombre de mythes visent à symboliser. Durant l'expérience, les limitations spatiales et temporelles se trouvent dépassées; le mystique se sent en tout et sent tout en lui-même. C'est le cas de certaines expériences mystiques des religions primitives, de quelques courants du tantrisme, au concret du bouddhisme tantrique. Il n'y a pas de représentation personnelle du « mystère » : dans l'expérience la plus profonde, le mystique perçoit les choses et les forces dans la mesure où elles-mêmes influent sur lui et où lui-même établit avec elles une relation intime d'unité.

Une autre expérience mystique typique est particulière aux mouvements religieux non dualistes ou monistes. En elle le monde des phénomènes est senti comme inexistant et ce qu'il y a de plus profond dans l'être humain est expérimenté comme absolu. Il s'agit ici d'un mouvement *in-statique* en direction des profondeurs ultimes de la conscience personnelle : véritable processus d'intériorisation et d'intégration. Le moi de l'homme, à la manière d'une chose supérieure et incréée, est considéré comme divin et sacré. En fait, la conscience qui gît obscurcie par les ténèbres passe à un avant-plan, où elle est illuminée comme en une vision nouvelle d'elle-même : il y a eu passage des ténèbres profondes de l'ignorance en direction d'une profonde lumière. L'esprit s'abîme en une abolition totale de ses activités mentales et dans ce vide il reste libéré, illuminé, intégré en une existence d'unité. Cette unité, on l'expérimente en soi-même et la conscience y prime l'objet expérimenté. Appartiennent à ce type de mystique nombre de systèmes non dualistes de l'Orient et ce serait le lieu de rappeler les expériences décrites dans certaines Upaniṣad (ainsi la *Māndūkya Up.*), celles propres aux tendances du Samkya-yoga, et celles de tous ces mouvements en rapport avec les mêmes tendances, comme quelques groupes bouddhistes, par exemple le Zen.

L'expérience *théiste* est propre aux traditions religieuses prophétiques et aux mouvements religieux essentiellement théistes, comme l'hindouisme de la Gītā, le soufisme et le christianisme. C'est une mys-

tique de personnalité : le mystique, après la découverte de l'Autre — que ce soit Dieu ou l'Absolu — comme Personne, se sent uni à lui par amour. L'amour joue ici un rôle essentiel. On parvient à une union profonde, au-delà de toute division psychologique, bien que soit toujours sauvegardée la distinction ontologique personnelle : il s'agit d'une relation vivante dans la conscience radicale de l' « altérité ». Dieu s'offre à l'homme comme objet d'une connaissance nouvelle et d'amour unitif. Le mystique sort de lui-même en un mouvement extatique, mais à présent vers une autre Personne bien caractérisée. La relation expérimentale s'établissant entre personnes, il en résulte intercommunion et présence mutuelle comme donnée permanente. Et ce Dieu, dont le mystique a fait l'heureuse découverte, auquel il est resté uni, il l'a rencontré au plus profond de son âme, comme s'il avait découvert l'état premier, originel, de celle-ci. La mystique, même en ce cas, tout en gardant son caractère personnaliste et sa note d'altérité, prend conscience d'une réalité mystérieuse et sublime qui se cache en nous.

Cette typologie, dans ses grandes lignes, suit la méthode de la phénoménologie culturelle (développée par R. C. Zaehner, M. Eliade). Il est d'autres essais de typologie mystique, ceux par exemple qui l'encadrent en des schèmes anthropologiques (E. Neumann, G. J. Larson). L'homme, au cours de sa vie, passe par certaines crises d'expériences qui menacent et renforcent sa vitalité, sa conscience. Les divers types de mystique correspondent aux phases du développement humain :

1) L'expérience mystique unitive correspond à l'état d'enfance; elle est caractérisée, en présence du monde, par une attitude conservatrice qui tend vers un bonheur dans l'unité : on en trouve des exemples dans les premières Upaniṣad. 2) L'expérience mystique d'isolement (« isolative experience mystical »), représentée par les systèmes Samkya et Yoga, correspond à la jeunesse; elle est caractérisée par une préoccupation ascétique dominante, peu d'attention aux textes. 3) L'expérience mystique copulative — de la Gītā, des traditions tantriques, du Sivaïsme — correspond à l'état de mariage; il y est fait usage de la sexualité comme d'une des techniques existentielles d'union; elle aspire à un engagement responsable dans le monde, mais sans se dissiper dans une existence mondaine dépourvue de sens. 4) L'expérience mystique nihiliste : on cherche la libération de la douleur et de la mort pour parvenir à une condition nouvelle d'existence par la rencontre du « moi », de la nature du Bouddha ou du Brahman. Ce type d'expérience correspond à l'âge adulte; il est marqué par un engagement ascétique profond, ainsi dans les courants du bouddhisme theravāda.

Une telle typologie est trop artificielle pour qu'on puisse l'accepter. On y part, non du réel, mais d'un schème a priori; on s'y efforce d'enclore en des catégories préfabriquées la réalité de l'expérience religieuse. La typologie phénoménologique, au contraire, est avant tout descriptive; partant d'analyses objectives, elle s'applique à en dégager une synthèse.

3. ÉLÉMENTS DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE. — Le phénomène mystique est complexe; nous pouvons néanmoins y distinguer quelques éléments intégrants, qui nous aident à pénétrer en son essence même. Dans la pratique il sera cependant difficile de tracer des démarcations qui permettent de séparer nettement ces éléments.

1° L'expérience mystique est avant tout une expérience de *passivité radicale* : c'est le transcendant, le mystère qui envahit l'existence humaine. Certains y voient le fruit d'une grâce de Dieu entièrement gratuite; d'autres comme le résultat de ce vide, de cette suspension des facultés que l'on a procurés et qui laissent l'homme dans une identité nouvelle, une lumière où son être demeure submergé. Dans les deux cas, le moi actif finit par se perdre et se dissiper; il s'ensuit une manière de vivre nouvelle, en dépendance du mystère découvert. Il y a discontinuité et rupture marquées entre la vie ordinaire, celle du non-initié, et cette existence nouvelle envahie par quelque chose ou quelqu'un qui prend désormais l'initiative de la vie.

Cette passivité distingue la mystique de la magie, laquelle essaie de dominer l'Autre ou de manipuler le mystère. La passivité du mystique n'est pas inertie, ni non plus absence d'activité. Le fonds de l'homme ne demeure pas inactif; il est plus actif qu'auparavant; mais à présent c'est un sujet distinct qui domine et guide cette activité; et c'est l'expérience d'une force neuve, de la force qui provient de cet Autre ou du mystère qui a envahi l'homme, ou de cette lumière qui l'a transformé. Cette force neuve entraîne un changement existentiel et tout ensemble devient une source intérieure d'énergie religieuse. Le mystique est conjointement l'homme le plus passif et le plus fort dans le domaine cosmique ou spirituel — en donnant à cet adjectif un sens élargi. L'expérience s'intègre dans sa vie et la transforme en quelque chose de dynamique.

2° Dans tous les types d'expérience mystique, nous trouvons l'idée de *totalité* : soit comme une sorte d'extension de la conscience avec une faculté de connaître universelle, soit comme une perception cosmique intégrée, soit comme une saisie de la totalité de l'être, notion qui appartient en propre au concept de la vie divine. Cette totalité fait accéder d'un seul coup à un état de plénitude ontologique, spirituel et psychologique. On a le sentiment que rien n'y échappe. Les diverses typologies mettent l'accent sur cette relation à l'univers et à la totalité dans l'expérience mystique. Celui qui en bénéficie a conscience — et c'est quelque chose de nouveau — d'avoir dépassé un stade de division : il lui est donné de résoudre toutes les contrariétés du monde des phénomènes et il réalise la coïncidence des opposés : *Coincidentia oppositorum.*

De fait, cette tendance à dépasser les contraires caractérise, nous le verrons, sous une forme ou sous une autre, les itinéraires mystiques. Le mystique bouddhiste, après s'être évadé du cercle de mort-naissance-mort (*samsāra*), se sent en dehors de la simple distinction catégorielle des êtres; le temps et l'éternité (*samsāra, nirvāṇa*) n'existent plus pour lui comme données opposées : toutes deux sont vides (*śūnyā*). L'illumination propre au Zen (*satori*) est une expérience en laquelle le monde et l'être ne comportent plus, comme auparavant, toutes les contrariétés qui leur sont inhérentes; on parvient à une affirmation absolue, en laquelle tous les « opposés » se trouvent harmonisés. Dans l'expérience mystique du tantrisme, le dépassement des dualités (bien et mal, être et non-être, moi et monde) est porté à ses conséquences ultimes. L'union des principes féminin et masculin en la psyché se voit décrite en quelques textes mystiques des Upaniṣad.

3° La *connaissance* dans l'expérience mystique n'est pas celle de la philosophie et elle ne se ramène à aucune forme de connaissance ordinaire. Il est facile néanmoins de déceler dans l'expérience mystique un type nouveau de connaissance intuitif et unitif : « le mystique n'est pas un soufi, mais un *'ārif* (celui qui connaît) »

(Avicenne). Presque toujours les mystiques affirment avoir découvert la vérité, ou la face originelle des choses, ou la nature du Bouddha, ou avoir vu la gloire de Dieu. L'expérience mystique est caractérisée par une manière nouvelle, intense et stable, d'appréhender le réel. Il s'agit d'un nouveau type d'appréhension de ce réel caché et « mystérieux ». La connaissance ordinaire, discursive, abstraite, composée, disparaît; elle fait place à une vue simple, immédiate, qui en même temps s'identifie au connu et dépasse la dualité du sujet et de l'objet. Il s'agit d'une « connaissance intuitive » (*ma'rifa*), qui n'a rien à voir avec le raisonnement (*'ilm*) (Ibn al-Fārid). Cette connaissance nouvelle comporte un type propre de certitude; elle est à la fois expérimentale et savoureuse.

Cette connaissance et cette expérience supposent-elles un véritable contact avec l'absolu ou avec l'Absolu? L'expérience cognitive en question est, sans aucun doute, de caractère transcendant; on y passe de l'expérience ordinaire de l'âme à une expérience exceptionnelle qui atteint cette même âme en sa profondeur. Cette expérience tend à amenuiser et à endiguer le flux permanent des phénomènes aux profondeurs variées, pour saisir par delà la permanence du moi, de l'absolu. L'âme humaine possède une conscience réflexive capable de percevoir un objet immatériel, une valeur, un absolu, Dieu lui-même : « J'ai découvert que je suis le Brahman », selon la formule du Védanta; « J'ai compris que je suis libre et parfait dès le commencement », déclarent les maîtres du Zen.

Jusqu'à quel point ces expériences peuvent-elles atteindre Dieu? Tout mystique, en atteignant la dernière limite de son être, entre en sa profondeur intime en contact avec Dieu, en ce sens qu'au plus profond de son moi s'exerce l'action de Dieu, par laquelle tout subsiste. Dieu et le plus profond de l'homme sont unis par le lien de la causalité, qui s'accompagne d'une présence de Dieu d'immensité — il ne s'agit pas de la présence par grâce —. L'action de Dieu est perçue, non de façon directe ni par voie de réflexion, mais dans son effet. En référence aux religions théistes, nommément au christianisme, aux degrés suprêmes de cette expérience, on peut parler d'une « intuition immédiate de Dieu » (J. Maréchal). Ce contact n'est pas le fruit d'un processus personnel d'intériorisation; c'est un don de Dieu gratuit.

4° L'expérience mystique a ses « *moments forts* », exceptionnels. Ils peuvent être parfaitement datés et on peut leur assigner un cadre précis dans l'espace et dans le temps; d'ordinaire, ils sont d'une durée assez courte; beaucoup marquent le départ d'expériences plus profondes. D'autres, par contre, sont d'une allure si radicale qu'ils ne peuvent guère se renouveler. Ce sont des expériences décisives; elles s'accompagnent parfois — mais pas toujours — de manifestations psycho-somatiques, qui sont comme le signe, le langage parlant des moments forts : ainsi l'extase, le rapt, la luminosité, la danse, les ravissements, etc... Ces manifestations font l'objet d'études psychologiques (depuis W. James, J. H. Leuba) et il existe aujourd'hui un courant de « psychologisation » de la mystique. Il faut maintenir qu'il peut y avoir de vraies expériences mystiques sans ces phénomènes; dès lors, n'est pas mystique tout ce qui est anormal. Ce n'est pas dans ces manifestations que consiste le « fait mystique », inexplicable du simple point de vue de la psychologie. D'où viennent alors ces phénomènes? Ils sont le tribut de la faiblesse humaine chez celui qui passe par un de ces moments forts. La psyché humaine, si étroitement unie au corps, lorsqu'elle se trouve envahie par la force supérieure qui accompagne cette expérience, perd, surtout dans les débuts, son équilibre structurel; il y a en elle rupture entre les parties supérieures et les inférieures, entre le centre et la périphérie; et cette rupture d'équilibre psychique a sa répercussion sur le corps. Les docteurs mystiques soulignent que ces phénomènes sont une rançon de notre « faiblesse » (Thérèse d'Avila, *Moradas* VII, 3, 12; Jean de la Croix, *Subida* II, 21).

On a, de nos jours, fait appel à une problématique nouvelle : ne pourrait-on pas arriver, à l'aide de drogues, à susciter l'expérience mystique ou du moins ces phénomènes psycho-somatiques qui parfois l'accompagnent? (R. C. Zaehner, *Drugs, Mysticism and Make-Believe*). De fait, divers auteurs prétendent que l'expérience anormale produite par certaines drogues s'identifie à l'expérience mystique (A. Huxley, *The doors of Perception*, Londres, 1954). A parler de façon objective, la seule affirmation légitime est que, dans les deux cas, il peut y avoir quelques phénomènes psycho-somatiques qui se ressemblent, mais sans nulle équivalence entre les deux domaines. Les phénomènes en question proviennent d'une rupture de la psyché humaine et de sa répercussion sur le corps; mais ceci, nous l'avons dit, est tout autre chose que la mystique véritable. Dès lors, l'itinéraire propre du mystique, son objet transcendant, l'état où il établit, diffèrent essentiellement de ces phénomènes que l'on invoque.

5° *De l'expérience à l'* « *être* ». — La mystique ne se ramène pas à des expériences passagères; elle finit par créer un « état » qui donne l'impression de surmonter déjà le temps et de coïncider avec le moment éternel; à cet égard, elle souligne l'historicité de la présente vie humaine et fait déjà rejoindre à l'homme une condition d'éternité. Il s'agit tout d'abord d'un état de libération; dans la mystique orientale on le trouve déjà formulé en termes techniques : *mukti, jīvan-mukti* (émancipation), *mokṣa* (libération), *nirvāṇa* (extinction), selon les yoghis *kaivalyam* (séparation), etc. Les soufis emploient une terminologie plus radicale : *fanā al-fanā* (extinction par delà l'extinction). Quant aux mystiques chrétiens, reprenant le langage de la Bible, ils parlent de *mort*, de mort au monde, aux sens, au péché, à tout ce qui n'est pas Dieu. Lorsqu'ils en viennent à décrire cet état nouveau d'un point de vue plus positif, les orientaux ont recours à des métaphores esthétiques : le mystique se trouve comme « une pierre immobile au milieu de la pluie et de la tempête », « la lumière (s'est faite), le préservant du naufrage au milieu des ténèbres », etc. La mystique théiste fait appel à des métaphores et analogies plus dynamiques d'union, et en tous ses courants vient prendre place l'allégorie nuptiale (Gītā, soufisme, christianisme). Certains parmi les soufis décrivent ce nouvel état en termes d'identification à Dieu (al-Hallāǧ, Ibn a-'Arabī); et nous pourrions relever dans la même ligne quelques expressions d'Eckhart. En fait, ces divers auteurs, lorsqu'ils en viennent à expliquer cette identification, ont coutume d'y apporter les nuances requises pour faire comprendre les limites de leur formulation.

Les textes mystiques orientaux, pour caractériser le nouvel état atteint par le mystique, parlent d'une nouvelle « sagesse »

(*prajñā*). D'après les commentaires de Sankara sur les Upaniṣad, la sagesse est l'ultime condition intellectuelle de l'homme; il n'y existe déjà plus de distinction entre objet et sujet et on s'y identifie avec Dieu (Iśvara), lui aussi pure conscience. Dans les textes canoniques du bouddhisme, l'itinéraire mystique aboutit à un état de parfaite libération, qui s'accompagne de sagesse (*prajñā*) : « Élevé comme sur la cime d'une montagne », le mystique contemple déjà toutes choses d'un regard simple. Au 1er siècle avant Jésus-Christ, se développa le courant bouddhiste *Prajñā-pāramitā*, dont le nom signifie sagesse illuminatrice qui a son lieu (*itā*) et est sise déjà sur l'autre rive (*pāra*). La sagesse s'identifie à l'illumination stable, qui fait voir chaque chose comme elle est en elle-même (*tathatā*); dans le bouddhisme Mahāyāna le concept de sagesse rejoint celui de bouddhéité. Ce furent les auteurs chinois (Seng-chao, Hui-yan) qui tentèrent d'expliquer de la manière la plus profonde le concept de *prajñā*. Il est intéressant de noter que dans la mystique chrétienne on trouve aussi le thème de la sagesse comme fruit de l'état mystique : l'âme s'y trouve transformée en la sagesse de Dieu (Jean de la Croix, *Cántico* 36, 8; 26, 16 et 13).

4. L'ITINÉRAIRE MYSTIQUE. — Il suppose, au point de départ, une conception d'ensemble, non seulement une échelle de valeurs, mais aussi une cosmogonie et une structure spirituelle de l'homme. Un bon nombre de courants de l'Orient admettent comme donnée initiale l'existence d'une réalité, d'un absolu transpersonnel, sis au-delà du monde immédiatement perçu. On en conclut qu'il existe divers modes de connaître : il y en a un qui nous maintient dans l'ignorance de cet au-delà, en nous installant au simple niveau de la perception sensible de ce qui nous entoure; tout l'effort, dans l'itinéraire, sera de passer de ce type de connaissance à un autre plus parfait.

D'autres courants partent de cette conviction qu'en l'homme, corps et psyché, toutes les virtualités du macrocosme se trouvent présentes; dès lors, tout l'itinéraire s'y ramènera à une technique pour développer ces virtualités et s'incorporer à l'univers. Nombre de tendances théistes ont à leur base la foi en une Personne, Dieu qui nous appelle et nous facilite l'accès jusqu'à Lui; d'où des notes communes à l'itinéraire correspondant : la soif de l'absolu, du mystère, l'effort pour dépasser le conditionné et vivre l'inconditionné, la rupture de toute attache au moi contingent et l'application à l'intériorité. Une autre note commune est l'ascétisme : on le trouve dans les débuts en vue de la libération et de la victoire sur les passions; il continue par delà en la concentration des puissances intérieures; parfois on souligne la nécessité d'une action (un rite) déterminée; le but final est l'état que nous avons décrit.

Traçons maintenant une esquisse concrète de l'itinéraire mystique du bouddhisme theravāda, de certaines tendances propres à la typologie de mystique naturelle, avec — pour terminer — quelques indications sur l'itinéraire soufi.

1° Dans les textes de la littérature pāli (spécialement dans le *Dīgha-Nikāya*), on expose les « huit étapes du parcours » dans le bouddhisme theravāda. Les cinq premières sont ascétiques et correspondent à la discipline morale (*sīla*); les trois dernières, à la discipline mentale (*citta*) : droite vigilance ou application à contrôler l'esprit et à le défendre contre les choses du dehors; droite conscience, qui commence par la droite attention au corps, à la respiration, à l'équilibre somatique en certaines postures (conformément aux techniques yoghistes) — il faut le remarquer, il ne s'agit pas seulement de contrôle, mais aussi de conscience —; qui se poursuit en la droite attention aux sentiments ou motions intérieures (sorte de discernement des esprits), et à l'esprit lui-même; cette dernière phase est dénommée droite concentration (*samādhi*); elle inaugure les étapes mystiques et tout ce qui précède n'est qu'un « préalable ».

La droite concentration comprend quatre expériences fondamentales (*jhāna*). En la première s'exerce encore la connaissance rationnelle et il s'y trouve un fond de complaisance; en la seconde, toute activité mentale cesse, la concentration y arrive à l'unité de pensée, à l'élévation de l'esprit; en la troisième expérience le sentiment de complaisance disparaît, et la conscience y demeure claire, sereine, lucide; le mystique reste longtemps à ce stade, où s'opère la réintégration des opposés; enfin c'est une expérience pure de conscience non objectivée. Les quatre *jhānas* ont permis à l'homme de dépasser la frontière des sens, des idées, des conditionnements; certains textes parlent de quatre nouveaux états (*arūpa*), d'autres ramènent l'exposé de ces derniers au quatrième *jhāna* : identification avec la totalité — le mystique entre déjà en contact avec le *tout* par l'entremise du contact avec le *rien*; c'est une contemplation pure, vide, sans objet, sans appui. Le rien signifie que disparaissent les limites, les particularités, les formes illusoires et que l'on aboutit ainsi dorénavant à la pleine réalisation de l'être, du moi : c'est l'illumination, la découverte de la vérité. Cette expérience comporte des moments forts, comme le *vipassanā*, des fulgurations lumineuses qui dissipent les ténèbres. Objectivement, on dit que l'homme est dans le nirvāṇa, où par delà le niveau de l'expérience humaine on demeure en celui de l'inconditionné; psychologiquement, le mystique se trouve revêtu de la sagesse, qui est le propre des parfaits (cf art. *Inde*, DS, t. 7, col. 1678-1680).

2° Le terme *jhanā*, en chinois *ch'an*, a été transcrit par des caractères idéographiques qui en japonais se lisent *Zen*. Les écoles du Zen mettent l'accent sur diverses techniques, d'ordinaire conjointes : il y a le *Za-Zen* ou posture de méditation bien contrôlée, où l'on cherche la maîtrise et le vide de toute fluctation de l'esprit, pour parvenir ainsi au vide lumineux de la « nature originelle »; en tout homme se trouve la nature fondamentale du Bouddha; on fait usage, sous la conduite du maître, de paroles ou d'actes dénués de sens, pour dissoudre toute distinction et parvenir à un état translogique de béatitude. Le Zen fait aussi appel aux moyens vulgaires de la vie quotidienne, pour transcender la manière dualiste de penser et de vivre, qui est propre à notre nature. Le but en vue est l'illumination (*satori*), qui consiste en une vision nouvelle, intuitive, du réel; c'est un instant à partir duquel ni l'homme, ni le monde ne redeviennent ce qu'ils étaient auparavant. Le *Zen* laisse de côté la préparation contraignante particulière au bouddhisme theravāda et insiste sur le fait que l'illumination est instantanée; le rôle du maître y est moins doctrinal et plus technique; on y souligne le caractère universel de l'expérience de l'illumination, qui imprègne d'une tonalité originale la vie de tous les jours (cf art. *Japon*, DS, t. 8, col. 167-169).

3° D'autres écoles mystiques du bouddhisme seraient à placer dans la typologie de la mystique dite naturelle (bouddhisme tantrique, sectes japonaises comme le *Shingon*; cf t. 8, col. 163-164). La libération s'y obtient en partant du corps pour s'intégrer dans le monde, dans

l'univers. Les choses sont par essence en mutuelle corrélation, unies en la nature du Bouddha. Le corps humain est un microcosme et il y a pleine correspondance entre le plan cosmique et le plan humain. En ces écoles, dans le cadre d'une philosophie ésotérique, une grande importance est donnée aux pratiques rituelles (rites, gestes, paroles), pour évoquer en l'homme ce mystère cosmique. En même temps on veut ne rien laisser dans l'homme qui ne soit intégré dans la conception mystique. Parmi les rites se détache la méditation devant les représentations de l'univers (*maṇḍala*), qui sont aussi manifestations de l'indestructible : certains rites et la concentration mentale permettent d'entrer en contact avec le monde cosmique indestructible ou la nature du Bouddha. Comme connaître c'est réaliser, l'illumination signifie cette intégration universelle, avec la conscience de transcender tout ce qui est limite, personne ou obstacle.

4° *Dans une religion théiste*, l'itinéraire mystique est différent, même si l'expérience y retient de ces éléments communs que nous avons analysés. Le plus caractéristique ici dans l'itinéraire, c'est la « prière » faite à Dieu; même celle de demande procède déjà de l'expérience radicale de la finitude. C'est en l'oraison que se réalise pleinement ce qui constitue l'essentiel de l'attitude mystique, la reconnaissance du « mystère », le rapport avec lui vivant et sauveur. Le progrès dans l'oraison s'effectue dans une certaine direction : l'insistance sur le caractère transcendant du mystère.

L'itinéraire propre au soufisme (qu'explique très bien Abū 'l Qāsim ou Hāsim † 1881, dans son *Risāla* aux soufis) est dénommé *Tarīqa*. La révélation et la loi religieuse positive sont ici le point de départ indispensable pour mener l'homme à une expérience nouvelle d'Allāh. La présence du maître y est considérée comme essentielle.

Les stades ou phases de l'itinéraire varient en appellations et en nombre. Selon la classification normale, appartiennent au premier stade ceux qui suivent la loi ordinaire de l'Islam; c'est le stade propre aux serviteurs (*'ābid*). Au second stade, appelé angélique, s'opère la purification : c'est le stade propre à l'ascète (*zāhid*). Ces deux étapes peuvent être franchies par industrie personnelle, encore que l'aide de Dieu n'y fasse pas défaut. Le troisième stade comporte une expérience de passivité : propre à « celui qui connaît » (*'arif*), il a pour caractéristique une connaissance intuitive, nouvelle. Le quatrième stade est particulier à l'amant (*muḥibb*), qui découvre la vérité absolue et parvient à l'union : les expériences fortes (*aḥwāl*, au singulier *ḥal*) n'y manquent pas et, même si elles ne sont pas permanentes (le point est discuté parmi les théologiens), elles peuvent se succéder de façon répétée sous l'influx divin. Parmi elles se placent le *fanā* (extinction de la personne) et le *baqā'* (intime présence en Dieu). « Être proche d'Allāh, ce n'est point aller ici ou là, c'est s'évader de la prison de l'existence du moi » (al Rumī). L'intensité de la présence et de l'union augmente à mesure que s'accroît la capacité du sujet. Seule la mystique est capable de faire franchir cet abîme qui existe entre l'impuissance absolue de l'homme et la toute-puissance absolue de Dieu. Le soufi « est en Allāh, sans aucune attache hors de Lui » (al-Gunayd). En cet état, Allāh a complète emprise et victoire sur l'âme. L'individualité une fois détruite, on parvient ainsi à l'union, ou unité, ou unification (*tawḥīd*) : « Je suis celui que j'aime et celui que j'aime c'est moi. Nous sommes deux esprits en un même corps. Quand je me vois, je le vois, et quand je le vois nous nous voyons l'un l'autre » (Al-Hallāǧ).

L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, 1953. — *La mystique et les mystiques*, éd. A. Ravier, Paris, 1965. — *The Mystic Vision*, éd. J. Campbell, Princeton, 1968. — *La mistica non cristiana*, éd. E. Ancilli, Brescia, 1969. — *Encyclopédie des mystiques* (sous la direction de M.-M. Davy), Paris, 1972; *Encyclopédie des mystiques orientales..*, Paris, 1975; *Encyclopédie de la mystique juive..*, Paris, 1977. — *Mystique*, n. spécial, *Studia missionalia* 26, Rome, 1977. — M. de Certeau, *Mystique*, dans *Encyclopaedia Universalis*, t. 11, Paris, 1971, p. 521a-526b.

R.-C. Zaehner, *Mysticism. Sacred and Profane*, 2e éd., Londres, 1961; *Concordant Discord*, Oxford, 1970; *Drugs, Mysticism and Make-Believe*, Londres, 1972. — E. Underhill, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness*, Londres, 1967.

M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954. — D.-T. Suzuki, *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York, 1957. — S.-N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, New York, 1959. — R.-C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, Londres, 1960. — H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris, 1965. — H.-M. Enomiya-Lassalle, *Zen-Weg zur Erleuchtung*, Vienne, 1960; trad. angl., Londres, 1967. — J.-A. Cuttat, *Expérience chrétienne et spiritualité orientale*, Bruges, 1967. — Joseph de Sainte-Marie, *Sur les voies de la mystique. Orient et Occident*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 23, 1972, p. 101-170. — J. Blofeld, *Beyond the Gods, Buddhist and Taoist Mysticism*, Londres, 1974. — J. López-Gay, *La mística budista*, Madrid, 1974.

J. Maréchal, *Études..*, t. 2, 1937, p. 487-531 Problème de la grâce mystique dans l'Islam. — A.-J. Arberry, *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Londres, 1950. — G.-C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, Paris, 1961. — R. Caspar, *La mystique musulmane. Recherches et tendances*, dans IBLA (Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes, Tunis), n. 99, 1962, p. 271-289; *Mystique musulmane. Bilan d'une décennie*, n. 133, 1974, p. 69-101. — R.-A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Londres, 1967. — P. Nwya, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970. — F. Pareja, *La Religiosidad musulmana*, Madrid, 1975. — A.-M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, North Carolina, 1975.

Voir aussi les articles *Inde*, *Islam*, *Japon*, *Méditation* III (avec bibliographies complémentaires).

Jesús López-Gay.

II. Théories de la mystique chrétienne

A. LA LITTÉRATURE MYSTIQUE AU MOYEN AGE

1. TÉMOINS ET TEXTES. — Il est très difficile d'écrire l'histoire de la mystique médiévale de façon quelque peu scientifique. D'abord à cause d'une certaine confusion terminologique; ensuite à cause des genres littéraires assez différents dont relèvent les sources qui, par ailleurs, nous sont parvenues en grande abondance.

1° Le sens religieux de MYSTIQUE, tel que le connaît le christianisme, c'est-à-dire l'expérience directe et passive de la présence de Dieu, prévaut à partir du 15e siècle. Mais le terme *mystique* existe auparavant : depuis les Pères, il signifie ce qui a rapport aux mystères de la foi et de l'Église, par exemple les sacrements (cf art. *Mystère.., supra*) ; les *Théologies mystiques* du haut moyen âge n'excluent donc pas la signification que les modernes donnent au mot, mais la contemplation infuse n'y est qu'un élément du « mystère » parmi d'autres. Ce que l'on nomme *mystique* aujourd'hui

s'appelle alors *contemplatio* ou *vita Dei contemplativa*. En Occident, le langage qui permet d'en parler, avec les grandes distinctions, les termes techniques et la description de leur contenu, s'est établi durant plusieurs siècles à partir des *Moralia in Job* et des *Homélies sur Ézéchiel* de Grégoire le Grand † 604 (cf DS, t. 6, col. 888-910). Pour un conspectus panoramique de cette époque, on peut presque toujours renvoyer aux auteurs de l'art. *Contemplation* (DS, t. 2, col. 1929-2013; cf aussi Pseudo-*Denys*, Influence en Occident, t. 3, col. 318-484), comme source d'information sur les théories concernant la mystique; l'acceptation d'une « contemplation acquise » ne fait son apparition dans la littérature religieuse et les théologies de la mystique qu'à partir du 17e siècle.

Le sens actuel du terme, avec l'accent sur le caractère expérientiel et l'importance accordée aux éléments et conditions psychologiques permettant de le discerner, apparaît pour la première fois et s'impose pour ainsi dire d'emblée dans les leçons *De mystica theologia* données par Jean Gerson à la Sorbonne au début du 15e siècle (*Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 3, Paris-Tournai, 1962, p. 250-292). Gerson y essaye d'établir les conditions a priori qui permettent une étude de cet étrange phénomène d'expérience religieuse, car c'est bien en *expérience* qu'il le situe. Même si le système conceptuel scolastique dont il dispose ne permet pas toujours un développement adéquat, ses principes sont d'une validité étonnante jusqu'à nos jours (cf DS, t. 6, col. 318-331). Le chef-d'œuvre de la seconde moitié du 15e siècle, qui fixera ces termes dans le même sens et en consacrera l'usage dans toute l'Europe, sera la *Theologia mystica* de Henri Herp (cf DS, t. 7, col. 349-366).

2° La seconde raison pour laquelle il serait hasardeux d'écrire l'histoire de la mystique à cette époque est qu'*on ignore presque tout de l'expérience elle-même*. On ne possède que des *textes* relatant des souvenirs. Or, ces textes sont toujours déjà le résultat d'une confrontation.

D'abord entre la nouveauté de l'expérience du mystique et le bagage de représentations culturelles et religieuses qu'il avait acquis au cours de sa vie. Parfois, mais rarement, on dispose d'un texte rédigé au niveau de l'expérience, comme les pages d'un journal intime. Plus fréquemment, la rédaction prend la forme de mémoires : on y trouve bien une relation d'expériences, mais celles-ci sont triées et inventoriées selon une signification et des rapports qu'ils ont acquis ou qu'on leur attribue à partir d'un point d'arrivée dans le temps; il s'agit donc d'une perspective créée de toutes pièces par l'assemblage actuel d'éléments antérieurs épars dans une histoire.

Mais le niveau le plus fréquent, et par conséquent beaucoup moins personnel, de rédaction des textes mystiques, est celui de la confrontation avec les idées reçues et le langage religieux du milieu. Cette confrontation peut prendre des formes très variées : ressembler par exemple à des mémoires, mais dont les éléments sont assemblés et ordonnés pour informer le directeur, viser à une défense des contemplatifs, fournir une direction spirituelle, ou même se constituer en un traité proprement dit. On aura donc toujours à faire avec des témoins littéraires nécessairement assez éloignés de l'expérience. Il faut prendre à la lettre l'avertissement répété des auteurs que leurs descriptions trahissent bien davantage l'expérience qu'ils ne la traduisent.

Fidèle aux témoignages sur la simplification et l'unification passives des puissances, Jean Ruusbroec en rappelle clairement la loi universelle à propos du ravissement mystique : « L'homme peut être élevé au-dessus de lui-même et au-dessus de l'esprit, sans être cependant tiré hors de lui-même, et plongé dans un bien incompréhensible qu'il ne saurait exprimer ou décrire d'une manière adéquate à ce qu'il a vu et entendu; *car voir et entendre n'est qu'une seule et même chose dans cette opération toute simple* » (*Noces spirituelles*, trad. J.-A. Bizet, Paris, 1946, p. 257-258; *Werken*, t. 1, Tielt, 1944, p. 165).

Il en résulte que le langage humain, faisant appel aux opérations distinctes des puissances, demeure toujours successif et juxtaposé, de sorte que même le *souvenir* de l'expérience constituera pour le mystique une reconstruction additive défectueuse. Ensuite, si la traduction littéraire de son expérience est pour l'homme, non moins qu'en tout art, « monnaie de l'absolu », cette monnaie en tant que langage lui est fournie comme un produit collectif. Finalement, quoi que nous apportent d'intéressant sur leur origine les étymologies et les images primordiales des éléments linguistiques, leur signification est déterminée uniquement par l'usage, — règle scientifique fondamentale qu'oublient la plupart du temps les commentateurs des *textes* mystiques.

D'un genre à part, encore plus difficile à déchiffrer et utiliser, sont les notes prises par les disciples ou amis des mystiques, d'abord recueillies et rassemblées, puis triées pour être reproduites dans les *Vitae* selon l'idéal édifiant de l'hagiographie. Parfois un heureux hasard fait découvrir une partie des écrits originaux du mystique, de sorte qu'on peut comparer cet original avec le remaniement qu'en a fait l'hagiographe dans la *Vita* : tel fut le cas des « Sept manières d'aimer » de Béatrice de Tirlemont † 1268 (DS, t. 1, col. 1310-1314; cf H. Vekeman, *Vita Beatricis en seuen Manieren van Minne*, OGE, t. 46, 1972, p. 3-54, avec résumé en français).

2. AUX ORIGINES D'UN ESSOR EXCEPTIONNEL DE VIE CONTEMPLATIVE. — 1° C'est dans le sillage de la spiritualité de SAINT BERNARD que l'intérêt pour la mystique sort des cloîtres et devient l'aspiration pour ainsi dire normale des milieux dévots. On peut suivre l'évolution de cette tendance aussi bien dans l'art sacré que dans les témoins littéraires : le *Pantocrator*, Dieu qui s'est fait homme, cède la place à l'homme qui est aussi Dieu (cf art. *Humanité du Christ*, DS, t. 7, col. 1053-1063). L'union affective intime avec Jésus introduit l'âme à l'union spirituelle à sa divinité. Les « noces spirituelles » constituent le sommet auquel aspire toute vie de prière (cf art. *Mariage spirituel*, t. 10, col. 391-408).

Mais, contemporaine de cette mystique d'intimité avec le Verbe incarné, qui se sert abondamment du vocabulaire et des images du *Cantique*, se développe une théologie nouvelle qui, sous l'influence de la philosophie gréco-arabe, exalte tellement la transcendance divine qu'elle menace de conduire toute pensée religieuse à un fidéisme de fait.

Y. Congar croit pouvoir situer ce phénomène dans le courant des épigones nominalistes d'Ockham : « A la dévalorisation de la connaissance rationnelle répond nécessairement une attitude fidéiste. Les deux choses se suivent selon une progression rigoureuse. Non qu'il faille taxer tous les nominalistes de fidéisme total, mais, dans l'ensemble, le fidéisme est une attitude répandue chez eux » (DTC, art. *Théologie*, t. 15, 1946, col. 406). Or, si l'étiquette appliquée à ce mouvement ne suit que de loin dans le temps les triomphes du thomisme, — sans doute en raison du besoin qu'éprouvent

maints historiens de sauver le mythe de ce paradis harmonieux du siècle d'or « des sommes et des cathédrales » —, le désarroi intellectuel et le fidéisme étaient déjà bien invétérés un demi-siècle avant saint Thomas. Car, si l'Écriture promettait la vision de Dieu *sicuti est*, la mineure de tous les syllogismes la réduisait à un pâle reflet, puisque *finitum non potest capere infinitum*. Pour donner raison tant à la foi qu'à l'intelligence qui proclamait Dieu inconnaissable, les *Quaestiones* enseignées à Paris en 1200 dénotent déjà un nominalisme de la plus pure espèce :

« Utrum (Deus) totus videbitur? Videtur quod non, quia infinitus, intellectus non... Obicitur : infinitas non est in Deo ex parte essentiae. Probatio : quia infinitas dicit rationem quam essentia non; ergo infinitas non impedit totam essentiam videri... Ad objectorum solutionem, notandum quod, licet essentia sit infinita, non tamen in quantum essentia habet rationem infiniti » (Qu. 480 Douai, ms Paris B. N. lat. 3032, f. 295r; éd. H.-F. Dondaine, *L'anonyme* 3032 *de Paris*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 17, 1950, p. 79-89; t. 19, 1952, p. 60-130).

Même Albert le Grand et le jeune Thomas d'Aquin devront encore, en tant que théologiens, pour sauver la jeune philosophie, vider la promesse évangélique de sa substance :

« Deus a nullo potest videri quid est, ita quod comprehendantur termini essentiae eius, nec ab homine, nec ab Angelo; potest tamen mens nostra et Angeli videre sine medio et velamine, essentiam eius attingendo, non comprehendendo prout est obiectum beatitudinis » (Albert, *In libr. de Caelesti hierarchia*, c. 4, ad 8). « Eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid sit res, qui comprehendit essentiam; unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam, ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent » (Thomas, *In* IV *Sent.*, d. 49, q. 2, a. 3, ad 5).

2° Confrontés avec cette impasse, les THÉOLOGIENS cherchent dans la *Théologie mystique* de l'Aréopagite, où Dieu est toujours *superessentialis* et *supercognitus* dans la négation de toute connaissance, la clef d'une réponse qui satisfasse philosophie et foi. Ce n'est donc pas des « hasards de cette influence » (Ph. Chevallier, art. *Denys*, DS, t. 3, col. 318) qu'il convient de parler en constatant qu'à partir de la seconde moitié du 12e siècle tout théologien qui se respecte se met à commenter Denys. « Puisque ni l'œuvre mal dégrossie ni la personne assez suspecte d'Érigène n'inspiraient confiance, comment peut-il se faire que vers 1140 le moine Jean Sarrazin et Hugues de Saint-Victor aient étudié consciencieusement sa traduction?... Dans son très bel ouvrage, *Le Corpus*, H.-F. Dondaine vient de nous donner la réponse : Sarrazin et Hugues avaient pour guide un exemplaire de la traduction de Scot puissamment éclairée par des notes marginales et interlinéaires tirées du travail des scoliastes Jean de Scythopolis, Maxime le Confesseur, Anastase le Bibliothécaire » (DS, t. 3, col. 321; cf H.-F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au 13e siècle*, Rome, 1953).

Ces notes marginales attendaient depuis longtemps les lecteurs intéressés; elles ne devinrent actuelles, avec le manuscrit qu'elles éclairaient, qu'au moment où les plus grands penseurs religieux de l'Occident refusèrent ce fidéisme de fait, qui plaçait le chrétien devant l'option d'une vie intérieure déchirée : d'une part l'intelligence affirmant que Dieu est et sera toujours inconnaissable, de l'autre la foi dans les promesses de l'Évangile. Or, il est inévitable que, confrontée avec le déchirement intérieur des meilleurs et des plus doués, la dévotion de l'ensemble du clergé et des fidèles s'évade dans une piété toute sentimentale et affective. Bientôt, et pour des siècles, « dévotion » et « mystique » deviennent des phénomènes associés à un niveau de sous-développement mental. Mais les grands mystiques ont toujours enseigné que l'union mystique à Dieu est fruit de la *foi illuminée* et non de la foi obscurcie. Aussi est-ce l'étude consciencieuse de leurs témoignages qui obligera Gerson à définir la mystique : *cognitio Dei experimentalis* (éd. citée, p. 252).

3° On trouve déjà les éléments d'une réponse à l'impasse théologique dans les écrits de GUILLAUME DE SAINT-THIERRY † 1148, qui reprend le leitmotiv « *amor ipse notitia est* » de Grégoire le Grand (cf DS, t. 6, col. 899), surtout dans son *Epistola ad Fratres de Monte Dei* (éd. J. Déchanet, SC 223, 1975), connue et célébrée par les mystiques sous le nom d'*Epistola aurea*, ses *Orationes meditativae* et son *Expositio in Canticum* (éd. Déchanet, SC 82, 1962) : ce qui caractérise l'expérience mystique, c'est précisément la simplification et l'unification de l'opération des puissances en un seul dynamisme, au lieu d'un écartèlement entre intelligence et volonté. Les mystiques laisseront tranquillement les écoles théologiques disputer sur la priorité à donner soit à l'intelligence soit à la volonté dans la prière contemplative ici-bas ou dans la vision béatifique; ce problème n'existe pas pour eux, puisque tous s'accordent pour affirmer l'unification passive de l'opération des puissances.

L'autre point fondamental, pour lequel les écrits de Guillaume leur offrent la clef, est la grandeur de l'homme. On concède à la philosophie sa mineure : *atqui finitum non potest capere infinitum*, mais l'homme est aussi infini que Dieu, car ce que Dieu est par nature, il le confère à l'homme en tant que don (*Exposé sur le Cantique* 30, SC 82, p. 112-114; *Lettre...* 263, SC 223, p. 383).

4° Tandis que les hommes, formés au système bien établi d'une école théologique, paraissent incapables de sortir des rails conceptuels de ce système, LES FEMMES osent développer un mode de pensée original et dynamique, qui correspond davantage au caractère de l'expérience et qui est corroboré par l'Écriture. Dans ses lettres spirituelles, Hadewych insiste explicitement sur les réponses à donner à cette théologie d'un Dieu inconnaissable, infiniment grand en comparaison de l'homme; c'est seulement entre égaux qu'un véritable échange d'amour est possible :

« La raison sait que Dieu doit être craint, qu'il est grand et que l'homme est petit. Mais si elle a peur de la grandeur divine à côté de sa petitesse, si elle n'ose pas l'affronter et doute d'en être l'enfant préférée, ne pouvant concevoir que l'Être immense lui convienne, — il en résulte que beaucoup d'âmes ne tentent plus une vie si grande ». « Comprenez donc la nature profonde de votre âme, et ce que cela veut dire : « âme ». L'âme est un être qu'atteint le regard de Dieu, et pour qui Dieu en retour est visible... L'âme est un abîme sans fond en qui Dieu se suffit à lui-même, tandis que réciproquement elle se suffit en lui. L'âme est pour Dieu une voie libre, où s'élancer depuis ses ultimes profondeurs; et Dieu pour l'âme en retour est la voie de la liberté, vers ce fond de l'Être divin que rien ne peut toucher sinon le fond de l'âme. Et si Dieu ne lui appartenait pas entièrement, il ne lui suffirait pas » (*Lettres* 4 et 18, trad. J.-B.-M. P. (Porion), Genève, 1972, remaniée).

La contemporaine de Hadewych, Béatrice de Tirlemont (ou de Nazareth, du nom du prieuré que son père Barthélemy van der Aa fit construire pour elle et sa sœur près de Lierre) reçoit comme première grâce mystique la « connaissance de soi » qu'elle avait vainement cherchée par des examens et des introspections. Or, cette connaissance est la révélation de la grandeur et de la dignité naturelles de l'homme; elle reçoit en même temps le don de larmes abondantes par repentir d'avoir si longtemps négligé et méprisé ces dons de la nature. Aussi cette grâce lui fait-elle découvrir que la première vertu de l'âme consacrée à Dieu doit être la *fierté* (*fierheyt*). Le moine bénédictin, directeur du couvent et traducteur en latin des mémoires de Béatrice, ne connaît la fierté que sous la forme de l'orgueil, premier péché capital; aussi doit-il traduire en style un peu contorsionné : *superbia illa nobilis et naturalis* (*Vita Beatricis*, éd. L. Reypens, Anvers-Tielt, 1964, p. 87).

On connaît les nombreux contacts entre les mystiques du Nord et ceux de l'Italie, *via* « le Rhin mystique » et les *Gottesfreunde* suisses, auxquels Ruusbroec enverra encore ses manuscrits (cf DS, t. 8, col. 695), et dont *Bruder Klaus* sera l'expression pure, quoiqu'un peu spectaculaire, au 15e siècle. Dans le même sens que les mystiques flamands, Jacopone da Todi († vers 1306, DS, t. 8, col. 20-26) chante la fierté (*superbia*) dans ses *Laude*. Les théologiens ne manqueront pas de le condamner pour de pareilles audaces; mais ce seront les seuls vers que citera Catherine de Gênes (1447-1510; DS, t. 2, col. 290-325), cette grande dame de la Renaissance :

« La superbia in celo ce è
e damna se la humilitade » (Umile Bonzi da Genova, *S. Catarina..*, t. 2, Turin, 1962, p. 172, citant *Laude*, éd. Sonzogno, II, 60).

Catherine reprend parfois textuellement les motifs de Hadewych dans son refus de toute union à Dieu qui serait par intermédiaire (*terminus in quo* ou *terminus quo*), — ce sont toujours les théologiens qui citent ces passages de l'Aréopagite; les spirituels le vénèrent plutôt parce que ses exposés décrivent l'union à Dieu comme un dynamisme, une vie, et non comme une arrivée, un terme ou un arrêt. De même, Catherine refuse toute union qui ne serait que faible participation, et non possession totale de Dieu :

« Signore io te vogio tuto... Se io credesse che di te me dovese mancare alcuna sintilla, certamente non podería vivere » (éd. citée, p. 146). « Lo amore necto non pò dire che voglia da Dio cosa alcuna, per bona que posia essere, chi habia nome di partecipatione, ma vole eso Dio tucto puro, necto et grande come he. E se ne manchase tanto quanto è une minima buscha, non se podería contentare, ma sí se parería in inferno » (p. 167). « Lo mio essere sí è esso Dio, non per participatione ma sí per transformatione » (p. 170; autres textes cités en DS, t. 2, col. 313-314).

5° Ce motif de la grandeur infinie de l'homme et donc d'un AMOUR DE RÉCIPROCITÉ entre égaux (la psychologie moderne ne parle pas autrement pour désigner cette condition nécessaire de tout amour adulte) était déjà devenu pour ainsi dire un lieu commun de toute mystique véritable à la fin du moyen âge, même chez les auteurs moins originaux, tel celui du *Nuage de l'Inconnaissance* vers la fin du 14e siècle. Cet auteur, probablement identique au chartreux qui traduisit *La Pierre brillante* de Ruusbroec, après avoir affirmé d'abord l'égalité de grandeur de par la nature entre l'homme et Dieu, ajoute quand même prudemment que c'est la grâce qui rend l'homme *sufficient at the fulle to comprehende al him by love* : « Car il est de grandeur égale (*even mete*) à notre âme par la dimension de sa Divinité, et notre âme est de grandeur égale (*even mete*) à lui par la dignité de notre création à son image et à sa ressemblance. Et lui-même, sans plus, et personne sauf lui, peut satisfaire pleinement, et bien davantage, la volonté et le désir de notre âme. Et notre âme, en vertu de la grâce qui nous reforme, est rendue *pleinement capable de le comprendre entièrement par amour* » (ch. 4).

Aucune des traductions françaises modernes ne rend l'original : dans ces traductions, Dieu daigne descendre à la mesure de notre petitesse. Il « descend au niveau de notre âme, et lui proportionne sa Divinité »; ou bien « Il vient même à la convenance de notre âme par la mesure qu'il donne à sa Divinité ». Ces traductions insistent sur l'inégalité, alors que l'auteur répétait expressément la *even mete* de la réciprocité d'égal à égal.

Ceci n'est qu'un exemple entre mille; et c'est le moment opportun de le dire une bonne fois (dans un ouvrage de consultation comme le DS, qui a gardé quelque prétention scientifique) : pour un lecteur francophone qui ignore l'anglo-saxon, le moyen-anglais, le moyen-haut-allemand ou le moyen-néerlandais (on pourrait ajouter le castillan de Jean de la Croix), la lecture de ces mystiques est rendue *inaccessible* par les traducteurs. A quelques rares exceptions près, comme la traduction de deux ouvrages de Ruusbroec par J.-A. Bizet (coll. Maîtres de la spiritualité, Paris, 1946), celle de quelques poèmes de Hadewych et de l'auteur des *Mengeldichten* par J.-B. Porion (Paris, 1954), celle de Julienne de Norwich présentée par É. Baudry (*Une révélation de l'amour divin*, coll. Vie monastique 7, Bellefontaine, 1977), celles des *Traités* (Paris, 1971) et des *Sermons* allemands (3 vol., 1974-1979) d'Eckhart, et des *Œuvres* de Suso (1977) par J. Ancelet-Hustache, les traducteurs français semblent surtout soucieux d'aménager les écrits de ces génies aux dimensions de leur théologie un peu courte, et, dans ce lit de Procuste, ils leur coupent allègrement tête et pieds. Étant ainsi assurés que ces textes manipulés ne feront plus tort aux âmes dévotes, ils s'étonnent de voir ces mêmes âmes se demander pourquoi ces auteurs sont tellement exceptionnels et remarquables.

On aurait tort d'attribuer *l'écart*, linguistiquement et conceptuellement parfois infranchissable, qui *sépare désormais théologie et mystique*, au fait que « les clercs pensaient en latin », alors que « leurs ouailles n'entendaient bien que la langue vulgaire », en ajoutant que « si les mystiques avaient été tous thomistes bon teint, les extases et les unions qu'ils croyaient y découvrir ne leur auraient sans doute inspiré qu'une réserve méfiante », comme le dit Fr. Rapp, *L'Église et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, Paris, 1971, p. 235. Ce livre est pourtant un des rares ouvrages d'histoire générale, en dehors des monographies spécialisées, où le mouvement mystique, surtout chez les femmes, reçoit la place et la considération qu'il mérite.

Non seulement Eckhart, Tauler, Suso, Ruusbroec, Gérard Groote, Gerlach Peters, etc, connaissent parfaitement le latin, mais lorsque Hadewych au siècle précédent définit déjà d'une manière dynamique la grandeur de l'âme, elle le fait après avoir traduit du latin quelques passages de Guillaume de Saint-Thierry (cf DS, t. 7, col. 20).

6° On assiste, en effet, à un fait culturel nouveau en Europe occidentale : l'extraordinaire DÉVELOPPEMENT CULTUREL DE LA BOURGEOISIE après l'essor écono-

mique des nouvelles cités puissantes. L'aristocratie poursuit son mode de vie rural, tandis que le tiers état prend désormais en main les échanges internationaux, la promotion de l'art et de l'instruction. Les filles de cette classe de type nettement urbain n'étaient guère reçues en égales dans les anciens monastères, bien que plus instruites et mieux formées que les moniales. De là le succès des nouvelles fondations, Cîteaux d'abord, les ordres mendiants ensuite. Or, déjà au début du 13e siècle, ces derniers se voient obligés d'instituer des tiers ordres pour se faire accepter, à cause du grand nombre de dévots qui entendaient s'associer à leur spiritualité tout en vivant la vie évangélique dans le monde.

Sainte Lutgarde † 1246 (DS, t. 9, col. 1201-1204), première mystique du Sacré-Cœur (avec veillées de réparation et échange des cœurs), quitte son monastère bénédictin de Saint-Trond pour entrer dans la jeune fondation cistercienne d'Aywières. L'*Ancren Riwle*, chef-d'œuvre de la spiritualité contemplative médiévale, est écrit pour ses contemporaines anglaises, qui laissent leur monastère pour vivre en anachorètes dans le monde. Julienne de Mont-Cornillon † 1258 quitte les augustines pour suivre l'exemple des béguines, partageant sa vie entre la contemplation et le soin des lépreux. Au siècle suivant encore, Catherine de Sienne ne sera que *mantellata* des dominicains pour pouvoir soigner les pestiférés dans les quartiers populeux de sa ville. Julienne propage la dévotion au Saint-Sacrement et se fait recluse à Fosses. Se faire ainsi reclus ou recluse auprès d'une église devient une expression fréquente de la nouvelle mystique eucharistique; on en trouve des exemples jusqu'au 16e siècle, comme la poète contemplative Zuster Bertken à Utrecht † 1514.

Mais le témoignage le plus célèbre de ces mystiques recluses se trouve dans les *Révélations de l'amour divin* de Julienne de Norwich † 1442 (DS, t. 9, col. 1605-1611). Il ne faut pas oublier que plusieurs traités de Ruusbroec, écrits pour ses filles spirituelles, ne commencent à parler de contemplation qu'en traitant de l'eucharistie. Son livre le plus profond, écrit pour la fondatrice du premier couvent de clarisses au Pays-Bas septentrionaux, à Bois-le-Duc en 1359, appelé maintenant *Le miroir du salut éternel*, a comme thème principal la mystique eucharistique et fut, en effet, pendant plusieurs siècles, désigné sous le nom *De Sacramento* (cf DS, t. 8, col. 677-678).

7° Face au désarroi des clercs, ce sont ces FEMMES CONTEMPLATIVES qui prennent en main la direction spirituelle pour tout ce qui concerne la vie de prière. Leur chef de file est sans doute Hildegarde de Bingen † 1179 (DS, t. 7, col. 505-521), mère spirituelle de l'empereur Barberousse; les plus célèbres sont Claire d'Assise † 1253 (DS, t. 5, col. 1401-1409) et Catherine de Sienne † 1380 (DS, t. 2, col. 327-348) : les critiques à l'adresse du clergé, de la hiérarchie, voire de la papauté, ne ternissent en rien l'autorité de ces femmes et le rayonnement de leur sainteté, — bien que Catherine de Sienne ait dû se justifier sur son orthodoxie au chapitre général des dominicains de Florence; au nord des Alpes, la mystique Marguerite Porète (cf DS, t. 5, col. 1252-1253, 1260-1268), fut brûlée vive à Paris en 1310, accusée de l'hérésie du Libre Esprit, pour des critiques bien plus modérées, nommant les « cadres » de l'Église visible (hiérarchie et clergé) « notre mère sainte Église la petite », et les rares âmes appelées à une vie cachée de contemplation « sainte Église la grande », distinction qui n'eût pas déplu à Jean de la Croix. J.-B.-M. Porion a justement souligné le caractère *laïc* de ce mouvement, à côté de son aspect *extatique*, aspect que le terme *contemplatif* cernerait plus exactement (cf art. *Hadewijch*, DS, t. 7, col. 20).

L'attitude des historiens envers ce mouvement contemplatif est aussi variée que le fut celle de ses contemporains (cf DS, t. 2, col. 1329-1352). Un peu partout on attribue à ces femmes le nom de *béguines*. L'origine la plus probable de ce nom vient de leur premier défenseur, le prêtre liégeois Lambert li Bègue † 1177, tout comme on parle de « franciscains », « dominicains ». C'est l'explication qu'en 1251 donne déjà le cistercien Gilles d'Orval. Tandis que certains cisterciens semblent tenir en vénération ces dévotes, souvent leurs grandes bienfaitrices (ceux de Villers font enterrer Julienne de Mont-Cornillon dans le chœur de leur église), beaucoup de membres du clergé et des ordres religieux les accusent d'hérésie panthéiste, d'appartenir à la secte du Libre Esprit, de mépriser les sacrements.

Or, dans sa lettre au pape Callixte III, Lambert li Bègue dit au contraire qu'on leur refuse la communion parce qu'elles ne sont pas moniales. Mais le *Dialogus Miraculorum* de Césaire d'Heisterbach (cf DS, t. 2, col. 430-431), mine inépuisable de détails révélateurs, raconte qu'en 1199 Gauthier de Vaucelles fit le voyage du Brabant pour obtenir d'une femme dévote le don des larmes; un religieux à qui il en parle lui demande, irrité : « Pourquoi vas-tu chercher ces choses-là chez les béguines? » (éd. J. Strange, Cologne, 1851, t. 1, p. 89). Ce détail nous révèle sans doute la raison véritable des persécutions dont ces femmes furent souvent l'objet de la part du clergé : une question d'influence et de domination spirituelle menacées. Le chroniqueur anglais Matthieu Paris note dans son *Historia Maior* (éd. F. Madden, coll. *Rerum Britannicarum medii aevi Scriptores*, Londres, 1886, t. 2, p. 476), pour l'année 1243, sous le titre *De beguinorum multiplicatione*, que beaucoup d'hommes et de femmes, ces dernières étant plus nombreuses, « prétendaient être religieux (*se asserentes religiosos esse*),... mais sans être soumis à la Règle d'un saint et sans être entourés des murs d'une clôture. Leur nombre s'accrut tellement qu'à Cologne et dans les environs il y en eut plusieurs milliers (*plura millia*) ».

Surtout depuis que le chapitre général de Cîteaux en 1228 décide de ne plus admettre de nouvelles communautés féminines, et de refuser la direction des groupes que l'on ne peut empêcher d'imiter les usages de l'ordre, béguines et cisterciennes s'entraident et s'instruisent mutuellement dans la vie spirituelle. Souvent les historiens, projetant dans le passé les structures institutionnelles de l'Église du présent, confondent et cataloguent trop aisément ces formes diverses de vie religieuse sous les catégories d'aujourd'hui. Si Béatrice de Tirlemont et ses compagnes réussissent, grâce à leurs puissants amis, le prince évêque de Liège, le duc de Brabant, la comtesse de Flandre, à faire reconnaître en 1237 par Cîteaux leur fondation de Nazareth (avec inspection des abbés de Villers, Val Saint-Lambert et Grandpré), elles doivent par contre demander un directeur aux bénédictins d'Affligem. D'autres groupes eurent moins de chance, et se virent parfois condamnés ou même excommuniés pendant quelque temps, précisément parce que non institutionnalisés et non soumis au droit canon.

La plus célèbre de ces communautés, dont finalement les dominicains assument la direction spirituelle, est certainement le groupe d'Helfta, près d'Eisleben,

s'inspirant tellement du mode de vie cistercien qu'on prit souvent ces « sœurs » pour des cisterciennes (cf G. Müller, *Eine Abzweigung von den Zisterzienzerinnen*, dans *Cistercienser Chronik*, t. 27, 1915, p. 33-41). Les plus célèbres de ces mystiques sont Mechtilde, béguine de Magdebourg † 1283, qui adhère au groupe en 1270, Gertrude de Hackeborn † 1299, bientôt rejointe par sa sœur Mechtilde † 1299, qui eut le bonheur de former à la prière Gertrude la Grande † 1302. Mechtilde de Magdebourg compose le premier écrit mystique d'une certaine envergure en allemand, *Das fliessende Licht der Gottheit* (cf DS, t. 10, col. 877-885).

J. van Mierlo a montré que, pour décrire l'ascension de l'âme dans la vie contemplative, les mystiques d'Helfta emploient le vocabulaire technique qui apparaît déjà comme fermement établi vers 1230-1240 dans les écrits de Hadewych et de Béatrice (vg *ghebruken-gebrauchunge* pour l'amour fruitif); il en va de même pour le *Liber specialis gratiae*, sans doute dicté par Mechtilde de Hackeborn, mais rédigé par une de ses filles spirituelles, peut-être la grande sainte Gertrude, et qui ne fait que reprendre les grands motifs de la mystique du Sacré-Cœur et du Saint Sacrement (cf DS, t. 10, col. 873-877); ceux-ci connaissent déjà leur développement le plus marqué vers le milieu du 13e siècle, chez Lutgarde et les dévotes liégeoises et brabançonnes, — Marie d'Oignies † 1213 avait déjà annoncé l'instauration de la Fête-Dieu comme fruit de cette nouvelle dévotion.

Enfin, tous les motifs et aspects qui caractérisent ce grand mouvement mystique des femmes se trouvent réunis, unifiés et théologiquement fondés dans les cinq livres des *Révélations* de Gertrude d'Helfta (cf DS, t. 6, col. 331-339).

Il faut attirer l'attention sur le sens des *Visions* dans la littérature des 13e-14e siècles : elles constituent un genre littéraire, et donc une convention spéciale, comme on peut avoir la « vision » d'une belle mosaïque ou d'une fresque d'abside (vg le motif de l'*étymasie* dans une des visions d'Hadewych). Ces descriptions peuvent comporter des souvenirs de rêves ou d'extases, et normalement l'auteur l'indique alors avec précision, mais en général le terme indique que ce qui est décrit linéairement doit être contemplé d'un coup d'œil d'ensemble, comme un tableau.

8° La langue des mystiques. — Seule une lecture superficielle, et plutôt ignorante des sources, peut discerner dans cette abondante littérature mystique des menaces de panthéisme, là où elle affirme que nous sommes par grâce ce que Dieu est par nature, ou y voir une distinction fondamentale entre mystique affective et mystique spéculative, entre une mystique nuptiale et une mystique essentielle, cette dernière se révélant déjà dans la terminologie de dénuement et d'abstraction totale de l'amour « sans pourquoi » (*sonder waeromme*) et « sans mode » (*wiseloos*). En effet, avec ces motifs, devenus véritables *leitmotiv*, il est vrai, dans la mystique féminine, on se trouve en pleine spiritualité bernardienne, comme on l'a indiqué au début de ce chapitre.

Le « fieri meretur homo Dei, non Deus, sed tamen quod est Deus : homo ex gratia quod Deus ex natura » est un des textes les plus cités de la 3e partie de l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei*. Les expressions « sans pourquoi » et « sans mode » ne font que développer en formules lyriques l'exorde célèbre du *De diligendo Deo* de Bernard : « Vultis a me audire quare et quomodo diligendus sit Deus? Et ego : causa diligendi Deum Deus est, et *modus sine modo* ». Pour un des points les plus célèbres de la mystique gertrudienne : le Père engendre le Fils dans l'âme du fidèle, H. Rahner a démontré que la mystique médiévale ne fait que reprendre une doctrine traditionnelle, fort développée chez les Pères grecs (*Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 333-418; repris dans *Symbole der Kirche..*, Salzbourg, 1964, p. 11-87).

Quant à la terminologie « essentielle », il est à noter que les écrits mystiques féminins l'ignorent jusque vers 1300 (le *Dreifaltigkeitlied*); mais elle apparaît au dernier tiers du 13e siècle, avant Eckhart, d'abord chez l'ermite Gérard Appelmans (cf DS, t. 4, col. 1348-1351) et le poète des *Mengeldichten* 17-26 (ce dernier étant sans doute brugeois, car il emploie dans une comparaison humoristique le nom du port de Bruges, le *Zwin*, ceci dans une de ses strophes les plus paraphrasées dans la suite, entre autres par la onzième béguine de Ruusbroec). Or, cette école plus tardive, surtout vivante aux 14e et 15e siècles, n'entend guère désigner par contemplations « essentielles » (dont la formulation eût déjà sonné comme une abomination aux oreilles du très « suressentiel » Aréopagite) *l'objet* de la contemplation, mais sa *qualité*; elle ne met pas en discussion une vérité religieuse, mais le fonctionnement de la psychologie telle que l'enseignait l'École.

Le mystique est, par ailleurs, le premier à admettre que le dynamisme spirituel normal s'exerce par les facultés ou puissances (intelligence et volonté dans le système psychologique aristotélicien; mémoire, intelligence et volonté dans le système exemplariste augustinien); mais dans l'expérience mystique elles s'introvertissent spontanément et rejoignent ce fond (*grond*) dont elles jaillissent en tant qu'activités distinctes, pour s'y unir en un seul dynamisme simple, « activation passive », car l'homme est incapable de se procurer cette simplification par lui-même. Or, ce fond n'est autre que l'*essence* elle-même, d'où *contemplation essentielle* (DS, t. 4, col. 1346-1366). L'école qui emploie ces termes s'appuie sur Guillaume de Saint-Thierry, qui décrit maintes fois ce dynamisme, en reprenant l'*amor ipse notitia est* de Grégoire le Grand (cf *supra*).

Gerson, qui avait critiqué Ruusbroec pour ses « contemplations essentielles », fut un des rares génies théologiques capables de se rendre compte de sa lecture erronée; lorsqu'on lui demande son opinion sur la doctrine mystique d'Ubertin de Casale † 1330, dont la *Vita Christi* (ou *Arbor vitae crucifixae*, Venise 1485) puisait son succès dans l'exaltation de l'affectivité sans intelligence, il ne peut accepter cette évasion dans le sentiment et note, en octobre 1425 :

« Summa perfectionis in contemplatione devotorum consistit in unione cum Deo, sicut dicit Apostolus : *qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum eo*; et haec est theologia mystica super quam multi multa scripserunt et dixerunt, nonnulli ponentes eam in cognitione primae veritatis, vel abstractiva in suis attributis, vel quodammodo intuitiva et experimentativa sentimentis. Constituerunt hanc alii in sola dilectione synderesis vel apicis mentis, cum cessatione omnis operis intellectualis, *sicut aliquando credidit studiositas mea, sequens vel insequi putans* expositores beati Dionysii cum Bonaventura...

Nunc autem hodie primo mysticum nescio quid aliud aperitur; quod si scolastico more debeat reserari, videtur quod

huiusmodi theologia mystica docens unionem cum Deo *neque consistit in opere intellectus nec in operatione affectus*, quamvis praeexigantur tanquam necessariae dispositiones de communi lege. Consistit autem, *essentia* animae simplificata,... dum *perditis alteritatibus*, ut Dionysius loquitur... ineffabilibus et ignotis ineffabiliter et ignote coniunguntur » (Lettre 55, éd. P. Glorieux, *Œuvres...*, t. 2, Paris, 1960, p. 261-262; à part la citation de 1 *Cor.* 6, 17, c'est nous qui soulignons; cf A. Deblaere, *Notae historiae spiritualitatis*, s. XV, cours de l'Université Grégorienne, Rome, 1962, p. 50-51).

En cette même année 1962, A. Combes donnait au Latran un cours sur la *Theologia mystica* de Gerson; il daigna faire de notre note sa propre découverte, sans en comprendre les implications, mais en l'amplifiant dans son livre *Théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. 2, Paris, 1965, p. 468-539 (tout en conservant les parties déjà rédigées, ce qui ne contribue pas à l'unité de l'ensemble), pour y trouver enfin la preuve que le chancelier était mystique. Or, bien que le vieux Gerson note que c'est peut-être un *mysticum quid* qui l'a aidé à voir clair, il avait tout simplement découvert que sa clé de lecture (comme on dirait aujourd'hui), empruntée à un système scolastique de classification ontologique par essences, utilisait ces termes selon une grille conceptuelle aux références de signification bien différentes de la constellation employée dans le langage des mystiques.

Il est tout à fait remarquable qu'un des plus grands penseurs religieux de la génération suivante, Nicolas de Cuse † 1464, croit devoir intervenir dans le même sens, lorsque les bénédictins, devenus méfiants devant le succès facile de la *Mystica theologia* de Vincent d'Aggsbach, lui demandent son opinion sur cette doctrine préconisant exclusivement l'affectivité; le cardinal non seulement rejette pareille conception, mais y trouve l'occasion de rédiger son célèbre *De docta ignorantia* (cf DS, t. 3, col. 375-378). De ce redressement de certaines classifications en « écoles mystiques », on peut retenir que les plus grands théologiens du 15e siècle se sont rangés du côté des grands mystiques pour rejeter toute forme de « mystique fidéiste ». On pourrait d'ailleurs suivre la même ligne jusqu'aux grands classiques espagnols : très peu d'auteurs semblent s'apercevoir que Jean de la Croix parle surtout de *noticias amorosas* dans la description des grâces de l'Époux à l'Épouse : c'est toujours la *noticia*, « la connaissance », qui est substantif, tandis que le sentiment doit se contenter du qualificatif *amoroso*.

Grand protecteur des contemplatifs de la *Devotio moderna*, Nicolas de Cuse engagea un moment comme secrétaire le chartreux Denys de Rijkel (1402-1471; DS, t. 3, col. 430-449), mystique qui semble l'incarnation de l'idéal de l'*homme commun* de cette école : le contemplatif en action. Visionnaire depuis son enfance, assurant en toute simplicité que ses visions l'avaient beaucoup aidé dans sa vie spirituelle, d'une santé mentale incroyable, entre voyages et fondations, Denys lut et résuma en 169 traités tout ce que les grands auteurs avaient dit sur la perfection de la vie spirituelle et la contemplation, réalisant ainsi une première véritable encyclopédie de la vie spirituelle (*Opera*, 44 vol., éd. critique, Montreuil-Tournai-Parkminster, 1896-1935). Denys possède le don de rendre tous ces enseignements dans le langage de ses contemporains : ce qui facilita à l'époque l'accès à ses écrits et en assura l'influence constitue actuellement la barrière principale à leur lecture, du fait qu'on n'est plus habitué au maniement des techniques conceptuelles de la scolastique tardive.

Finalement, les mystiques *affectifs* ne s'opposent pas aux *spéculatifs* au sens que théologiens et philosophes donnent à ce dernier terme, et que l'on trouve indéfiniment répété ou recopié dans toutes les histoires de la spiritualité, de la théologie ou de l'Église. Ces spéculatifs affirment simplement que l'homme est un *miroir vivant* (cf art. *Miroir*, col. 1295-1296). Ils emploient ce terme dans son sens scripturaire, associé à celui de l'*image*, lui aussi d'origine scripturaire, et non platonicienne.

Si le « père » de l'application de *Gen.* 1, 26-28 à l'ascension de l'âme est bien Origène (*De principiis* III, 6, 1; cité en DS, t. 6, col. 819), sa popularité dans les écoles mystiques du moyen âge tardif est due à saint Bernard. Si on lit les écrits du plus ardu de ces soi-disant spéculatifs, Ruusbroec l'admirable, dans le sens de l'Écriture et non celui d'un néoplatonisme ésotérique, on sera édifié de leur simplicité : il ne fait qu'appliquer à la vie spirituelle la doctrine de saint Jean et de saint Paul (notons qu'avant Érasme presque tous les auteurs suivent la Vulgate, erreurs comprises) :

« Secundum virtutem Dei, qui nos liberavit et vocavit vocatione sua sancta... secundum propositum suum et gratiam, quae data est nobis in Christo Jesu ante tempora saecularia » (2 *Tim.* 1, 9). « Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem... qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum » (*Éph.* 1, 4-5). « Transtulit in regnum Filii dilectionis suae... qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae, quoniam in ipso condita sunt universa » (*Col.* 1, 13-15). « Quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui » (*Rom.* 8, 29). « Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur » (2 *Cor.* 3, 18).

De Jean, il faudrait citer trop de passages, depuis le prologue (« quod factum est in Ipso vita erat », toujours cité d'après l'ancienne ponctuation), jusqu'à la prière sacerdotale.

9° Après ces éclaircissements terminologiques indispensables, on peut retourner à l'HISTOIRE proprement dite de ce mouvement, tout d'abord et surtout laïc et féminin. S'il eut beaucoup de détracteurs parmi les clercs et les moines, on a vu qu'il avait aussi ses grands amis.

Le plus intéressant peut-être, parce que le plus directement concerné dont on possède assez d'écrits, est sans doute le cardinal légat Jacques de Vitry † 1240 (DS, t. 8, col. 60-62). Il se glorifie de devoir tout le développement de sa vie religieuse à la direction de sa mère spirituelle, Marie d'Oignies (*Epistolae*, éd. critique par R.B.C. Huygens, Leyde, 1960; trad. franç., Paris, 1965), dont il devint aussi le biographe; on reconnaît de plus en plus la valeur historique de cette *Vita Mariae Ogniacensis* (BHL n. 5516; AS 23 juin, t. 4, Anvers, 1707, p. 636-666). Issu d'une famille patricienne de Reims, docteur en théologie de Paris, Jacques fait le voyage des Flandres par curiosité de connaître personnellement ces femmes mystiques. Il semble que Marie avait déjà persuadé son mari de la laisser vivre comme « converse » auprès des chanoines de Nivelles, afin d'échapper à ses nombreux admirateurs, dont elle amena un certain nombre à imiter la vie des chanoines. Jacques se met aussitôt sous sa direction, et elle le nomme « son prédicateur » pour enseigner la religion aux foules ignorantes, tâche dont il s'acquitte avec un esprit organisateur tout à fait moderne, aidé d'un bureau de secrétaires et d'interprètes. Il devient ensuite évêque auxiliaire de Liège, évêque d'Acre, cardinal légat, et surtout ami intime de saint Grégoire IX, qui, encore cardinal Ugolino, avait sympathisé avec le premier mouvement franciscain, issu du

même courant mystique, et avait réussi à le faire intégrer à l'Église par Innocent III, au lieu de le condamner. Jacques réussit à son tour à faire reconnaître ces *mulieres religiosae*, *virgines continentes*, *dilectae Deo filiae*, comme il les appelle; mais dès ce moment, elles deviennent une espèce d'ordre religieux « assimilé ».

De cette assimilation on peut mieux suivre les étapes dans l'histoire matérielle de leurs domiciles que dans les écrits du temps. L'archiviste L. J. M. Philippen (dans toute une série de publications; meilleure vue d'ensemble dans *Het ontstaan der begijnhoven*, Anvers, 1943) distingue quatre périodes :

1) On les appelle d'abord *conversae a saeculo*; vivant près d'un monastère auquel elles rendent service, elles sont nommées aussi *matres* ou *sorores fratrum*. 2) Pour se distinguer des *boni christiani* et d'autres sectes exaltées ou ésotériques qui se disent appelées à convertir et changer le monde sans mission hiérarchique, elles se constituent en *associationes beguinarum disciplinatarum*. 3) Reconnues par la bulle *Gloriam Virginalem* de Grégoire IX, elles se voient de plus en plus obligées de vivre dans une *curtis*; celles qui ne se font pas *beguinae clausae* seront désormais exposées à toutes les calomnies. 4) L'église du béguinage devient église paroissiale. Ainsi est contourné le dernier privilège que les béguines voulaient garder à tout prix, celui de se choisir elles-mêmes leur directeur, car les curés sont directement nommés par l'évêque.

Thomas a Kempis nous décrit encore comment Florent Radewijns, co-fondateur des Frères et Sœurs de la vie commune, et fondateur de Windesheim, entre deux accès de fièvre monte dans son carosse pour aller défendre auprès du duc de Bavière, comte de Hollande, le directeur qu'avaient choisi les béguines de Haarlem, Hugo Goudsmit (à la mode humaniste, Thomas traduit fidèlement le nom en *aurifaber dictus*; *Vita Domini Florentii*, dans *Opera omnia*, éd. critique M. J. Pohl, t. 7, Fribourg-en-Brisgau, 1921, p. 187); il obtient que le duc renonce à son *patronatus* sur le béguinage, mais le « vœu ducal » ne sera exaucé par l'évêque d'Utrecht qu'après la mort de Florent. Ce détail historique, parmi beaucoup d'autres, montre comment s'insèrent et où se situent, dans les courants religieux de leur temps, les premiers « dévots » de la *Devotio moderna*, traitée trop souvent comme un bloc erratique tombé du ciel, dans les histoires de la spiritualité et de l'Église (cf *infra*).

On a déjà remarqué que les historiens récents expliquent souvent les faits concernant ces mouvements à travers les catégories du présent. Ainsi, St. Axters note que les béguines n'ont eu besoin que d'une bonne génération pour se faire reconnaître, — alors qu'en fait elles ont fait tout ce qui était en leur pouvoir pour ne pas devenir une institution reconnue, se couvrant du quatrième concile de Latran (1216) pour proclamer qu'elles n'entendaient devenir ni une nouvelle congrégation ni un nouvel institut religieux. Il en sera de même au 15e siècle pour les frères de la vie commune, phénomène typiquement urbain, qui voulaient vivre une vie évangélique dans le monde, tout en restant simples citoyens de leur ville; ils furent tellement harcelés par les visites de l'Inquisition, accusés de constituer une secte hétérodoxe et de former une société secrète, qu'ils finirent par se laisser quasi institutionnaliser (cf P. Fredericq, *Corpus documentorum hereticae pravitatis Neerlandicae*, Gand et 's Gravenhage, t. 2, 1902, surtout p. 159-167).

On comprend que des historiens très sérieux aient pris comme règle générale de mettre entre parenthèses l'orthodoxie ou l'hétérodoxie des sujets dont ils traitent, pour s'en tenir strictement aux documents, c'est-à-dire aux sentences ecclésiastiques sur les mouvements spirituels et les contemplatifs de ce temps : ainsi R. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2e éd., Darmstadt, 1961; R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo* XII, Istituto storico italiano per il Medio Evo, Studi storici 5, 2e éd., Rome, 1975.

Pour se rendre compte cependant de la portée exacte de mainte condamnation ou excommunication de ces temps, qui, évidemment, allèguent toujours des raisons religieuses, il suffira de rappeler par exemple que, en 1434 encore, le concordat entre Philippe le Bon et le légat papal Rodolphe de Diepholt stipule que les *doyens* ne seront plus autorisés à jeter l'interdit, si ce n'est pour raisons graves. Gérard Groote raconte qu'au cours de ses voyages, il était souvent impossible de savoir par quelle autorité on était excommunié et quelle région était interdite, administrations et ordres religieux optant pour des papes opposés. Les populations se voyaient immanquablement excommuniées et leur région interdite par le représentant du pape qui arrivait le dernier, pour se faire payer une seconde fois les dîmes. Même les plus grands saints ne parvenaient parfois plus à supporter les abus de pouvoir : ainsi Vincent Ferrier, après vingt ans de fidélité absolue à Benoît XIII, rompt toute relation avec lui et ne se proclame plus que *legatus a latere Christi* et *a papa Iesu* (cf Martin de Alpartils, *Chronica actitorum temporibus D. Benedicti* XIII, éd. Fr. Ehrle, t. 1 Einleitung, Text der Chronik, Anhang, Ungedruckte Aktenstücke, coll. Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte... de la Görresgesellschaft, Paderborn, 1906, p. 204).

On n'a pu qu'évoquer ici quelques faits significatifs, mais comme règle générale il est permis d'énoncer qu'il ne faut pas juger de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie d'un sujet selon les sentences ecclésiastiques de l'époque. Sur cette toile de fond, où se révèlent quelques aspects des déficiences des structures ecclésiastiques qui auraient dû être la charpente de la vie religieuse, on comprend mieux la signification et l'importance de cet immense mouvement contemplatif : les dévots laïcs, souvent mieux formés et plus instruits que leurs supérieurs religieux, renoncent aux discussions et *disputae* stériles et préfèrent donner à leur vie spirituelle la direction d'une plus grande intériorité.

Quant aux grands docteurs classiques de la mystique du 14e siècle, Eckhart (DS, t. 4, col. 93-116; t. 5, col. 650-661), Jan van Ruusbroec (t. 8, col. 659-697), Henri Suso (t. 7, col. 234-257), Tauler, Catherine de Sienne (t. 2, col. 327-348), on peut renvoyer aux notices qui leur sont (ou seront) consacrées dans le DS (l'éd. critique de l'*Opus caterinianum* demanderait un supplément d'information, qui sort des limites de cet aperçu général). S'il reste vrai que ces auteurs ont créé en quelque sorte des écoles de mystique, ou du moins que de nombreux contemplatifs ont suivi leur enseignement, il faut néanmoins tenir compte de ce qu'eux-mêmes se sont insérés dans un mouvement préexistant, dont la vocation ou le sens du devoir leur a fait prendre la direction; leur courage spirituel et leur génie consistent dans le fait qu'ils ont rassemblé des éléments épars et des intuitions remarquables en une doctrine unifiée, solidement fondée sur des bases théologiques, établissant les normes de discernement et les indications de conduite à suivre dans des aventures spirituelles parfois trop indisciplinées.

10° Le dernier mouvement contemplatif d'une certaine envergure avant la Renaissance fut celui de la DEVOTIO MODERNA (DS, t. 3, col. 727-747). Quoi que se plaisent à répéter les manuels et certains histo-

riens sur l'aversion de ce mouvement pour toute spéculation, les documents sur la vie des premiers dévots ainsi que leurs écrits ne laissent aucun doute : ils continuent le mouvement contemplatif qui existe avant eux, et qui se répand surtout sous l'influence de Groenendaal : Ruusbroec, Jan van Leeuwen (DS, t. 8, col. 602-607), Willem Jordaens (t. 6, col. 1214-1218), Jan van Schoonhoven (t. 8, col. 724-735); ce dernier est appelé à Windesheim précisément pour y instaurer le mode de vie propice à la vie contemplative, comme à Groenendaal.

Ainsi a-t-on déjà mentionné le *pater omnium devotorum*, Florent Radewijns, intercédant pour protéger l'indépendance spirituelle des béguines. Tout comme Gérard Groote (DS, t. 6, col. 265-274) rassemblait dans sa grande maison de Deventer les femmes contemplatives, ainsi son ami Radewijns, vicaire de Saint-Lebuïn, accueillait les premiers *devoti homines simul commorantes*. Mais cette maison étant située dans la *Enghe straet*, où le bruit du trafic de la ville en pleine expansion empêchait tout recueillement, les premiers frères obtinrent du conseil municipal — c'est la commune qui doit fournir le domicile au clergé — de l'échanger contre une maison plus retirée dans une rue plus tranquille; l'acte notarial est très clair à ce sujet : la ville leur offre une maison « plus cachée (*heymelijcker*) pour des hommes bons contemplatifs (*goede ennieghe*) afin qu'ils persévèrent davantage dans leur contemplation (*ennicheit*) ». Ils y devront « toujours prier intimement (*innichlijke*) pour nous tous et pour notre ville, et s'exercer avec plus d'intimité (*innicheit*) au service du Seigneur » (acte du 31 janvier 1391, dans G. Dumbar, *Het kerkelijk en wereltlijk Deventer*, Deventer, t. 1, 1732, p. 404-406).

On notera que la terminologie de la vie contemplative est aussi familière à l'administration communale et au notaire qu'aux contemplatifs eux-mêmes. Or, si *innich* (*intimus*, *introversus*, *introtractus*) est depuis Ruusbroec le terme le plus employé pour désigner le mystique et le caractère de sa prière, les copistes du temps écrivent parfois *eenich*, parfois *innich*, dont la prononciation diffère peu, les deux qualificatifs indiquant les mêmes hommes, soit comme solitaires (*eenich; eenicheit* = solitude), soit comme recueillis. Que la ville les connaisse comme « solitaires » concorde avec la première histoire du mouvement, racontée dans le *Scriptum* de Rodolphe Dier de Muiden (éd. G. Dumbar, *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita*, t. 1, Deventer, 1719, p. 12-52, surtout ch. 8) qui distingue entre les dévots établis à demeure chez maître Florent et les *advenientes* : véritable maison de retraites donc, où des *solitaires* venaient se retremper dans le recueillement. Analogie étrange : ces précurseurs des solitaires de Port-Royal s'attirent, comme ces derniers, la faveur des autorités locales et l'hostilité du pouvoir central. La fondation de l'Agnietenberg, près de Zwolle, aura une histoire semblable, mais le « Mont-Sainte-Agnès » deviendra un monastère associé à Windesheim.

L'*homme commun* de Ruusbroec, à qui contemplation et action sont toujours également accessibles, et que l'on peut qualifier comme le mystique chrétien à la vie contemplative pleinement épanouie, devient l'idéal, presque la norme, pour le fondateur de la *Devotio moderna*, Gérard Groote. Dans son exposé sur les différentes méthodes de pratiquer la prière intérieure, il cherche à établir celle qui fera le moins obstacle à la contemplation, à l'heure où Dieu daignera l'accorder, prière qui devra donc être de plus en plus intériorisée et simplifiée, quoique passivement, « licet non praecipitanter, licet non ex propria praesumptione, nec propriis viribus, ... ut tam homo interior quam exterior, tam ingrediens quam egrediens, ut ait Christus, pascua inveniat; — ut inveniret, ingrediendo ad divinitatem per contemplationem vel egrediendo per activam vitam, pascua ». C'est ainsi que Groote commente *Jean* 10, 9, tant dans son traité sur la méditation (*De quattuor generibus meditabilium*, éd. I. Tolomio, Padoue, 1975, p. 110-112) que dans ses lettres spirituelles (éd. W. Mulder, *Epistolae*, Anvers, 1933, p. 31).

Cet esprit se perd déjà, chez les Frères de la vie commune, vers 1450 : on voit la tendance moralisante et utilitaire l'emporter sur la vocation contemplative. Peut-être est-ce la raison pour laquelle le dernier grand représentant de la mystique du 15e siècle, *Henri Herp* († 1477; DS, t. 7, col. 346-366), passe des Frères de la vie commune aux Franciscains et devient, comme gardien à Malines, un des plus grands directeurs de contemplatifs de son temps. Dans son *Spieghel der Volcomenheit* (« Miroir de la perfection ») comme dans sa *Theologia mystica*, Herp unit la spiritualité affective de la méditation bonaventurienne à la doctrine mystique de Ruusbroec. Mais surtout, il s'efforce de fondre à nouveau le langage de la théologie scolastique et celui de la mystique, séparés depuis des siècles, quoiqu'employant les mêmes termes, mais dans un système référentiel fort différent. Or, l'unité dans laquelle Herp fond ces deux langages a été une source d'ambiguïtés et de problèmes pour les lecteurs qui l'étudient dans le cadre de l'histoire de la pensée; d'autre part, et c'est un fait remarquable, les mystiques des générations suivantes, presque tous lecteurs assidus de Herp, ont toujours trouvé dans ses ouvrages l'enseignement dont ils avaient besoin et qui les aidait à mieux se comprendre, tandis que ces mêmes ouvrages paraissent avoir peu aidé les théologiens à comprendre les mystiques.

1. **Écrits « de mystica theologia »** — Hugues de Balma, *Viae Sion lugent* ou *Theologia mystica*, fin 13e s.; cf DS, t. 6, col. 859-873; l'éd. critique annoncée n'a pas paru; lire le texte dans Bonaventure, *Opera omnia*, éd. A. C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 1-53. — Guigues du Pont, *De contemplatione* (DS, t. 6, col. 1176-1178). — Jean Gerson, *De mystica theologia speculativa* (vers 1402); *De mystica theologia practica* (1407); cf DS, t. 6, col. 318-319; éd. A. Combes, Lugano, 1958, et dans *Œuvres*, éd. P. Glorieux, t. 3, p. 250-292, et t. 8, p. 18-47. — Denys le chartreux, *De contemplatione* (vers 1440-1445), dans *Opera*, t. 41, col. 135-289.

Vincent d'Aggspach † 1464, « Traité contre Gerson », éd. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la théologie mystique...*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14/3-4, Münster, 1915, p. 189-201; Vansteenberghe signale aussi (p. 23), de Jean Schlitpacher † 1482, un *Tractatus de ascensione cordis* et un *Tractatus de contemplatione* (ce dernier non mentionné dans l'art. du DS, t. 7, col. 723-724), mss à Melk.

Nicolas Kemp, *Tractatus de mystica theologia*, éd. K. Jellouschek, J. Barbet et F. Ruello, coll. Analecta Cartusiana 9, 2 vol., Salzbourg, 1973 (cf DS, t. 8, col. 1699-1703). — Jean de Hagen † 1475, *De theologia mystica*, ms (cf DS, t. 8, col. 545-546). — Henri Herp † 1477; sur le caractère composite de sa *Mystica theologia*, cf DS, t. 7, col. 349-361. — Jérôme de Werden ou de Mondsee † 1475, *Tractatus de contemplatione Dei*, peu avant 1470, ms (cf DS, t. 8, col. 943).

2. **Études sur la mystique médiévale** outre celles mentionnées en cours de texte. — Allemagne et Suisse : C. Richstätter, *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, Paderborn, 1919; Munich, 1924; *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Cologne, 1949. — G. Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechtild v. M.*, Berlin, 1935; 3e éd. augm., Darmstadt, 1970 (traite aussi d'autres mystiques). — Fr. W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, Berlin, 1944; 3e éd. augm. 1969. — H. S. Denifle, *Die deutschen Mystiker des 14. Jahrhunderts*, éd. O. Spiess, Fribourg-Suisse, 1951. — J.-A. Bizet, *Mystiques allemands du 14e siècle*, Paris, 1957. —

L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Tournai, 1968. — *La mystique rhénane* (colloque de Strasbourg), Paris, 1963. — *Altdeutsche und altniederländische Mystik*, éd. K. Ruh, Darmstadt, 1964. — A. M. Haas, *Sermo mysticus, Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik*, Fribourg, Suisse, 1979. — *Mens Deo informata. Studien zu Theorie und Sprache der deutschen Mystik*, à paraître.

Pays-Bas : St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1-3, Anvers, 1950-1956. — Nombreux articles dans OGE.

Angleterre : *The Mediaeval Mystics of England*, éd. E. Colledge, New York, 1972.

Italie : M. Petrocchi, *Storia della spiritualità italiana*, 3 vol., Rome, 1978-1979. — Voir DS, art. *Italie*.

France : voir DS, art. *France*.

Il n'y a pas d'ouvrage d'ensemble qui traite de notre sujet à un niveau scientifique. On consultera avec utilité l'*Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2. La spiritualité du moyen âge, par J. Leclercq, F. Vandenbroucke et L. Bouyer, surtout p. 275-644.

Albert DEBLAERE.

B. XVI^e-XX^e SIÈCLES

La période des 16^e-18^e siècles est caractérisée par un déplacement sensible du centre de gravité de la production littéraire spirituelle. Les pays du Nord (Allemagne, Pays-Bas) tendent à perdre leur primat, ce qu'expliquent les conditions politiques et religieuses du temps (guerres, réforme protestante). L'école de la « Devotio moderna » (DS, t. 3, col. 727-747), si florissante au 15^e siècle, ne produit plus d'auteur notable. Il en est de même pour le courant de la mystique rhénane et néerlandaise si l'on excepte le livre anonyme intitulé la *Perle évangélique* (Utrecht, 1535; Anvers, 1538). Ce sont les pays latins et méditerranéens qui prennent le relais. Il est intéressant à cet égard de se reporter aux articles du Dictionnaire concernant l'*Espagne* (t. 4, col. 1146-1178), la *France* (t. 5, col. 891-962) et l'*Italie* (t. 7, col. 2236-2266). On y trouvera un panorama suggestif de la vie et de la littérature spirituelles à l'époque ici considérée.

La mystique nordique n'en exerce pas moins à travers l'Europe une influence durable. Celle-ci est due à la diffusion par l'imprimerie des œuvres de Tauler, Suso, Ruusbroec, Herp dont certaines, traduites en latin et même en langue vulgaire, peuvent pour la première fois atteindre un assez large public, et à des auteurs du 16^e siècle, fort estimables et beaucoup lus, comme Lanspergius † 1539 (DS, t. 9, col. 230-238), Louis de Blois † 1566 (t. 1, col. 1730-1738), Eschius † 1578 (t. 4, col. 1060-1066), qui, tout en restant ouverts à divers courants, prolongent parfois des idées propres aux flamands ou aux rhénans. Ajoutons les fameuses *Institutiones* pseudo-taulériennes, compilation de textes parue à Cologne en 1543, dont l'importance historique est grande (cf OGE, t. 40, 1966, p. 167-240).

Sur ces influences, voir surtout : J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien et des mystiques du Nord*, Paris, 1959; *S. Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruges-Paris, 1966. L. Cognet, *La spiritualité moderne*, Paris, 1966 (Histoire de la spiritualité chrétienne, t. 3).

1. LE 16^e SIÈCLE. — C'est l'âge d'or de la mystique espagnole, qui éclipse alors les nations voisines. Mais c'est aussi le siècle de la mystique expérimentale et descriptive, dont l'héritage spirituel va servir de règle, modèle et canon universel aux siècles suivants. Il est par là du plus haut intérêt. Cette ferveur s'accompagne d'ailleurs d'un renouveau de la théologie, où l'Espagne se distingue également (M. Andrés, *La teología española en el siglo* XVI, 2 vol., Madrid, 1977).

1° LA DIFFUSION DE L'ORAISON MENTALE. — Après avoir été « méthodicisée » par la « Devotio moderna » (cf art. *Méditation*, *supra*, col. 914-921), l'oraison mentale tend à devenir au 16^e siècle une pratique générale. Elle n'est plus réservée aux religieux et aux gens d'Église, mais on y initie aussi les laïcs. Le fondateur de la Compagnie de Jésus sera suspecté d'illuminisme parce qu'il fait faire les *Exercices* à des laïcs (P. Dudon, *Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 148-158), et Melchior Cano reprochera à Louis de Grenade d'avoir par son livre sur l'oraison « enseigné au peuple, en castillan, des choses qui conviennent à une minorité » (F. Caballero, *Vida del Illmo Melchior Cano*, Madrid, 1871, p. 597). Cette pratique est certainement la source de l'extraordinaire floraison mystique qui se manifeste au cours du siècle. Celui-ci s'ouvre par l'*Ejercitatorio de la vida espiritual*, publié en 1500 par García de Cisneros (DS, t. 2, col. 910-921). Ce livre, qui fait le trait d'union entre le moyen âge et les temps modernes, car ce n'est guère qu'une intelligente compilation de textes empruntés à la « Devotio moderna », se présente comme un manuel complet d'oraison mentale, centré sur l'idée de l'union parfaite à Dieu par la contemplation. Il est composé pour « l'utilité de ceux qui désirent progresser dans la vie spirituelle », et assigne comme fin aux exercices qu'il propose d' « unir l'âme à Dieu, ce que les saints appellent la vraie et inconnue sagesse » (Prólogo, éd. C. Baraut, *Obras..*, t. 2, Montserrat, 1965, p. 90). L'expression est traditionnelle pour parler de la connaissance mystique expérimentale de Dieu.

C'est dans la lecture du *Troisième abécédaire* de François d'Osuna † 1540 (DS, t. 2, col. 2014) que Thérèse d'Avila apprendra l'oraison de recueillement (*Vida*, c. 4, n. 6), et dans celle de la *Montée du Mont-Sion* de Bernardin de Laredo († vers 1540; DS, t. 9, col. 277-281) qu'elle rencontrera un passage sur le *no pensar nada* (« ne penser à rien ») qui l'éclairera sur un des aspects mystérieux de l'oraison contemplative dans laquelle elle est entrée (*Vida*, c. 23, n. 12). Osuna et Laredo appartiennent à ce courant de « recogidos » orthodoxes ou de « recueillis » pour qui l'oraison est le cœur de la vie spirituelle, et qui n'hésitent pas à insister sur les techniques psychologiques de prière qui conduisent à la contemplation (M. Andrés Martín, *Los Recogidos*, Madrid, 1976).

On sait également l'estime de Thérèse pour deux autres maîtres, Grenade et Alcantara. Le *Libro de la oración y meditación* (Salamanque, 1554) de Louis de Grenade † 1588 (DS, t. 9, col. 1043-1051; cf art. *Méditation*, col. 921-922) est écrit pour des débutants qu'il veut former à la méditation, de type surtout affectif, mais son dessein est bien finalement d'introduire ses lecteurs à « l'état très parfait de contemplation, auquel nous devons toujours aspirer » (2^e p., ch. 5, avis 9, éd. Cuervo, t. 2, p. 429-430). Le résumé de cet ouvrage que fait Pierre d'Alcantara dans le *Tratado de la oración y contemplación* en 1556 marque encore mieux la finalité contemplative de l'oraison, surtout par l'importance qu'il donne au recueillement intérieur (M. Ledrus, *Grenade et Alcantara. Deux manuels d'oraison mentale*, RAM, t. 38, 1962, p. 447-460; t. 39, 1963, p. 32-44). On peut dire que l'axe principal de la littérature spirituelle va être désormais le binôme méditation-contemplation.

2° La phénoménologie thérésienne et sanjuaniste. — Sainte Thérèse est elle-même avant tout une maîtresse d'oraison (« magistra orationis », dit Pie x, AAS, t. 6, 1914, p. 143-144). C'est par les degrés d'oraison qu'elle mesure les degrés de la vie spirituelle. La valeur exceptionnelle de son œuvre provient du fait que celle-ci est le témoignage d'une expérience personnelle qu'elle analyse avec une remarquable lucidité d'introspection, et qu'elle n'hésite pas à généraliser en en faisant un exemple typique et universel d'itinéraire spirituel. Elle va par là accentuer le caractère psychologique de la spiritualité qui a commencé déjà à se dessiner avec l'école de la « Devotio moderna ». Chez les maîtres médiévaux la vie de l'âme est commandée par une vue théologico-métaphysique sur la relation de l'âme à l'essence divine et à la Trinité. Ici, c'est un enchaînement d'états de conscience où l'âme a la sensation de faire empiriquement l'expérience de son union à Dieu. Cela n'implique aucune représentation spéculative.

Le critère qui permet de caractériser, différencier et classer les divers degrés de l'oraison est celui de la passivité de plus en plus grande de l'âme sous l'emprise divine. Le « surnaturel » dont il est question est d'abord d'ordre psychologique. Le mot désigne l'impossibilité où l'âme se trouve de se procurer par son activité propre ces états et le sentiment qu'elle a d'être passive. Thérèse offre certainement l'enseignement le plus complet que l'on possède sur les différentes formes de l'oraison. Il n'y a pas cependant une absolue coïncidence entre les séries qu'on lit dans la *Vie*, dans le *Chemin* et dans les *Demeures*, même si la ligne générale reste la même.

C'est la classification des *Demeures* avec ses sept degrés (méditation, recueillement actif, recueillement passif, oraison de quiétude, oraison d'unité simple, fiançailles spirituelles, mariage spirituel) qui sera surtout retenue, et qui servira de base à presque tous les auteurs qui traiteront postérieurement du progrès de la vie spirituelle, soit qu'ils subdivisent et multiplient, soit qu'ils réduisent fondamentalement ces degrés (cf J. G. Arintero, *Cuestiones misticas*, cuest. 7, 5 et 6, BAC, Madrid, 1956, p. 585-592). La contemplation proprement dite commence avec l'oraison de quiétude. Elle ne devient parfaite qu'avec l'oraison d'union parce que la passivité y devient complète. L'âme « sent » Dieu uni à elle, dans son centre. On retrouve toujours ici le psychologisme qui structure cette spiritualité. Thérèse admettait-elle que toutes les âmes étaient appelées à la contemplation? Il n'est pas facile de répondre, car ses déclarations ne concordent pas. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine parle à ce propos d' « apparente contradiction » (*Sainte Thérèse de Jésus, maîtresse de vie spirituelle*, Paris, s d, p. 57-67).

Quel que soit le grand intérêt que suscite aujourd'hui Jean de la Croix, historiquement son influence a été moindre et elle a mis plus de temps à se faire sentir (cf DS, t. 8, col. 442-443). S'il ne parle jamais de lui à la première personne, il n'est pas douteux qu'il ait vécu en grande partie ce qu'il décrit. Sa pénétration psychologique n'est pas moins remarquable que celle de Thérèse. Ce que la théologie spirituelle retiendra de lui, c'est surtout la description des deux crises ou nuits purificatrices qui séparent deux étapes décisives de l'itinéraire de l'âme, celle qui marque le passage de l'oraison active à la contemplation infuse, et celle par laquelle l'âme doit finalement passer avant d'atteindre les sommets de la vie d'union. Le mot « infus », qui ne fait pas partie du vocabulaire de Thérèse, est assez caractéristique de Jean de la Croix, où il est synonyme de passif et surnaturel au sens psychologique. Voir les *Concordancias* établies par Luis de San José pour Thérèse (Burgos, 1945) et pour Jean de la Croix (Burgos, 1948), à ces différents mots.

Les auteurs des générations suivantes compléteront la description donnée par Thérèse des degrés de l'oraison en y insérant les nuits purificatrices de Jean de la Croix, et, poussant plus loin l'analyse de la notion de contemplation, distingueront de la contemplation passive ou infuse une *contemplation active* ou *acquise*, dont ni l'une ni l'autre ne parlent explicitement, mais qu'on croira néanmoins pouvoir découvrir dans les textes thérésiens sur l'oraison de recueillement et les textes sanjuanistes sur la formation progressive de l'habitude contemplative. On se retrouvera dès lors en possession d'un schéma assez complet du développement de la vie d'oraison, et par voie de conséquence de toute la vie spirituelle, destiné à devenir classique non seulement dans l'école carmélitaine mais en dehors.

Certes, la phénoménologie mystique offrira d'autres types d'itinéraire. Ainsi, Catherine de Gênes † 1510 (DS, t. 2, col. 290-325), Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 (t. 10, col. 576-588), Marie de l'Incarnation l'ursuline † 1672 (col. 487-507), Véronique Giuliani † 1727, Paul de la Croix † 1775 (t. 2, col. 2039-2042) sont des personnalités dont l'originalité échappe à la morphologie du modèle thérésien et sanjuaniste. Leur influence spirituelle sera grande, mais ne s'exercera guère sur l'élaboration de la typologie mystique comme telle. Le danger de la mystique post-thérésienne sera celui d'un certain mimétisme inconscient.

2. Le 17e siècle marque, en spiritualité, la prépondérance française. Les premières années se signalent en France par une surprenante diffusion des œuvres du pseudo-Denys (cf DS, t. 3, col. 263-264, liste des traductions latines et françaises; col. 410-429, influence), par ce qu'on appelle l'école abstraite (L. Cognet, *La spiritualité moderne*, p. 234-273), aux attaches rhénoflamandes évidentes (ainsi Benoît de Canfield), mais surtout par la personnalité exceptionnelle de François de Sales (cf *infra*, col. 1932); puis viennent le bérullisme et le courant qu'il inspire, l'humanisme dévot de certains jésuites et le mysticisme apostolique de Louis Lallemant (cf DS, t. 9, col. 125-135). Ce n'est pas toutefois cette littérature spirituelle qui nous intéresse ici, mais la constitution progressive au cours du siècle d'une discipline théologique particulière et indépendante, connue alors sous le nom général de théologie mystique. En ce domaine du moins, la France ne joue pas un très grand rôle. L'importance revient encore probablement à l'Espagne.

1° Les théologiens post-tridentins et la contemplation. — C'est à la fin du 14e siècle et au 15e que l'on fait remonter la désagrégation de l'ancienne unité de la théologie qui se morcelle en spécialisations distinctes, appelées du reste par les requêtes du progrès intellectuel : dogmatique, morale, mystique, dont il n'est pas toujours facile de marquer les rapports (M. J. Congar, art. *Théologie*, DTC, t. 15, 1946, col. 423-424; F. Vandenbroucke, *Le divorce entre théologie et mystique: ses origines*, NRT, t. 82, 1950, p. 372-389). Jean

Gerson † 1429, avec son dyptique *Théologie mystique pratique* et *Théologie mystique spéculative* (DS, t. 6, col. 318-319), Denys le Chartreux † 1471, Henri Herp † 1477 ouvrent la voie à une systématisation scientifique de la spiritualité. Et dès les 12e et 13e siècles les Victorins, saint Bonaventure, Hugues de Balma avaient écrit de vrais traités autonomes de théologie spirituelle.

Il serait cependant inexact de penser que les grandes constructions théologiques post-tridentines ont complètement perdu le sens de la fonction intégrative de la théologie et se désintéressent totalement des questions qui touchent à la spiritualité. Dans la mesure où l'anthropologie de ces constructions se présente comme un commentaire plus ou moins original de la 1a 2ae et de la 2a 2ae de la *Somme* de saint Thomas (grâce, vertus infuses théologales et morales, dons du Saint-Esprit, notion de perfection chrétienne étudiée en elle-même et dans ses formes), elle touche nécessairement au domaine de la mystique, et cela à l'intérieur d'une vision globale de la théologie. Même quand la théologie mystique se sera séparée définitivement de la morale comme la morale s'est détachée de la dogmatique, c'est cette anthropologie scolastique, avec sa conception de l'organisme de la vie spirituelle, qui fournira les principes spéculatifs d'explication qu'on appliquera à l'expérience mystique pour l'éclairer théologiquement.

François *Suárez* † 1617 est le maître par excellence de la spéculation scolastique mise au service de la spiritualité qui se trouve incorporée à la science théologique générale. Dans le quatrième livre de son *De oratione*, il aborde l'oraison mentale, et présente une doctrine complète sur la contemplation. Il avait lu une partie des écrits de sainte Thérèse, en particulier les *Demeures*, et dans le procès de béatification de celle-ci il rend témoignage à son enseignement spirituel (R. de Scorraille, *François Suarez*, Paris, t. 2, 1913, p. 149). Mais dans son propre exposé, qui dépend de saint Thomas et des Victorins, il ne fait malheureusement pas état des données réunies par la mystique descriptive de son temps. La contemplation est causée par les dons du Saint-Esprit; trois y interviennent, ceux d'intelligence, de sagesse et de science. Le degré le plus élevé de la contemplation en cette vie est la vision faciale de Dieu, qui n'est toutefois pas concédée en règle ordinaire d'une manière permanente.

DTC, t. 14, col. 2704-2705; DS, t. 2, col. 2028-2029; J. M. Dalmau, *Los dones del Espiritu Santo según Suárez*, dans *Manresa*, t. 21, 1949, p. 103-120; E. Hernández, *La visión facial de Dios en esta vida según Suárez*, *ibidem*, p. 140-150.

Léonard *Lessius* † 1623 (DS, t. 9, col. 709-720), qui aimait et défendait la tradition spéculative des grands mystiques flamands, unit remarquablement la doctrine théorique et l'apport descriptif de la mystique plus récente. Dans son traité *De summo bono et aeterna beatitudine hominis*, il voit dans l'« union transformante » sur la terre un état intermédiaire entre l'union de la vision béatifique au ciel et la simple union des parfaits par le moyen du secours ordinaire des vertus théologales. Elle exige « un influx très spécial » de Dieu qui excite et forme dans l'âme les actes mêmes de ces vertus. L'âme est donc passive; mais, quoiqu'elle ne coopère pas librement, elle concourt néanmoins vitalement comme dans les mouvements que la grâce prévient (II, 1, 7, *Opuscula*, t. 3, Paris, 1880, p. 43).

La place de *Jean de Saint-Thomas* † 1644 (DS, t. 8, col. 710-714) lui vient avant tout de son traité sur les dons du Saint-Esprit, commentaire de la q. 68 de la 1a 2ae. Il passera pour avoir établi les bases de la science de la mystique. Les dons, en tant qu'habitus ou dispositions permanentes concédées à tous les chrétiens par le baptême, perfectionnent les vertus et conditionnent la passivité de l'homme sous la motion divine. « Ceux qui s'exercent seulement dans les vertus sont comme ceux qui vont à pied et se règlent en tout par leurs propres soins et leur propre industrie. Mais ceux qui sont agis par les dons de l'Esprit saint sont portés par des ailes d'aigle enflées par le souffle d'en haut; et ils courent dans la voie de Dieu sans aucun labeur » (*Cursus theologicus*, In 1am 2ae, q. 68, disp. 18, a. 1, n. 8, éd. Vivès, t. 6, Paris, 1885, p. 576; trad. de Raïssa Maritain, Juvisy, 1930, p. 10). Les dons d'intelligence et de sagesse fondent la connaissance expérimentale et mystique qui, par sa nature, tend à l'évidence, et rend l'âme connaturelle avec les vérités divines qu'elle goûte et savoure dans un intime contact (cf DS, t. 8, col. 713).

Les Carmes de Salamanque, qui dans leur *Cursus dogmaticus* (1631-1678) ont apporté beaucoup à l'étude de la vie spirituelle, spécialement par leur traité sur les vertus, arrivés à cette question de la *Somme* renoncèrent à la commenter estimant qu'ils ne pouvaient faire mieux que de renvoyer le lecteur à Jean de Saint-Thomas. L'influence de celui-ci n'a peut-être d'ailleurs pas été aussi bénéfique qu'il est habituellement convenu de le dire (cf DS, t. 3, col. 1632).

2° Naissance d'une nouvelle discipline. — Le phénomène qui caractérise cette époque, c'est cependant l'apparition de nombreux ouvrages qui visent à étudier la vie spirituelle d'une manière systématique hors du cadre classique des traités généraux de théologie. On peut désormais parler de maîtres de la vie spirituelle et de maîtres de la théologie spirituelle. Il faut reconnaître néanmoins que la distinction n'est pas toujours facile à faire. La théorie et la pratique demeurent inséparables. Le maître de la vie spirituelle livre sa propre expérience ou celle de ses dirigés, mais lui confère nécessairement dans l'exposé une forme didactique et théorique. Le maître de la théologie spirituelle tend à systématiser et à expliquer, mais c'est bien des descriptions fournies par l'expérience des grands spirituels qu'il part. On touche d'ailleurs ici un aspect fondamental de cette espèce de théologie. Ce n'est pas une théologie du donné dogmatique vécu par les spirituels, mais beaucoup plus une théologie de l'expérience à laquelle ce donné sert de présupposé, de cadre et de garantie. Il n'est pas lui-même pris directement en considération. Avec l'élaboration de cette nouvelle discipline, la renaissance théologique post-tridentine recueille un de ses fruits, sinon le meilleur, du moins le plus original.

Le 17e siècle s'ouvre en quelque sorte par le monumental *De vita spirituali ejusque perfectione* (Lyon, 1608) du jésuite J. *Alvarez de Paz* † 1620 (DS, t. 1, col. 407-409; divers traités de la même époque envisagent aussi la vie spirituelle comme *recherche de la perfection*, cf *infra*, col. 1932-1933). L'influence de cette immense encyclopédie, première synthèse de théologie spirituelle conduite méthodiquement et avec grande érudition, sera considérable. Le *De inquisitione pacis, sive*

studio orationis (Lyon, 1619) passe pour un des plus solides et profonds traités sur l'oraison.

Alvarez a été d'autre part le premier parmi les jésuites à traiter avec ampleur l'ensemble des questions concernant la contemplation infuse (J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, p. 255). Il semble avoir personnellement expérimenté ce qu'il décrit, mais vivant au Pérou il ne connaît quasiment pas la littérature mystique contemporaine. Les sources où il puise sont avant tout les Pères et les docteurs médiévaux. Il y a, selon lui, une oraison affective qui tient le milieu entre la méditation discursive et la contemplation typiquement infuse. Sans être la vraie et pleine contemplation, cette oraison est déjà une contemplation « commençante », et l'âme peut et doit s'efforcer d'y parvenir. Quant à la contemplation parfaite, c'est une grâce spéciale du Seigneur. Elle a deux formes. La plus ordinaire, produite par le don de sagesse, enflamme l'âme d'un amour ardent, et il est licite de la désirer et de la demander. L'autre comporte des dons extraordinaires (extases, rapts, apparitions...), qu'il n'est pas permis de demander, encore moins de chercher à se procurer (DS, t. 1, col. 407-409).

La première partie du 17^e siècle compte trois autres maîtres de la contemplation, qui appartiennent à la seconde génération du Carmel, et dont l'autorité dépassera de beaucoup les limites de leur ordre. Les deux premiers sont de fervents disciples de sainte Thérèse, mais ne citent jamais Jean de la Croix, dont ils ne connaissent pas ou n'ont pas pénétré la doctrine.

Jean de Jésus-Marie le Calaguritain † 1615 distingue, dans sa *Theologia mystica* (1607) et sa *Schola di orazione* (1610), trois espèces de contemplation : naturelle, par les seules lumières de l'intelligence; surnaturelle, par la lumière de la foi; divine, par un effet du don de sagesse, qu'actue une lumière gratuitement donnée. Cette contemplation s'achève en une union d'amour à Dieu dans la volonté, qui constitue l'essentiel de l'expérience mystique. L'orientation très affective de la conception du Calaguritain révèle une influence bonaventurienne (DS, t. 8, col. 576-581).

Thomas de Jésus † 1627 est surtout considéré comme le vulgarisateur sinon l'inventeur de la contemplation « acquise ». Mais des opuscules restés longtemps inédits (entre autres le *De contemplatione acquisita*, éd. Eugène de Saint-Joseph, Milan, 1922) montrent que sa pensée sur ce point était plus complexe que ne le laisse supposer son grand ouvrage *De contemplatione divina* (Anvers, 1620, liv. I, ch. 2, 3, 5). Il semble avoir admis entre la méditation discursive et la contemplation infuse des états d'oraison mixte, qui relèvent en grande partie de notre activité, mais sont mélangés d'une passivité commençante; ils préparent à la contemplation infuse qui leur fait ordinairement suite (DS, t. 2, col. 174, 183-184; Gabriel de S. Marie-Madeleine, *Th. de J. et la contemplation acquise*, RAM, t. 25, 1949, p. 3-17; J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien..*, p. 46-62).

Joseph de Jésus-Marie Quiroga † 1628 est le premier biographe de Jean de la Croix. S'appuyant sur l'idée d'une double opération des dons du Saint-Esprit, qu'il pense trouver chez saint Thomas, Quiroga distingue de la contemplation infuse une contemplation que nous pouvons nous procurer à l'aide de la foi et des secours ordinaires de la grâce, mais où intervient une influence cachée des dons du Saint-Esprit, qui s'accommodent ici à notre manière humaine d'opérer. Il ne l'appelle d'ailleurs jamais acquise. La contemplation infuse, au contraire, relève d'une opération manifeste des dons du Saint-Esprit, qui agissent alors selon leur mode propre et supra-humain (DS, t. 8, col. 1354-1359).

Il s'agit là de courants et de tendances qui s'accordent peut-être sur le fond, mais qu'il ne sera jamais facile d'harmoniser au niveau de l'expression conceptuelle. Ces maîtres n'en sont pas moins trois des quatre piliers sur lesquels s'érige l'édifice doctrinal de l'école carmélitaine, le quatrième étant Philippe de la Trinité, que l'on rencontrera plus loin.

3° La « théologie mystique » et ses caractéristiques. — Nombreux sont les ouvrages qui vont porter le nom de « théologie mystique » ou l'inclure dans leur titre. Le vocable, que l'on fait remonter au pseudo-Denys, s'oppose chez les auteurs médiévaux à « scolastique ». Chez les mystiques descriptifs du siècle précédent, il désignait la connaissance expérimentale, secrète et savoureuse des choses divines donnée dans la contemplation infuse, surtout à ses plus hauts degrés, par opposition à la connaissance conceptuelle des vérités de foi qui s'exerce dans la méditation et l'oraison active. C'est en ce sens qu'il est employé par sainte Thérèse (trois fois seulement) et par saint Jean de la Croix (plus souvent; voir les *Concordancias* de Luis de san José déjà citées). Techniquement, « théologie mystique » sert maintenant à désigner l'étude spécifique, doctrinale et scientifique de l'itinéraire qui conduit l'âme à l'union avec Dieu par la contemplation à travers les diverses étapes de la vie spirituelle, conçues comme une préparation à cette union. Il ne faut donc pas se méprendre sur la signification de l'expression. Au 17^e siècle, la théologie mystique ne se réduit pas généralement à ce que nous appelons aujourd'hui « mystique ». Elle s'étend à l'ensemble de la vie spirituelle depuis ses commencements mêmes, et l'embrasse dans une synthèse plus ou moins complète qu'oriente et finalise la notion de contemplation, examinée jusque dans ses sommets. Elle offre ainsi une vision unitaire, intégrale et spéculativement structurée de tout le spirituel.

Une caractéristique de ces traités, c'est l'importance donnée au schéma des trois voies, purgative, illuminative et unitive, souvent considérées (peut-être abusivement) comme équivalentes aux trois états de commençant, progressant et parfait, à moins que ce ne soit aux trois hommes, corporel, rationnel et spirituel (par exemple le carme Michel de La Fuente † 1625, *Libro de las tres vidas del hombre*, Tolède, 1623; DS, t. 9, col. 66-72). Ce schéma, dont la tradition est ancienne (cf DS, t. 2, col. 1143-1146), traverse le moyen âge et n'est pas inconnu des grands maîtres du siècle précédent (Louis de Blois, Osuna, Laredo, Grenade, Jean de la Croix); ils y font allusion mais en usent librement. Les théoriciens du 17^e siècle en feront généralement l'armature de leur théologie spirituelle. Toute la problématique de la théologie mystique (au sens de l'époque) va s'inscrire à l'intérieur du cadre des trois voies, où l'on dispose les degrés de l'oraison et de la contemplation pour en éclairer et systématiser les progrès. Cette manière quelque peu artificielle et réductive de procéder a toutefois l'avantage de donner une vue synthétique de l'itinéraire spirituel vers l'union contemplative, et d'en souligner l'unité et la continuité.

Le niveau des œuvres varie naturellement. Il y a des manuels, des précis, des directoires. Mais à une époque où la littérature spirituelle a en général adopté la langue vulgaire pour assurer sa diffusion et toucher

le plus de lecteurs possible, l'emploi du latin est un signe qu'on a affaire à un ouvrage dont les prétentions « scientifiques » sont évidentes, et qui ne s'adresse qu'à un public relativement restreint. Impossible de dresser une liste complète de toutes ces théologies mystiques. Citons-en au moins quelques-unes.

La *Mistica teologia y doctrina de la perfección evangélica* (Madrid, 1614) du minime Jean Bretón, qui aura une grande influence, a pour unique originalité d'avoir disposé avec habileté dans un plan assez complet de théologie spirituelle des textes empruntés à des mystiques contemporains, surtout Jean de la Croix d'après des copies manuscrites (DS, t. 1, col. 1938-1939; M. Andrés, *Los Recogidos*.., p. 569-575). — La *Theologia mistica* (Rome, 1615), parue sous le nom du chanoine régulier André Lacarra y Crusate (DS, t. 9, col. 29), est au moins partiellement du carme Innocent de Saint-André † 1620 et recopie des chapitres de la *Subida* de Jean de la Croix encore inédite (cf DS, t. 7, col. 1775-1776). — Un autre minime, Gabriel Lopez Navarro, compose une *Teologia mistica* (Madrid, 1641-1651) faite en grande partie de textes empruntés à Quiroga et au *Breve compendio* du jésuite Gagliardi (DS, t. 9, col. 1003). Il faut savoir en effet que le plagiat en matière de littérature spirituelle est un des traits de mœurs fort fréquent à l'époque. — Fernando Caldeira, également minime, rédige une *Mistica teologia y discreción de espiritus* (1623) qui, malgré l'abondance des citations textuelles, témoigne d'une élaboration plus personnelle et eut un grand succès. Il suit pas à pas Thérèse pour ce qui concerne « les oraisons passives », Jean de la Croix pour les purifications, et Thomas de Jésus pour le discernement des esprits et les phénomènes qui se présentent dans l'oraison (DS, t. 2, col. 19-20).

Augustin de Saint-Ildephonse † 1662, ermite de Saint-Augustin, allie à Ruusbroec et aux Victorins la doctrine des grands modernes, Thérèse, Jean de la Croix, Alvarez de Paz, qu'il incorpore dans sa *Theologia mystica* (Alcala, 1644) à une synthèse de type augustinien (DS, t. 1, col. 1136). — Le mercédaire François Pizaño de León † 1651, disciple de Falconi (cf DS, t. 5, col. 35-43), a un *Compendium totius mysticae theologiae* (Madrid, 1649) qui étudie surtout la contemplation, et cherche à unir un thomisme baroque avec la doctrine sanjuaniste (DTC, t. 13, col. 2012, 2016). — La *Mystica theologia supernaturalis infusa* (Madrid, 1665) du frère mineur André de Guadalupe † 1668 est un traité complet de théologie spirituelle à la doctrine érudite, claire et précise (DS, t. 6, col. 1090-1092). — La *Teologia mistica* (Barcelone, 1669) du dominicain Jean-Thomas de Rocaberti † 1699 vise principalement à enseigner les chemins de l'oraison (DTC, t. 13, col. 2756-2757).

Les carmes de la réforme de Touraine méritent une mention spéciale. Tout en professant une grande admiration pour sainte Thérèse et son œuvre, ils dépendent en réalité de la mystique du Nord (Ruusbroec en particulier). Ainsi, Michel de Saint-Augustin † 1684 et ses *Institutiones mysticae* (DS, t. 10, col. 1187-1191), Léon de Saint-Jean † 1671 (DS, t. 9, col. 926-929), disciple de Jean de Saint-Samson † 1636 (DS, t. 8, col. 703-710). Ils semblent considérer la contemplation comme accessible à tous. Contre cette tendance Jean Chéron † 1657 écrit son *Examen de la théologie mystique* (Paris, 1657), d'un antimysticisme plutôt obtus (DS, t. 2, col. 821-822).

Paul Ezquerra † 1696, lui aussi de l'ancienne observance, mais espagnol (DS, t. 4, col. 2221-2222), se réclame au contraire ouvertement de Jean de la Croix, à qui est dédiée son *Escuela de perfección formada de espiritual doctrina de filosofia sagrada y mistica teologia* (Saragosse, 1675), excellent manuel destiné à servir de directoire aux jeunes religieux. La contemplation est opérée par une lumière spéciale surnaturelle, que Dieu infuse dans les âmes pures quand il veut (1ª p., tract. 3, cap. 28, p. 298).

4° Les « sommes » de théologie mystique. — Dans la seconde moitié du 17e siècle sont créées des chaires de théologie mystique non seulement dans les collèges de l'ordre carmélitain (Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930, p. 186, note 1; trad. fr., p. 188), mais ailleurs (DS, t. 6, col. 1090, à propos du frère mineur André de Guadalupe). Certains des traités que nous allons citer ont été écrits pour répondre aux besoins de cet enseignement. Ce sont des cours complets de spiritualité, des espèces de « sommes », livres pour les étudiants, rédigés selon la manière de théologiser de l'époque, où théologie mystique équivaut encore ici à théologie spirituelle, et dont la trame doctrinale se tisse autour de l'idée de contemplation. On y use des méthodes de la scolastique du temps avec toute la subtilité de son appareil conceptuel.

Le modèle du genre est la *Summa theologiae mysticae* (Lyon, 1656) du carme français *Philippe de la Trinité* † 1671 (DTC, t. 12, col. 1412-1413), qui est construite sur le schéma des trois voies, auxquelles sont consacrés respectivement trois traités symétriques. Le premier aborde le thème des purifications actives et passives, le second joint à l'étude des vertus dans la voie illuminative celle de la contemplation acquise et de la contemplation infuse, le troisième enfin expose les degrés les plus élevés de l'infuse, caractéristiques de la voie unitive. L'influence de cet ouvrage fut énorme. Il sera imité, copié, pillé. La *Mystica theologia Divi Thomae* (Barcelone, 1662) du dominicain Thomas de Vallgornera † 1675 en est un plagiat souvent littéral (M. Nepper et M. Viller, *Aux sources de Vallgornera*, RAM, t. 21, 1940, p. 290-332).

Le carme *Antoine du Saint-Esprit* † 1674 (DS, t. 1, col. 717-718) compose à la demande de ses supérieurs, pour servir de texte dans les collèges de l'ordre, son *Directorium mysticum* (Lyon, 1677), qui dépend à la fois de Philippe de la Trinité et de Vallgornera, mais déclare ses sources (ce que Vallgornera a évité de faire). — Même but pédagogique chez *Antoine de l'Annonciation* † 1714 (DS, t. 1, col. 708-710), dont la *Disceptatio mystica de oratione et contemplatione* (Alcala, 1683) servira de manuel scolaire chez les carmes espagnols, jusqu'à ce que vienne la supplanter la *Mystica Isagoge* de Joseph du Saint-Esprit l'andalou, qui sert d'introduction au grandiose *Cursus*, dont on parlera plus loin, travail qu'il composa pour satisfaire aux ordres de ses supérieurs et qui fut jugé plus conforme au patrimoine traditionnel de l'ordre carmélitain réformé.

Dominique de la Sainte-Trinité † 1687 (DS, t. 3, col. 1544-1546), carme français d'origine mais italien d'adoption, présente dans sa monumentale *Bibliotheca theologica* (6 vol., Rome, 1666-1676) la théologie mystique comme le couronnement de la science sacrée, car c'est la partie de la théologie qui porte directement à Dieu non seulement avec l'intelligence, mais « dirigendo vel provocando affectum in Deum » (t. 6, lib. 7, p. 179-874). Le vocable de mystique est encore pris au sens large puisque sous ce mot est exposé un programme complet de spiritualité selon les trois voies et états, où le terme est appliqué à chaque étape de l'itinéraire spirituel, de sorte qu'il est parlé de la théologie mystique des commençants et de la voie purgative, de la théologie mystique des progressants et de la voie illuminative.

Ces ouvrages sont d'un haut niveau. Et l'on doit reconnaître que c'est de l'école carmélitaine que sont sortis au 17e siècle les maîtres qui ont tracé la méthode, le plan et le contenu de la théologie spirituelle scienti-

fique, comme au siècle précédent ce sont les deux réformateurs du Carmel qui ont marqué d'une empreinte indélébile la phénoménologie de la mystique expérimentale.

5° Les « vocabulaires » de théologie mystique. — Une préoccupation digne d'être notée au cours du 17e siècle, c'est celle d'expliquer et de préciser la difficile et fluctuante terminologie des maîtres de la vie mystique. On la trouve déjà chez Jean de Jésus-Marie le Calaguritain, mentionné plus haut. Sa *Theologia mystica* (Naples, 1607) s'ouvre par trente canons « pro theologiae mysticae intellectu », qui cherchent à fixer avec propriété et exactitude le vocabulaire de la théologie mystique. La *Phrasium mysticae theologiae V. P. F. Joannis a Cruce... elucidatio* (Alcala, 1631), de Nicolas de Jésus-Marie Centurioni, qui vise à éclairer et justifier les manières de parler et le sens des termes de Jean de la Croix, est une œuvre de grande érudition, fort utile, plusieurs fois réimprimée (en particulier avec la traduction française des œuvres du saint en 1664).

C'est par contre un vrai lexique des matières mystiques que constitue la *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640) de Maximilien van der Sandt ou Sandaeus † 1656 (DTC, t. 14, col. 1089-1090; DS, t. 2, col. 2053; t. 4, col. 2141-2142), qui a exercé plus d'influence et rendu plus de service que sa *Theologia mystica* (Mayence, 1627), à laquelle elle fait suite. Comme le précédent, Sandaeus est un apologiste de la mystique.

La troisième partie de la *Teologia mistica insegnata da Giesù Cristo co' suoi tocchi interni* (Bergame, 1659) du frère mineur Ignace Lupi † 1659 (DS, t. 9, col. 1197-1198), la plus originale et intéressante du livre, est consacrée à l'explication du vocabulaire des mystiques. Ce vocabulaire, disposé dans l'ordre alphabétique, est certainement supérieur à celui, un peu sommaire, qu'offre le jésuite Antoine Civoré † 1668 (DS, t. 2, col. 921-922) dans *Les secrets de la science des saints... et la théologie mystique rendue claire et facile...* (Lille, 1651, traité 3, ch. 2, art. 3, p. 273-303). — Joseph du Saint-Esprit le Portugais † 1674 (DS, t. 8, col. 1395-1397), auteur d'une *Cadena mystica carmelitana* (Madrid, 1678), esquisse historique et systématique des opinions de l'école carmélitaine, a aussi une *Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae* (Cologne, 1684), abstruse exégèse du pseudo-Denys, instructive cependant quand il s'agit d'étudier la terminologie spirituelle. — Enfin la *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* (Paris, 1708) du carme français Honoré de Sainte-Marie † 1729 (DS, t. 7, col. 721-729) comporte une précieuse dissertation qui analyse et justifie l'ensemble des termes du vocabulaire des mystiques (t. 1, p. 248-341); elle mérite encore d'être consultée à cause de l'exceptionnelle connaissance des auteurs anciens, médiévaux et récents dont l'ouvrage témoigne.

6° La fin du 17e siècle (et le début du 18e) est une *période de conflit*, que jalonnent trois condamnations : Jansénius en 1653, par Innocent x; Molinos en 1687, par Innocent xi; Fénelon en 1699, par Innocent xii. Le jansénisme, qui jouera un rôle important au 18e siècle en France et en Italie, ne nous intéresse pas ici directement. Mouvement avant tout de réforme morale et institutionnelle, il n'a pas eu, malgré certaines défiances, d'attitude spécifiquement antimystique (DS, t. 8, col. 147). Mais le semi-quiétisme et le quiétisme sont certainement parmi les faits les plus marquants de l'histoire de la mystique occidentale. Le Dictionnaire en a déjà parlé ou en parlera dans divers articles (*Falconi*, *Fénelon*, *Guyon*, *Malaval*, *Molinos*, *Quiétisme*, etc).

Il suffit de signaler ici les trois classiques de l'antiquiétisme : Antoine Arbiol y Diez, frère mineur † 1726 (DS, t. 1, col. 834-836), Vincent de Calatayud, oratorien † 1771 (DS, t. 2, col. 18-19) et Nicolas Terzago † 1761 (EC, t. 11, col. 2035). Le premier est l'auteur d'un traité, original dans son plan mais classique dans la doctrine, sur les erreurs qui peuvent égarer les âmes inexpertes (*Desengaños misticos a las almas detenidas o engañadas en el camino de la perfección*, Saragosse, 1706); le second a un *Divus Thomas... priscorum et recentiorum errorum... tenebras... mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans* (6 vol., Valence, 1744); le troisième une *Theologia historico-mystica adversus veteres et novos pseudomysticos* (Venise, 1764); ouvrages utiles par leurs commentaires érudits des propositions condamnées par Innocent xi et Innocent xii.

Il serait erroné de croire que la crise quiétiste ait tué la littérature mystique. La controverse non encore apaisée, commencent à circuler d'excellents traités qui ne craignent pas de se présenter comme « théologies mystiques ». La *Lucerna mystica pro directoribus animarum* (Saragosse, 1690-1691) de Joseph Lopez Ezquerra, pseudonyme du chartreux Augustin *Nagore* † 1705 (cf DS, t. 11), à laquelle sa clarté, son exactitude et sa rigueur scientifique valurent quatorze éditions en moins d'un siècle, s'adresse avant tout aux directeurs d'âmes, et s'occupe de thèmes concernant strictement la contemplation dans la ligne carmélitaine et sanjuaniste. Elle s'étend aussi longuement sur les faveurs surnaturelles et infuses avec leurs effets correspondants dans l'âme. C'est l'œuvre d'un théologien qui veut fonder l'expérience dans la scolastique. Ce qui l'amène à faire une analyse philosophique de l'âme, à parler des vertus naturelles et surnaturelles, des dons du Saint-Esprit, des grâces *gratis datae*. Il croit à l'existence d'une contemplation active ou acquise, qu'il appelle encore oraison de foi, et qui n'est pas une chose nouvelle dans l'Église, « sed valde senex » (Prolog., n. 13-15).

La *Medula mistica* (Madrid, 1695, 1702, 1703) du carme *François de Saint-Thomas* † 1707 (DS, t. 5, col. 1054-1055), rédigée en castillan, porte ce nom parce que l'auteur n'entend toucher qu'aux questions centrales et donner la moelle de la doctrine de l'école carmélitaine (il suit en fait le courant Quiroga). C'est un précis complet de théologie spirituelle, aujourd'hui peu cité, mais parmi les meilleurs du genre. Ses diverses éditions marquent le passage du 17e au 18e siècle. L'*Arte mistica, especulativa y práctica, reducida a breve método* (Salamanque, 1713) du franciscain *Diégo de la Mère de Dieu* † 1712 (DS, t. 3, col. 874-875), auteur oublié mais de valeur, est un excellent compendium sur l'oraison et la contemplation, qui ne cache pas sa dépendance de sainte Thérèse et Jean de la Croix. On notera à ce propos l'influence exercée par l'école carmélitaine sur les écrivains des autres ordres, dominicains, chartreux, franciscains...

3. **Le 18e siècle** n'est pas vide et stérile autant qu'on le croit parfois. On peut même y constater, sous l'influence probablement des Mauristes et des Bollandistes, un réel effort d'érudition et de critique historique pour élucider les questions de mystique. Surtout on assiste à l'éclosion de certaines idées qui ont une grande importance du point de vue de la théologie spirituelle, et qui n'étaient guère qu'en germe jusque-là. La diminution très sensible de la production littéraire dans le champ de la spiritualité peut s'expliquer par la situation difficile où se trouve l'Église, attaquée

de l'extérieur par l'irréligion montante de la philosophie des Lumières, et troublée à l'intérieur par le réformisme intempestif de doctrinaires jansénisants ou la polémique antijanséniste. La décadence et l'effondrement de la littérature spirituelle se feront sentir surtout durant les trente dernières années du siècle. Elle disparaît alors avec les autres formes de la science ecclésiastique dans la tourmente qui secoue presque partout l'Église, supprime ou expulse les ordres religieux, dont ce type de littérature était particulièrement dépendant.

1° Les « sommes » de théologie mystique. — Le 18e siècle ne compte guère que deux grands théoriciens de la vie spirituelle, le carme *Joseph du Saint-Esprit* l'Andalou † 1730 (DS, t. 8, col. 1397-1402) et le jésuite Manuel-Ignace de *La Reguera* † 1747 (DS, t. 9, col. 281-284), qui ont réuni tout ce qu'on avait dit jusque-là en matière de théologie spirituelle, qu'ils continuent à désigner par l'unique dénomination de « théologie mystique ». Ils admettent cependant la possibilité de parvenir à la perfection sans la contemplation infuse et donc deux voies de perfection, selon l'opinion qui est au point de triompher. Il y a distinction sans division. Ces deux voies sont les parties intégrantes d'un **tout organique.**

Le *Cursus theologiae mysticae-scholasticae* de Joseph du Saint-Esprit, dont le premier des six volumes infolio a été publié à Séville en 1720, est la plus monumentale somme théologique de mystique de tous les temps. L'auteur est en outre le dernier des grands maîtres de l'école carmélitaine. La lecture ardue de l'œuvre provient non seulement des catégories scolastiques dans lesquelles elle est coulée, mais de son extension même et de la multiplication des menues questions, *scholia*, réfutations, etc. D'une importance capitale dans la structuration de la doctrine est l'idée d'une double mystique, infuse et acquise; chacune est équivalente à la contemplation du même nom. Au cours des vingt années qu'a duré la rédaction de l'ouvrage, du reste inachevé, Joseph du Saint-Esprit semble avoir varié. Finalement, il admet deux espèces de contemplation acquise, « une contemplation acquise surnaturelle, qui procède de la foi infuse mais par notre industrie, et une autre contemplation active naturelle, qui procède de l'habitus théologique » (t. 2, praed. II, disp. 13, q. 2, n. 52, Bruges, 1925, p. 680). C'est par la méditation qu'on parvient à la contemplation acquise, qui dispose à son tour à l'infuse. Mais tous ne sont pas admis à celle-ci, car elle n'est pas nécessaire à la perfection chrétienne.

La *Praxis theologiae mysticae* (2 vol., Rome, 1740-1745) de La Reguera se présente curieusement comme une traduction latine de la *Práctica de la teología mística* de Michel Godinez † 1644 (DS, t. 6, 565-570), petit volume écrit en terre mexicaine et publié seulement en 1681 à Puebla, très traditionnel dans son exposé de la contemplation où il dépend étroitement des docteurs médiévaux. A cette traduction, La Reguera ajoute un immense commentaire spéculatif; le défaut déconcertant de composition en rend la lecture aussi malaisée que celle de Joseph du Saint-Esprit, auquel La Reguera n'est d'ailleurs pas inférieur par la pénétration théologique de la doctrine et peut-être même supérieur par l'ampleur de l'information et la connaissance de la tradition spirituelle catholique tout entière. Les pages qu'il consacre à la contemplation infuse sont particulièrement caractéristiques. La sainteté existe sans la contemplation infuse, qui est pourtant un moyen efficace de progresser dans la charité, où réside la perfection. Le désir de la contemplation infuse est non seulement légitime mais recommandable, à condition qu'on se prépare à celle-ci avec humilité, prudence, efforts généreux. Dieu peut toutefois refuser cette grâce sans nous priver par là d'aucun degré de sainteté (t. 1, liv. 4, q. 2, p. 803-830). Comme Godinez qu'il commente, La Reguera distingue la contemplation infuse en chérubique et séraphique, selon qu'elle est prévalemment de forme intellectuelle ou affective.

Il faut ajouter le bénédictin Dominique Schram † 1797 (EC, t. 11, col. 87), dont les *Institutiones theologicae mysticae ad usum directorum animarum* (Augsbourg, 1774) ne font, comme l'auteur l'avoue loyalement, que résumer suivant un ordre nouveau les deux volumes de La Reguera, auxquels il emprunte « meliora et utiliora », laissant de côté « inutiles subtilitates scholasticas » (*praefatio*, 3-4). La partie consacrée à la contemplation, divisée ici aussi en chérubique ou intellectuelle et en séraphique ou affective, manque d'une élaboration systématiquement structurée. Malgré ses défauts, l'œuvre aura un grand succès d'édition, et deviendra un manuel classique de séminaire durant le 19e siècle.

2° La spiritualité de la perfection. — A côté de cette spiritualité qui fait de la contemplation la fin à laquelle la vie spirituelle est ordonnée, il importe de signaler un autre courant, qui apparaît dès le début du 17e siècle et pour lequel l'idée centrale de la doctrine spirituelle est celle de la perfection placée dans la charité (selon l'idée de saint Thomas). Le titre même de ces ouvrages est typique. Le mot de perfection y remplace celui de mystique.

Ainsi, Bernardin Rossignoli, *De disciplina christianae perfectionis pro triplici hominum statu, incipientium, proficientium et perfectorum* (Ingolstadt, 1600); — Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione* (Lyon, 1608); — Alphonse Rodriguez, *Ejercicio de perfección y virtutes cristianas* (Séville, 1609); — Louis de La Puente, *De la perfección del cristiano en todos sus estados* (4 vol., Valladolid, 1612-1616); — Jean Crombecius, *De studio perfectionis* (Anvers, 1613); — Antoine Le Gaudier, *De natura et statibus perfectionis* (Paris, 1643). On pourrait multiplier les exemples.

Ce n'est peut-être pas un pur hasard si tous ces livres sont de jésuites. Certes, Alvarez de Paz, dont il fut question plus haut, et Louis de La Puente † 1624 (DS, t. 9, col. 265-276) ont été de grands contemplatifs au sens de l'époque (nous dirions aujourd'hui des mystiques), et ils ont remarquablement parlé de la contemplation, mais s'ils y voient le couronnement de la vie spirituelle, ils n'en font pas sa clef de voûte. La Puente considère que la contemplation est une grâce spéciale réservée à quelques âmes, et sans laquelle d'autres peuvent parvenir à la sainteté (*Guia espiritual* III, c. 2, n. 2). François Suárez, lui aussi contemplatif éminent, distingue les biens spirituels qui constituent la sainteté (grâce sanctifiante, charité, vertus, dons) et les biens « quasi accidentels » qui servent beaucoup à accroître les premiers, mais sans lesquels la sainteté peut exister. La contemplation infuse est de cet ordre (*De virtute religionis*, tr. IV, lib. 1, De oratione in communi, c. 20, n. 5, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 14, Paris, 1859, p. 77).

François de Sales (1567-1622; DS, t. 5, col. 1057-1097) va dans le même sens. Son *Traité de l'amour de Dieu* (Lyon, 1616; éd. d'Annecy, t. 4-5, 1894), en suivant principalement Thérèse d'Avila, expose une doctrine détaillée des degrés progressifs de l'oraison (livres VI-VII). Il précise cependant que la sainteté ne dépend

pas de l'oraison elle-même, mais bien de la charité : « qui a plus de charité, il est estroitement uni et lié à Dieu » (VII, c. 3, t. 5, p. 18); la véritable extase, c'est celle « de l'œuvre et de la vie » (c. 6, p. 27).

L'opinion selon laquelle la contemplation infuse avec ses grâces concomitantes n'est pas strictement nécessaire à la perfection va faire son chemin au cours du 17e siècle. La controverse quiétiste ne fera que la renforcer. C'est l'époque où se constitue une critériologie de la sainteté fondée sur la notion de « vertu héroïque » (cf DS, t. 7, col. 337-343). Le cardinal Laurent Brancati de Lauria † 1693 (DS, t. 1, col. 1921-1923) en est le principal théoricien (*Commentaria... in* III *librum Sententiarum J. D. Scoti*, disp. 32, *De virtute heroica*, Rome, 1653, p. 709-813); il exclut également, contre les quiétistes, la nécessité de la contemplation infuse pour la sainteté (*De oratione* VII, c. 12, Venise, 1687). Il sera suivi, au 18e siècle, par Prosper Lambertini, le futur Benoît XIV † 1758 (DS, t. 1, col. 1442-1446), dans son *De Beatificatione Servorum Dei et de Beatorum canonizatione* (III, c. 26, n. 7-8), ouvrage qui a jusqu'à nos jours servi de code dans les procès de béatification et canonisation (cf DS, t. 2, col. 84; t. 7, col. 338-343), et dont l'influence sera grande sur la manière dont les théoriciens de la vie spirituelle poseront et résoudront dans la suite le problème de la perfection et de la sainteté.

En France, la réaction provoquée par le quiétisme ou la querelle du « pur amour » n'empêche pas la persistance d'un courant mystique; de nombreux ouvrages continuent à traiter des questions doctrinales qui se posent ou à guider les âmes vers la plus haute contemplation. Mais le mot « mystique » disparaît du titre de ces écrits, et les problèmes sont envisagés sous l'angle plus général de « l'oraison » (cf DS, t. 5, col. 950-953; ajouter les articles sur le jésuite Claude Judde † 1735, t. 8, col. 1564-1571, et le sulpicien Jean-Baptiste La Sausse † 1826, t. 9, col. 318-320). A la fin du siècle, outre *Le propre de l'oraison ou traité de l'oraison* (anonyme, Paris, 1771), il faut mentionner surtout les *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison*, de Pierre Picot de Clorivière † 1820 (DS, t. 2, col. 974-979). Cet ouvrage, achevé en 1778 mais publié seulement à Paris en 1802, est un excellent traité des divers degrés d'oraison, appuyé sur les meilleures sources; éd. critique avec introduction et notes par A. Rayez (*Prière et Oraison*, coll. Christus 7, Paris, 1961).

3° La « THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ». — Comment appeler la science de la perfection ainsi conçue? Ce sera l'expression de « théologie ascétique » qui finira par s'imposer. Inconnue des Pères et du moyen âge, cette expression n'apparaît qu'au milieu du 17e siècle (DS, t. 1, col. 1010-1011).

Le capucin rhénan Victor Gelen (de Trèves) † 1669 (DS, t. 6, col. 179-181) a une *Summa practica theologiae mysticae... in duas partes distributa* (Cologne, 1646) dont les deux parties annoncées par le titre préfigurent déjà la division en ascétique et mystique, mais sans employer le terme même d'ascétique. C'est un autre frère mineur réformé, le polonais Chrysostome Dobrosielski † 1676 qui, prolongeant cette orientation, introduira pour la première fois l'expression de théologie ascétique dans son *Summarium asceticae et mysticae theologiae ad mentem D. Bonaventurae* (Cracovie, 1655). La distinction entre ascétique et mystique provient, selon lui, des voies où marchent les âmes. La contemplation infuse est réservée à un petit nombre d'âmes choisies, les autres malgré leur zèle en étant exclues (J. de Guibert, *La plus ancienne « théologie ascétique »*, RAM, t. 18, 1937, p. 405-407; DS, t. 3, col. 1459-1460, où le livre est cité sous le titre de *Theologia ascetica ad mentem S. Bonaventurae*, peut-être celui de la réédition de 1703, ou de l'abrégé de 1731; cf DTC, t. 4, col. 1479). Dobrosielski semble toutefois être en avance sur son temps par la précision du vocabulaire.

A partir de ce moment, en effet, on rencontre bien, tant au 17e qu'au 18e siècle, des ouvrages qui portent le seul nom de théologie ascétique, mais l'expression n'y a pas le sens déterminé et exact auquel nous pensons. Ainsi, la *Theologia ascetica sive Doctrina spiritualis universa* (Rome, 1658; 2e éd. en 2 vol., Gratz, 1720) du jésuite Christophe Schorrer † 1678 explore en réalité tout le domaine de la vie spirituelle, et parcourt successivement les trois voies qui conduisent à l'union divine et à la contemplation infuse (DTC, t. 14, col. 1574). Il en est de même pour l'ouvrage d'un autre jésuite, François Neumayr † 1765, dont l'*Idea theologiae asceticae* (Augsbourg, 1781) est un résumé de toute la doctrine spirituelle, y compris la voie unitive (DTC, t. 11, col. 323-325). Le franciscain réformé polonais Florian Jaroszewicz † 1771 (DS, t. 8, col. 171-172) a également un manuel complet de spiritualité intitulé *Principia theologiae asceticae ad usum et capta tirocinii religiosi...* (Lwow, 1752).

On ne voit guère de différence, quant au contenu, entre ces ouvrages et d'autres de la même époque qui continuent à s'appeler du nom de théologie mystique, comme la *Mysticke Theologie* (Gand, 1668) du frère mineur Boniface Maes † 1706 (DS, t. 10, col. 67-68), qui insiste sur le concept de « perfection ordinaire », proposée comme but à tous les chrétiens, la voie contemplative n'étant réservée qu'à certains, ou comme la *Praxis theologiae mysticae* (Madrid, 1673) du minime Joseph Mendez de Saint-Jean † 1680 (DS, t. 10, col. 1010), qui traite de l'oraison selon les trois voies, mais aussi de bien des matières que l'on classerait aujourd'hui dans l'ascétique. Les titres sont parfois trompeurs et la terminologie souvent imprécise.

4° LA DISTINCTION ASCÉTIQUE-MYSTIQUE. — Le jésuite Jean-Baptiste Scaramelli † 1752 (DTC, t. 14, col. 1250-1263) n'est donc pas responsable, comme on le dit quelquefois, de la division de la théologie spirituelle en deux compartiments séparés, l'ascétique et la mystique, distingués par le caractère ordinaire ou extraordinaire attribué aux voies dont ils s'occupent; on doit cependant admettre qu'il fit beaucoup pour acclimater cette division grâce à l'énorme diffusion de son diptyque, *Direttorio ascetico* (Venise, 1753) et *Direttorio mistico* (Venise, 1754). Ces ouvrages, dont le but est pratique car ils s'adressent à des directeurs d'âmes, n'apportent en réalité rien de nouveau à la systématisation de la théologie spirituelle. Ils ne font que rendre claires et explicites, en leur donnant une appellation spécifique dont la précision manquait jusqu'alors, des idées qui circulaient. On peut parvenir à la perfection sans l'intermédiaire de la contemplation infuse. Certains, la majorité, y arrivent par le chemin pur et simple de l'exercice des vertus. Il ne s'agit pas de deux itinéraires contraires, ni même toujours parallèles, car le second suppose le premier, quoique celui-ci puisse exister sans l'autre.

Scaramelli, qui qualifie les voies dont traite le Directoire ascétique de « voies ordinaires », évite du reste de parler de voies extraordinaires pour celles du Directoire mystique; il dit seulement « voie contemplative ». On ne comprend guère aujourd'hui les oppositions que rencontra la publication de ce directoire tant

il paraît privé d'originalité. Excellent dans les descriptions et les conseils pratiques, il n'a pas la fermeté et la profondeur dans la doctrine qu'on attendrait. Sa conception de la contemplation (traités 2-4) trahit des fluctuations de pensées dues en partie à la diversité des sources utilisées. Sa notion de contemplation acquise manque de cohérence. Sur les diverses formes et degrés de l'oraison infuse il suit un ordre compliqué, emprunté à Alvarez de Paz, qui n'est pas ce qu'il y a de meilleur chez celui-ci. Le dernier traité sur la purification des sens et de l'esprit (tr. 5) dépend de Jean de la Croix que Scaramelli avait étudié de près. Le livre n'en est pas moins un des classiques de la théologie mystique.

Peu de temps avant Scaramelli était parue une œuvre plus élémentaire, qui devait lui faire concurrence durant tout le siècle suivant, obtenant jusqu'à dix-huit éditions, le *Direttorio ascetico-mistico per i confessori di terre e villaggi* (Venise, 1750) du capucin Bernardo de Castelvetere † 1755 (DS, t. 1, col. 1505-1506); il aurait suffi d'éditer séparément les deux parties pour avoir un double directoire à la manière de Scaramelli.

Pour se mettre peut-être au goût du jour, un prêtre italien érudit, Pierre Gianotti † 1773 (DS, t. 6, col. 352-353), qui avait publié une *Teologia mistica* en trois tomes (Lucques, 1751), embrassant selon le vieux schéma l'ensemble de la théologie spirituelle, en donnera quelques années plus tard un compendium sous le titre caractéristique de *Ristretto di mistica dottrinale ed esperimentale, come pure dell'ascetica che dispone o accompagna alla mistica...* (Pérouse, 1758), où se reflète l'influence de Scaramelli.

Mais tout le monde ne suit pas la mode. Les *Institutiones theologicae mysticae* de Schram (cf *supra*) sont de plus de vingt ans postérieures à Scaramelli. L'auteur avertit que certains enferment la mystique dans les limites de la seule voie contemplative, mais que lui l'a étendue aussi à la voie purgative et illuminative (praefatio, 3). C'était probablement à l'époque un attardé.

On serait tenté de dire que la naissance de l'ascétique comme discipline particulière a fait naître par contrecoup la mystique au sens restreint où on l'a souvent entendu jusqu'à nos jours. Dérivé de l'adjectif, le substantif « *la* mystique » s'est introduit peu à peu durant le 17e siècle (M. de Certeau, « *Mystique* » *au 17e siècle*, dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac, t. 2, coll. Théologie 37, Paris, 1964, p. 267-291). Lors de la réaction antiquiétiste, nous voyons déjà l'expression réservée presqu'exclusivement à ce qui touche la contemplation infuse, que les adversaires du quiétisme regardent comme une voie non seulement exceptionnelle, mais proprement extraordinaire. N'était-ce pas marginaliser l'idée même de mystique?

Alphonse de Liguori † 1787 (DS, t. 1, col. 357-389) est le dernier grand maître spirituel du 18e siècle. Il a été un apôtre de l'oraison mentale (col. 383-384). Elle est un moyen de salut, le grand moyen de la perfection. Oraison mentale et vertus chrétiennes sont en quelque sorte corrélatives. Mais il s'agit toujours de la méditation ou de l'oraison active. Dans aucun de ses ouvrages, et ceci est symptomatique, Alphonse ne laisse entendre qu'il existe une autre oraison, plus haute, passive, infuse (col. 385). Est-ce par crainte des illusions? ce n'est pas impossible. La raison plus probable est que, pour lui, cette forme d'oraison n'ayant qu'un caractère accidentel par rapport à la vraie sainteté, qui ne la requiert pas, il n'y a pas lieu de s'y arrêter.

Il suffit que les prêtres, qui peuvent rencontrer au cours de leur ministère des personnes favorisées de ce genre de grâces, en aient quelque notion. Ainsi, dans l'abondante production de saint Alphonse, la mystique se réduit à l'espace d'un bref chapitre de la *Praxis confessarii* (paragraphe 2 du ch. 9), qui résume les degrés thérésiens de la contemplation et les purifications passives sanjuanistes. Il est reproduit dans l'*Homo apostolicus*, en appendice.

4. PROLONGEMENTS AUX 19e-20e SIÈCLES. — 1° LA THÉOLOGIE ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE. — C'est probablement A. Meynard (DS, t. 10, col. 1154-1155), avec son *Traité de la vie intérieure, petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de saint Thomas d'Aquin* (2 vol., Paris, 1885), qui marque le réveil des études de théologie spirituelle après une longue improductivité de près d'un siècle, durant laquelle on s'était contenté de rééditer de vieux ouvrages. Le sous-titre même du livre est significatif. Celui-ci en réalité relève moins de saint Thomas que de Vallgornera lu à travers Scaramelli. Il en est de même pour d'autres manuels écrits par la suite, dont le caractère composite et éclectique est évident.

Parmi les plus dignes d'estime, n'en retenons que deux : le *Précis de théologie ascétique et mystique* (Paris, 1923) de Ad. Tanquerey † 1932 (DTC, t. 15, col. 47-48), basé sur le schéma traditionnel des trois voies (purgative, illuminative, unitive), peu adapté du reste à la division en ascétique et mystique pour laquelle il n'a pas été conçu à l'origine; d'où l'obligation qu'éprouve l'auteur de distinguer deux formes de vie unitive, l'une appartenant encore à l'ascétique, et l'autre, franchement mystique, caractérisée par la contemplation infuse; le *Compendio de ascética y mística* (Madrid, 1933; trad. latine, Turin, 1935) de Crisógono de Jesús Sacramentado † 1945 (LTK, t. 3, col. 95), divisé nettement en deux volets, la voie ascétique et la voie mystique, à l'intérieur de chacune desquelles sont distinguées trois périodes symétriques (purificative, illuminative, unitive), car chaque voie a ses commençants, ses progressants et ses parfaits.

Mais le fait le plus notable de ce renouveau de la mystique doctrinale fut la controverse que déclencha à la fin du 19e siècle A. Saudreau † 1946 (DS, t. 2, col. 2159-2171; DTC, tables générales, col. 3995) avec son livre sur *Les degrés de la vie spirituelle* (Angers, 1896), controverse longue, tenace et passionnée, qui a occupé presque toute la première moitié du 20e siècle, et dont l'histoire complexe reste à écrire. De cette controverse, l'article *Contemplation* du Dictionnaire (1953) offre sur un ton pacifique les derniers échos; voir surtout la conclusion générale, t. 2, col. 2171-2183.

Les uns remettaient résolument en cause trois assertions logiquement connexes, qui sont l'héritage direct du 17e et surtout du 18e siècles, et nous intéressent à ce titre ici, car nous les avons vu s'élaborer : 1° la distinction spécifique entre ascétique et mystique; 2° le caractère non nécessaire de la contemplation infuse pour la perfection ou la sainteté chrétienne; 3° l'existence d'une contemplation acquise, limite supérieure de la voie ordinaire et commune. Ils tenaient ces assertions pour le produit d'une scolastique baroque et décadente, et leur opposaient une fin de non-recevoir. Ainsi, les dominicains J. Arintero † 1928 (DS, t. 1, col. 855-859), R. Garrigou-Lagrange † 1964 (DS, t. 6, col. 128-134).

D'autres y voyaient l'expression d'une tradition d'école à laquelle ils étaient particulièrement attachés, et qu'il importait de défendre. Ce n'était pas uniquement mais principalement des carmes qui le faisaient, du reste avec des nuances diverses. Ainsi Crisógono de

Jesús Sacramentado, déjà cité, et Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine † 1953 (DS, t. 6, col. 8-14). Certains enfin cherchaient à mieux définir les notions et à trouver un chemin de conciliation, comme J. de Guibert † 1942 (DS, t. 6, col. 1147-1154). Des arêtes vives s'émoussèrent, des points de vue se rapprochèrent. Mais il s'agissait en fait de positions inconciliables. La controverse finit moins par un accord de principe que par défaut de combattants. La mort avait éclairci leur rang. De nouvelles préoccupations sollicitaient les esprits. L'intérêt pour ce genre de théologie avait baissé. Et il faut avouer que les problèmes demeurent.

2° Autres tendances. — Les développements de l'histoire des religions, l'accès de la psychologie et de la sociologie au niveau de sciences humaines, mais aussi des facteurs culturels comme le romantisme et l'empirisme, ont fait naître de nouveaux courants, tantôt apologétiques, tantôt réducteurs, dans l'interprétation de la mystique. Nous mentionnerons seulement quelques grands noms, renvoyant aux articles du DS pour les auteurs déjà traités.

Sur *Die christliche Mystik...* (5 vol., Ratisbonne, 1836-1840; trad. franç., Paris, 1854-1855, 2e éd. 1861) de J. J. von Goerres et son influence, cf DS, t. 6, col. 575-578. C'est pour une part en réaction contre cet ouvrage que Jérôme Ribet † 1909 écrit *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines* (3 vol., Paris, 1879-1883; 2e éd. 1893-1895; 3e éd., 4 vol., 1903). Il traite longuement de la mystique en général, de la contemplation et de ses degrés, des phénomènes mystiques d'ordre divers (visions, paroles intérieures, révélations, extase, jubilation, stigmatisation, etc), des causes surnaturelles authentiques de ces phénomènes, puis de leurs contrefaçons diaboliques (possession, magie, pacte avec le démon, etc), enfin des simulations humaines (imposture, excès d'imagination, usage de drogues, magnétisme). Ribet s'appuie sur les théoriciens antérieurs de la mystique et rassemble une documentation abondante, mais il manque parfois d'esprit critique dans l'appréciation des faits (ainsi, il admet un échange « physique » des cœurs, cf DS, t. 2, col. 1048). Dans la même ligne, Albert Farges † 1926, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques* (Paris, 1920; 2e éd. augm. en 2 vol., 1923); cf DS, t. 5, col. 95-97.

Sur *The Mystical Element of Religion...* (Londres, 1908, 1928) de Fr. von Hügel, cf DS, t. 7, col. 854-858; t. 10, col. 1434-1435. Hügel fut un temps directeur spirituel de l'anglicane Evelyn Underhill, qui écrivit de son côté : *Mysticism* (Londres, 1911, 1940); *The Mystical Way* (1913), ouvrage novateur qui relie la mystique à la christologie, étudie la mystique johannique et paulinienne, celle de l'Église des premiers temps, et les relations entre mystique et liturgie; *Practical Mysticism* (1914); *The Essentials of Mysticism* (1920), qui traite aussi de l'aspect psychologique et symbolique et des phénomènes d'accompagnement (voix, visions, extase, rapt). Ces phénomènes ont fait l'objet des études critiques précises du jésuite Herbert Thurston, *The Physical Phenomena of Mysticism* (Londres, 1952; trad. franç., Paris, 1961).

D'autres expliquent les faits mystiques par la seule activité psychologique. Ainsi J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion* (New York, 1912; trad. franç., Paris, 1914); *Psychology of Religious Mysticism* (Londres, 1925; trad. franç. de L. Herr, Paris, 1925); sur ce dernier ouvrage, voir les remarques de J. Maréchal, *Études..*, t. 2, p. 585-407. Henri Delacroix va dans le même sens, mais avec plus de réserve, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (Paris, 1908; simple rééd. en 1938 sous le titre *Les grands mystiques chrétiens*). Se basant sur les œuvres de sainte Thérèse, Mme Guyon et Henri Suso, l'auteur s'interroge sur la nature de l'expérience mystique et la réduit pratiquement à une projection du dogme chrétien sur l'intuition personnelle : « Ainsi, par le discours même (les mystiques) justifient l'intuition; et en fait ils la produisent » (p. 394). « Le sentiment de passivité... d'où ils concluent la transcendance de leurs états... est l'ignorance d'un travail intérieur, de l'activité subconsciente » (p. 404). Par contre, Maxime de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, distingue bien l'étude psychologique des phénomènes et la question de leur explication ultime, qui ne relève plus de la psychologie.

On trouvera dans J. Maréchal, *Études..*, t. 1, 2e éd., p. 289-290, la liste de « quelques essais psychanalytiques sur le mysticisme ». Cette liste ne s'est guère enrichie depuis lors d'études valables; mentionnons cependant : J. Leclercq, *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques*, Paris, 1976; A. Vergote, *Dette et désir...*, Paris, 1978, p. 165-311.

L'ouvrage de Rudolf Otto, *West-Oestliche Mystik* (Munich, 1926; 2e éd. Gotha, 1929; trad. franç. incomplète, Paris, 1951) est une étude de *mystique comparée* (mystique hindouiste de Çankara; mystique chrétienne représentée surtout par Eckhart); l'auteur note bien les ressemblances et les différences, mais son interprétation trahit ses positions luthériennes. Du traité de Friedrich Heiler sur la prière (*Das Gebet*, Munich, 1918; éd. augm., Bâle, 1969; trad. franç., Paris, 1931), on peut retenir ici l'opposition entre « la prière du prophète » et « la prière du mystique ». Pour Heiler, l'expérience mystique tend à isoler l'homme du monde et à étouffer la vie émotionnelle : « L'homme se fond en Dieu, il disparaît en lui, s'unit profondément à lui »; elle fait disparaître « tout contraste, toute diversité, tout dualisme... L'expérience prophétique par contre présente un antagonisme du contraste, une tension dramatique, une puissance dualiste... Dieu et l'âme ne sont jamais confondus... *Dieu est au ciel et toi sur la terre* » (trad. franç., p. 327, citant *Eccl.* 5, 1). En sens contraire, P. Agaesse souligne ci-dessous l'analogie entre les deux expériences; cf col. 1954.

Parmi les philosophes, Henri Bergson † 1941 voit dans les mystiques chrétiens, spécialement Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, les représentants les plus qualifiés de la « religion dynamique » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932). La philosophie de Maurice Blondel est pleinement ouverte à l'expérience mystique (voir ses remarques sur le mot, dans *Vocabulaire... de la philosophie*, éd. A. Lalande, 7e éd., Paris, 1956, p. 662-664; et son exposé *Le problème de la mystique*, dans *Cahiers de la nouvelle journée*, t. 3, dont plusieurs pages seront citées plus loin).

Quant à la mystique du monachisme et des Églises de l'Orient, elle a été étudiée par Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient* (Paris, 1944; rééd. en 1977 sous le titre *La théologie mystique...*); cf Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris, 1970.

Notons pour finir, parmi les catholiques, la *Teologia de la mistica* de B. Jimenez Duque (Madrid, 1963), ouvrage caractéristique de l'élargissement de la notion. L'auteur base la vie mystique sur l'image de Dieu en l'homme; il en voit l'origine dans la consécration bap-

tismale et donne une grande importance à l'action de l'Esprit Saint, à la prière, à la vie sacramentaire et liturgique. Il admet cependant la possibilité de plus hauts degrés : « Qu'est-ce que la mystique?... C'est le mystère chrétien, mais non pas vécu de n'importe quelle façon... C'est le mystère chrétien vécu avec une telle intensité et une telle élévation que le rôle de Dieu dans l'homme paraisse prévaloir de plus en plus sur l'activité humaine » (p. 469-470).

Bibliographie. — En plus des divers articles de dictionnaire déjà mentionnés et des ouvrages fondamentaux comme Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930 (tr. fr., Lyon-Paris, 1934), et J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, nous ont servi plusieurs chapitres de la *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, spécialement celui d'Eulogio de la Virgen del Carmen, *Litteratura espiritual del barroco y de la ilustración*, p. 277-434.

Pierre ADNÈS.

III. La vie mystique chrétienne

1. *Mystique et mystère.* — 2. *Mystique et foi.* — 3. *Critères de l'expérience mystique.* — 4. *Fruits de l'union mystique.*

Ce qui caractérise la mystique chrétienne comme telle est qu'elle est indétachable d'une foi, elle-même adhésion à un Dieu qui s'est révélé dans l'histoire. Parler ainsi n'est pas méconnaître l'authenticité d'expériences mystiques en dehors du christianisme. Il y a eu, sans doute dès l'aurore de l'histoire religieuse, un certain nombre d'hommes qui ont cherché intensément une union intime et directe avec l'Absolu, au prix d'un renoncement sans concession. Le fait mystique déborde le christianisme : on reconnaît une mystique hindoue, bouddhiste, musulmane, hellénique et cette dernière, singulièrement à travers les écrits de Plotin ou de Proclus, n'a pas été sans influence sur la mystique chrétienne. Mais, si le fait mystique est un fait humain, quasi universel, quoique rare, le christianisme le transforme en l'assumant. L'expérience du mystique chrétien doit être prise en sa totalité : on ne peut « abstraire » un mysticisme à l'état pur, isoler l'expérience de ce qui la sous-tend et la nourrit. Or, ce qui, dans le témoignage du chrétien, est fondamental, essentiel, et livre le secret de sa vie spirituelle, c'est la foi : l'adhésion à une vérité révélée et l'accueil d'une grâce que l'homme ne peut se donner et qui, extérieurement et intérieurement, impliquent l'intervention personnelle de Dieu dans l'histoire et dans l'intime de l'âme du croyant.

1. MYSTIQUE ET MYSTÈRE. — Au centre de la mystique chrétienne est donc, selon la terminologie de saint Paul, le « mystère » (cf art. *Mystère*, *supra*, col. 1861-1874), le dessein de Dieu « de tout rassembler dans le Christ » (*Éph.* 1, 9-10; *Col.* 1, 20-27). Ce mystère, jadis caché, aujourd'hui révélé, est l'acte par lequel Dieu, en vertu de l'Incarnation rédemptrice du Christ et sous son influence, fait passer l'humanité de son état de créature pécheresse à une vie d'enfant de Dieu. Non seulement, sans le sacrifice du Christ, l'homme est incapable d'accomplir la démarche qui le mène à Dieu, mais ce passage s'accomplit dans le Christ et par lui, est une participation à sa propre grâce : « Ea gratia fit ab initio fidei suae homo quicumque christianus, qua gratia homo ille (Jesus) ab initio suo factus est Christus » : « Tout homme, à partir de l'instant où il a la foi, devient chrétien par cette grâce par laquelle cet homme (Jésus), à partir de l'instant où il a commencé d'exister, a été fait Christ » (Augustin, *De praedestinatione sanctorum* 15, 31, PL 44, 982c). Ce mystère, avec le recul qu'il implique (car, dans cette initiative toute gratuite, Dieu se révèle comme trinité de personnes) et avec l'avenir qu'il dessine (car l'homme n'est pas encore ce qu'il doit devenir et il rejoint Dieu à travers une histoire), a son centre dans la mort et la résurrection du Christ. L'homme ne peut remonter vers Dieu que parce que le Fils de Dieu, assumant une nature humaine, est descendu jusqu'à lui.

La réponse de l'homme à la Révélation est la foi, qui n'est pas seulement connaissance intellectuelle, adhésion à un certain nombre d'articles ou d'énoncés, mais l'acte par lequel l'homme tout entier se laisse investir par la vérité divine, l'assimile en se laissant assimiler par elle, devient ce qu'il contemple, mesure sa capacité de connaître et d'aimer Dieu, non à ce qu'il sait de soi-même, mais au don qui lui est fait en Jésus-Christ. En ce sens, on peut dire que le mystère n'est objet de foi que parce qu'il en est le principe créateur. « Il n'y a qu'un seul Dieu, manifesté par Jésus-Christ son Fils qui est son Verbe sorti du silence... C'est par ce *mystère* que nous avons reçu la *foi* » (Ignace d'Antioche, *Magnésiens* VIII, 2 à IX, 1), et Jean de la Croix dit que, le Père « ayant achevé de dire toute la foi dans le Christ, il n'a plus de *foi* à révéler » (*Subida* II, 22, 7). La foi en effet, en son commencement comme en sa croissance, est le fruit d'une grâce qui redouble et intériorise le mystère dans l'âme du croyant. Le chrétien, mystique ou non, ne peut donc se situer hors de cette révélation : d'une part, parce qu'elle est gratuitement et objectivement donnée en Jésus-Christ; d'autre part, parce qu'il ne peut concrètement se placer hors de la foi pour la reconquérir par un acte qui serait seulement sien.

L'adhésion au mystère comporte donc deux faces, qui ne sont pas séparables parce qu'elles sont toujours présentes l'une dans l'autre, mais qui déterminent sinon deux mystiques, du moins deux attitudes mystiques, selon qu'on met l'accent sur l'une ou sur l'autre : l'exploration de la richesse du mystère objectivement présenté dans l'Écriture (Dieu se révélant en Jésus-Christ), — la divinisation du croyant sous l'impulsion de la grâce (Dieu agissant à l'intime de l'âme pour nous conformer à son Fils).

1° Au cours de la PÉRIODE PATRISTIQUE, ce qui prévaut est la méditation de la Parole de Dieu, l'émerveillement inépuisable devant le don divin, l'exploration jamais achevée du sens de l'Écriture. Le mystère étant le sens spirituel caché sous la lettre du texte sacré n'est donc pas une vérité qui bloque l'intelligence : cet écart entre la lettre et le sens appelle et nourrit la recherche, car Dieu ne parle pas pour que sa parole reste sans effet. Mais en même temps le mystère déborde infiniment tout ce que l'homme peut comprendre, parce que Dieu est Dieu, qu'il reste caché en sa révélation même : ce qu'il dit peut être déchiffré, sans pourtant jamais devenir l'objet d'une science humaine qui, à la limite, détruirait le mystère, supprimerait cette marge de nescience sans laquelle Dieu ne serait plus connu comme Dieu. Sans doute est-ce là, dans cet écart toujours renaissant, dans cette proximité d'un Dieu qui se dérobe en se faisant connaître, qui

donne sa parole pour plonger celui qui l'écoute en un silence plus adorant, — sans doute est-ce là le plus pur de la « mystique » des Pères. Le mot étonne peut-être, parce qu'il semble laisser dans l'ombre cette connaissance apophatique de Dieu et cette expérience fruitive qui paraissent aujourd'hui caractériser l'essence de la mystique. Mais il faut se souvenir que, en ces premiers siècles, l'implicite de l'expérience est comme caché dans l'explicite de sa parole. « Chez les anciens, l'expérience personnelle tout entière se laissait investir par le dogme; tout devient objectif : états, expériences, émotions, efforts subjectifs intérieurs, ne sont là que pour saisir d'une manière plus profonde et plus pleine le contenu objectif de la révélation, pour l'orchestrer. Toute spiritualité et même toute mystique reste servante » (H.U. von Balthasar, *Théologie et sainteté*, dans *Dieu vivant*, n. 12, 1948, p. 23-24).

Attentif au don de Dieu venu chercher l'homme pour l'avoir avec lui, le regard s'ignore, absorbé dans ce qui est contemplé. Toute la foi des Pères, leur attente, leur espérance, leur vie sont ramassées dans le mot d'Irénée : « La raison pour laquelle le Verbe de Dieu est devenu homme et le Fils de Dieu devenu Fils de l'homme, c'est que l'homme, uni au Verbe de Dieu et recevant la filiation, devînt Dieu » (*Adversus haereses* III, 19, 1, PG 7, 939b). Voilà le mystère qu'ils méditent, scrutent, attestent, transmettent. Que cette méditation incessante produise en eux une transformation intérieure, qu'elle soit devenir spirituel en même temps que contemplation adorante, ce n'est pas douteux : nul ne peut entrer dans l'intelligence de ce que dit l'Écriture sans être en communion avec les réalités dont elle parle. Mais les anciens sont avares de confidences. Lorsqu'ils livrent leur expérience, c'est sous la forme objective de référence à l'Écriture : cheminement de l'Exode, montée de Moïse sur le Sinaï, vocations de prophètes, commentaires du Cantique ou des Psaumes (pour Origène et Grégoire de Nysse en particulier, cf art. *Mystère*.., col. 1869-1871). Ou encore ils la communiquent à travers les règles du discernement, qui ne sont pas purs conseils ascétiques, mais sillage d'une expérience à la fois traditionnellement transmise et personnellement vécue, qui atteste un contact avec Dieu.

Le pseudo-Denys est le premier à parler de « théologie mystique » : il la définit comme « cette parfaite connaissance de Dieu qui s'obtient par ignorance en vertu d'une incompréhensible union » (*Noms divins* VII, 3). N'oublions pas que Denys est l'héritier de toute une tradition chrétienne antérieure, que le mot « mystique » (et sa définition) n'a pu surgir que parce que la chose existait. Sans doute, chez lui, la médiation du Christ est estompée, mais L. Bouyer (*Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, VSS, t. 3, 1949, p. 21) note que c'est à partir du problème exégétique qu'il distingue une intelligence commune de l'Écriture et une intelligence mystique à laquelle on est initié « par une inspiration divine » (*Noms divins* II, 9).

2° Au cours du MOYEN AGE et surtout aux 16e ET 17e SIÈCLES, la perspective se renverse. L'accent est mis sur la transformation de l'âme pâtissant sous l'action de Dieu. Au lieu de signifier cette sagesse qui naît de la contemplation du mystère révélé par l'Écriture et vécu dans la foi de l'Église, le mot mystique tend à désigner l'expérience même, tour à tour éprouvante et savoureuse, par laquelle l'âme, passivement soumise à l'emprise de Dieu, se trouve intimement et progressivement unie à lui. Deux traits caractérisent cette expérience.

1) Dieu est atteint comme le souverainement réel et en même temps comme l'ineffable, celui dont on ne peut pas se passer et qui pourtant reste inaccessible, celui qui est toujours là et qui cependant survient quand on ne l'attend pas, à la fois l'Essentiel et l'Inconnu, Inconnu parce qu'essentiel et, même aussi peut-être, Essentiel parce qu'inconnu. « La joie des saints est la joie de l'incompréhension : ils comprennent qu'ils ne peuvent pas comprendre » (Angèle de Foligno, *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, éd. et trad. M.-J. Ferré, Paris, 1927, p. 273). Dieu est celui que l'homme ne peut pas saisir, et cela d'autant plus qu'il est davantage déjà saisi par lui et à cause de cela même. Il est au-delà de toute image, de toute représentation, de tout discours, de tout concept, comme une présence cachée dans son action et qui recule à mesure qu'on approche davantage. L'âme rend témoignage, mais rend témoignage en disant qu'elle ne peut pas dire ce qu'est Dieu, car « on ne peut trouver aucun mot qui le dise ou qui le rende, il n'est pas de pensée ni d'intelligence qui puisse atteindre ces mystères, ils surpassent tout, car rien ne peut expliquer Dieu » (*ibidem*, p. 237).

2) Mais, en même temps, cette « docte ignorance », vrai savoir parce qu'elle est non-savoir, est liée à une transformation intérieure. Sous l'épreuve de la rencontre de Dieu et de sa transcendance, l'âme fait aussi l'épreuve de sa propre capacité de connaître Dieu et cette capacité est un abîme. Non pas un vide que Dieu n'aurait qu'à remplir, mais une capacité que Dieu crée à mesure qu'il l'emplit, une capacité de connaître Dieu qui n'est pas encore dévoilée parce que, au point de départ et tout au long de la route, tant qu'elles ne sont pas purifiées et transformées, les « cavernes des puissances de l'âme... ne sentent pas le vide de leur profonde capacité » (Jean de la Croix, *Llama* 3, 18). Bref, l'âme éprouve la tension et la quasi contradiction définie par la *Première Lettre* de Jean : « Ce que vous êtes n'a pas encore été manifesté » (3, 2). Cela ne peut être manifesté que par un devenir qui n'est pas encore, et même ne sera jamais achevé ici-bas, mais surtout par un devenir qui, tout en supposant la réponse de la liberté, est avant tout œuvre de grâce. Voilà pourquoi les mystiques, atteignant Dieu à travers cette passivité consentante, décrivent leur expérience propre, retracent les étapes vécues de leur itinéraire, et c'est à travers la subjectivité de leurs expériences et de leurs états intérieurs qu'on atteint l'aspect objectif de la révélation faite dans l'Écriture.

Cet aspect objectif est présent cependant, même s'il apparaît parfois implicite, et il l'est même très vigoureusement. Car le mystique prend au sérieux la force et l'urgence de la Parole de Dieu. Il ne cherche pas à être mystique, mais à être chrétien. Il sait que le Dieu qui sanctifie et qui transforme n'est pas autre que le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ présent dans l'Église :

« Nous nous devons gouverner en tout par la loi du Christ-Homme et par celle de son Église et de ses ministres, humainement et visiblement, et remédier par cette voie à nos ignorances et faiblesses spirituelles... Et ce qui sortira de ce chemin ne sera pas seulement curiosité, mais grande témérité ; et il ne faut rien croire par voie surnaturelle, sinon seulement ce qui sera enseigné par le Christ-Homme, et par ses ministres, hommes » (Jean de la Croix, *Subida* II, 22,7).

Le Christ est le seul Médiateur, non seulement par son exemple et son enseignement, mais par l'efficacité de son Incarnation rédemptrice. Le chrétien est saisi par

lui, plongé en lui : « Plonge-toi plutôt dans la profonde et insondable miséricorde de Dieu... et considère que c'est le Christ seul qui doit te donner cette grâce par pure douceur et bonté spontanée, par amour et par miséricorde » (Tauler, *Sermon* 14, pour le vendredi avant les Rameaux; trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1927, p. 289). La transformation intérieure, l'humilité qui la prépare et qui la suit, sont signes de la venue du Christ parmi les hommes et de sa présence dans l'Église. Si parfois la figure du Christ semble s'estomper, ce n'est pas parce qu'il est absent, mais parce que le croyant est plongé dans le mystère du Christ mort et ressuscité et par là devient témoin que la vie chrétienne n'est pas une conquête, mais une conversion; non un épanouissement, mais une renaissance; non une simple croissance, mais une résurrection qui passe par une mort.

3° Le témoignage des mystiques. — Il y a donc deux aspects de la mystique chrétienne, selon qu'on privilégie le caractère objectif du mystère ou la transformation du croyant. Historiquement, on peut distinguer deux types d'écrits, deux formes de témoignages, mais ils se pénètrent l'un l'autre. La spécificité de la mystique chrétienne est justement de ne pas séparer les deux aspects, même si l'accent est mis sur l'un ou l'autre. En simplifiant, on peut dire que le sens de la vie mystique est l'union avec Dieu par la médiation du Christ, mais cette union entraîne la divinisation du croyant. Celle-ci est grâce de Dieu, qui se donne objectivement et historiquement en son Fils, mais donne aussi de vivre son mystère (sans quoi notre relation au Christ serait purement extérieure, il n'accomplirait pas ce qu'il est venu faire : nous communiquer la vie divine).

La vie chrétienne est en outre historique et progressive; le Fils de Dieu nous sauve en venant dans une histoire, mais le passage à Dieu est lui aussi historique et progressif. Le texte d'Irénée, cité plus haut : « Le Fils de Dieu est devenu homme pour que l'homme, recevant la filiation, devînt Dieu », est repris sous diverses formes par Athanase, Augustin, Léon, Catherine de Sienne, Tauler, Jean de la Croix. Mais, tandis que les uns fixent avant tout leur attention sur la médiation du Christ, les autres parlent surtout de la foi comme lieu de la connaissance parfaite de Dieu, de Dieu Trinité, du Père qui a donné son Fils et envoyé l'Esprit.

Un texte lumineux de H. de Lubac, écrit pour caractériser la pensée d'Origène mais applicable à toute vie chrétienne, marque cette compénétration de la Parole et de la vie du croyant :

« Il y a... entre l'Écriture et l'âme une connaturalité. Toutes les deux sont un temple où réside le Seigneur, un paradis où il se promène. Toutes deux sont une fontaine d'eau vive, — et de la même eau vive. Le Logos qui est en l'une comme Parole est en l'autre comme Raison. Toutes deux recèlent donc au fond de soi le même mystère. Aussi l'expérience de l'une est-elle en accord préalable avec la doctrine de l'autre, celle-ci étant propre à exprimer celle-là et se retrouvant en elle. Ce que nous appelons dans l'Écriture sens spirituel, dans l'âme nous le nommons image de Dieu... L'âme et l'Écriture, symbolisant entre elles, s'éclairent donc mutuellement : de l'une comme de l'autre, il serait dommage de négliger l'étude. Ce sont deux livres qu'il faut lire et commenter l'un par l'autre. Si j'ai besoin de l'Écriture pour me comprendre, je comprends aussi l'Écriture lorsque je la lis en moi-même... A mesure que j'en pénètre le sens, l'Écriture me fait pénétrer dans le sens intime de mon être; elle est donc le signe qui normalement me révèle mon âme; mais la réciproque a encore sa vérité. L'une sert à l'autre de réactif. Toutes les fois que je suis fidèle à l'Esprit de Dieu dans l'interprétation des Écritures, mon interprétation est valable à quelque égard. Toutes les fois que je recreuse mon puits, sans cesse obsturé par les Philistins, c'est le puits des Écritures qu'en même temps je nettoie. A l'eau jaillissant de l'un, l'eau jaillissant de l'autre répondra » (*Histoire et Esprit*, coll. Théologie 16, Paris, 1950, p. 347-348).

Ce que dit H. de Lubac de la méthode exégétique d'Origène peut être facilement transposé, lorsqu'il s'agit des mystiques du moyen âge ou de la Renaissance. Chez ces derniers le mouvement va plutôt de l'expérience intérieure à l'intelligence de la Bible, surtout quand ils n'ont eu qu'une faible culture exégétique et théologique. Cependant, toute la richesse de la révélation, ils la puisent dans la vie de l'Église : ils comprennent l'Écriture par cette expérience ecclésiale qui précède en quelque façon la lecture concertée :

« La divine Écriture est si profonde qu'il n'est aucun homme au monde, eût-il la science et l'esprit, qui soit assez savant pour la comprendre toute et si pleinement qu'elle ne dépasse encore son intelligence; et cependant il en balbutie quelque chose. Mais, des ineffables opérations divines qui se font dans l'âme dans cette manifestation de Dieu, on ne peut absolument rien dire ni balbutier. Parce que mon âme est souvent élevée dans les secrets divins, parce qu'elle voit les secrets de Dieu, je comprends comment la sainte Écriture a été faite, comment elle est facile et difficile, comment elle semble dire et contredire, comment quelques-uns n'en tirent aucune utilité » (Angèle de Foligno, *Le livre...*, p. 237-239).

Même lumière chez Marie de l'Incarnation : « Il me venait en mémoire quelques paroles de l'Écriture sainte, du vieil et du nouveau Testament que j'avais entendues. Le sens m'en était découvert et, de là, je sentais pulluler en mon esprit une suite de passages de la même Écriture, dont j'avais une telle intelligence qu'il me semblait qu'on me prêchait et qu'on me disait les secrets qui y sont cachés... Je voyais aussi là-dedans toutes sortes de viandes spirituelles pour la nourriture des âmes, et combien l'on s'y repaît diversement, les uns tournant tout en corruption et les autres en recevant une vie de grâce et d'amour » (*Témoignage*, Paris, 1931, p. 144). Il semble alors que l'expérience précède la lecture. En réalité, à travers la vie de l'Église, c'est déjà l'Écriture et le mystère du Christ qui nourrit la vie du mystique. Quand l'âme est ainsi pénétrée de l'esprit de l'Écriture avant même d'en déchiffrer la lettre, la moindre parole lui suffit pour reconnaître que le Seigneur est là. L'impossibilité de lire beaucoup et surtout de lire d'autres livres que l'Écriture est caractéristique de certaines vocations mystiques.

Thérèse de Lisieux avait longtemps lu Jean de la Croix et y avait trouvé de grandes lumières. A la fin de sa vie, elle dit cependant : « Pour moi, je ne trouve plus rien dans les livres, si ce n'est dans l'Évangile. Ce livre-là me suffit » (*Derniers entretiens*, Paris, 1971, p. 207).

4° Mystique au-delà du Christ? — A cette conception de la mystique chrétienne comme intériorisation de la Parole de Dieu, on fera cependant une objection. On se demandera si la contemplation, d'abord centrée sur le Christ, n'est pas relayée par une connaissance plus haute, connaissance d'un Dieu « sans mode ni figures » qui se substituerait au mystère révélé dans l'histoire : « L'âme qui prétendra d'arriver en cette vie à l'union... doit passer par tous les degrés de consi-

dération, formes et notices et *en finir avec elles*, vu qu'elles n'ont aucune ressemblance ni proportion avec le terme où elles acheminent, qui est Dieu » (Jean de la Croix, *Subida* II, 12, 5). Sainte Thérèse, dans le chapitre même où elle montre comment l'humanité du Christ est la voie de la plus haute contemplation, écrit : « Lorsque Dieu veut suspendre toutes les puissances de l'âme... il est clair que, quand même nous ne le voudrions pas, la présence de la sainte Humanité nous est enlevée » (*Vida* 22, 9; trad. franç. par Grégoire de Saint-Joseph, *Œuvres*.., Paris, 1949, p. 225). L'union à Dieu, écartant tout mode et toute représentation, se ferait au-delà du Christ. Là serait le propre de la connaissance mystique.

Que l'expression « sans forme ni mode » fasse partie du langage mystique hérité du pseudo-Denys, c'est incontestable (cf *infra*). Elle traduit par voie de négation un aspect essentiel de l'expérience, mais n'est pas l'expérience même. Pour entendre cette expression ou d'autres semblables, il faut tenir compte de tout un contexte, contexte de l'œuvre et contexte de la vie. Chez Jean de la Croix, par exemple, le rôle du Christ (et la fonction permanente de l'Écriture) est sans cesse réaffirmé. Mais, parce qu'il est pris au plus profond du mystère du Christ, l'extériorité de la contemplation est comme absorbée dans l'expérience. On voit le fleuve quand on marche sur la rive. On ne le voit plus quand on y est plongé, entraîné par le courant : ce n'est plus qu'un mouvement qui emporte, un infini qui entoure de toutes parts.

C'est donc dans le Christ même et dans sa médiation qu'il faut chercher ce non-savoir qui mène au Dieu incompréhensible. Seul il est Médiateur et l'on ne va au Père que par lui. Mais justement parce qu'il est Médiateur (non pas à mi-chemin entre Dieu et l'homme, mais Homme-Dieu), il entraîne ceux qui le suivent dans l'épaisseur d'un mystère qui demeure obscur dans sa révélation et à cause de cette révélation même.

L. de Grandmaison, commentant *Éph.* 3, 14, note que « Paul prie Dieu, le Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, avec... l'accent de la supplication la plus intense, à deux genoux, pour obtenir à ses néophytes une grâce capitale. Laquelle? Celle de comprendre, non le mystère du Christ en lui-même (ce qui est impossible), mais les *dimensions réelles, l'incompréhensibilité de ce mystère* » (texte inédit, cité par M. de la Taille, dans *Théories mystiques*, RSR, t. 18, 1928, p. 314, n. 15).

Découvrir le Christ en vérité est donc découvrir l'incompréhensibilité de son mystère, — c'est-à-dire que tout ce que nous savons de lui nous fait entrer dans un non-savoir qui est le lieu de la prière et de la foi. Proclamer en effet que l'homme Jésus est Fils de Dieu, c'est reconnaître qu'il est Dieu, mais aussi qu'il tient sa divinité d'un Autre et qu'il est en continuelle référence avec celui « qui habite dans une lumière inaccessible et que nul n'a vu ni pu voir » (1 *Tim.* 6, 16). Verbe venu dans la chair, le Christ exprime dans une vie humaine, dans les paroles et des gestes humains, l'invisible du Père (« Qui me voit mon Père », *Jean* 14, 9), mais de telle sorte que la connaissance ainsi donnée manifeste encore davantage combien Dieu est incompréhensible (« Nul n'a vu le Père, si ce n'est celui qui vient de Dieu : lui a vu le Père », *Jean* 6, 46).

Et cette incompréhensibilité reflue sur le Fils, puisque comme le remarque H. U. von Balthasar, le sens de l'Incarnation et de la vie du Christ « nous apparaît d'abord comme un 'ne pas faire', 'ne pas accomplir', 'ne pas exécuter' sa volonté propre » (*La théologie de l'histoire*, Paris, 1955, p. 31). C'est à partir de cette négation que nous découvrons qui il est : le Verbe du Père, en qui le Père dit tout ce qu'il est, justement parce que le Fils n'est rien d'autre que Verbe. Les paroles dites, les gestes accomplis sont donc opaques tant qu'ils ne sont pas référés à celui qui les dit et les pose, et la Croix est le lieu même de cette reconnaissance (« Quand je serai élevé, vous saurez que je suis », *Jean* 8, 28). Autrement dit, la Révélation s'achève quand disparaît ce par quoi elle paraissait. Cette dialectique de transcendance dans l'immanence, d'absence dans la présence, du voir et du croire devient l'espace dans lequel se meuvent la connaissance et la vie du mystique.

C'est bien ainsi qu'Augustin entendait l'économie de la foi. En se faisant chair, le Verbe s'est mis à notre portée, il vit sa vie de Fils dans des paroles et des gestes humains. Mais, parce qu'il est Verbe et Fils de Dieu, il entraîne celui qui le regarde et l'écoute dans le dynamisme d'une connaissance qui se mue en adoration de l'incompréhensible : « Qu'on ne croie pas avoir rien trouvé, quand on est parvenu à trouver combien est incompréhensible ce qu'on cherchait » (*De Trinitate* XV, 2, 2). Le Christ est médiation vivante, un « chemin qui marche » comme le disait Pascal des fleuves d'ici-bas, et on ne le connaît qu'en le laissant partir et monter vers le Père. Ainsi s'instaure un passage de la science à la sagesse, parce que la sagesse est présente dans la science et le Verbe de Dieu présent dans la chair :

« Notre science à nous c'est le Christ; notre sagesse, c'est encore le Christ. C'est lui qui implante en nous la foi qui porte sur les réalités temporelles; lui qui révèle les vérités qui portent sur les réalités éternelles. C'est *par lui que nous allons à lui*, tendant par la science et la sagesse, sans pourtant nous éloigner de ce seul et même Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (*ibidem*, XIII, 19, 24).

Jean de la Croix dessine ce même mouvement d'entrée dans l'épaisseur « des hauts mystères de Dieu-Homme qui sont remplis d'une plus haute Sagesse et sont plus cachés en Dieu », et ne sont accessibles qu'en lui et avec lui (« ils y entreront tous deux, l'âme s'y plongeant et s'y engloutissant »), en commentant le verset de son *Cantique*, « Nous irons dans les hautes cavernes de la pierre qui sont bien cachées » :

« La Pierre dont l'Épouse parle ici, c'est le Christ... *Petra autem erat Christus* (1 *Cor.* 10, 14). Les hautes cavernes sont les mystères sublimes, élevés et profonds de la Sagesse de Dieu qui se trouvent dans le Christ; ...hautes pour la sublimité des mystères, cavernes à cause de la profondeur de leur sagesse; de même que les cavernes sont profondes et renferment maints replis, de même chaque mystère du Christ est très profond en sagesse » (*Cántico* 37, 2-3). Ce n'est donc pas en délaissant l'Écriture, mais en s'abandonnant à l'Esprit qui habite à la fois dans le texte inspiré et dans l'âme du croyant que le contemplatif entre en cette sagesse mystique et est initié aux secrets de Dieu.

Voir l'art. *Humanité du Christ*, DS, t. 7, col. 1084-1108.

5° Le mystère devient sacrement. — Il semble même que, par une sorte de renversement, le regard du contemplatif parte du mystère caché en Dieu pour se fixer sur l'humanité du Christ. C'est là un aspect cher aux contemplatifs du moyen âge (cf art. *Humanité du Christ*, col. 1056-1096), et peut-être y a-t-il, dans l'histoire de la mystique chrétienne, une démarche

analogue à la pédagogie de la foi dans l'Évangile. Les apôtres reçoivent la plénitude de la foi en Jésus Fils de Dieu à Pâques, quand la figure sensible disparaît, mais la lumière reflue sur les événements de sa vie terrestre, y compris les plus ordinaires et les plus cachés. La parole « Il vous est bon que je m'en aille » (*Jean* 16, 7) est inséparable de cette autre parole : « L'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom... vous fera ressouvenir de tout ce que je vous ai dit » (14, 26). Par une démarche semblable, c'est par le détour du mystère, par l'insondable de la sagesse et de l'amour de Dieu, que le contemplatif, une fois traversée l'épreuve de la croix en sa propre vie, connaît un événement qui apparaît d'abord homogène aux autres événements de ce monde. Par l'invisible il découvre le visible, par le non-connu (le savoir de Dieu), il découvre le non-connu du banal, du quotidien, du trop immédiatement évident. Il y a une intime relation entre le caché du mystère et le caché de l'événement.

Les moments privilégiés de cette contemplation seront l'Incarnation et la Croix, le « Verbum caro » et l' « exinanivit ». Lorsque Ignace d'Antioche écrit aux Magnésiens : « Il n'y a qu'un Dieu, manifesté par Jésus Christ son Fils qui est son Verbe sorti du silence » (8, 2), ce silence évoque non la génération éternelle du Verbe au sein du Père, mais sa venue parmi les hommes, qui d'une certaine manière rompt le silence. Cependant, c'est dans ce même silence, c'est-à-dire dans l'invisible, que le contemplatif déchiffre le visible de la crèche ou de la croix : « Le prince de ce monde a ignoré la virginité de Marie, et son enfantement, de même que la mort du Seigneur, trois mystères retentissants *qui furent accomplis dans le silence de Dieu* » (Ignace, *Éphésiens* 19,1).

Cette présence du « croire » dans le « voir » explique la tendre dévotion de François d'Assise ou de Bernard pour l'humanité du Christ. Ainsi, se référant au thème des anfractuosités du rocher et des cavités de la muraille (que reprendra Jean de la Croix, cf *supra*), Bernard l'entend en l'appliquant aux plaies du Seigneur crucifié :

« Pour moi, ce qui me manque par ma faute, je le tire hardiment des miséricordieuses entrailles du Seigneur et elles sont percées d'assez de plaies pour que l'effusion se produise. Ils ont percé ses mains, ses pieds et, d'un coup de lance, son flanc; par ces trous béants, je puis humer le miel de ce roc et l'huile qui coule de sa pierre très dure... Le clou qui pénètre en lui est devenu pour moi une clef qui m'ouvre le mystère de ses desseins. Comment ne pas voir à travers ces ouvertures?... Le fer a transpercé son âme et touché son cœur. Le secret de son cœur paraît à nu dans les plaies de son corps... » (*In Cantica*, sermon 61, 4; *Opera*, éd. J. Leclercq.., t. 2, Rome, 1958, p. 150-151).

Catherine de Sienne salue ses correspondants dans « le sang du Christ » (cf DS, t. 2, col. 337). « La foi est la pupille de l'œil de l'intelligence; la lumière fait discerner, connaître et suivre la voie et la doctrine de la vérité, le Verbe incarné » (*Dialogue*, ch. 45). Sainte Thérèse considère comme un danger grave de s'éloigner de cette contemplation de l'humanité du Christ : « Une âme qui suit cette voie marche en l'air, comme on dit. Elle est privée d'appui, quelque remplie de Dieu qu'elle se croie » (*Vida* 22, 9; trad. franç., p. 225).

Le Christ en effet n'est pas seulement un exemple : il est le vrai et l'unique Fils de Dieu venu dans la chair et il ne déposera jamais son humanité. Celui qui est toute la vision du Père devient le lieu de notre contemplation et de notre divinisation. Car, si le Fils fait connaître le Père, le Père lui aussi fait connaître le Fils, puisque la connaissance du Fils est le propre du Père (*Mt.* 11, 27; 16, 17). Nul ne vient au Fils qui ne soit attiré par le Père (*Jean* 6, 44). Si donc le Père, en attirant, est source du mouvement par lequel l'homme monte jusqu'à lui, est-il étonnant que, en s'approfondissant, le mouvement s'inverse et que le mystique, en un silence adorant, découvre, cachée dans l'incompréhensible même du Père, l'initiative par laquelle il donne le Fils et scelle une éternelle alliance dans le sang versé sur la Croix. Le mystère devient sacrement. Dans une même phrase, Ignace d'Antioche, sur la route du martyre, unit la contemplation du mystère au réalisme du sacrement : « En moi est une eau vive qui murmure et dit au-dedans de moi : Viens vers le Père. Mes délices ne sont point dans un aliment corruptible, ni dans les plaisirs de ce monde. Je veux le Pain de Dieu qui est la chair de Jésus Christ, fils de David, et pour boisson je veux le sang de Jésus Christ, qui est l'amour incorruptible » (*Romains* 7, 2).

2. MYSTIQUE ET FOI. — 1° L'ATTITUDE QUI RÉPOND AU MYSTÈRE et permet de l'assimiler ou plutôt d'être assimilé par lui *est la foi.* Dieu qui se révèle dans le Christ est aussi celui qui illumine l'esprit de l'homme pour lui faire connaître ce qui est donné et promis dans le Christ. Sans quoi le mystère demeurerait opaque :

« Sic patet quod fides ex duabus partibus est : ex Deo scilicet ex parte interioris luminis, quod adducit ad assensum; et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt... Ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus » (Thomas d'Aquin, *In Boethium de Trinitate* I, q. 1, a. 1, ad 4).

Sans doute l'acte de foi met en œuvre toutes les ressources de l'intelligence, tout le mouvement de la liberté : la foi trouve son point d'insertion dans cette capacité de connaître Dieu et de s'unir à lui inhérente à la nature humaine et où les Pères ont reconnu que l'homme était créé à l'image de Dieu : « L'image de Dieu, la partie la plus haute de l'âme humaine (*principale mentis humanae*) : ce par quoi l'âme connaît Dieu ou peut le connaître » (Augustin, *Trin.* XIV, 8, 11).

Néanmoins l'homme ne peut être divinisé sans la médiation du Christ ni adhérer au Christ et être conformé à lui sans l'action du Père : « Nul ne vient à moi si le Père ne l'attire » (*Jean* 6, 44). La lumière infuse de la foi, justement parce qu'elle est infuse, est une participation à la connaissance par laquelle Dieu se connaît en sa vie trinitaire, et à la connaissance du dessein selon lequel il élève gratuitement l'homme jusqu'à lui. Sans doute l'union parfaite ne sera donnée que dans l'au-delà. Mais, sous forme inchoative, obscure, et comme dit saint Paul, « en énigme » (1 *Cor.* 13, 12), elle est déjà présente dans la vie de foi, comme l'explique Thomas d'Aquin, car elle est déjà connaissance de Dieu non pas seulement « selon notre mode », mais « selon le mode des choses divines elles-mêmes » :

« De divinis duplex scientia habetur. Una secundum modum nostrum, quae sensibilium principia accipit ad notificandum divina... Alia secundum modum ipsorum divinorum, ut ipsa divina secundum seipsa capiantur; quae quidem perfecte nobis in statu viae est impossibilis, sed fit nobis in statu viae quaedam illius cognitionis participatio et assimilatio ad cognitionem divinam, in quantum per fidem nobis infusam inhaeremus primae veritati propter seipsam » (*In Boeth., proem.*, q. 2, a. 2).

La révélation objective du mystère et l'illumination intérieure par laquelle l'esprit humain y adhère se compénètrent. Car le chrétien ne pense pas qu'il puisse atteindre la vie intime et l'invisible de Dieu autrement que par le Christ; mais, d'autre part, recevoir la parole de Dieu, c'est être illuminé par grâce et répondre à cette grâce par un don de tout soi-même qui amorce une divinisation progressive dont le terme sera la vision. Thérèse de Lisieux, alors qu'elle était dans sa dernière maladie et au fort de son épreuve de foi, témoigne de cette relation entre foi et vision : « Je ne vois pas bien ce que j'aurai de plus après ma mort que je n'aie déjà en cette vie. Je verrai le Bon Dieu, c'est vrai ! Mais pour être avec lui, j'y suis déjà tout à fait sur la terre » (*Derniers entretiens*, p. 208-209). La foi, stade initial de la vie chrétienne qui fait de l'homme un enfant de Dieu, doit déboucher, si le chrétien est docile à la transformation progressive qu'elle opère, dans la parfaite ressemblance avec Dieu qui en est l'accomplissement eschatologique (cf 1 *Jean* 3, 2).

On conçoit que l'expérience mystique, qui est un témoignage de ce cheminement spirituel et de cette transformation, ne se situe pas « à côté », « en marge » ou « au-dessus » de la foi, puisque la foi prépare à la vision et que celle-ci n'est pas donnée ici-bas. Voilà pourquoi les mystiques chrétiens ne songent pas à se situer hors de la vie théologale : non seulement elle est la voie pour monter à Dieu, mais surtout elle est don de Dieu et ils ne peuvent supporter de recevoir Dieu d'un autre que lui-même ni par une autre voie que celle qu'il a choisie.

La foi « est le moyen le plus proche et proportionné d'unir l'âme à Dieu, car la ressemblance entre elle et Dieu est si grande qu'il n'y a pas d'autre différence sinon que Dieu soit vu ou soit cru. Dieu est infini, elle nous le propose infini; Dieu est Trine et Un, aussi elle nous le propose Trine et Un. Dieu est ténèbre pour notre entendement, la foi elle aussi aveugle et prive de lumière notre entendement. La foi est le seul moyen par lequel Dieu se manifeste à l'âme en divine lumière qui surpasse tout entendement » (Jean de la Croix, *Subida* II, 9, 1).

C'est donc la vie théologale qui, dès ici-bas, permet de rejoindre Dieu tel qu'il est en lui-même et prépare l'esprit à se laisser faire par l'action de Dieu. Et cette notion de foi serait incomplète, si elle n'enveloppait, souvent de façon explicite et du moins toujours sous-entendue, notre incorporation au Christ : « Le progrès spirituel n'est possible que par l'imitation de Jésus-Christ, lui qui est la voie, la vérité, la vie (*Jean* 14, 18); et il dit aussi : Je suis la porte, si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ». L'état d'union entre l'âme et Dieu consiste donc « en une vive mort de croix sensible et spirituelle, c'est-à-dire intérieure et extérieure » (Jean de la Croix, *Subida* II, 7, 8 et 11).

2° Voies mystiques et voies ordinaires. — Si la vie mystique s'alimente à la foi, si l'expérience qu'elle implique ne se juxtapose pas ou ne se superpose pas à la vie théologale, comment la distinguer de la vie des chrétiens qui cheminent par des voies non mystiques? Est-elle *l'épanouissement* de cette foi, se confondant ainsi, par l'accueil sans réserve du don de Dieu, avec les hauts degrés de sainteté? Ou bien est-elle *une modalité* de cette vie de foi, un *charisme* ordonné au bien de l'Église tout entière, ceci laissant entendre que le chrétien pleinement fidèle peut parvenir à ce haut degré de sainteté sans passer par les voies mystiques? Peut-être est-ce là une question à laquelle on ne peut répondre par oui ou par non, parce que, au cours de l'histoire de l'Église, on ne s'est pas toujours fait la même conception de la mystique et que d'ailleurs, entre différentes expériences spirituelles également authentiques, il y a des divergences profondes qui ne permettent pas toujours de discerner de façon nette le caractère essentiel qui autorise à les qualifier de mystiques. On acceptera par exemple ou on refusera de ranger Origène ou Augustin parmi les mystiques. Mais, puisqu'il n'y a pas hétérogénéité entre la foi du chrétien qui chemine par les voies communes et la foi du mystique, la meilleure méthode n'est-elle pas de découvrir la racine de l'expérience mystique dans la foi, quitte ensuite à essayer d'en déterminer la modalité propre? Or, il y a trois caractères, par lesquels la vie de foi, même en ses premières démarches, apparaît comme « mystique ».

1) *La foi est un don de Dieu* que l'homme ne peut conquérir par ses propres forces. Non qu'elle ne suppose et n'intègre toute la richesse de la vie de l'esprit et, singulièrement, l'exercice de la liberté. Si Dieu communique librement sa vie divine, comment ce don ne présupposerait-il pas la liberté de la réponse? Mais cette réponse, lorsqu'elle est acquiescement, reprend toujours une libre initiative de Dieu. Ce n'est pas l'homme qui commence. L'illusion que nous puissions faire de nous-mêmes les premiers pas, nous préparer à la foi par notre générosité propre, et qu'ensuite la grâce parachève ce que nous aurions commencé, vient de ce que nous sommes très conscients des efforts et des renoncements qui nous sont demandés; néanmoins toujours la générosité de Dieu est première, prévenant et produisant la nôtre, même dans les démarches premières et lointaines qui mènent à la foi.

Cette grâce qui suscite la démarche initiale accompagne ensuite tous les actes du croyant. Il n'y a pas de temps mort, où la grâce cesserait d'agir et où la seule générosité humaine, laissée à elle-même, suppléerait à l'action divine ou s'y substituerait : toujours l'homme reçoit la Parole, en même temps que la force d'y conformer sa vie, toujours il est introduit dans la vie et la vérité de Dieu, toujours il est « né de Dieu » pour avoir un comportement de fils. Ainsi, toute l'activité que l'homme déploie (et qui est bien réelle et bien sienne) est-elle l'envers d'une passivité foncière, ce qui ne signifie pas qu'elle est une inertie, mais qu'elle n'a pas en nous sa source et sa suffisance : tout en étant vraiment nôtre, elle est produite en nous par Dieu qui appelle, dirige, transforme, divinise. Nous trouvons donc déjà dans la foi cette passivité qui est un des traits essentiels de la vie mystique.

2) En outre, *Dieu est le garant de la vérité du mystère* puisqu'il est en même temps celui qui se révèle dans sa parole et celui qui fait comprendre (cf 1 *Jean* 5, 9-11). L'objet de la foi, — vie trinitaire de Dieu, initiative du salut de l'homme qui s'accomplit par la venue du Fils dans la chair, sa mort et sa résurrection —, n'est pas une évidence, il est connu *par* l'évidence d'un Autre, d'un Tout Autre, mais aussi *dans* l'évidence de cet Autre, qui nous est plus intime à nous que nous. On croit « sur l'autorité de Dieu qui révèle ». Cela signifie sans doute qu'aucun progrès dans l'ordre de la connaissance de la vie intime de Dieu ou de son attitude à notre endroit ne peut nous émanciper de cette dépendance. Mais cela signifie aussi que, dans l'union avec

Dieu qu'est l'adhésion de foi, le croyant pense et agit dans la connaissance de Dieu, qui est au-delà de sa connaissance et qui pourtant devient sienne, car cette autorité n'est pas extrinsèque à l'intelligence et au vouloir de l'homme; elle les pénètre du dedans et les élève.

Comme le remarque J. Wehrlé en exposant la doctrine de Jean de la Croix (mais cela vaut de la foi et de la divinisation de tout chrétien par la vie théologale) : « Nous ne pouvons pas développer en dehors de Dieu l'être que nous tenons de Dieu. Étant par Dieu et étant pour Dieu, nous ne pouvons devenir ce qu'il a voulu que nous fussions finalement que par l'action incessante et totale de Dieu sur *toutes* nos facultés et sur *tout* notre être. Une telle doctrine ne songe nullement à supprimer la connaissance, mais elle se préoccupe de la rapporter à son principe et de l'alimenter à sa source » (*La vie et la doctrine de S. Jean de la Croix*, dans *Qu'est-ce que la mystique?*, *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n. 3, Paris, 1925, p. 168).

Il en résulte une double conséquence. Cette connaissance comporte une marge d'obscurité, un non-savoir, puisque c'est dans et par la connaissance d'un Autre, de celui qui seul est la Vérité, que nous accédons à cette connaissance qu'il a de lui-même et de nous. Le champ de connaissance et de liberté qu'il déploie devant nous est en même temps dépaysement. D'autre part, il se produit un renversement dans le mouvement de la connaissance. Le premier mouvement, c'est, à partir de la révélation qui nous est faite, de connaître Dieu : il faut partir de là, car Dieu ne parle pas en vain. Mais aussitôt, se trouvant dans sa connaissance même porté et débordé par la connaissance divine, le croyant accepte d'être « connu de Dieu », au sens fort du terme, c'est-à-dire sondé par Dieu, aimé de Dieu, voulu de lui, justifié d'être et sanctifié par lui : d'où ce don total et sans réserve qui est postulé par l'acte de foi. On se trouve alors dans la disposition de laisser faire ce qu'il veut. Ce passage du « connaître Dieu » à « être connu de lui » (cf 1 *Cor.* 13, 12) définit le rythme de la prière : on sait pour se complaire dans un non-savoir, on donne pour que Dieu prenne. Le silence d'adoration ne sépare pas de Dieu sa Parole.

3) Enfin, *la foi est inséparable d'un amour*. Elle n'est pas spéculation qui serait détachée du mouvement de liberté qui rapporte à Dieu. Elle est prise dans un amour, sans quoi elle ne serait pas vraiment foi. Si l'on objecte qu'il peut y avoir foi sans amour, c'est qu'on considère une foi « morte », c'est-à-dire non pas tellement une connaissance avant l'amour (car toute recherche de Dieu est un amour qui s'ignore) qu'une connaissance qui s'est exilée d'un amour (lequel d'ailleurs subsiste encore sous forme d'obéissance, d'attente ou de souffrance). Thomas d'Aquin, qui attache tant de prix à la connaissance et dit qu'il faut connaître pour aimer, explique dans la *Somme Théologique* que la charité est la *forme* de la foi et que la foi sans charité est une foi informe, donc n'a pas vraiment son être de foi (2^a 2^{ae}, q. 4, a. 3-4).

La foi n'est pas d'abord adhésion à un certain nombre de vérités, mais don de soi à Dieu, car Dieu n'est vraiment reconnu que dans l'acte où l'on se livre à lui. Voilà pourquoi la marche vers la Vérité est solidaire de l'acheminement vers la sainteté. En faisant la volonté de Dieu, le croyant devient un même esprit avec lui. La béatitude souvent commentée par les mystiques est « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8). Ce cœur pur, c'est celui qui a renoncé à mettre son absolu en quoi que ce soit de créé, qui a ramassé en Dieu tout son désir, qui se purifie en refusant de mettre en un autre que Dieu la règle de ses choix et de son vouloir. Sans doute cette attitude n'est pas d'emblée parfaite : mais, maintenue à travers les vicissitudes des événements extérieurs ou intérieurs, elle est connaissance qui fait aimer et amour qui fait connaître, la vie de l'esprit étant interpénétration des deux puissances dans le mouvement unifiant vers Dieu. Le croyant ne connaît pas Dieu en restant dans un état « neutre » : il commence à connaître Dieu dans la mesure où il lui devient semblable et il connaîtra pleinement quand la ressemblance sera parfaite.

3° Modalités de la vie mystique. — Passivité, connaissance dans la connaissance de Dieu, connaissance impliquée dans un amour et conduisant à un amour plus vrai, ce sont là trois aspects essentiels à la vie de foi comme à la mystique chrétienne. On peut même dire que, si l'on entend par « mystique » l'union de l'homme à Dieu par transformation progressive du croyant, la foi vive, c'est-à-dire la foi qui accepte le don de Dieu en Jésus Christ et s'efforce d'y répondre par un acquiescement sans réserve, est mystique au sens le plus réel du mot. La foi en effet comporte deux aspects inséparables.

1) Elle est accueil à la présence agissante d'un Dieu à la fois inaccessible et qui en son Fils se communique à sa créature, au point qu'il n'y a pas pour l'homme d'autre béatitude que de consentir à se laisser diviniser. L'homme ne supprime ni n'oublie la distance infranchissable entre le Créateur et la créature, le Saint et le pécheur, mais ne peut méconnaître l'acte par lequel Dieu, en donnant son Fils, nous ouvre la vie éternelle (*Jean* 3, 16). « Le Verbe de Dieu s'est incarné pour que tu deviennes autant Dieu que lui est devenu homme » (Grégoire de Nazianze, *Oratio* 40, 45, PG 36, 424b).

2) Corrélativement, pour que ce don ne nous reste pas extérieur, qu'il produise ce devenir spirituel sans lequel il n'y a pas d'accès à la vie divine, il faut une réponse de la liberté humaine. Non que cette réponse puisse se faire sans le don de la grâce, mais Dieu attend en même temps qu'il produit ce vouloir, car la liberté humaine ne s'ajoute pas à la liberté divine, elle consent à la laisser agir. Sous des noms divers et avec des différences originales, on rencontre chez tous les spirituels cette même attitude fondamentale : pour que Dieu agisse à plein dans l'homme, il faut que l'homme consente à se laisser faire et ce laisser-faire implique un renoncement total.

La *metanoia* du nouveau Testament (cf DS, *supra*, col. 1093-1099) et des Pères, la *négation* initiale de Jean de la Croix (*Subida* I, 13, 11-12), la *décision* de Thérèse d'Avila (« Le Seigneur n'attend rien de plus que cette décision pour tout faire par lui-même », *Fundaciones*, ch. 28, 19), l'*indifférence* d'Ignace de Loyola (*Exercices spirituels*, n. 23, « Pour cela il faut nous rendre indifférents à toutes choses créées ») ou de François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, livre 9, ch. 15 cité en DS, t. 7, col. 1703), l'*esprit d'enfance* tel que le présente Thérèse de Lisieux, sont des modulations sur le thème fondamental de la foi. Elle est disposition totale à faire ce que Dieu veut, parce que nous croyons que Dieu nous réserve une union béatifiante avec lui, et parce que Dieu peut, « par sa puissance qui agit en nous, faire au-delà, infiniment au-delà de ce que nous demandons et concevons » (*Éph.* 3, 20).

Cette attitude initiale (qui est la « conversion » chrétienne) est décisive, car pour vouloir réellement et sans illusion ce que Dieu veut, *hic et nunc*, dans le

concret de la vie, il faut, dans une attitude préformée et maintenue, acquiescer inconditionnellement à sa volonté, en s'appuyant sur sa promesse. Attitude d'emblée *totale*, parce qu'on ne pose pas de limites à la sagesse ni à la puissance de Dieu; et cependant *progressive*, car au départ personne n'est en état de savoir ce que Dieu veut, par quelles étapes il faudra passer; au surplus nous ne savons pas encore ce qu'il y a en nous de peccamineux ni de résistance au vouloir divin. Nous avons peur d'un trop grand amour de Dieu : la foi est ce qui fait entrer dans le mystère de cet amour et accepter la transformation qu'il produit, si l'on consent à se laisser faire. Il n'y a pas d'attitude plus vraie, plus évangélique : c'est la seule qui réponde au don de la révélation et, *en un sens*, la vie mystique, c'est la transformation opérée progressivement par la grâce chez le croyant qui prend au sérieux la parole divine et se livre pleinement aux promesses et aux exigences de sa foi. Retournement continuel de celui qui mesure sa vie par la volonté divine et qui, justifié d'exister par Dieu créateur, accepte d'être justifié, arraché au péché pour entrer en communion avec Dieu, par la promesse et la grâce de ce même Dieu qui sauve.

La *vie mystique* ainsi comprise prend évidemment de multiples formes; à la limite, chaque croyant a « sa mystique », dans la mesure où il réalise sa vocation personnelle, sa manière propre de suivre le Christ et d'adhérer à lui pour devenir fils de Dieu sous la mouvance de l'Esprit (cf art. *Imitation du Christ*, DS, t. 7, col. 1536-1601). Cette vie s'inaugure avec le baptême, elle se développe par les vertus et l'ascèse, par la méditation de l'Écriture et la prière, par la vie ecclésiale et l'amour du prochain en coopérant aux dons divins communiqués par les sacrements et les charismes de l'Esprit saint. Telle est d'ailleurs la mystique de la vie chrétienne proposée par saint Jean et saint Paul (J. Huby, *Mystiques johannique et paulinienne*, Paris, 1946), et celle des Pères de l'Église, en liaison avec le *mystère* (cf art. *Mystère, supra*, col. 1861-1874).

Au cours de l'histoire cependant (cf *supra*, II, col. 1902-1935), le mot « mystique » a pris un sens plus restreint pour désigner une *modalité* de cette vie de foi — car, pour le chrétien, la vie de foi est indépassable — et c'est en ce dernier sens qu'on a l'habitude de l'entendre aujourd'hui (bien que la légitimité du sens indiqué ci-dessus soit de mieux en mieux reconnue). La vie mystique, comprise en cette acception, est une *expérience* de la présence de Dieu travaillant et agissant pour transformer et s'unir sa créature. L'activité des puissances naturelles étant comme suspendue, s'inaugure un mode de connaissance qui n'est plus le mode ordinaire par concept et discours, mais l'âme subit passivement l'action divine, sans que la liberté puisse autre chose que donner son consentement.

« L'âme reconnaît que ce Maître divin l'enseigne sans faire entendre aucun bruit de paroles; il suspend l'activité de ses puissances qui, loin de procurer quelque avantage, si elles opéraient, ne feraient que nuire... Nous ne pouvons absolument rien. Sa Majesté seule fait tout. C'est son œuvre et cette œuvre surpasse les forces de notre nature » (Thérèse d'Avila, *Camino*, Valladolid, 25, 2-3; trad., ch. 27, p. 708-709). « Dès lors que nous ne pouvons rien malgré tous nos efforts pour obtenir la grâce de l'union et que c'est Dieu qui la réalise, ne nous imaginons pas que nous pouvons la comprendre... Cette union, selon moi, est le cellier où le Seigneur la (l'épouse) place, quand il veut et comme il veut, et où nous ne saurions pénétrer de nous-mêmes, malgré toute notre industrie » (*Moradas* v, 1, 12-13; trad., p. 899-900).

M. Blondel, attentif à ne pas couper cette vie mystique chrétienne de l'expérience humaine où elle s'insère ni de la vie de foi qui en est la racine, en souligne cependant l'originalité :

« Rien... de ce qui est acquis ne suffit, mais tout doit servir, à titre de préparation subalterne et d'accompagnement latent, lorsque, franchissant les hiatus, comblant les abîmes, la grâce opérante et les dons *infus* réalisent, à quelque degré que ce soit, cet état parfaitement défini et spécifié, cette emprise divine, cette liberté de perfection après laquelle soupirait vainement l'âme héroïque, cette passivité d'acte pur qui constitue l'union contemplative de lumière et d'amour... La contemplation vraiment réalisée en sa forme unitive et concrète n'est jamais qu'infuse; car elle est cette grâce opérante et souveraine qui substitue au mode discursif et aux synthèses préfiguratives un mode, non pas anormal, mais supra-normal ou pré-normal, qui devance les modes futurs de la vie spirituelle, une configuration partiellement consommée avec le Christ, une incarnation par extension réelle » (*Le problème de la mystique*, dans *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3, p. 51-52).

Ce qui semble garantir la spécificité de l'expérience mystique, c'est la vocation prophétique. Sans doute cette expérience n'a pas l'autorité du témoignage de celui qui transmet la Parole divine. Sans doute encore, comme l'a marqué si vigoureusement Jean de la Croix, Dieu « en nous donnant... son Fils qui est son unique Parole... nous a dit et révélé toutes choses en une seule fois par cette seule Parole et il n'a plus à parler » (*Subida* II, 22, 3). Mais les Prophètes authentifient l'expérience mystique puisqu'en définitive le critère qu'ils invoquent est leur propre expérience, le contact avec Dieu, le récit de leur vocation pour justifier leur message (*Amos* 7, 14-15; *Isaïe* 6; *Jérémie* 1 et *passim*). Or, les mystiques chrétiens se réfèrent souvent aux écrits des Prophètes pour traduire, aussi adéquatement que possible, leur propre expérience. Ils n'ont plus le rôle d'acheminer à la plénitude de la Révélation, mais cette Révélation une fois accomplie et achevée en Jésus-Christ, ils sont les témoins d'une Parole qui n'est plus à attendre, mais qui est donnée : ils témoignent de la force transformante de la Parole de Dieu dans une vie humaine, sans quoi, comme le dit Néher à propos des prophètes, la Parole divine reste en quelque sorte « en suspens » (A. Néher, *L'essence du prophétisme*, Paris, 1955, p. 183). Cette puissance de la Parole, ils en ont en quelque sorte la preuve concrète et vivante : tantôt au vu et au su de tous, par la tâche qu'ils ont à accomplir dans l'Église, souvent à travers incompréhensions et contradictions, éprouvant la « pesanteur » et la « marche dans la nuit » dont parle Néher (p. 320-336); tantôt de façon plus secrète, car il est des mystiques dont la vie est enfouie dans le silence et connue de Dieu seul. Que cette grâce soit un puissant agent de sanctification personnelle, cela ne semble pas douteux. Mais en outre, qu'on le sache ou non, elle est un charisme qui a un caractère ecclésial.

Il reste que l'essence de l'expérience mystique demeure difficile à définir, car les expériences sont diverses et elles sont en devenir. C'est dans le dynamisme concret de l'itinéraire personnel de chacun, tel qu'on peut le suivre à travers le témoignage qu'il a laissé, qu'on peut se faire une idée de ce qu'est la « mystique chrétienne ». Une définition risque toujours de paraître abstraite et décevante. Cependant il est des pistes de recherche, et pour mieux essayer de discerner les temps forts de cette expérience, il semble éclairant de rete-

nir trois critères (parmi d'autres) : le *pati divina*; — la purification passive; — l'union théopathique.

3. CRITÈRES DE L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE. — 1° PATI DIVINA. — La formule la plus classique pour spécifier le caractère propre de la connaissance mystique est l'expression *pati divina* : l'âme subit passivement l'action divine et la présence de Dieu est perçue dans cette passivité même. L'expression remonte au pseudo-Denys. Opposant la connaissance qui vient par enseignement et celle qui vient d'une expérience vécue, il écrit : « Initié par une inspiration plus divine, non seulement il apprend, mais il pâtit les choses divines » (*Noms divins* II, 9).

Il est évident que le mot *pati* doit être alors purifié de sa signification ordinaire. Emprunté au vocabulaire de la connaissance sensible, il ne peut, comme le souligne saint Thomas, traduire telle quelle une expérience spirituelle : « La passion des choses divines signifie ici l'affection aux choses divines et l'union à elles par l'amour, ce qui se fait cependant sans modification corporelle » (*Somme théologique* 1ª 2ae, q. 22, art. 3, ad 1). Il en résulte deux conséquences.

1) Malgré l'emploi des mots « immédiat », « perception directe » ou autres formules équivalentes dont usent les mystiques pour traduire leur expérience et leur rencontre avec Dieu, il ne saurait s'agir de revenir à l'immédiateté de la connaissance sensible. La connaissance mystique exige toujours une purification préalable, un détachement de l'évidence sensible : pour voir Dieu, le cœur doit être purifié. Cette purification n'étant jamais complètement achevée ici-bas, Dieu n'est pas encore connu en lui-même, comme dans la vision béatifique, mais il est atteint à travers l'action et la transformation qu'il opère dans l'âme.

2) D'autre part, la « passivité », ainsi éprouvée au niveau de ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, n'est pas inertie, mais autonomie et liberté. Toutefois, parce que nous nous trouvons en face du cas unique où il s'agit de la relation de la créature avec son Créateur, l'action de l'homme est d'autant plus sienne qu'elle est tout entière reçue de l'action divine. Cela d'autant plus que l'homme reçoit ce qu'il n'a absolument pas par lui-même : la communication de la vie divine. Il n'y a donc pas deux forces concurrentes qui s'opposent ou se neutralisent, mais reprise sur le mode humain d'une initiative, d'un don, d'une grâce de Dieu. C'est presque un axiome de la vie mystique que la vraie liberté ne commence que le jour où l'homme, affranchi de l'attache aux créatures et à soi-même, devient apte à se laisser transformer par Dieu : alors il coïncide ou commence à coïncider avec l'acte par lequel Dieu le crée, le sanctifie et le béatifie (cf art. *Liberté*.., t. 9, col. 826-838).

Il reste que, néanmoins, ce mot de « passivité » est le plus suggestif pour signifier que l'âme, sans raisonnement et sans discours, se sait et se sent investie par un mouvement qui ne vient pas d'elle-même et la porte au-delà d'elle-même. Elle éprouve la présence de Dieu, du Tout Autre, dans l'acte même par lequel il la transforme pour l'unir à lui. C'est ainsi que Jean de la Croix décrit l'attitude mystique : accueil, passivité, laisser-faire Dieu : « Que l'âme soit avertie qu'en cette affaire, Dieu est le principal agent et le guide qui doit la conduire comme un aveugle par la main, là où elle ne saurait aller, c'est-à-dire aux choses surnaturelles, et ni son entendement ni sa mémoire ni sa volonté ne peuvent connaître ce qu'elles sont » (*Llama* 3, 29). Lorsqu'il écrit ces lignes, Jean de la Croix est aux plus hauts sommets de la vie mystique. Mais, sous forme commençante et encore apparemment indécise, c'est aussi à cette passivité que sainte Thérèse reconnaît les premiers appels et les premières approches de Dieu, lorsque, dans les quatrièmes demeures, elle souligne une différence entre ce qu'elle appelle les « contentements spirituels » et les « goûts spirituels ».

« Ces contentements procèdent de notre nature, avec le secours de Dieu, bien entendu... Ils naissent de l'action vertueuse elle-même; il semble que nous les devons à notre travail... Si nous y faisons bien attention, nous verrons qu'il y a beaucoup d'autres choses en ce monde qui nous procurent les mêmes contentements ». Bref, même dirigés vers Dieu et accomplis sous la motion de la grâce, ces actes de vertus et la satisfaction qui en résulte restent au niveau de notre mode habituel d'agir et de sentir. « Les goûts au contraire commencent en Dieu; notre nature les sent ensuite et en jouit autant que des contentements dont j'ai parlé, et même beaucoup plus » (*Moradas* IV, 1, 4-5; trad., p. 865). Les deux attitudes sont bonnes, les deux impliquent l'action de la grâce. Mais, dans un cas, l'âme a l'impression d'agir pour que son action se termine en Dieu; dans l'autre, de recevoir quelque chose qui commence en Dieu.

L'envers de cette passivité est la perception de la présence divine, et l'un des caractères essentiels de la vie mystique est d'être une conscience progressive de la présence agissante de Dieu à l'intime de l'âme. Là apparaît sans doute à la fois la relation de la mystique proprement chrétienne avec une mystique néoplatonicienne et en même temps leur distinction. Le thème néoplatonicien, c'est la relation entre intériorité et transcendance. A mesure que l'âme se détache du multiple, marche vers le centre d'elle-même, elle découvre son point d'attache à l'Absolu : tout ce qu'elle est est reçu de l'Absolu dont elle vient et cette relation ne s'ajoute pas à son être, mais le constitue. Lorsque, s'étant aliénée dans le sensible, elle revient par une purification intensive à son origine, elle parvient, par une sorte de coïncidence mystique, à rejoindre le principe qui est à la racine de son être, sans cependant se confondre avec lui et sans perdre son originalité de sujet spirituel (cf art. *Contemplation*, DS, t. 2, col. 1727-1738).

Augustin comme Grégoire de Nysse reprendront ce thème. Dieu, qui est plus intérieur que l'intime de l'âme, est aussi plus élevé que le plus haut d'elle-même (*Confessions* III, 6, 11). Dieu n'est donc pas à chercher « au dehors » et c'est par la voie de l'intériorité, par une purification qui est en même temps conversion, que l'âme est en marche vers Dieu et vers sa propre béatitude. Mais tandis que, pour Plotin, cette purification est un retour de l'âme à ce qu'elle était primitivement, à sa vraie nature, chez les mystiques chrétiens elle est un devenir qui affecte l'homme en son être profond. On peut sans doute parler de retour à Dieu, si l'on veut dire que, créés par Dieu, nous sommes dès l'origine appelés à participer à la vie divine. Mais, au point de départ, l'homme n'est qu'une « capacité » de devenir Dieu : il n'est pas Dieu, il est créature, il y a un abîme infranchissable entre lui et Dieu (Jean de la Croix, *Subida* I, 4).

Dès lors, il lui est impossible de conquérir la vie divine par ses propres forces : ni par un effort négatif de purification et d'arrachement au multiple, ni par un effort positif de médiation ou de spéculation. C'est

seulement par grâce, par communication libre de Dieu, qu'il peut (et doit) devenir « dieu par participation » (*Subida* II, 5, 6; *Cántico* 39, 4; *Llama* 2, 34; 3,8). Voilà pourquoi, pour le chrétien, la vie mystique est en continuelle référence avec l'Écriture : l'une des choses qui apparaît avec le plus de force dans l'ancien et le nouveau Testament est que Dieu est un Dieu qui a l'initiative, qui choisit son peuple et qui choisit ses prophètes, qui est toujours là et pourtant survient quand on ne l'attend pas, qui accomplit ses promesses en entraînant l'homme dans un dépaysement constant, qui enfin vient vers l'homme pour le faire monter jusqu'à lui. Or, la vie mystique, pour le chrétien, est dans cette ligne de grâce : la parole de Dieu devient expérience humaine, l'action de Dieu dans l'histoire devient transformation intérieure du croyant. Par suite elle entraîne une double conviction : celle d'une radicale impuissance à conquérir ce qu'on ne peut se donner, celle de pouvoir être transformé par Dieu pour vivre de la vie divine. C'est donc bien dans une création, non dans une émanation, que s'enracine cette passivité. Parce que l'homme n'est rien par lui-même, il peut devenir Dieu par Dieu.

Sainte Thérèse le dit à ses filles : « Quoi de plus facile pour lui? Il vous a tirés du néant » (*Camino* 11, 8; trad., ch. 8, p. 622). Telle est l'épreuve de la passivité. Elle n'est pas seulement, chez un être fini, le désir de rejoindre l'infini dont il émane; elle est l'épreuve d'une liberté humaine aux prises avec la liberté d'un Dieu vivant et vrai, avec ce paradoxe qu'elle ne peut donner qu'en recevant, et recevoir qu'en étant transformée, changée, dépouillée, altérée par ce contact avec Dieu. Il est là donnant ce qu'il veut recevoir, produisant ce à quoi il faut consentir, exigeant ce que lui seul peut donner. Il y a présence mutuelle, connaissance réciproque, échange de ce qu'on a qui conduit à l'échange de ce qu'on est. Aux sommets de l'union mystique, Jean de la Croix fait dire à Dieu : « Je suis à toi et pour toi; je suis content d'être ce que je suis pour être à toi et me donner à toi » (*Llama* 3, 6). Mais, dès les premières étapes de la vie mystique, le contemplatif expérimente l'altérité du Tout Autre : l'idée qu'il se faisait de Dieu est comme remise en question par la réalité de sa présence. « La charité, chez le mystique, n'est pas seulement infuse, mais est consciemment infuse... C'est pourquoi il se dit passif, bien que tout amour soit un acte, et que l'oraison qui en procède soit aussi un acte; mais il y a passivité néanmoins, et passivité consciente, en ce que l'âme se sait, se sent, investie par Dieu de cet amour. Et c'est pourquoi l'âme contemplative atteint la présence de Dieu en soi-même : car le Souverain Bien est là, dotant l'âme, au su de l'âme » (M. de la Taille, *L'oraison contemplative*, RSR, t. 9, 1919, p. 281).

On fera une objection. Le contemplatif n'est pas toujours « patiens divina ». « L'expérience mystique... n'englobe pas toute la vie du mystique. Elle porte sur des moments de cette vie » (J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, p. 53). Il semble dès lors qu'on mette dans l'accidentel, le successif, le discontinu l'essence même de la relation de l'âme à Dieu. En surajoutant à la passivité la conscience de cette passivité, ne ramène-t-on pas à l'empirique ce qui est de l'ordre du théologal? Si la transformation de l'âme en Dieu est œuvre de Dieu et se situe à un niveau de profondeur que Dieu seul peut atteindre, comment la caractériser par une « conscience » qui est nécessairement inadéquate à saisir la réalité telle qu'elle est et non telle qu'elle peut se la représenter ou l'éprouver?

Peut-être la réponse est-elle à chercher dans le devenir même de la vie mystique. Elle est une vie éternelle « en genèse ». On ne peut donc séparer un « moment » de cette expérience de ce qui la précède et de ce qui la suit. Dieu accoutume l'âme à porter sa présence, justement parce que l'accès à la vie béatifique implique une transformation qui ne se fait pas d'un coup et renouvelle l'homme au plus profond de son être. Un texte de Jean de la Croix, tiré de sa dernière œuvre, est significatif : « Dans l'autre vie, dit-il, la possession de ces biens ne subit pas d'interruptions parce que la jouissance en sera parfaite. Mais, dans l'état d'union, auquel l'âme arrive sur la terre, cette jouissance a lieu quand Dieu *produit en elle l'acte de transformation*, bien que ce ne soit pas avec la même perfection que dans le ciel » (*Llama* 3, 79).

S'il en est ainsi à la dernière phase de la vie mystique, à combien plus forte raison au cours des étapes précédentes. Dieu transforme et purifie par une alternance de consolations et de désolations, de lumière et d'obscurités, de joies et de sécheresses. L'âme ne reçoit pas les grâces de Dieu dans un état en quelque sorte neutre : et de même que nos actes nous changent, de même ces moments de passivité consentie sous la main de Dieu ne sont pas comme une irisation superficielle qui se jouerait à la surface de l'âme, ils font partie de son devenir, donc de son être. Si les mystiques recourent si spontanément aux textes de l'Écriture, c'est qu'ils y trouvent, objectivement présentés et garantis par l'autorité divine, une expérience qui justifie la leur. Le prophète justifie son message par le récit de sa vocation, le moment où il a été saisi par Dieu, souvent soudainement et parfois malgré lui. Toutes proportions gardées, il en va de même des vocations mystiques. Les lumières, les inspirations, les touches spirituelles, les faveurs de Dieu, « imprégnées et réglées en vue de la perfection de la loi de Dieu et de la foi » (*Llama* 3, 28), ne sont pas des accidents superficiels qui enfermeraient le contemplatif dans un subjectivisme sans lendemain. Ils sont incorporés à l'ensemble d'une vie, ils dessinent un avenir, ils mettent l'âme dans une disponibilité à consentir à l'action divine dans la foi pure, lors même qu'elle ne sentira plus que l'absence de Dieu.

2° La purification passive. — Selon Jean de la Croix, la vie proprement mystique commence, non pas avec les grâces d'union, mais dès l'entrée dans ce qu'il appelle la nuit de l'esprit : « Cette nuit obscure est une influence de Dieu dans l'âme qui la purifie de ses ignorances et de ses imperfections habituelles, aussi bien naturelles que spirituelles. Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse ou théologie mystique. C'est là dans le secret que Dieu instruit l'âme et lui apprend la perfection de l'amour, sans qu'elle-même y coopère ou comprenne de quelle sorte est cette contemplation infuse » (*Noche* II, 5, 1).

Ce moment essentiel de purification qui atteint l'homme au plus intime de son être, on le découvre en toute vie mystique, mais il ne se situe pas toujours aux mêmes étapes de l'itinéraire. Tandis que, chez Jean de la Croix, c'est une étape longue et douloureuse qui prépare à la haute contemplation et aux grâces d'union, il survient, d'après le témoignage de Marie de l'Incarnation, après d'insignes grâces de lumière, des ravis-

sements en la vue de la Trinité, et même, semble-t-il, après qu'elle ait été élevée à l'état que les mystiques appellent « mariage spirituel » (*Témoignage*, p. 151-160). Chez Catherine de Gênes, l'expérience mystique est presque coextensive à cette purification passive, assimilée à un purgatoire, où joie et souffrance coïncident, comme l'assure aussi Thérèse d'Avila (*Vida* 20; *Moradas* VI, 11).

L'un des témoignages les plus sobres en même temps que très éclairant est celui de Thérèse de Lisieux. Cette épreuve de la nuit de la foi, dans laquelle elle est entrée subitement un matin de Pâques et qui a duré, presque sans interruption, jusqu'à sa mort, elle y fait allusion avec une discrétion, une réserve, un oubli de soi qui sont comme une garantie du mystère de l'action divine : « L'image que j'ai voulu donner des ténèbres qui obscurcissent mon âme est aussi imparfaite qu'une ébauche comparée au modèle; cependant, je ne veux pas en écrire plus long, je craindrais de blasphémer... J'ai même peur d'en avoir trop dit » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 252-253).

1) Cette diversité même des témoignages renvoie à un caractère unique qui est *l'essentiel de cette purification* : elle vient de Dieu seul et aucune industrie humaine ne saurait la produire. « On éprouve une peine que nous ne saurions nous procurer nous-mêmes, ni éloigner de nous quand nous l'avons » (Thérèse d'Avila, *Vida* 20, 8; trad., p. 197). « Nous ne devons pas nous imaginer que notre charité est assez vive pour nous jeter dans de telles angoisses » (*Camino*, Valladolid, 19, 11; trad., 21, p. 681). Cette peine en effet ne vient pas du dehors, ni des événements, ni des maladies, ni des contradictions, ni des persécutions, encore que ces épreuves puissent l'accompagner. Elle vient de la force même de l'amour de Dieu et de l'inadéquation de l'âme à cet amour. Dès lors celle-ci ne peut plus rien faire, par ses efforts ou sa générosité, pour coopérer activement à l'action divine : l'activité des puissances est suspendue. « C'est Dieu qui agit et qui fait son œuvre dans l'âme : voilà pourquoi l'âme n'y peut rien » (Jean de la Croix, *Noche* II, 8, 1).

Sans doute, dès le début de la vie mystique, Dieu met dans l'âme un grand désir de s'unir à lui : par un effort courageux et persévérant, elle se dépouille et se mortifie avec l'aide de la grâce. Mais vient le moment où elle ne peut plus achever la tâche entreprise. Il faut que Dieu fasse en elle ce qu'elle ne peut plus faire activement. Elle n'a plus qu'à attendre : le « vouloir comme Dieu » devient « vouloir par Dieu », sans altération, sans retour sur soi, sans mélange d'activité propre. Mais la liberté de l'homme est ainsi portée à son comble, car, par cette passivité même, elle n'est plus que consentement à laisser Dieu agir. Cette épreuve n'est possible que par une ascèse et une purification préalables qui ont concentré sur Dieu tout l'amour de l'âme par détachement des créatures :

« Cet amour trouve d'autant plus de capacité et de disposition dans l'âme pour se l'unir et la blesser qu'il a mieux mortifié, soumis, assujetti toutes ses convoitises pour les priver de toutes les jouissances du ciel et de la terre. C'est ce qui arrive souverainement dans cette purification obscure, car Dieu a si bien sevré l'âme de tous ses goûts et il les a si bien concentrés en lui qu'ils ne peuvent plus se porter à ce qu'ils aiment » (*Noche* II, 11, 2-3).

La souffrance vient donc de ce que tout l'amour de l'âme est concentré sur Dieu, connu comme l'Unique, celui dont on ne peut se passer, et cependant perçu comme l'inaccessible, séparé par un abîme infranchissable. L'âme ne peut le rejoindre et se sent indigne. Et elle sait qu'elle est impuissante et indigne : ce n'est pas une illusion à dissiper, mais une réalité à expérimenter. Cependant le désir subsiste et même, au-delà du désir (car c'est là que le désir trouve son point d'attache), quelque chose de plus radical encore : « une connaissance de Dieu très profonde et bien supérieure à tous nos désirs ne fait qu'augmenter son tourment; car il agrandit tellement ses désirs que l'intensité de la peine lui ravit parfois tout sentiment » (Thérèse d'Avila, *Vida* 20, 11; trad., p. 199-200).

En cette privation, au-delà du jeu des facultés, l'amour de Dieu pour l'homme produit en lui un « amour qui subsiste par voie d'être, et non par voie d'entretien, d'exercice et d'opération » (Bérulle, *Élévations à Jésus-Christ sur la conduite... envers Ste Madeleine*, ch. 8, Saint-Maximin, 1922, p. 70). Heure de foi pure, où tout le travail de la grâce est caché en Dieu et où l'homme ne peut qu'attendre que s'accomplisse en lui une purification qu'il ne peut se donner. D'où résulte une sorte d'écartèlement et d'agonie :

« L'âme souffre du vide et de la suspension de ses états naturels, comme une personne retenue en l'air et qui ne peut respirer » (Jean de la Croix, *Noche* II, 6, 5). « Il semble que l'âme est dans un tel état qu'il ne lui vient de consolation ni du ciel où elle n'est pas encore, ni de la terre où elle n'est plus et où elle ne peut plus en recevoir; elle est pour ainsi dire crucifiée entre ciel et terre, et dans sa souffrance elle n'a pas de recours ni d'un côté ni de l'autre » (Thérèse d'Avila, *Vida* 20, 11; trad., p. 199). « Je souffrais jour et nuit et je ne croyais pas qu'il y eut plus de faveur de Dieu pour moi » (Marie de l'Incarnation, *Témoignage*, p. 154).

2) Cette épreuve a *pour but et pour effet la transformation de l'homme en Dieu*, car elle atteint son être tout entier ou, comme aime à le dire Jean de la Croix, « la substance même de l'âme ». Elle comporte deux aspects conjoints et inséparables : le passage de la créature au Créateur, la purification du pécheur par la sainteté divine. Concrètement (puisque tout homme est pécheur), les deux mouvements s'accomplissent ensemble, car Dieu ne ramène pas l'homme d'abord à un état initial d'innocence pour ensuite l'unir à lui : la purification est en même temps divinisation. Néanmoins, selon l'enseignement de l'Écriture, on doit les distinguer, sans quoi on identifierait finitude et péché et on ferait retomber sur Dieu ce qui vient d'une défaillance de la liberté humaine.

a) Dieu qui a créé l'homme par amour l'appelle à partager sa vie divine, de sorte que pour l'homme il n'y a pas d'autre béatitude que cette union intime à Dieu. Mais l'homme ne peut « avoir » Dieu, car le fini ne peut posséder l'infini en le centrant sur soi : il ne peut atteindre Dieu qu'en « devenant » Dieu par grâce, c'est-à-dire en se laissant transformer, en se quittant, en mourant à sa particularité, en s'oubliant lui-même pour trouver dans le Tout Autre le centre de sa vie. Pour aimer vraiment (Dieu étant Dieu et lui créature) il faut donc que, même innocent, il ne se fie pas à ses évidences ni même ne se complaise égoïstement dans l'élan qui le porte vers Dieu, mais qu'il accueille l'amour de Dieu pour lui avec tout ce qu'il a de mystérieux et d'incompréhensible, autrement dit à travers une foi. Bref, pour passer à Dieu et se rapporter pleinement à lui, il lui faut traverser une épreuve. Quelle que soit la représentation imagée qui puisse être donnée de cette

épreuve, elle consiste à ne pas faire refluer sur soi le mouvement qui décentre sur Dieu. L'homme a donc, en quelque manière, à sacrifier sa nature, si l'on entend par là le premier don venu de Dieu qui doit être le point de départ d'un devenir par lequel l'homme se laisse investir par Dieu, car il ne s'agit pas d'obtenir Dieu comme un bien qui comblerait une nature finie et limitée, mais de participer à ce vivant acte d'amour qu'est le Dieu Trinité.

M. Blondel, dans son entretien avec F. Lefebvre, explique le paradoxe de cette divinisation d'une créature spirituelle : « Si notre vœu, si notre dignité, c'est de ressembler à l'Acte pur, à l'infinie charité, nous ne pouvons nous borner à recevoir et à subir, même les plus belles largesses : il faut que nous ayons à agir et à donner. Mais quoi? ne pouvant avoir à donner qu'un premier don qui est notre être natif, c'est cet être original que, pour coopérer activement à notre divine genèse, nous avons à offrir en holocauste au feu du ciel, à un amour plus fort que la mort, plus fort que le monde, plus fort que le néant dont nous avons à surgir... Si nous nous contentions du premier don, si nous voulions exercer directement notre pouvoir initial de concevoir et de vouloir Dieu à notre manière humaine, nous ne fabriquerions qu'une copie anthropomorphique, une contrefaçon au rabais, un simili-Dieu, par quoi nous ne saurions atteindre qu'à une simili-unité et à une simili-béatitude. De Dieu il n'y en a qu'un, et il ne s'agit pas de faire de nous un autre Dieu que Dieu. Il s'agit d'accueillir et de laisser produire en nous cette unicité de l'être qui n'est lui-même qu'en étant tout Acte, *Ens a se* ; il s'agit de le laisser, lui l'Incréé, naître pour ainsi parler en nous, créatures, après qu'il nous avait rendus maîtres d'occuper une place dont il s'était retiré, afin qu'il nous dût d'y rentrer et qu'il nous donnât ce moyen d'être *tanquam deus Dei*, selon l'expression de saint Augustin... Aussi pour que ce triomphe de l'amour déificateur soit obtenu, ni Dieu ne peut l'infuser, ni l'homme ne peut accueillir une telle élévation sans que soient imposées et traversées des épreuves qui peuvent aller jusqu'aux sublimes et crucifiantes purifications de l'union transformante » (*Itinéraire philosophique*, Paris, 1928, p. 256-258).

b) S'il est possible de pressentir comment l'homme, même innocent, doit passer par une épreuve de foi, par une étape de passivité transformante qui met en question son être de créature, il faut ajouter que, dans sa condition historique actuelle, il n'est pas seulement esprit fini destiné à devenir Dieu en passant par une épreuve coûteuse, mais il est solidaire d'une humanité pécheresse qui ne retrouve le vrai mouvement de son histoire que par une conversion — reconnaissance et désaveu de son péché — qu'il ne peut accomplir par ses propres forces, à moins que Dieu ne s'en mêle et ne recrée ce qu'il a créé. Par le péché en effet, en ce qu'il a de plus radical, l'homme retourne le mouvement par lequel il pouvait librement se laisser diviniser par Dieu, en voulant devenir par soi ce qu'il ne pouvait devenir que par Dieu : ce qu'Augustin appelle une « perverse imitation de Dieu » (*Confessions* II, 6, 13-14). La gravité du péché est à la mesure de l'appel à la divinisation. Or, pris dans le péché, l'homme ne le voit plus ou du moins ne le soupçonne que dans ses conséquences et ses manifestations les plus extérieures, non dans son désordre essentiel, et d'autre part n'est pas capable d'accomplir la démarche qui le retournerait vers Dieu. La conversion est donc de connaître le péché par Dieu et de consentir à en être délivré par lui.

Que Dieu ne soit pas seulement le Créateur (celui que l'homme atteint parce qu'il reconnaît l'impossibilité radicale d'exister sans lui), mais aussi le Sauveur (celui qu'on ne peut rejoindre que parce que, librement, il purifie de tout péché), c'est un thème fondamental de la révélation achevée en Jésus-Christ. Or, l'un des aspects de la mystique est d'intérioriser, d'expérimenter en quelque façon, ce qui est accompli dans la croix et la résurrection du Christ. La vocation mystique débute souvent par cette vue redoutable et accablante de l'incompatibilité entre l'homme pécheur et le Dieu trois fois saint : mais en même temps Dieu, dont la sainteté est identiquement amour, par une initiative qui ne relève que de lui, ressaisit sa créature pécheresse pour la retourner vers lui et l'investir de sa propre sainteté. Il est donc vain de tenter d'évacuer le mystère, soit en masquant la gravité du péché ou en prétendant s'en dégager par une purification qu'on ne devrait qu'à soi-même, soit en refusant la gratuité d'un pardon qui opère en transformant. En acceptant de se connaître dans la connaissance divine, tel qu'il est et tel qu'il est appelé à devenir, l'homme devient capable de se livrer à Dieu inconditionnellement, dans un acte d'humilité totale dont sainte Thérèse dit qu'elle ne rétrécit plus le désir, car on ne désire pas Dieu tel qu'on se le représente, mais tel qu'il est, en le laissant faire ce qu'il veut.

Cette connaissance du « double abîme » — celui de la misère du pécheur et celui de la sainteté et de la miséricorde de Dieu — n'est pas seulement le fait de ceux qui ont méconnu Dieu et ont parfois longtemps cheminé loin de lui, elle est aussi l'expérience intime et décisive de ceux qui n'ont pas à se reprocher de graves défaillances.

L'un des témoignages les plus significatifs est celui de Marie de l'Incarnation, qui, un jour qu'elle vaquait à ses affaires en les recommandant à Dieu avec son « aspiration ordinaire », fut arrêtée soudain, extérieurement et intérieurement :

« Lors, en un moment, les yeux de mon esprit furent ouverts et toutes les fautes, péchés et imperfections que j'avais commises depuis que j'étais au monde, me furent représentées en gros et en détail, avec une distinction et clarté plus certaine que l'industrie humaine pourrait exprimer. Au même moment, je me vis toute plongée en du sang, et mon esprit était convaincu que ce sang était le sang du Fils de Dieu, de l'effusion duquel j'étais coupable par tous les péchés qui m'étaient représentés, et que ce sang précieux avait été répandu pour mon salut... Ce trait de l'amour est si pénétrant et si inexorable pour ne point relâcher la douleur, que je me fusse jetée dans les flammes pour le satisfaire. Et ce qui est le plus incompréhensible, sa rigueur semble douce. Elle porte des charmes et des chaînes qui lient et attachent en sorte l'âme qu'il la mène où il veut, et elle s'estime heureuse de se laisser ainsi captiver... J'ai marqué, comme il m'a été possible, ce qu'opéra l'impression susdite et son efficacité, laquelle m'est toujours nouvelle dans le souvenir de la grande grâce que je reçus alors : ce qui m'a toujours fait appeler ce jour le jour de ma *conversion* et comme une grande perte qui m'a donné entrée dans les miséricordes de mon divin Libérateur, lequel pénétra le fond de mon âme et de mon esprit pour me changer en une nouvelle créature » (*Témoignage*, p. 13-19).

Par une expérience semblable, Catherine de Gênes entre dans les voies mystiques, soudainement : « Tout à coup elle reçut au cœur la blessure d'un immense amour de Dieu, avec une vue si claire de ses misères et de ses défauts qu'elle en fut pour tomber par terre ; elle fut tirée avec tant de force des misères de ce monde par un mouvement tout purifié de son cœur, qu'elle resta comme hors d'elle-même... Elle partit et s'en retourna chez elle tellement enflammée et blessée du si grand amour qui lui avait été montré intérieurement en même temps que de la vue de ses fautes,

qu'elle paraissait hors de soi » (Catherine de Gênes, *Vie et doctrine..*, ch. 2; trad. P. Debongnie, *Études carmélitaines*, t. 25, Paris, 1960, p. 12).

Si radicale et décisive que soit cette « conversion », si puissante et si durable que soit la transformation intérieure provoquée par l'intervention divine, ce premier moment n'est que le point de départ d'une purification plus intense. Souvent, ce sentiment de l'absence de Dieu, parce que sa sainteté est incompatible avec le péché, atteint toute sa force lorsque l'âme a été longuement sanctifiée. C'est en raison même de leur fidélité à la grâce que les mystiques perçoivent et la pureté de la sainteté divine et, corrélativement, leur propre péché, à l'étonnement de ceux qui les entendent s'accuser ainsi. En fait cette authentique contrition vient de ce que, sous la motion de la lumière divine, ils vont jusqu'à la racine du mal. Le péché ne leur apparaît pas seulement comme un acte contraire à une loi, mais comme la source de corruption qui pénètre le vouloir, et qui sépare de Dieu. Le péché est donc « ce qui doit être consumé en nous pour que nous puissions nous unir parfaitement à Dieu. Étant à la racine de notre activité, le mal n'est pas guérissable par notre activité propre. Il est donc vain de vouloir soi-même se corriger : il faut demander à être purifié. Cela ne va évidemment pas à nier la valeur et la nécessité de l'ascèse. L'effort personnel est requis, mais cet effort ne peut quelque chose que dans la mesure où il vient d'une volonté déjà purifiée » (Y. de Montcheuil, *Mélanges théologiques*, coll. Théologie 9, Paris, 1946, La loi d'amour, p. 360).

En effet, plus l'âme est purifiée, plus véhément est son désir d'être unie à Dieu; mais d'autre part plus elle perçoit la pureté de la sainteté divine, plus aussi, par contraste, elle aperçoit en elle les moindres souillures. Il en résulte une sorte de ressac du désir qui, encore prisonnier du péché, retombe sur lui-même : « Cet instinct *brûlant* et *entravé* constitue son purgatoire » (Catherine de Gênes, *Traité du Purgatoire* § 13; trad. citée, p. 211). Cette impossibilité de rejoindre Dieu, connu à la fois comme souverainement désirable et inaccessible, se trouve cependant compensée par la force purificatrice de l'amour de Dieu qui attire en purifiant. Le même amour de Dieu fait souffrir et béatifie, et ainsi est accomplie l'œuvre de transformation qui aboutit à dégager l'amour de l'homme de tout ce qui l'infléchit et l'altère :

« L'âme qui est éprise de l'amour de Dieu désire la perfection et l'accomplissement de l'amour pour y avoir un rafraîchissement parfait... L'âme aimante n'attend pas la fin de sa peine, mais la fin de son œuvre, car son œuvre est l'amour, et, de cette œuvre qui est l'amour, elle attend la fin et le comble, qui est la perfection et la plénitude de l'amour pour Dieu. Jusqu'à ce que l'âme y vienne, elle est toujours dans les dispositions que le texte de Job (7, 2-4) nous dépeint : elle trouve vides les jours et les mois, laborieuses et sans fin les nuits. En quoi se donne à entendre comment l'âme qui aime Dieu ne doit prétendre ni attendre d'autre chose de lui que la perfection de l'amour » (Jean de la Croix, *Cántico* 9, 7).

3) Le mystique ne vit pas cette expérience de purification seulement pour son propre compte, mais, dans le Christ et par lui, *pour l'humanité tout entière*. C'est là un des aspects les plus cachés, mais fréquents, de la mystique chrétienne : la prière et la souffrance du contemplatif, par la véhémence du désir, obtiennent pour les autres la grâce de se tourner vers Dieu. Parce que la Rédemption n'est pas un pardon extrinsèque, que Dieu ne pardonne qu'en transformant et en rendant semblable à lui, elle fait participer le mystique à la charité même du Christ. Il n'y a qu'un mal, qui est d'être séparé de Dieu, et qu'une source purifiante, l'amour qui souffre de cette séparation. Mais comme, en raison des conséquences du péché, cette souffrance n'est plus possible, le Christ qui l'a portée devant son Père y fait participer ceux qui se sont laissés saisir par le mystère de la Croix. Sans oublier qu'eux-mêmes sont pécheurs et rachetés, ils souffrent comme de leur propre mal de ce que d'autres soient enfermés dans l'opacité du péché, exilés de l'amour de Dieu, alors que la source de vie est offerte.

Une page des *Dialogues* de Catherine de Sienne est à la fois déconcertante et instructive : « Le matin venu, ainsi que l'heure de la Messe, elle prit place à l'église, toute remplie d'un angoissant désir, en pleine connaissance d'elle-même, honteuse de son imperfection, persuadée qu'elle était la cause unique du mal qui se faisait dans le monde, concevant ainsi la haine et le mépris d'elle-même et une sainte justice. C'est dans cette connaissance, cette haine et cette justice qu'elle purifiait les taches qu'elle croyait trouver (elles y étaient vraiment) dans son âme pécheresse et qu'elle disait : Père éternel, j'en appelle moi-même à toi! Punis mes offenses dans ce temps fini et, puisque de tous les maux que mon prochain subit je suis, par mes péchés, la cause unique, je te prie doucement de les punir sur moi ». Et comme son confesseur s'étonnait et lui demandait comment, sous le regard de la vérité, elle pouvait s'estimer cause de tous les maux du monde, elle répondit : « Est-ce que, si j'étais toute embrasée du feu de l'amour divin, je ne prierais pas mon Créateur avec un cœur de flammes, et lui, qui est souverainement miséricordieux, ne ferait-il pas miséricorde à tous mes frères et leur accorderait à tous d'être embrasés du feu qui est en moi? Quel est l'obstacle à un si grand bien? Mes seuls péchés assurément » (*Le livre des Dialogues*, trad. P.-L. Guigues, Paris, 1953, p. 33 et n. 4).

En ce texte déconcertant se révèle un des traits caractéristiques de la mystique chrétienne. Il n'y a qu'un Rédempteur, le Fils de Dieu incarné, car seul l'Amour absolument pur peut souffrir du péché comme péché, ce qui sépare de Dieu; et, par la croix, il abolit cette séparation en prenant sur lui le péché de l'homme parce que, étant l'Amour de Dieu, il en souffre comme l'homme ne sait pas en souffrir. Ainsi est donné le pardon, est opérée la réconciliation. Mais ce pardon n'est pas donné au rabais : il transforme, car il doit abolir ce qui sépare. Le Fils de Dieu veut nous avoir avec lui (*Jean* 17, 24), c'est-à-dire nous investir de sa propre sainteté, nous faire partager inséparablement son amour pour le Père et son amour pour les hommes. Comme le dit Augustin, d'ennemis que nous étions il veut faire de nous des frères, nous faire partager ses propres sentiments. Celui qui se laisse saisir et prendre dans le sacrifice du Christ, se sent à la fois incapable de s'identifier à la prière du Christ et pressé par l'amour de Dieu qui veut le salut de tous les hommes. Ce qui reste en lui de péché, il le sent comme obstacle à l'avènement de l'amour dans le monde. C'est pourquoi sa propre purification lui apparaît indissociable de celle de tous ses frères, connus ou inconnus. L'amour tendre et obstiné pour ses frères est le signe et le fruit de l'invasion transformante en lui de la sainteté purifiante de l'acte Rédempteur. C'est là un des aspects les plus cachés, les plus mystérieux, mais aussi les plus réels de la mystique chrétienne. Les dernières paroles de Thérèse de Lisieux en témoignent :

« Je ne me repens pas de m'être livrée à l'Amour... Je n'aurais jamais cru qu'il fut possible de tant souffrir! Jamais! Jamais! Je ne puis m'expliquer cela que par les désirs ardents que j'ai eu de sauver les âmes » (*Derniers entretiens*, p. 382-383).

3° L'UNION THÉOPATHIQUE. — C'est dans l'union théopathique avec Dieu que culmine l'expérience mystique. Après avoir dépassé le domaine des images sensibles, transcendé le jeu des conceptions et des raisonnements, renoncé par une purification active et passive aux préférences du moi égoïste, le contemplatif affirme, en se fondant sur une expérience éprouvée et incommunicable, que lui est donnée gratuitement une ineffable connaissance de Dieu par contact avec lui : « La manière de connaître Dieu la plus digne de lui, c'est de connaître par mode d'inconnaissance dans une union qui dépasse toute intelligence, lorsque l'intelligence, détachée d'abord de tous les êtres, puis sortie d'elle-même, s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière même, et, grâce à ces rayons, resplendit là-haut dans l'insondable profondeur de la Sagesse » (Pseudo-Denys, *Noms divins* VII, 3).

« Cette nuit en laquelle l'âme désire de voir ces choses, c'est la contemplation : parce que la contemplation est obscure, c'est pourquoi on l'appelle d'un autre nom, Théologie mystique — qui veut dire Sagesse de Dieu cachée et secrète — en laquelle, sans bruit de paroles et sans le service ni l'aide d'aucun sens corporel ni spirituel... Dieu enseigne à la dérobée et très secrètement l'âme, sans qu'elle sache comment » (Jean de la Croix, *Cántico* 39, 12).

Les contemplatifs qui sont parvenus à ce haut point de l'union l'éprouvent comme une expérience ineffable qu'ils ne peuvent adéquatement traduire et ils sont unanimes sur deux points :

— Nul ne peut parvenir à cet état sans qu'il y ait eu préparation, ascèse, renoncement aux appétits sensibles, renoncement à l'exercice naturel des facultés (dans la mesure où Dieu en retire l'usage), renoncement à soi-même : « Cela n'arrive pas sans que Dieu ait donné à l'âme dans ledit état de transformation une grande pureté, telle que celle de l'état d'innocence ou du baptême » (Jean de la Croix, *Cántico A* 37, 6; trad. franç., 38, *Œuvres*, 4e éd., Paris, 1967, p. 679). Voilà pourquoi les écrivains spirituels, soucieux de dissiper toute illusion, insistent avec tant de force sur la rigueur et les phases progressives d'une purification préalable : active, elle est un renoncement à tout attachement au créé qui prépare et produit le renoncement à soi-même; passive, elle est un consentement à l'action divine, une acceptation sans conditions des épreuves à traverser, un détachement de toutes les consolations, de façon à ne pas les altérer par un retour de complaisance égoïste. La purification n'est si coûteuse et radicale que parce qu'elle exige le renoncement à tout ce qui jusqu'alors paraissait le réel : les créatures et le moi. Or, c'est précisément là l'illusion qui doit être dissipée et c'est à travers l'épreuve de la purification que se produit ce transfert d'évidence : « C'est par ce sincère, spontané et total abandon de toi-même et de toutes choses que, libre et dégagé d'entraves, tu te précipiteras dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité » (Pseudo-Denys, *Théologie mystique* 1, 1).

— Néanmoins, nous ne devons pas penser que cette union et ce contact avec Dieu se produisent nécessairement au terme de la purification. Celle-ci est indispensable, mais l'expérience d'union, telle que l'éprouve le mystique, est un don absolument gratuit. Toute l'industrie humaine, toute la générosité de l'ascèse, toute la vigueur et la virtuosité de l'effort métaphysique ne peuvent la produire.

« Dès lors que nous ne pouvons rien, malgré tous les efforts, pour obtenir la faveur de l'union, et que c'est Dieu seul qui la réalise, ne nous imaginons pas que nous pourrons la comprendre... Cette union, d'après moi, est le cellier où cette âme a sa place quand il (Dieu) veut et comme il veut, et où nous ne saurions pénétrer de nous-mêmes malgré toute notre industrie » (Thérèse d'Avila, *Moradas* V, 12-13; trad., p. 899-900).

Sans doute la purification, singulièrement la purification passive où l'âme ne peut rien que consentir à l'action divine, est-elle déjà à ce titre d'ordre mystique et Jean de la Croix souligne que, si peu d'hommes parviennent au terme, ce n'est pas parce que Dieu veut restreindre le nombre des âmes privilégiées, mais parce que l'homme n'a pas le courage d'entreprendre et de se livrer (*Llama* 2, 27; trad., p. 752). Mais le don reste gratuit, et il y a, dans l'état de vision elle-même, des stades et des degrés divers. Le contemplatif ne peut qu'accueillir et répondre à ce don par une humilité qui craint de s'approprier ce qui vient de Dieu.

« Pour *pâtir* Dieu, comme ce mot le signifie, il faut que Dieu agisse. Ce qui est essentiellement et spécifiquement mystique, c'est donc l'*infus*, l'apport gracieux, l'opération initiatrice de Dieu considérée non plus dans l'idée anthropomorphique que nous pouvons nous en faire pour nous tonifier, mais dans la réalité naturellement inviolable de sa libre intervention » (M. Blondel, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie* = BSFP, 1925, p. 87).

Puisque cette expérience est donnée gratuitement, qu'elle est l'œuvre de Dieu et que nul ne peut s'y hausser par ses propres efforts, on ne peut « effacer ou atténuer la démarcation si nette que tracent unanimement les écrivains mystiques, seuls expérimentateurs en l'occurence, entre la contemplation ordinaire et l'union pleine » (J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, Bruges-Paris, 1924, p. 238). Il semble dès lors qu'on ne puisse qu'enregistrer leur témoignage. On ne peut cependant s'en tenir là. Car « l'Ineffable ici appelé Dieu est bien le Dieu de la tradition historique » (É. Le Roy, BSFP, 1925, p. 82). Et l'itinéraire que tracent les mystiques, si personnel soit-il, prétend bien éclairer le cheminement de tout chrétien. L'union même, telle qu'ils la décrivent, n'est pas une expérience opaque, fermée en quelque sorte sur elle-même, puisque, du moins à titre de virtualité, elle est présente dans le devenir spirituel qui la prépare. L'exemple des contemplatifs n'exercerait pas un tel attrait et ne poserait pas une telle question, il n'aiderait pas le chrétien à dissiper les illusions, à vivifier son expérience et à stimuler sa générosité, si l'union à Dieu, sous forme commençante ou du moins à titre de vocation obscurément pressentie, n'était présente et impliquée dans la vie de foi. Il importe donc d'envisager comment ils décrivent cette union, quels critères et quels signes ils donnent de son authenticité, à la fois pour y discerner ce seuil qui la distingue de la contemplation ordinaire et cette continuité qui l'y rattache.

Sans prétendre être exhaustif, on peut relever trois traits qui semblent caractériser cette expérience théopathique : connaissance négative, connaissance sans mode, connaissance amoureuse.

1) *Connaissance négative.* — On pense volontiers que, tandis que la vie de foi est mêlée d'obscurité, l'union

mystique dissipe les ténèbres pour faire entrer dans une plénitude de lumière. Pourtant, l'un des caractères sur lesquels insistent le plus les contemplatifs est son aspect « d'inconnaissance » coexistant avec l'expérience même. Ce que Denys appelle « la Ténèbre véritablement divine de l'inconnaissance », d'autres l'appellent nuée, nuage, obombration, nuit sereine. Autrement dit, le caractère négatif impliqué dans toute connaissance de Dieu, et qui est le sceau de son mystère et de sa transcendance, est aussi intense dans l'union que dans la contemplation ordinaire. Toutefois, cette inconnaissance ne se situe pas au même niveau d'expérience, comme M. Sales l'a montré dans un article suggestif et documenté (*La théologie négative: discours ou mystique*, dans *Axes*, décembre 1970, p. 11-21).

L'un des thèmes privilégiés de la patristique est que Dieu est saisi comme inconnu dans l'acte même par lequel l'esprit s'élève jusqu'à lui. Ce non-savoir ne s'ajoute pas à une connaissance préalable de Dieu, il en fait partie intégrante :

« Du fait que notre intelligence ne saurait s'égaler à la connaissance divine, ce que Dieu est substantiellement demeure comme excédant notre intelligence et donc comme ignoré de nous. Ainsi l'ultime démarche de la connaissance humaine est de *savoir qu'elle ne connaît pas Dieu* (quod sciat se Deum nescire), en ce sens qu'elle sait que ce que Dieu est excède tout ce qu'elle comprend de lui » (Thomas d'Aquin, *De Potentia*, q. 7, a. 6, ad 14).

L'esprit s'élève donc à Dieu par une démarche négative, mais il importe de saisir ce sur quoi porte la négation. Non sur Dieu, puisqu'il est affirmé comme le souverainement réel à partir de l'insuffisance du créé, mais sur les déficiences de la créature, dont l'intensité même de la réalité divine fait apparaître les limites. Dieu est connu comme inconnu, parce que l'être et les qualités des créatures ne sauraient donner une idée adéquate de son être et de ses perfections; il est autrement réel, et même le seul Réel. Aucune expérience humaine ne justifie ce dépassement, sinon la présence sourde de Dieu au sein de l'activité de l'esprit, comme le suggère Augustin : « Tu ne connais pas encore Dieu : comment sais-tu que tu ne connais rien qui lui soit comparable? » (*Soliloques* I, 2, 7).

Il y a donc une révélation primordiale de Dieu qui, selon les Pères, est l'acte par lequel Dieu nous crée à son image et qui met en nous un *point de départ* pour le connaître. Cette participation est une présence irreprésentable et insaisissable en elle-même, mais elle est le ressort de toutes nos affirmations sur Dieu, car elle fait comprendre que Dieu n'est pas ceci ou cela et ne l'est pas de telle ou telle manière. Ce non-savoir n'est donc pas agnosticisme, puisqu'il est savoir positif d'une ignorance qui sauvegarde le mystère de Dieu. Il n'est pas non plus cause d'indifférence ou d'inertie : car le rythme de la démarche spéculative (affirmation, négation, suréminence) est la traduction dialectique d'un mouvement spirituel qui lui donne son sens. Cette négation atteste une distance et une relation de l'esprit à Dieu — distance dans la relation même — qui dessine le lieu d'une adoration et d'une recherche. Car si Dieu est seul véritablement réel, cette négation amorce un détachement de tout ce qui, jusqu'ici, apparaissait comme seule réalité authentique, et donc suscite une mise en route, un désir, une attente.

La Révélation donne à cette affirmation de Dieu un contenu. En Jésus-Christ, nous savons quelle attitude Dieu a envers l'homme et, à travers la démarche de l'Incarnation, nous commençons à savoir qui est Dieu en sa vie trinitaire. Mais cette Révélation ne dissout pas le mystère et n'évacue pas la face négative du savoir que nous avons de Dieu. Car ce qui rend capable d'attacher un sens à ce que Dieu dit de lui, c'est ce que Dieu sait et qui déborde l'intelligence que nous en pouvons avoir. Sans doute, le Fils le fait connaître (*Mt.* 11, 27; *Jean* 1, 18; 1 *Cor.* 2, 9), et cette révélation est donnée comme irréformable. Mais l'intelligence de ce qu'il dit et de ce qu'il est, qui met en jeu toutes les ressources de la raison humaine et relève de l'activité discursive sous la lumière de la foi, renvoie à ce que Dieu sait et de lui et de nous. L'intelligence de la parole suppose qu'on se mette au point de vue de celui qui la dit. Le savoir développé dans le discours théologique renvoie donc à Dieu qui reste incompréhensible dans la communication qu'il fait de lui-même. Cet incessant passage du « connaissant Dieu » au « être connu de lui » (cf 1 *Cor.* 13, 12), c'est la vie même de la foi. A cet égard, il serait dangereux de trop accuser la distinction entre discours théologique et connaissance mystique. Les deux s'alimentent à une même foi, au même « abîme de la foi » dont parle Jean de la Croix (*Subida* II, 29, 7; III, 7, 2). Les mêmes hommes, à diverses époques de la vie de l'Église, ont expérimenté l'union et développé un discours théologique. S'il y a distinction, c'est plutôt parce que, selon la formulation proposée par C. Journet (*Connaissance et inconnaissance de Dieu*, Lyon, 1943, p. 107), il y a passage de la « connaissance qui ignore » à « l'inconnaissance qui sait ».

Tel est, semble-t-il, le sens de la distinction que propose Grégoire Palamas pour expliquer ce qu'il entend par théologie mystique : « La voie négative appartient au premier venu qui la désire; elle ne transforme pas l'âme pour lui donner la dignité angélique; elle libère la raison par rapport aux autres êtres, mais ne peut à elle seule lui procurer l'union avec les choses transcendantes » (*Défense des saints hésychastes* I, 3, 21; éd. J. Meyendorff, Louvain, 1959, t. 1, p. 152-154). Même accent dans ce texte du Pseudo-Denys : « C'est alors seulement que, dépassant le monde où l'on est vu et où l'on voit, Moïse pénètre dans la Ténèbre véritablement mystique de l'inconnaissance; c'est là qu'il ferme les yeux à tout savoir positif, qu'il échappe complètement à toute saisie et à toute vision... uni par le meilleur de lui-même à Celui qui échappe à toute connaissance, ayant renoncé à tout savoir positif, et grâce à cette *inconnaissance* même connaissant par delà toute intelligence » (*Théologie mystique* I, 3, trad. M. de Gandillac, p. 179). Il n'y a plus proprement voie négative (connaissance qui ignore), mais théologie mystique (inconnaissance qui sait).

Cette « inconnaissance » comporte deux aspects étroitement unis et qui sont bien mis en relief par Jean de la Croix : « Quand cette lumière divine de contemplation rayonne dans l'âme qui n'est pas encore illustrée, elle lui fait des ténèbres spirituelles; parce que non seulement elle l'*excède*, mais aussi elle l'obscurcit et la *prive de l'acte de son intelligence naturelle* » (*Noche* II, 5, 3; trad., p. 430).

Le contact avec Dieu qui caractérise l'union ne se fait plus selon le mode d'une connaissance discursive. Dans son activité ordinaire, l'esprit passe d'une idée à une autre et la clarté vient de l'unité qu'il établit entre elles. Dans l'union au contraire, la discursivité est exclue, l'accès à Dieu ne se fait plus par le moyen des images et des concepts, mais par négation des images et des concepts. Cela n'est possible que parce que le jeu même

des puissances a été profondément transformé, « ce qui advient secrètement avec l'exclusion de l'œuvre de l'entendement et des autres puissances » (*Noche* II, 17, 2; trad., p. 469). « Quand toutes les puissances sont dans l'union.., elles ne peuvent plus rien faire selon le mode naturel, et l'entendement est comme étonné de ce qu'il voit... Quant à la mémoire et à l'imagination, on dirait, ce me semble, qu'il n'y en a pas. Les sens extérieurs ne sont pas éveillés alors; ils sont comme perdus » (Thérèse d'Avila, *Cuentas de conciencia*, 54, 6; trad. = 7e *Relation*, p. 519). « Vous voyez cette âme que Dieu prive complètement d'intelligence par rapport à toutes choses créées, pour mieux imprimer en elle la véritable sagesse : elle ne voit, ni n'entend, ni ne comprend rien durant le temps de cette oraison » (*Moradas* v, 1, 9; trad., p. 898).

Il est clair que cette suspension de l'activité des puissances est le fruit d'une longue purification, d'abord active (l'âme se détachant autant qu'elle le peut de toute affection au créé), puis passive, car les puissances ne peuvent par elles-mêmes s'arracher à ce qui est la condition de leur exercice. Dieu seul peut y mettre la main.

« Dans la théologie mystique, dont j'ai commencé à parler, l'entendement n'a plus la faculté d'agir; Dieu suspend son action... Ce que je veux dire, c'est que nous n'ayons ni la présomption ni même la pensée de le suspendre nous-mêmes. Nous ne devons pas cesser de l'employer à discourir, sans quoi nous tomberions dans la stupidité et la sécheresse, et nous ne pourrions obtenir aucun bon résultat. Mais quand le Seigneur suspend et arrête lui-même l'entendement, il lui donne de quoi admirer et de quoi s'occuper » (Thérèse d'Avila, *Vida* 12, 5; trad. p. 119).

Voilà pourquoi Jean de la Croix relie si intimement nuit obscure de l'esprit et nuit sereine de l'union (*Cántico* 39, 12-13). Dans l'une comme dans l'autre, l'âme est passive, parce qu'elle subit l'action divine et que toute sa générosité est d'y consentir. Dans l'une comme dans l'autre, c'est le même Amour divin qui purifie et béatifie : « La lumière et la sagesse amoureuse qui doit être unie à l'âme et la doit transformer est *la même* qui, au commencement, la purifie et la dispose » (*Noche* II, 10, 3; trad., p. 448). Mais, tandis qu'au début, l'âme souffre d'être ainsi soustraite à son activité naturelle, elle trouve, une fois purifiée, joie et lumière en ce qui était peine et ténèbres. Même alors cependant la connaissance, où s'abolissent les représentations claires et distinctes de l'activité discursive, est éprouvée comme obscure : « La contemplation est obscure..., en laquelle sans bruit de paroles et sans le service ni l'aide d'aucun sens corporel ni spirituel, comme dans le silence et la quiétude de la nuit et à l'insu de tout le sensible et naturel, Dieu enseigne à la dérobée et très secrètement l'âme, sans qu'elle sache comment » (*Cántico* 39, 12; trad., p. 684).

Cette obscurité, qui vient de la suspension de l'activité naturelle n'est cependant que la condition ou l'effet d'une obscurité plus profonde : celle que crée *l'excès de la lumière* dans la créature, tant qu'elle vit ici-bas. La lumière divine enveloppe l'intelligence, la déborde et l'englobe de toutes parts. Dans ce contact vivant, Dieu atteint l'âme en ce qu'elle a de plus caché, en ce qu'elle-même ne connaît pas encore, puisqu'elle n'est pas au terme de son devenir et il se présente à elle en la profondeur de son mystère :

« Le caractère éminemment mystérieux de la Divinité n'est pas moins reconnu par ceux qui contemplent par révélation la lumière divine; ils le reconnaissent bien mieux que nous, qui essayons de comprendre l'incompréhensibilité de la lumière divine, en tant qu'incompréhensibilité par des symboles ou par des concepts symboliques ou par négation » (Grégoire Palamas, *Défense*... II, 3, 57, t. 2, p. 506).

Cette incompréhensibilité est éprouvée à sa source : connaissance plus concrète et savoureuse de Dieu, mais en même temps sentiment plus profond de son inaccessibilité. Il y a bien inconnaissance, mais celle-ci n'est plus affirmée à partir des limites du discours humain, par une sorte de rebond au-delà de la finitude; elle est directement saisie à sa source, éprouvée dans l'acte où Dieu se présente comme mystère insondable :

« C'est Dieu lui-même, en effet, qui révèle dans l'union qu'il dépasse l'union même. C'est lui qui nie, dans cette relation unifiante, toute illusion pouvant faire croire qu'il est déjà saisi tel qu'il est. Ainsi existe-t-il, au-delà du dépouillement des êtres pratiqué non seulement en parole par l'intelligence, mais encore dans la réalité même par l'ascèse morale et par la foi, une ignorance, mais qui est « plus qu'une connaissance » (M. Sales, art. cité, p. 19).

De là les expressions paradoxales par lesquelles les contemplatifs essaient de traduire une expérience ineffable : « rayon ténébreux », « lumière cachée », « nescience abyssale », « docte ignorance », « vision dans la ténèbre ». Il y a donc succession d'obscurité et de lumière, mais aussi interpénétration. Le passage de l'obscurité à la lumière vient de la progressive transformation de l'âme en Dieu : la suspension de l'activité discursive, de la connaissance claire et distincte, est éprouvée comme un enfoncement dans l'obscur, comme une perte du « moi » incapable de cerner le contour des objets. Mais cette perte n'est pas anéantissement : elle est l'épreuve à travers laquelle l'âme découvre que sa vocation à être divinisée est inscrite au plus profond d'elle-même. Le passage par la nuit mène à l'aurore. Mais, même lorsque l'âme une fois purifiée, autant qu'elle peut l'être en cette vie, expérimente l'union à Dieu, une obscurité subsiste. L'esprit voit la lumière dans la lumière divine, mais l'intensité de celle-ci crée une zone d'ombre, et le progrès dans la joie et la clarté reconduit l'esprit à entrer plus avant dans l'épaisseur du mystère. Voilà pourquoi Jean de la Croix dit que seul l'abîme de la foi est à la mesure de l'abîme de Dieu (cf art. *Jean de la Croix*, DS, t. 8, col. 416-417). Par la foi, l'esprit, dans son mouvement même, demeure comme fixé et immobile, caché dans la connaissance de Dieu : par elle, au-delà de toute connaissance, il peut atteindre Dieu *tel qu'il est* : « car, sous cette ténèbre, l'entendement s'unit à Dieu et, sous elle, Dieu est caché » (*Subida* II, 9, 1; trad., p. 149).

2) *Connaissance sans modes et discours de foi.* — Cette insistance sur le dépassement des concepts et du discours, cet abandon de soi entendu non plus seulement moralement mais noétiquement, conduit les contemplatifs à parler d'une « connaissance sans modes d'un Dieu sans modes » : tout intermédiaire étant écarté, Dieu se communique directement à l'âme qu'il instruit dans le secret, sans médiation de discours, de figures et de formes, au point qu'ils ont parfois le sentiment d'atteindre la vision de l'essence divine.

Que les contemplatifs s'efforcent de traduire par là une expérience authentique, savoureuse, ineffable, qui tranche sur l'expérience commune, il semble difficile de le contester : trop de témoignages émanant

d'auteurs divers, d'écoles spirituelles et d'époques différentes, insistent sur le sentiment d'une présence et d'une action divines expérimentées directement, sur l'impossibilité de se mettre d'eux-mêmes dans cet état et de le traduire adéquatement dans le langage, sur l'originalité d'une expérience en laquelle ils entrent sans savoir comment. Toutefois, même si les mots employés visent surtout à exprimer négativement la distance entre le discours discursif et l'originalité de ce contact avec Dieu, cet aveu marque un écart entre l'expérience éprouvée et l'interprétation qui en est donnée. Tauler le souligne. Après avoir parlé de la « mystérieuse ténèbre où se cache ce bien sans bornes » et dit « qu'on est admis et absorbé en quelque chose d'un, de simple, de divin, d'illimité, tellement que, semble-t-il, on ne s'en distingue plus », il ajoute : « je parle, non de la réalité, mais de l'apparence, de l'impression ressentie » (Sermon pour le 2e dimanche de l'Épiphanie, cité par J. Maréchal, *Études sur la psychologie des mystiques*, t. 1, p. 159). Il s'agit donc, à travers les mots, de rejoindre une expérience affirmée comme ineffable. Comment, sinon comprendre, du moins situer en quoi consiste ce contact « immédiat » avec Dieu et quel est le rapport entre cette connaissance sans discours avec le discours de foi, si la mystique chrétienne, en tant que chrétienne, ne se substitue pas à la Révélation, mais l'implique, l'intériorise et en vit?

Deux choses sont unanimement affirmées par les mystiques. L'union à laquelle ils parviennent n'est pas le résultat d'une industrie humaine ni d'un effort autonome, elle est le fruit de la libre et imprévisible action de Dieu, même dans la stabilité de l'état appelé mariage spirituel. Néanmoins cette action divine n'est pas séparable d'une transformation spirituelle, dans laquelle et par laquelle l'âme perçoit la présence et l'action de Dieu. C'est donc à travers un devenir — et ce devenir suppose une médiation, puisque l'âme n'est pas d'emblée ce qu'elle est appelée à devenir — que l'esprit saisit la présence de Dieu. Dieu n'est pas atteint « tel qu'il est » (ce serait la vision béatifique), mais dans le miroir de la foi vive, impliquée dans l'expérience qui donne aux mystiques la certitude que Dieu est au-delà de ce qu'ils en expérimentent. Il est atteint par l'empreinte qu'il laisse dans l'âme : « l'objet central n'est ni représenté, ni conçu, ni décrit, ni dessiné, ni retracé d'aucune façon; mais il est *subi*... il est possédé, ou mieux encore possédant...; expérience d'autant plus vraie de la transcendance divine, qu'elle se prend moins pour une connaissance de ce qu'il est » (M. de la Taille, *Théories mystiques*, RSR, t. 18, 1928, p. 316). Le caractère propre de cette union, même sous sa forme la plus haute, est donc de n'être pas achevée, d'être une étape-vers et une attente-de ce qui est promis par les paroles et dans la Pâque du Christ.

En outre, de même que l'expérience tend vers un à-venir qui n'est pas encore, elle intègre un passé dont elle reste solidaire, le progrès étant intimement lié à l'acceptation de la Parole de Dieu et à la vie dans l'Église. Les textes de l'Écriture, la tradition ecclésiale, la liturgie sacramentaire sont la voie nécessaire pour accéder à cette union. Aussi bien le mystique chrétien ne formule-t-il pas le projet d'être mystique, il cherche à être authentiquement chrétien, aussi loyalement qu'il le peut, et c'est à Dieu, s'il lui plaît, de l'introduire dans la grâce d'union. C'est pour prévenir contre l'illusion de fausses lumières et de fausses consolations que Jean Ruusbroec allègue la comparaison des fourmis :

« La fourmi ne suit pas de routes diverses, mais elle va toujours par le même chemin, et quand elle attend le laps voulu, elle devient capable de voler. Ainsi devront agir les hommes dont nous parlons : ils seront forts dans l'attente de la venue du Christ... Ils ne suivront pas de chemins détournés et n'auront point de manières singulières; mais, à travers toutes les tempêtes, ils garderont la voie de l'amour, allant où cet amour les mène. Lorsqu'on sait attendre le temps voulu et persévérer dans toutes les vertus, on peut arriver à contempler, et l'on s'envole jusque dans les secrets divins » (*L'ornement des noces spirituelles* II, 27, *Œuvres*.., trad. des bénédictins de Wisques, t. 3, Bruxelles-Paris, 1920, p. 115).

Or, l'enseignement évangélique (ainsi que la tradition spirituelle qui s'y alimente) n'est pas une étape provisoire qui, une fois l'âme transformée par Dieu, serait écartée et laissée de côté. La même foi qui est à l'origine de l'éveil spirituel est la condition de l'union. La vérité formulée au dehors et savourée au dedans est la même, et c'est aussi la même foi qui déchiffre la lettre de l'Écriture et qui, dans la contemplation mystique, entre dans l'obscur du mystère sans passer par le délié et la dispersion du discours. La question qui subsiste est alors la suivante : quel est le rapport entre le discours de foi (tel que le propose l'Écriture, transmise par la tradition, commentée par la recherche théologique) et l'obscurité lumineuse de l'union où semble refusée toute connaissance distincte? « L'intelligence croit dans le vide des connaissances, par dessus ce qu'elle peut entendre ». L'âme connaît « par un certain contact d'elle en la divinité, ce qui est une chose éloignée de tout sens et de tous accidents, pour autant que c'est un attouchement de substances nues, à savoir de l'âme en la divinité » (Jean de la Croix, *Cántico* 19, 4; trad., str. 33, p. 662). L'âme devient connaissance sans modes pour atteindre le Dieu sans modes (on notera cependant que ni Thérèse d'Avila ni Jean de la Croix n'utilisent ce vocabulaire; on le trouve plutôt chez Ruusbroec et ses disciples; cf *supra*, col. 1911-1912).

Mais que veut-on dire quand on parle de Dieu sans modes? On ne prétend pas affirmer qu'il est au-dessous des déterminations qui font le prix de la connaissance discursive. Le « sans modes » dont on parle (de même que l'infinité divine) n'est pas pauvreté d'être s'évanouissant dans le vide, mais l'au-delà de toute détermination au sens où Dieu échappe à toutes les formes de finitude et de multiplicité. Si Dieu est incompréhensible, ce n'est pas qu'on ait à opter entre simplicité et plénitude, mais parce que la plénitude n'est pas addition ou dispersion de perfections accumulées. Dieu est foyer qui concentre en soi toutes les lumières des esprits et dépasse les limites de nos connaissances : « L'ignorance de modes n'est pas Dieu, c'est la lumière dans laquelle on le voit... Dans l'ignorance de mode, on voit, mais sans savoir ce que c'est, car cela dépasse tout et n'est ni ceci ni cela » (Jean Ruusbroec, *Livre des douze béguines* I, 8; trad. citée, t. 6, 1938, p. 24). Si donc le contemplatif, élevé à l'union, est arraché à son mode ordinaire de connaître, la connaissance confuse qui en résulte ne sombre pas dans un néant de pensée, mais entre dans un recueillement qui exclut le va-et-vient du discours et tend à le soustraire à toute curiosité et distraction. Si d'ailleurs le contemplatif essaie vaille que vaille de traduire son expérience, c'est que ce recueillement, créé par l'action divine,

renferme ce qui sera ensuite objet de connaissance distincte et donc est la source noétique, jamais adéquatement rejointe, du discours qui s'efforce de la traduire. Si donc, dans la contemplation, l'activité de l'entendement est comme suspendue, elle n'y est pas abolie, mais transmuée : « Quand le Seigneur arrête l'entendement, il lui donne de quoi adorer et de quoi s'occuper » (Thérèse d'Avila, *Vida* 12, 5).

Ce passage de l'obscurité indistincte de la connaissance d'union à la clarté distincte du commentaire ou de la relation aide peut-être à comprendre le lien caché, mais toujours subsistant, entre l'union mystique et le discours de foi. Se référant à un texte de Jean de la Croix qu'il commente à l'aide d'autres textes de son œuvre, H. Bouillard apporte une distinction éclairante entre discours de foi et discours de l'entendement humain (*La « sagesse mystique » selon s. J. de la C.*, RSR, t. 50, 1962, p. 521-525) :

« Dans la connaissance mystique c'est le 'propre discours de l'âme' qui cesse; il n'est pas dit que le discours de foi soit oublié. Dieu parle; mais parle-t-il autrement qu'en faisant comprendre et savourer en silence la *substance* même du discours de la foi? » (p. 522). L'entendement s'arrête de discourir par voie de composition et de division, de recourir aux concepts et aux images, pour ne plus être qu'un simple acte d'attention amoureuse à Dieu. Il se nourrit alors de la contemplation des mystères du Christ, révélés par l'Écriture, puisque, en nous donnant le Christ, Dieu a tout révélé et n'a plus rien à nous dire (*Subida* II, 22, 4-6; trad., p. 209-211). Mais cette Révélation achevée, objective et irréformable, est une invitation à entrer dans les « hautes cavernes de la connaissance des mystères du Christ, laquelle est la plus haute sagesse où l'on puisse atteindre en cette vie » (*Cántico A* 37, 4; trad., p. 674).

Le discours de foi subsiste au sein de la contemplation, il y est impliqué et présent. Mais l'entendement n'a pas besoin de considérer telle ou telle vérité déterminée. Croire en effet, c'est adhérer au discours de foi, mais aussi atteindre Celui qui fait connaître ces vérités de la foi. Or, dans la contemplation, « on ne le considère point à la lumière d'une vérité particulière de foi quelconque, mais comme l'Insaisissable qui renferme en soi l'ensemble de toutes les vérités de foi et les surpasse pourtant toutes, parce qu'il nous est présenté dans son obscurité, comme l'Incompréhensible et l'Indéterminé. Lorsque l'âme, en s'abandonnant, éprouve qu'elle est saisie par Dieu qui est par nature obscur et insaisissable, alors c'est la contemplation *obscure* que le Seigneur lui-même communique à l'âme » (Édith Stein, *La science de la Croix*, Louvain-Paris, 1957, p. 150).

Un texte de sainte Thérèse corrobore cette interprétation, et de façon paradoxale, puisqu'il se trouve au milieu du chapitre où elle affirme qu'il ne faut jamais abandonner la contemplation de l'Humanité du Christ. Cependant, poursuit-elle, « lorsque Dieu veut suspendre toutes les puissances de l'âme... il est clair que, quand même nous ne le voudrions pas, la présence de la sainte Humanité nous est enlevée ». Mais elle ajoute aussitôt : « Qu'elle nous soit ravie alors, c'est fort bien. Heureuse une telle perte, qui nous fait mieux jouir de ce que nous semblons perdre » (*Vida*, ch. 22, 9; trad., p. 225). L'Humanité du Christ n'est pas oubliée, elle est atteinte cachée dans l'obscur de la connaissance divine (il en est d'ailleurs toujours ainsi, dans l'acte de foi, puisque ce n'est pas la chair et le sang qui nous révèlent que Jésus est Fils de Dieu) : si la connaissance distincte est suspendue, la saveur du mystère est bue comme à sa source et « l'âme s'emploie tout entière à aimer celui que l'entendement s'est appliqué à connaître » (*ibidem*).

Toute foi chrétienne suppose cette intime compénétration du discours et du mystère, le va-et-vient de l'un à l'autre. L'événement historique, sans la référence à Dieu qui le pose et se révèle en lui, serait innumérable aux autres événements : c'est donc la foi, le recul dans le savoir de Dieu, qui permet de le saisir en sa vérité. Corrélativement, la contemplation de Dieu, détachée de l'histoire du Christ et de ce qui la prépare, serait méconnaissance de l'acte par lequel le Verbe assume la finitude humaine pour dire qui est Dieu en sa vie trinitaire. « Il faut être Dieu pour supporter la finitude du monde créé, il faut être Dieu pour dire les choses divines en termes humains sans avoir besoin de les forcer » (Journet, *op. cit.*, p. 166). Les contemplatifs n'ajoutent rien à la Révélation, ils prétendent bien demeurer à l'intérieur de la tradition de l'Église, même quand ils accèdent à l'expérience d'union.

On trouverait une expérience semblable dans une page d'Angèle de Foligno. Toute centrée qu'elle soit sur la passion du Christ, elle raconte : « Je fus tirée de la vie et de l'humanité du Christ, de la considération de cette si mystérieuse société que, de toute éternité, le Père a aimée au point de la donner à son Fils, savoir l'abaissement, la douleur et la pauvreté du Fils de Dieu desquels je recevais d'ordinaire des délices si profondes, je fus tirée de la croix dont je faisais d'habitude mon repos et mon lit... » (*Le livre de l'expérience*, p. 233). Et cependant, en un autre passage, elle dit : « Ceux qui sont élevés à la vision de l'incréé et de l'être de Dieu *en se tenant* devant la croix.., leur amour se renouvelle et s'enflamme » (p. 487).

Le savoir qui vient de l'Évangile n'est pas dépassé, mais intériorisé. Le sens de la mystique chrétienne n'est pas de substituer un nouveau savoir à celui qui est donné dans la Révélation, de dépasser la connaissance donnée en Jésus-Christ. S'il y a progrès, il est tout du côté de la transformation du connaissant sous l'influence d'une illumination que Dieu seul peut donner. Les mystiques sont de ceux en qui la Parole de Dieu opère ce qu'il dit et ne lui revient pas sans effet : et par là ils sont les témoins de ce qui s'accomplit en tout chrétien loyal et fidèle, même si celui-ci ne le sait pas par une expérience semblable à la leur. La haute sainteté n'est pas liée à l'expérience mystique. Si parfois la figure du Christ apparaît comme « adombrée », c'est parce que la médiation du Christ, en qui ils sont plongés et par qui et en qui ils accèdent actuellement à la connaissance obscure du mystère de Dieu, est moins contemplée comme un objet qu'éprouvée comme la réalité dont ils vivent et la force qui agit en eux.

Sur la connaissance sans modes, voir aussi l'art. *Moyen*, *supra*, col. 1818-1826.

3) La « *connaissance amoureuse* ». — Ce qui semble exprimer l'originalité de l'expérience mystique, c'est qu'elle ne se produit plus par la voie du discours, par le jeu de l'image et des concepts, mais par mode d'accueil, de passivité, de consentement à l'action de Dieu qui se révèle présent et réel à travers ce toucher obscur par lequel l'âme est progressivement transformée et divinisée. Ce que le contemplatif sait de source sûre et indubitable, c'est qu'il n'est pas l'auteur de cette divinisation. Dieu est là, c'est lui qui agit, l'homme ne peut que consentir et reconnaître.

Cependant, dans le processus de divinisation, on omettrait un élément capital, un facteur décisif, si l'on négligeait le rôle prédominant de l'amour au sein même de la connaissance. Si la vie mystique suppose

l'emprise continue et entière de Dieu sur l'âme et sur toutes ses opérations, si elle n'est en aucune façon une identité de nature avec Dieu ni une absorption où l'homme cesserait d'être lui-même, mais une ressemblance avec Dieu qui, reçue gratuitement comme un don, devient chez l'homme qui la reçoit redoublement d'un don égal à ce qui est déjà reçu, il faut bien convenir que l'amour est l'artisan de cette rencontre et de cet échange. Voilà pourquoi Jean de la Croix, qui a le plus fortement thématisé cette expérience d'amour, parle presque sans cesse de « connaissance amoureuse ». L'âme « appelle cette contemplation ténébreuse secrète, parce que ... c'est la théologie mystique, que les théologiens appellent sagesse secrète, laquelle, selon saint Thomas, se communique et est infuse en l'âme par amour. Ce qui advient secrètement avec l'exclusion de l'œuvre de l'entendement et des autres puissances » (*Noche* II, 17, 2; trad., p. 469). Dieu « secrètement et tout doucement va mettant en l'âme la sapience et connaissance amoureuse ... Et ainsi l'âme aussi doit marcher avec une simple attention amoureuse vers Dieu sans spécifier aucun acte, mais seulement avec un regard amoureux tout simple, comme quelqu'un qui ouvre les yeux pour regarder avec amour » (*Llama* III, 33; trad., p. 776).

Dieu est « celui qui donne et opère en elle, lui donnant en la contemplation les biens spirituels qui sont connaissance et amour de Dieu assemblés — c'est à savoir une connaissance amoureuse — sans que l'âme se serve de ses actes et discours naturels, vu que désormais elle ne peut plus entrer en discours comme auparavant » (III, 32; trad., p. 775).

Dans l'ordre naturel, l'amour achève une connaissance déjà acquise; ici il est au principe même de la connaissance : « Cela est vrai principalement pour ce qui est des opérations et actes naturels de l'âme dans lesquels la volonté n'aime point sinon ce que l'entendement entend distinctement. Toutefois il n'est pas besoin en la contemplation — de laquelle nous parlons et par le moyen de laquelle Dieu répand de soi-même en l'âme — qu'il y ait une connaissance distincte, ni que l'âme exerce des actes d'intelligence; parce que Dieu lui communique en un acte seul lumière et amour tout ensemble » (III, 49; trad., p. 784).

Ce texte toutefois doit être critiqué, car la suite montre que, par la communication que Dieu fait de soi à l'âme, il est lumière et amour : il informe donc également de connaissance et d'amour ces deux puissances, tantôt l'une, tantôt l'autre, et tantôt l'une plus que l'autre. Néanmoins Jean de la Croix maintient que, à la différence de ce qui se passe dans l'ordre naturel, « quant aux actes que Dieu fait et verse en elle.., il n'en est pas de même ... Il peut enflammer la volonté avec la touche de la chaleur de son amour, encore que l'entendement ne le connaisse pas... Il arrive souvent que la volonté est enflammée, attendrie et énamourée, sans savoir, ni entendre rien en particulier de plus qu'auparavant, Dieu réglant l'amour en elle..., l'enivrant en secret d'un amour infus, tantôt par le moyen de la connaissance de la contemplation, tantôt sans elle » (III, 49-50; trad., p. 785). D'ailleurs nombre d'autres textes, singulièrement le mouvement même de la *Montée du Carmel*, célèbrent la force de cet amour à la fois comme artisan et comme terme de la purification :

« L'âme prend plaisir d'être seule avec attention amoureuse à Dieu... sans actes ni exercices des puissances.., mais elle demeure avec l'attention et connaissance générale amoureuse ... sans intelligence particulière et sans en comprendre l'objet » (*Subida* II, 13-4; trad., p. 164). — « Elle se met en acte d'une connaissance confuse, amoureuse, paisible et tranquille, où l'âme boit la sagesse, l'amour et la saveur » (II, 14, 2, p. 166). — « ... cette âme n'ayant rien à faire, sinon d'être attentive à Dieu avec amour, sans vouloir sentir ou voir quelque chose. En quoi Dieu se communique passivement à elle, comme la lumière se communique à celui qui a les yeux ouverts, passivement. Et recevoir la lumière qu'on lui infuse surnaturellement, c'est entendre passivement... » (II, 15, 2, p. 173). — « Parce que la contemplation est science d'amour, laquelle est une notice infuse de Dieu amoureuse, et qui conjointement illustre et enflamme d'amour l'âme, jusqu'à la faire monter de degré en degré jusqu'à Dieu son créateur. Car *seulement l'amour est celui qui unit et joint l'âme à Dieu* » (*Noche* II, 18, 5; trad., p. 474).

Cette expérience répond à l'enseignement de l'Écriture et de l'Église. Dans l'ancien Testament comme dans l'Évangile, il n'y a qu'un commandement, c'est d'aimer. Ceux-là même qui estiment à leur prix les valeurs de connaissance et la prééminence de celle-ci dans l'ordre naturel pour éclairer et susciter le vouloir reconnaissent que dans l'ordre des choses divines et de la foi il n'en est plus de même : l'amour est à la fois le moteur et la fin du connaître.

Comme le remarque M. de la Taille (RSR, 1928, p. 301), il est bien vrai que saint Thomas met l'essence de la contemplation dans l'acte intellectuel (« Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis », 2^a 2^{ae} q. 180, 3, ad 1) et qu'elle se termine à l'amour (« in affectu terminatur », *ibidem*, ad 3). Mais il ajoute qu'elle n'en procède pas moins de l'amour, que l'amour la précède comme il la suit, que l'amour n'y est pas seulement présent, mais qu'il en est le ressort : « la vie contemplative a beau consister essentiellement dans l'intellection, elle n'en a pas moins son *principe* dans l'amour; car c'est la charité qui *incite à la contemplation*. Et c'est précisément parce que au principe doit répondre la fin que le terme final de la vie contemplative se trouve dans l'amour sous forme de joie à regarder ce qu'on aime » (2^a 2^{ae} q. 180, 7, ad 1). Voilà pourquoi l'amour de Dieu est bien la fin, terme d'une union qui, bien que commencée ici-bas, ne s'achève en plénitude que dans l'au-delà, dans la vision béatifique. Mais il est aussi moyen, parce que c'est par l'amour que l'amour se purifie, se fortifie, envahit l'esprit humain jusqu'à l'union avec Dieu. Le progrès dans l'amour n'est possible qu'à partir d'un commencement d'amour.

Mais en quoi consiste cet amour? Car le mot amour est d'un emploi dangereux et susceptible de recevoir une pluralité de sens divers, opposés, contradictoires. En fait, dans la perspective où se placent les mystiques, le sens fondamental reste très stable, même s'il se nuance de colorations diverses aux différentes étapes de son devenir, car c'est en étant transformé que le contemplatif découvre progressivement le sens du mot aimer. Pour comprendre en effet ce qu'est cette connaissance amoureuse, il faut se placer au terme, sinon dans la vision béatifique, du moins dans cette union qui est le plus haut point de la vie mystique. Jean de la Croix s'en explique dans le commentaire des premiers versets de la strophe 38 du *Cantique* : « Et là Tu me montrerais ce que mon âme désirait instamment » :

« Cette prétention, c'est l'égalité d'amour que l'âme désire toujours naturellement et surnaturellement, parce que l'amant ne peut point être satisfait s'il ne sent qu'il aime autant qu'il est aimé. Et comme l'âme voit la vérité de l'immensité de l'amour dont Dieu l'aime, elle ne veut pas l'aimer moins hautement ni moins parfaitement et, pour ce sujet, elle désire la transformation actuelle. Car l'âme ne peut arriver à cette égalité et à cette perfection d'amour si ce n'est en une totale transformation de sa volonté avec celle de Dieu : en laquelle les volontés s'unissent de telle sorte que des deux il s'en fait une, et ainsi il y a égalité d'amour. Parce que la volonté de l'âme convertie en celle de Dieu est désormais toute volonté de Dieu; et la volonté de l'âme n'est pas perdue, mais elle est faite volonté de Dieu; et partant l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, laquelle est aussi sa volonté à elle; d'où vient qu'elle l'aimera autant qu'elle est aimée de Dieu puisqu'elle l'aime avec la volonté de Dieu même dans le même amour avec lequel il l'aime, qui est l'Esprit Saint qui est donné à l'âme, selon que le dit l'Apôtre : Gratia Dei diffusa est in cordibus nostris... » (*Cántico A*, 38, 3; trad. p. 677-678).

Ainsi, ce qui selon Jean de la Croix finalise toute la vie humaine et se trouve, sinon entièrement réalisé, du moins très profondément expérimenté dans l'union, c'est l'égalité d'amour avec Dieu. Or, il est bien évident que cette égalité n'aurait aucun sens s'il y avait seulement rencontre entre l'amour infini de Dieu et l'amour fini de la créature. La seule possibilité d'égalité est que Dieu donne à sa créature d'aimer comme il aime. L'amour en effet n'est pas une chose, il ne fait pas partie des catégories de l'avoir, il atteint l'être même à la racine.

« Dieu nous aimant le premier, il nous enseigne à aimer purement et entièrement comme il nous aime... Il se communique tout à l'âme très amoureusement, la transformant en soi, en quoi il lui donne son amour même... avec lequel elle l'aime... Et ainsi l'âme en cet état aime Dieu autant qu'elle est aimée de Lui, puisque un *seul amour* est le leur, à tous deux » (*Cántico A*, 38, 4; trad., p. 678).

Il y a cependant une altérité qui demeure : l'homme n'est pas absorbé en Dieu, annihilé en lui, mais au contraire donné à soi-même, puisque son plus haut degré d'être et de béatitude (disons sa béatitude tout court), c'est que coïncident en lui ce qu'il est et ce qu'il reçoit de Dieu (à la racine de son être, il y a une pensée divine, toujours pure et aimante) et ce que, recevant sans appropriation, il rend à Dieu avec la même pureté d'amour. L'âme aime donc Dieu avec l'amour que Dieu a pour elle, mais elle reçoit cet amour sous la forme de pouvoir donner ce qu'elle ne cesse de recevoir. L'eau de la grâce devient source jaillissante vers la vie éternelle (cf *Jean* 4, 14).

Bien que cet échange ne puisse parfaitement se réaliser en cette vie, l'union mystique en est bien déjà le pressentiment, une expérience inchoative. « Il n'y a que l'âme qui arrive à l'union qui puisse avoir ces hautes connaissances, parce qu'elles sont l'union même, attendu que de les avoir consiste en un certain attouchement qui se fait de l'âme en la Divinité, et partant Dieu même est celui qu'on y sent et qu'on y goûte » (*Subida* II, 26, 5; trad., p. 227). Cependant tout ce qui prépare cette expérience participe déjà à cet amour qui, étant donné en plénitude au terme, n'est pas moins la force propulsive qui déclenche le mouvement et produit le cheminement, donne signification aux différentes étapes. Le renoncement, la « négation initiale », la séparation de la complaisance des créatures (non parce qu'elles sont mauvaises, étant créées par Dieu, mais parce que, en projetant sur elles notre désir d'absolu, l'âme s'installe dans une sorte d'idolâtrie intérieure qui lui offusque la présence de Dieu) doivent être compris comme la condition de la possession de l'amour.

C'est pourquoi les spirituels insistent tant sur ce qu'ils appellent la « seconde conversion » (cf DS, t. 2, col. 2259-2265), le moment où, se dépouillant de toute illusion et de toute appropriation, l'âme se livre à Dieu : « Il est très important de débuter avec cette liberté et cette détermination » (Thérèse d'Avila, *Vida* 11, 15; trad., p. 113); « Pour tout faire lui-même, le Seigneur n'attend que notre décision » (*Fundaciones*, ch. 28, 19). Sans doute est marqué ici très fortement le rôle du libre arbitre, mais aussi corrélativement l'attirance (déjà d'ordre mystique) de l'amour de Dieu qui appelle, suscite le désir, donne la force du renoncement. « C'est un très grand effet de sa miséricorde de donner à une âme le courage de se décider à poursuivre énergiquement la conquête d'un si haut bienfait » (*Vida* 11, 4; trad., p. 105). La présence divine est déjà là dans ce qui la prépare.

Mais ce détachement ne suffit pas. Car, même une fois l'amour tout centré sur Dieu, il est encore mêlé d'égoïsme et, jusque dans l'élan qui le soulève vers Dieu, a tendance à retomber sur soi. Voilà pourquoi Jean de la Croix est impitoyable pour écarter la complaisance dans les consolations spirituelles qui, en repliant l'âme sur elle-même, arrêtent et compromettent son mouvement. Même l'amour que nous avons pour Dieu n'est pas tout à fait pur, il faut le dégager de l'égoïsme dont il est encore imprégné. D'où la nécessité d'une purification telle que l'âme soit comme dépouillée de ses actes naturels, qu'elle consente à ne pas pouvoir se purifier elle-même, qu'elle soit anéantie « en ce qui est de ses occupations naturelles, dépêtrée d'elles » (*Llama* III, 34; trad., p. 776). En définitive, seule subsiste l'espérance d'atteindre, à travers les épreuves, le complet don de soi et la mort, à la sainteté de l'amour que Dieu donne à qui reste tendu vers ce qu'il doit devenir s'il demeure fidèle.

Aussi le salaire de l'amour n'est pas une béatitude qui lui serait étrangère : elle est la perfection de cet amour dont est déjà donnée l'expérience, mais dans un exercice imparfait, sans jamais se complaire en ce qu'il a été (cf art. *Mérite*, col. 1046-1047). C'est ainsi que l'amour se purifie, quelque soit le prix qu'il faille y mettre :

« L'âme qui est éprise de l'amour de Dieu désire l'accomplissement et la perfection de l'amour pour y avoir un rafraîchissement parfait... L'âme qui aime n'attend pas la fin de sa peine, mais la fin de son œuvre; car son œuvre c'est aimer, et de cette œuvre qui est d'aimer, elle attend la fin et le comble, qui est l'accomplissement et la perfection de l'amour pour Dieu. Jusqu'à ce que cela arrive, elle est toujours en l'état où Job se dépeint; elle trouve vides les jours et les mois, laborieuses et sans fin les nuits (*Job* 7, 3). En quoi se donne à entendre comme l'âme qui aime Dieu ne doit prétendre ni attendre autre chose de lui que la perfection de cet amour » (*Cántico* 9, 7; trad., p. 567).

4. LES FRUITS DE L'UNION MYSTIQUE. — L'union théopathique, qui coïncide avec le *mariage spirituel* dans la conception de Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, assez largement acceptée dans la suite (cf art. *Mariage spirituel, supra*, col. 388-408), est le sceau de la connaissance amoureuse. A ce niveau cessent, en général, les grandes tempêtes des commencements, les hauts et les bas des fiançailles mystiques. La fin, autrement dit le terme et le but de l'union, n'est pas l'état de déhiscence et l'obscure souffrance des nuits, mais la fécondité ecclésiale de la conformation de la

vie de l'amant à celle de son Aimé. L'union mystique se reconnaît à ses fruits : l'amour des créatures en Dieu, l'amour de Dieu dans le prochain, la « christomorphie » de la vie du mystique.

1° Un nouveau rapport aux créatures. — Au début de l'itinéraire mystique, au fur et à mesure de l'expérience des « nuits », les créatures apparaissent comme des *voiles* qui séparent l'âme de Dieu, des obstacles qui la retiennent dans sa course, l'entravent ou l'alourdissent. Se séparer de tout ce qui la sépare de Dieu : tel est donc le vœu de l'âme, que Dieu exauce par la croix des nuits où il la détache peu à peu d'elle-même, de son amour-propre, en la détachant de l'amour désordonné des créatures. L'âme alors, soit en est dépossédée, soit ne trouve en elles que souffrances et amertume. Perdant de vue les créatures, elle n'attend plus rien que de Dieu et se délecte en Lui seul. C'est alors, paradoxalement, que Dieu donne à l'âme de percevoir avec la plus vive lumière le lien essentiel qui la rattache à Dieu et à son amour *par* toutes les créatures.

Là où l'âme ne voyait auparavant qu'obstacle à son pur amour pour son Créateur et Seigneur, Dieu révèle qu'il y a là autant de moyens par lesquels elle est aimée de Lui et doit, à son tour, L'aimer. Tel est le sens, par exemple, du célèbre *Cantique des créatures* de François d'Assise (trad. franç., *Documents, Écrits et premières biographies*, éd. Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 196-197) ou de la « Contemplation pour obtenir l'amour » d'Ignace de Loyola (*Exercices spirituels*, n. 230-237).

Trois remarques s'imposent cependant à ce propos. La première, c'est que la perception de la transparence purement médiatrice des créatures intervient *au terme* des purifications, dans une vie configurée au mystère non seulement du Verbe incarné, mais du Christ crucifié. Pas plus dans l' « ad amorem » de saint Ignace que dans le *Cantique* de saint François, le Christ n'est explicitement mentionné parce qu'il est vécu par le mystique et sous-tend vitalement sa louange. C'est le stigmatisé, épuisé par la maladie, abattu par la fièvre et tourmenté par les mulots, qui compose en 1226, à quelques mois de sa mort, le *Cantique des créatures*. C'est un homme presque aveugle qui loue Dieu pour la lumière du soleil et « les fleurs colorées ».

La seconde remarque, c'est que *toutes* les « créatures » (en entendant par là non seulement ce qui est extérieur à l'homme, mais les divers états, lumineux ou obscurs, voire crucifiants, qui affectent l'existence humaine) sont *également* saisies comme des *grâces* de Dieu, y compris celles qui vont à l'encontre de ses désirs les plus naturels : la maladie et la mort même. « Loué sois-tu, Seigneur, s'écrie François dans le *Cantique*, pour notre sœur la mort corporelle à qui nul homme vivant ne peut échapper ».

Et dans la *Legenda major* (ch. 14, n. 2), saint Bonaventure rapporte cette prière du Poverello dans la maladie : « Je te rends grâces, Seigneur, pour toutes ces douleurs que j'éprouve; je te demande, ô mon Seigneur, de m'en envoyer cent fois plus, si cela te plaît; car j'agréerai très volontiers que tu m'affliges sans m'épargner puisque l'accomplissement de ta sainte volonté est pour moi une consolation surabondante » (*Documents*.., p. 712). Ignace, de son côté, ne dit pas autre chose lorsqu'il donne comme idéal de l'amour de Dieu de ne vouloir « quant à nous, santé plus que maladie, richesse plus que pauvreté, honneur plus que déshonneur, vie longue plus que vie courte, et ainsi de tout le reste, mais que nous désirions et choisissions uniquement ce qui nous conduit davantage à la fin pour laquelle nous sommes créés » : « louer, respecter, servir Dieu » (*Exercices spirituels*, n. 23).

En une ligne, François a résumé de manière géniale l'action de grâces qui, dans le mariage spirituel, unit intrinsèquement les créatures à Dieu : « Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes les créatures ».

Un dernier trait, caractéristique de l'âme crucifiée pour le monde et pour laquelle le monde est crucifié, c'est que sa *prière de demande* ne porte plus en rien sur les créatures, mais sur le seul amour de Dieu, afin qu'Il détermine lui-même concrètement les moyens par lesquels l'âme lui rendra son action de grâces. Quelles que soient les discussions autour de son authenticité, la prière souvent récitée par François d'Assise en témoigne, entre beaucoup d'autres : « Absorbeat quaeso, Domine, mentem meam ab omnibus quae sub caelo sunt, ignita et melliflua vis amoris tui, ut amore amoris tui moriar, qui amore amoris mei dignatus es mori » (trad. franç., *Documents*.., p. 174). « O mon Dieu et mon Maître, redit inlassablement saint Nicolas de Flue (1417-1487), prends-moi à moi et donne-moi tout à Toi. O mon Dieu et mon Maître, arrache de moi tout ce qui me sépare de Toi. O mon Dieu et mon Maître, donne-moi tout ce qui m'attire à Toi » (J. Delabays, *S. N. de F.*, Paris, 1947, p. 134). De même encore saint Ignace dans l'offrande qui ponctue comme un refrain les quatre divisions de sa « Contemplatio ad amorem obtinendum » : « Prends et reçois, Seigneur, toute ma liberté, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté, tout ce que j'ai et possède. Tu me l'as donné; à Toi, Seigneur, je le rends. Tout est tien, disposes-en selon ton entière volonté. Donne-moi ton amour et ta grâce : c'est assez pour moi » (*Exercices spirituels*, n. 234). Plus près de nous, assaillie de pensées blasphématoires et acceptant entièrement cette épreuve de sa foi qui devait durer jusqu'à sa mort, Thérèse de Lisieux adresse à Dieu cette prière admirable dans sa négativité lapidaire : « La seule grâce que je vous demande, c'est de ne jamais vous offenser » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 251).

2° L'amour de Dieu dans la réalité du prochain. — Les spirituels chrétiens s'accordent pour reconnaître dans la charité pour le prochain le fruit principal et le critère d'authenticité des grâces mystiques. « Une œuvre, un acte de volonté fait en charité est plus agréable à Dieu que toutes les visions et communications qui peuvent venir du ciel » (Jean de la Croix, *Subida* II, 22, 19). « Tel est le fruit de l'oraison, mes filles; voilà à quoi sert le mariage spirituel qui doit toujours produire des œuvres et encore des œuvres. Telle est la vraie marque à laquelle nous pouvons reconnaître que ces grâces et ces faveurs (dont bénéficient les mystiques) viennent de Dieu... Quel pauvre avantage y aurait-il, en effet, à être très recueilli dans la solitude, à produire des actes d'amour aux pieds de Notre-Seigneur, en se proposant et en promettant même d'accomplir des merveilles à son service, si aussitôt après et à la moindre occasion, on fait tout le contraire! » (*Moradas* VII, 4, 6-7; trad., p. 1053). Thérèse, dans ce contexte, distingue et oppose « les actes intérieurs et les paroles » aux « œuvres », l'amour *verbal* ou *affectif* à l'amour *effectif*, celui qui « doit se mettre dans les actes plus que dans les paroles » (cf Ignace, 1er préambule à la « Contemplation pour obtenir l'amour », *Exercices*, n. 230; cf 1 *Jean* 3, 18).

Si, au sommet de l'expérience mystique, l'âme possède « le repos en son intérieur », « c'est pour en avoir beaucoup moins et même n'en point désirer à l'extérieur ». Moins avancée sur la voie de l'amour, « elle ne comprenait quels avantages il y a dans les croix dont le Seigneur a voulu se servir pour l'introduire là où elle est »; tandis que, maintenant, elle en voit clairement le sens et la nécessité. En outre, « il n'y a pas de doute que cette âme qui est devenue une seule chose avec le Dieu fort, par l'union si souveraine d'esprit à esprit, ne participe à sa force » (*Moradas* VII, 4, 11). Évoquant l'exemple de saint Paul, Thérèse d'Avila écrit ainsi que « nous pouvons voir en lui quels effets produisent en lui les visions et les contemplations quand elles viennent véritablement de Notre-Seigneur, et non de l'imagination ou des ruses du démon. Est-ce que, par hasard, il est allé se cacher dans la solitude pour jouir des délices de ces visions et ne plus s'occuper d'autre chose? Vous le voyez, d'après ce que nous pouvons comprendre, il n'eut jamais de repos durant le jour et il n'en avait pas davantage la nuit, puisqu'il l'employait pour gagner sa vie » (*Moradas* VII, 4, 5; cf VII, 3, 4, cité *supra*, art. *Mérite*, col. 1046).

La vie des grands mystiques chrétiens corrobore leur enseignement spirituel. Si exclusivement attirés qu'ils soient par le face à face avec Dieu, ce sont pour la plupart d'éminents hommes d'action, fondateurs ou réformateurs d'ordres religieux, apôtres dont la charité se déploie inlassablement au service de leurs frères dans et au-dehors des frontières visibles de l'Église, chacun selon son charisme.

Avec son réalisme coutumier, Thérèse d'Avila insiste auprès de ses filles pour qu'elles n'oublient pas que cet amour effectif s'exerce dans la réalité de ce qu'on est, avant tout avec les personnes auprès desquelles on vit effectivement, car « le démon nous suggère parfois des désirs ardents pour nous faire négliger de servir actuellement et nous laisser satisfaits parce que nous avons désiré des choses impossibles » (*Moradas* VII, 4, 17).

« L'amour de Dieu, notait P. Agaësse, lorsqu'il est purifié, ou en voie de purification, permet de retrouver la création, et surtout les autres hommes en leur être véritable, sans égoïsme, et donc inaugure une mystique de la charité ». Cette mystique de la charité irradie toutes les relations humaines, y compris les attachements naturels contre lesquels les spirituels chrétiens mettent volontiers en garde. Ainsi, les relations familiales elles-mêmes bénéficient de la lumière transformante de l'union mystique, comme en témoigne la délicieuse leçon d'amour que Dieu donne à saint Benoît par l'intermédiaire de sa sœur Scholastique. On sait comment celle-ci, n'ayant pu obtenir du saint fondateur qu'il passât outre à la Règle pour prolonger avec elle la conversation spirituelle qu'ils avaient commencée, Dieu lui-même intervint par un copieux orage qui contraignit Benoît à rester auprès de sa sœur, toute une nuit, hors de son couvent. Grégoire le Grand, qui rapporte la scène, en donne aussitôt le sens : Benoît trouva en sa sœur « heurtant sa volonté, le miracle d'un cœur de femme à qui le Tout-puissant prêtait sa force. Rien d'étonnant qu'à cette heure elle ait été plus forte que lui, car selon le mot de Jean, 'Dieu est amour'. Par une juste balance, obtint davantage qui plus aima » (*Dialogues* II, 23, trad. É. de Solms).

Aimer le prochain, pour le mystique, c'est « quitter Dieu pour Dieu », « quitter Dieu même en Lui pour chercher Dieu dans le prochain » (cf P. Ribadeneira, *Vita S. Ignatii* v, 10, Lyon, 1595, p. 629). Avec profondeur, Catherine de Sienne fait remarquer que cet amour pour le prochain, quand il est purement gratuit, est, pour la créature, la seule réplique possible, mais substantiellement identique, de la gratuité de l'amour de Dieu pour l'homme. Tel est, en particulier, le pardon des offenses :

« Sache bien que dans la nécessité du prochain, tu mets au monde le petit enfant de la charité, qui est à l'intérieur de l'âme; et dans l'injure que tu as reçue de lui, tu enfantes la patience. Tu leur fais don de ta prière, spécialement à ceux qui te font injure. Et ainsi devons-nous faire : si eux nous sont infidèles, nous devons, nous, leur être fidèles et fidèlement chercher leur salut, les aimer gratuitement et non comme un dû. C'est dire que tu te garderas d'aimer ton prochain pour ton propre avantage, car ce ne serait pas un amour fidèle, et tu ne répondrais pas à l'amour que Dieu te porte. Car, *de même que Dieu t'a aimé par grâce, ainsi veut-Il que — ne pouvant lui rendre à lui-même cet amour — tu le rendes à ton prochain, l'aimant par grâce, et non comme un dû* ».

3° La christomorphie de l'amour mystique. — La grâce et le fruit suprême du mariage spirituel rejoignent, en dernière instance, la vocation chrétienne commune : c'est la conformité à la vie du Christ (*christomorphie*), à l' « œuvre » du Fils unique faisant tout ce qui plaît au Père et opérant par sa Passion le salut des hommes. Thérèse d'Avila y revient avec insistance dans les dernières pages du *Château de l'âme*, terme de son itinéraire mystique et cîme de son enseignement spirituel.

« Sa Majesté ne saurait nous faire une plus haute faveur que celle de nous donner une vie qui soit semblable à celle que son Fils bien-aimé a menée sur la terre. Aussi je regarde comme certain que (les) faveurs (mystiques) ont pour but de fortifier notre faiblesse ... afin de pouvoir endurer à son exemple beaucoup de souffrances ».

« Jetez les yeux sur le Crucifié; et toutes les difficultés vous paraîtront peu de chose. Quand sa Majesté nous montre son amour par des œuvres si étonnantes et des tourments si épouvantables, comment prétendrait-on lui plaire par de simples paroles? Savez-vous quand on est vraiment spirituel? C'est quand on se fait l'esclave de Dieu et que, à ce titre, non seulement on porte son empreinte qui est celle de la Croix, mais qu'on lui remet sa liberté, afin qu'il puisse nous vendre comme les esclaves de l'univers tout entier, ainsi qu'il l'a été lui-même ».

« C'est de là que devaient provenir les rudes pénitences auxquelles se sont livrés beaucoup de saints, en particulier la glorieuse Madeleine qui avait vécu au milieu de tant de délices; de là le zèle si ardent de notre père saint Élie pour la gloire de Dieu; de là encore ce zèle dont brûlaient saint Dominique et saint François pour ramener des âmes à Dieu et les porter à le louer. Je vous assure que, dans l'oubli d'eux-mêmes où ils étaient, ils n'ont pas dû avoir peu de souffrances à endurer ».

Et Thérèse de conclure : « Ce que je voudrais, mes sœurs, c'est que nous travaillions à acquérir ce zèle et que nos désirs comme nos oraisons aient pour but, non de nous faire goûter des jouissances, mais de nous procurer plus de force au service de Dieu. Ne cherchons pas à suivre une voie qui n'est pas frayée, sous peine de nous égarer au moment le plus favorable. Il serait étrange de nous imaginer que nous allons obtenir ces faveurs de Dieu par une autre voie que celle qu'a suivie Notre-Seigneur et avec lui tous ses saints » (*Moradas* VII, 4, n. 4, 9, 13-14). En notre siècle le Père Charles de Foucauld rejoint Thérèse et tous les mystiques chrétiens lorsqu'il écrit dans son *Directoire* : « Les Frères et Sœurs du Sacré-Cœur de Jésus prendront pour règle de se demander en toute chose ce que penserait, dirait, ferait Jésus à leur place, et de le faire.

Ils feront des efforts continuels pour se rendre de plus en plus semblables à Jésus... La mesure de l'imitation est celle de l'amour ». Une mesure sans mesure, une finalité sans fin, toujours le même et toujours en progrès, car « il est impossible que l'amour, là où il est, se contente de rester dans le même état ».

Dans sa « Prière de l'âme embrasée d'amour », saint Jean de la Croix a ramassé de manière saisissante le fruit de l'union mystique : « Les cieux sont à moi; la terre est à moi; les nations, à moi; les justes, à moi; les pécheurs, à moi; les anges, à moi; la Mère de Dieu et toutes les créatures, à moi; Dieu Lui-même est à moi et pour moi, puisque le Christ est à moi et tout entier pour moi » (*Dichos de luz y amor*, 26). Tel est l'accomplissement de la vie mystique.

Pour conclure, empruntons à Maurice Blondel une page dont la richesse rivalise avec la densité et la précision dans l'analyse. Dans son étude sur *Le problème de la Mystique* (dans *Qu'est-ce que la mystique?*, *Cahiers de la Nouvelle Journée* 3, p. 61-62), le philosophe note :

« Au spectateur étranger, (le mystique) peut apparaître comme un exalté ou un insensible, dans la fournaise du zèle, ou dans les glaces de l'abnégation : en réalité il est le plus calme et le plus tendre, le plus humain des humains. A le considérer dans l'ampleur de son développement total et quels que soient les dons variés, parfois singuliers, qui caractérisent sa forte personnalité et son original génie, il participe à une vision sereine, il garde un équilibre, une paix que les tempêtes de surface n'atteignent pas plus que les grandes vagues n'agitent les profondeurs de l'océan. Dans l'impuissance heureuse et douloureuse où il est de traduire par des mots la plénitude insatiable des dons et des clartés reçues, il peut recourir, lui aussi, à des métaphores et à des images, il n'en est pas dupe. Docile à l'Église visible comme à l'Esprit-Saint, et d'autant plus libre intérieurement que sa soumission est une conformité complète à ce qu'il veut d'une volonté totale, fût-ce contraire à ses volontés particulières, il souffre activement et agit passivement; et cette mort continuelle n'est pas seulement pénitence, elle est charité, transformation, génération divine en lui. Plante déracinée et non encore transplantée, il sait et ne sait pas, il vit et il ne vit pas, dans « cet état indescriptible où l'âme est soutenue par Dieu pour pouvoir porter Dieu accablant et broyant ». Et c'est quand il est tout à Dieu seul qu'il se rattache plus purement, plus efficacement à tous les autres êtres, parce qu'il les retrouve, chacun à son rang, dans la volonté aimante de leur Auteur et Sauveur. Il ne se compare à personne si ce n'est pour se mettre au-dessous de tous, n'ayant de lui que les négligences, les obstacles, les retardements, et persuadé que tout autre eût mieux que lui profité des dons reçus : il a d'autant plus d'humble sentiment de sa bassesse qu'il sait que les grâces les plus hautes sont pures condescendances de Celui qui seul est absolument bon, et sa soumission parfaite à l'autorité visible est la mesure même de son intime élan. Il ne souffre pas de ses peines et il ne jouit pas de ses joies comme s'il était occupé de soi, non de l'Unique Ami; et en Lui seul, il rayonne d'une compassion active avec toute l'humanité agonisante jusqu'à la fin des temps ».

L'auteur de *La Montée du Carmel* en est un vivant témoignage. A quelques mois de sa mort, Jean de la Croix, ayant pris la défense du Carmel thérésien, est envoyé en disgrâce en Andalousie par le vicaire général de son ordre, Nicolas Doria. Humilié publiquement, le saint se soumet. Comme le vice-provincial dont il dépend dans son exil lui laisse aimablement choisir dans la province le couvent qui lui plaira, Jean lui répond en insistant : « Père, je ne suis pas venu faire ma volonté. Que Votre Révérence voie où elle veut que j'aille, et c'est là que j'irai ». Les sentiments qui l'animent devant tant d'injustices de la part de ses frères « déchaussés » eux-mêmes, Jean les a livrés en une lettre adressée de Madrid le 6 juillet 1591 à María de la Encarnación, prieure du carmel de Ségovie : « N'ayez pas de peine au sujet de ce qui me concerne, ma fille, car moi-même je n'en ai aucune. Ce qui me chagrine profondément, c'est qu'on en rejette la faute sur quelqu'un qui est innocent. Car des choses de cette sorte ne sont pas le fait des hommes mais de Dieu qui sait ce qui nous convient et dispose tout pour notre bien. Ne pensez donc pas autre chose si ce n'est que Dieu lui-même l'a voulu. Là où il n'y a pas l'amour, mettez de l'amour et vous recueillerez de l'amour. Y adonde no hay amor, ponga amor y sacara amor » (*Epistolario*, 25; trad. franç., *Lettre* 26, p. 865).

Le paragraphe 3 de ce chapitre a été rédigé par Paul Agaësse peu avant sa mort (12 juin 1979) en collaboration avec Michel Sales, qui a écrit le paragraphe 4.

Les études mentionnées dans le texte ne sont pas reprises ici.

Mystique et mystère. Mystique et foi. — *La vie chrétienne est mystère*, coll. Témoignages, La Pierre-qui-vire, 1955, p. 386-480. — B. Jimenez Duque, *Teología de la mística*, Madrid, 1963. — J. Castellano Cervera, *Mística bautismal. Una página de S. Juan de la Cruz a la luz de la tradición*, dans *Revista de Espiritualidad* = REsp, t. 35, 1976, p. 465-482. — J. Moltmann, *Théologie de l'expérience mystique*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 59, 1979, p. 1-18 (vues originales d'un théologien protestant).

Nature et critères de l'expérience mystique. — Claudio de Jesús Crucificado, *Hacia una definición clara y precisa de la teología mística*, dans *Revista española de teología* = RET, t. 1, 1941, p. 573-601; *Aclarando posiciones acerca del concepto de mística sobrenatural. Naturaleza de la vida mística*, t. 9, 1949, p. 105-122; *Ultimas precisiones*, t. 10, 1950, p. 547-565. — A. Royo Marín, *Insistiendo. Acerca del concepto de mística sobrenatural*, RET, t. 9, 1949, p. 589-606. — A. García Evangelista, *La experiencia mística de la inhabitación*, Grenade, 1955. — Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Structure de l'expérience mystique*, dans *Structures et liberté*, coll. Études carmélitaines, 1958, p. 253-273. — D. de Pablo Maroto, *Oración y experiencia de Dios*, REsp, t. 36, 1977, p. 147-179.

M.-M. Labourdette, *Mystique et apophase*, dans *Revue thomiste*, t. 70, 1970, p. 629-640. — H. Egan, *Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism*, dans *Theological Studies*, t. 39, 1978, p. 399-426.

† Paul Agaesse et Michel Sales.

MYTHE. — Le jugement scientifique et philosophique sur les mythes a considérablement évolué après le premier quart du 20e siècle (Jan De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1961, ch. 8). Du point de vue religieux, qui nous intéresse ici, le mythe était considéré comme un élément areligieux, sinon irréligieux, facteur de dégénérescence. La religion authentique c'était le rationel, le mythe c'était l'imaginaire, le fantastique (W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, t. 6, Munster, 1935, p. 191-197). La science des religions était donc responsable du fait que dans le langage courant mythe est synonyme de récit fabuleux, faux par nature. Aujourd'hui encore il est dangereux d'appliquer le qualificatif « mythique » à un récit religieux. Cela passe pour une profession d'incroyance et le rationalisme triomphe même dans la recherche de la vérité par la démythisation. C'est donc en rappelant avec insistance ce fait récent, à savoir le changement radical d'idées de la science des religions sur la mythologie, qu'il faut commencer tout discours sur ce sujet. Si nous disons que le

mythe est vrai, qu'il est une expression vraie de l'expérience religieuse, nous parlons un langage scientifique rénové.

Évidemment il faut s'entendre : toute histoire merveilleuse ou étrange n'est pas nécessairement un mythe. Les primitifs eux-mêmes distinguent des histoires vraies et des histoires fausses, même s'il est difficile pour eux comme pour nous de décider toujours à laquelle de ces catégories tel récit appartient. Mais leurs récits vrais sont de fait ceux qui expriment un aspect fondamental de la condition humaine, même quand ils parlent de Dieu. Ce sont là de vrais mythes, des mythes vrais (A.-E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, Paris, 1954, p. 87-95). On ne dira donc pas que le mythe est un genre littéraire : ce serait retomber dans l'allégorisme et réduire singulièrement la fonction religieuse du mythe. Il s'agit bien plus d'un mode d'expression de vérités qui ne peuvent pas être exprimées autrement. Ce n'est ni une mode ni un procédé mais un langage exigé par la nature même de l'expérience religieuse. Et il faut répéter immédiatement, pour déblayer le terrain, que c'est un mode d'expression et pas du tout une explication : les mythes explicatifs (étiologies) pour les mythologues actuels ne sont pas des mythes. Même quand le mythe exprime de fait une situation actuelle de l'homme qui pourrait être imaginée autrement, le mythe ne dit pas : « c'est pourquoi », sauf interpolation amusante, mais : « c'est depuis ce temps-là que les choses sont ainsi ». C'est cette nuance qui définit le mythe. — 1. *Le mythe et l'homme.* — 2. *Le trajet anthropologique.* — 3. *Le temps mythique.* — 4. *Spiritualité du mythe et du rite.*

1. Le mythe et l'homme. — Combien le mythe est lié aux expériences intimes de l'homme, cela ressort de l'histoire même des mythes. Le point de départ d'une critique positive des mythes se trouve chez Aristote quand il écrit :

« Une tradition venue de l'antiquité la plus reculée et transmise à la postérité sous le voile de la fable nous apprend que les astres sont des dieux et que la divinité embrasse toute la nature; tout le reste n'est qu'un récit fabuleux imaginé pour persuader le vulgaire et pour servir les lois et les intérêts communs... Si l'on sépare du récit le principe lui-même et qu'on ne considère que cette idée que toutes les essences premières sont des dieux, alors on verra que c'est là une tradition vraiment divine... Telles sont les réserves sous lesquelles nous acceptons les opinions de nos pères et la tradition des premiers âges » (*Métaphysique* XII, 8).

En effet, quand les mythes changent de milieu ou que le milieu où ils sont nés change culturellement et spirituellement, ils peuvent devenir incompréhensibles et se charger d'éléments faux. La raison en est, non pas qu'ils exprimaient des idées fausses dont l'inanité n'apparaîtrait pas dans un milieu statique et fermé, mais qu'ils expriment des expériences humaines et ne peuvent être compris que par ceux qui vivent les mêmes expériences dans la même ambiance concrète. Les grands mythes, ceux qui saisissent l'homme au plus profond de son existence, sont secrets vis-à-vis de l'étranger. L'histoire montre que la divulgation à des non-initiés les tue ou les suppose déjà morts (cf Fr. Hegel, *Eleusis*). En fin de compte, l'herméneute actuel lui-même préfère souvent le silence, car, dira-t-il, si vous avez compris il est inutile que j'explique, et si vous n'avez pas compris, c'est-à-dire vécu vous-même au-dedans de vous, il est impossible de vous expliquer. Nous sommes en plein centre du problème de la communication religieuse. D'autre part beaucoup de mythes qui ont survécu sous la forme profane de contes merveilleux nous émeuvent encore et émeuvent surtout les enfants qui sont en train de faire leurs premières expériences de la condition humaine : on les sent vrais.

Même la science rationaliste, à force d'essayer de comprendre ce dévergondage de l'imagination qui ne nous laisse pas indifférents, s'est aperçue du fait que cette imagination véhicule des contenus très concrets. Elle y reconnaît des descriptions de phénomènes de la nature (soleil, lune, terre, astres, végétation, etc) évoqués soit directement quand il est dit qu'en ce temps-là le soleil était une personne, soit indirectement quand on voit des animaux, des hommes, des objets se comporter comme le soleil, la lune, etc. Mais au lieu de réfléchir sur ce polymorphisme on s'est arrêté à des extraits naturistes décelés dans les mythes, alors qu'il fallait s'interroger sur l'anthropomorphisme toujours présent et qui est essentiel. On n'y voyait donc que des descriptions de la nature à l'usage des enfants. Le plus brillant et le plus nouveau de ce genre d'explications est le structuralisme qui nous assure que le mythe ne fait qu'exprimer inconsciemment la structure physique de « l'esprit », c'est-à-dire du cerveau, comme si droite-gauche, homme-femme, soleil-lune n'étaient pas des données de l'expérience extérieure mais seulement des dichotomies anthropomorphiques que « l'esprit » impose au monde empirique. Et pourquoi serait-ce uniquement l'esprit qui impose ces structures et jamais le vécu qui les impose à l'esprit?

A l'inverse mais d'une façon beaucoup plus proche du sens, on a réfléchi à ce qui reste malgré tout quand l'analyse rationaliste a dissous le mythe en naturisme, c'est-à-dire au fait que le mythe, même là où il ne survit que dans le conte ou la littérature, « donne à penser » quand on accepte de l'écouter comme il est raconté. On devine qu'il parle de l'homme, transmet un message de l'homme sur l'homme. Les romantiques, en réaction contre le rationalisme et amoureux à la fois du Peuple et de la Nature, l'ont senti. Mais comme le message humain est enveloppé de thèmes poétiques parfaitement inutiles, empruntés à la nature, le mythe finit par être classé parmi les allégories conventionnelles. Ainsi il ne transmet plus un enseignement sur la nature mais, inversement, une leçon de sagesse humaine. La théorie naturiste ne savait que faire du contenu émotionnel, l'interprétation anthropologique ne savait que faire de la fantasmagorie naturiste.

Ce qu'il y a de juste dans cette façon de voir c'est que l'essentiel du mythe est un discours sur l'homme. Et certainement l'intuition romantique à la recherche d'une sagesse naturelle, spontanée et universelle, a plus fait pour une redécouverte du mythe que toutes les théories rationalistes. Mais cette anthropologie a été récupérée elle-même par une nouvelle « science » du mythe et du symbole qui les « réduit » de nouveau à n'être que des descriptions de la nature. Ils deviennent simplement des révélations déguisées de problèmes individuels psycho-physiologiques, des symptômes d'une pathologie fondamentale de l'individu. Et comme ces symptômes sont malgré tout universels, une certaine psychanalyse, pour justifier ses interprétations, a dû inventer des mythes dont on ne trouve trace dans aucune civilisation. L'essentiel du mythe est donc encore escamoté pour ramener tout à un

simple naturisme dont l'objet est en fin de compte le corps de l'individu.

2. Le trajet anthropologique. — On pourrait affirmer a priori que de telles réductions sont des falsifications, car le corps est essentiellement relation au monde, intègre l'homme dans la nature. On ne peut pas choisir l'un ou l'autre niveau de vérité : le mythe fait l'union intime des deux, du naturisme et du message anthropologique. En effet la conjonction étroite de la nature et de l'homme, dans une association trop constante pour être artificielle, c'est cela qui fait le mythe. Elle exprime une vue sur l'homme, si riche en significations qu'elle ne peut être exprimée autrement. Jamais l'homme ne s'est intéressé à la nature pour elle-même mais aussi il ne s'est compris lui-même que le jour où il est devenu conscient de sa confrontation avec la nature. C'est alors qu'est né le mythe. La nature intéresse l'homme à partir du moment où elle l'aide à se comprendre et accepter soi-même. C'est aussi pourquoi le mythe au lieu d'être pathologique est libérateur parce que valorisant. Le mythe se situe et naît au point précis où nature et homme se rencontrent dans la conscience et sont vus en communion. L'homme préoccupé ou simplement conscient de sa destinée et de certains aspects de sa condition d'existence pourrait se révolter ou se scandaliser, comme il le fait dans une société qui a perdu le vrai contact avec la nature. Or c'est le contraire qui s'est produit dans les sociétés créatrices de mythes. Normalement l'homme en question regarde autour de lui pour voir comment sont les autres, astres, animaux, plantes, enfants, femmes, hommes, qui l'entourent et s'aperçoit qu'ils sont comme lui ou plutôt qu'il est comme eux, avec la seule différence que lui en est conscient. Et parce qu'il en est devenu conscient il le dit, et il le dit comme il l'a vécu, en combinant toutes ces visions. Ce double mouvement de l'homme vers la nature et de la nature vers l'homme, ou la coïncidence à un certain moment du regard sur l'homme et du regard sur la nature, c'est le « trajet anthropologique » (G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, 1964, p. 81-112), sur lequel naît le mythe qui est une anthropologie cosmologique ou cosmologie anthropologique. Et c'est ce qui fait sa valeur et sa grandeur.

La fonction du mythe est donc de sortir l'homme de son angoisse, ou plus exactement de prévenir son angoisse. Il se reconnaît dans un miroir qui le montre beaucoup plus grand qu'il ne paraissait et surtout le montre normal dans ce monde-ci. Étant ce qu'il est il vit en communion et participation avec toutes les réalités grandes et petites qui l'entourent. En effet, la caractéristique qui frappe le plus dans les mythes c'est que dans le monde mythique tout participe de tout : les animaux parlent, les hommes comprennent la langue des oiseaux et même ils sont à volonté soleil, rocher ou fleur. Si aujourd'hui l'homme n'a plus ces facultés, c'est qu'un événement a mis fin à ce temps-là, mais pas complètement car on peut encore maintenant retrouver cette âme d'enfant ou de poète. Temps mythique et temps actuel sont intimement mêlés.

3. Le temps mythique. — Cette notion de temps mythique demande à être bien comprise dans toute sa dimension qui donne force au mythe et le définit. C'est moins une époque qu'un niveau de vision, une manière de voir les choses « plus psychique que physique » (W. Müller, *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas*, Berlin, 1956, p. 212). Et il faut ajouter immédiatement que toute époque historique ou tout événement significatif recrée le temps mythique. En de tels temps, primordiaux ou historiques, l'existence révélait toutes ses possibilités ou des possibilités nouvelles, cachées jusque-là, et dont notre existence actuelle porte la marque. Après, les choses ne peuvent plus être comme avant, et c'est cela la vraie Histoire. Alors le monde était neuf, originel, pur, riche de toutes ses virtualités, et celles-ci se sont alors manifestées, concrétisées et organisées sous forme d'événements définitifs qui sont les modèles de notre existence actuelle qui y participe. La séparation entre « ce temps-là » et aujourd'hui n'est donc que partielle et apparente. Le monde mythique existe encore au cœur du monde actuel et l'anime. L'homme qui sait voir contemple dans les événements actuels, même les plus banals, des répétitions des archétypes de ce temps-là. Même dans la vie profane la communion-participation intime est encore perceptible bien que plus limitée, sauf dans la poésie, le rêve, la contemplation. Même pour un regard analytique toute existence participe à des formes, des rythmes, des structures universels. Mais sur le plan religieux, dans les temps et les lieux sacrés, c'est-à-dire dans les célébrations des événements mythiques, nous nous retrouvons présents aux êtres et aux gestes de ce temps-là. Il suffit pour cela que le lieu sacré soit construit sur le modèle du cosmos et que les temps sacrés correspondent à des moments cosmiques.

C'est qu'en réalité le mythe ne fait qu'exprimer ce qui dans nos expériences actuelles nous révèle un ordre, une structure, des modes d'être universels et permanents sous les apparences. Les structures archétypes de l'existence c'est dans la vie actuelle que l'homme les découvre. Mais ce qui ainsi est constaté partout et toujours est dit existant depuis toujours, depuis les commencements. Et c'est précisément pour cela que le mythe est vrai : ce qu'il dit nous le vivons tous les jours. Dans la contemplation et le rite nous le vivons plus nettement, plus consciemment. Le temps mythique sous-tend le temps actuel et lui donne consistance. Le mythe dit cette consistance. Un homme n'avait pas de nom et en fait il vivait comme un sauvage, comme une bête, jusqu'au jour où il fut avalé par un monstre. Il en sortit vivant en le tuant du dedans. Alors on lui donna un nom : « Le Bon » (le vrai), dit un mythe igorrot. Le philosophe chinois dit de même : celui qui ne comprend pas la mort, comment comprendrait-il la vie? Mais le mythe l'a compris en constatant que le « monstre » est aussi bien une souche qu'un serpent ou la mort : c'est partout dans la nature que cela se vérifie, en tous temps et « depuis ce temps-là ». Et c'est pourquoi cela a un sens : c'est « être ».

4. Spiritualité du mythe et du rite. — Quand l'homme revient de l'attention au mythe et de la participation au rite, il porte en lui le sens de son existence quotidienne. Il saura le voir dans tous les événements, distinguant ce qui est significatif de ce qui est vain. Il cherchera à vivre sa vie, ses travaux, ses souffrances, ses joies, sa mort, selon ces modèles-là, parce que ceux-ci disent le sens. Le mythe et le rite, pour celui qui les prend au sérieux, ne le mettent pas hors du temps, mais le font entrer plus profondément dans le temps, dans l'Histoire, guidé par ce que lui rappellent les situations exemplaires et valorisé par cette participation qui l'élève au niveau des valeurs les plus cons-

tantes et les plus profondes. Pour le croyant ce sont celles que le Créateur a mises au cœur de l'univers et qu'un jour il est venu vivre lui-même au milieu de nous. Le souci de conformer la vie au mythe équivaut donc, explicitement ou implicitement, au souci de vivre en harmonie-communion avec le Créateur.

Le chasseur primitif qui connaît le mythe du soleil, archer céleste ou lion ou aigle, n'est plus un simple chercheur de nourriture mais frère et compagnon du soleil. L'agriculteur qui connaît le mythe du fils de la vierge mort et ressuscité dans la plante qu'il cultive, n'est plus une simple bête qui saccage la nature mais un être conscient qui sait revivre l'archétype du grain qui meurt. L'artisan qui utilise prudemment les techniques se sait l'égal de Prométhée qui accepte de passer par la souffrance et la mort pour que les hommes puissent être plus hommes, à condition de comprendre aussi qu'ils ne peuvent pas en même temps se prendre pour des dieux. Et si chacun d'eux prend soin d'harmoniser sa vie avec ces exemplaires transcendants, c'est-à-dire éternels et actuels, toutes ses actions deviennent des rites. Pour les sociétés qui n'ont ni livre sacré ni penseurs professionnels, ces modèles sont contenus dans la Tradition des ancêtres qui ont vécu avant nous nos expériences dans notre environnement et en ont composé ces faisceaux polymorphes et polyvalents que sont les mythes.

Le modèle total se trouve dans la cosmogonie-anthropogonie qui remplit toute la période mythique, y comprises les époques exemplaires de l'Histoire. Cet ensemble est le condensé de toute l'expérience de tous les hommes qui ont su contempler et vivre. La spiritualité du mythe est alors le souci constant, communautaire et individuel, de vivre en communion et en harmonie, non pas préétablie mais sans cesse recréée, avec l'univers dont l'homme fait partie. Cette harmonie dynamique est possible grâce au fait que dans cet univers toutes les existences sont en fait solidaires dans une structure globale qui se manifeste par les mêmes rythmes, dont le plus fondamental est l'alternance de vie et mort liées entre elles par une continuité évidente. « Si le grain tombé en terre meurt il produit beaucoup » (*Jean* 12, 24). Ce mythe n'est pas une leçon d'agronomie, comme le croyait l'interprétation rationaliste, mais une leçon de vie pour l'homme. Et parce que ce « dit » est vrai aussi bien au plan du symbole, le grain, qu'à celui du symbolisé, l'homme, et que ces deux vérités en constituent une seule, cosmique, c'est un mythe et donc principe de spiritualité et de sagesse.

Pour l'homme primitif comme pour la « pensée sauvage », les structures de l'existence se lisent dans la nature, l'homme et le monde « étant deux miroirs qui se renvoient réciproquement l'image qui les touche », dans un humanisme « qui, partant de l'homme pour y revenir, saisit sur son trajet tout ce qui n'est pas lui-même et qui constitue son dépassement » (D. Zahan, dans *Histoire des religions*, Encycl. de la Pléiade, t. 3, Paris, 1976, p. 573). Pour les cultures qui possèdent une Révélation — Genèse ou Histoire du Salut —, la spiritualité n'est pas différente. Ces révélations fournissent à la fois les modèles de toute existence et l'expression des expériences les plus significatives de l'existence vécue. La contemplation continuelle de ces structures ou archétypes, leur actualisation solennelle dans les rites n'ont d'autres but que d'inviter à retrouver ces modèles dans le quotidien et à les réaliser activement de façon personnelle tous les jours. Ce sont de vrais mythes, et les rites sont des mythes en action. Ils peuvent ne rien enseigner sur l'histoire scientifique du monde, mais ils disent la seule vérité historique en tant qu'histoire significative. Les détails n'ont aucune importance en eux-mêmes, seule leur signification vécue importe. Et ce serait la mort des mythes et des rites que de les réduire à des détails isolés, parce qu'ils cesseraient alors d'être l'expression du sens intégral et intégrant de la vie. Les histoires particulières ne sont que des images mobiles de l'histoire totale que juge le modèle global. Et elles ne deviennent Histoire que pour l'homme qui y découvre une actualisation partielle du Modèle global. Mais la vie quotidienne devient elle-même Histoire dans la mesure où elle s'harmonise avec ce Modèle. Le souci de cette harmonie à découvrir et à réaliser, c'est la spiritualité du mythe et du rite.

Jalons bibliographiques : L. Lévy-Bruhl, *La mythologie primitive*, Paris, 1935; *L'expérience mystique et les symboles*, 1938. — M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1949, ch. 12; *Mythes, rêves et mystères*, 1957; *Aspects du mythe*, 1963. — G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, 1953. — C. G. Jung et K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 3e éd., Zurich, 1951 (trad. franç., Paris, 1953).

A. E. Jensen, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, trad. de l'allemand, Paris, 1954. — Ch. Baudouin, *Psychanalyse du symbole religieux*, 1957. — J. Pépin, *Mythe et allégorie*, 1958, p. 33-81. — P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, t. 2 La symbolique du mal, 1960. — J. De Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1961. — M. Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, Paris, 1963. — G. Durand, *L'imagination symbolique*, Paris, 1964. — *Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu*, Paris, 1977.

Voir aussi les principaux dictionnaires et leurs bibliographies : RGG, t. 4, 1960, col. 1263-1274; — DBS, t. 6, 1960, col. 225-246; — LTK, t. 7, 1962, col. 746-754; — *New Catholic Encyclopedia*, t. 10, 1967, p. 182-189; — *Encyclopaedia universalis*, t. 11, 1968, p. 526-537; — *The New Encyclopedia Britannica, Macropaedia*, t. 12, 1974, p. 793-804.

Iconographie : V. Jons, *Welt der Mythen*, Fribourg-en-Brisgau, 1976 (366 illustrations).

Joseph Goetz.

ABRÉVIATIONS PRINCIPALES

ADB = Allgemeine deutsche Biographie, 55 vol. + Register, Leipzig, 1875-1912.

AFH = Archivum franciscanum historicum, Quaracchi, 1908 svv; Grottaferrata (Rome), 1971 svv.

AFP = Archivum fratrum praedicatorum, Rome, 1931 svv.

AHDLMA = Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, Paris, 1926 svv.

AHSI = Archivum historicum societatis Iesu, Rome, 1932 svv.

AS = Acta sanctorum, Anvers-Bruxelles, 1643 svv; Venise, 1734-1770; Paris, 1863-1875.

AAS, ASS = Acta Sanctae Sedis, Rome, 1865-1908; Acta Apostolicae Sedis, Rome, 1909 svv.

Antonio I = N. Antonio, Bibliotheca hispana vetus, Madrid, 1788, 2 vol.; II = Bibliotheca hispana nova, 1783, 2 vol.

Bardenhewer = O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, t. 1-3, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1e éd., 1924, 1932.

Beck = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

BGPTM = coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie (à partir du vol. 27, 1928 : und Theologie) des Mittelalters, Münster, 1891 svv.

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957; Auctarium, 1969. — BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901; Supplementum, 2e éd., 1911. — BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.

Biographie nationale = Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.

Bremond = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol.; index, 1936.

BS = Bibliotheca sanctorum, 12 vol. et Tables, Université du Latran, Rome, 1961-1970.

CCL = Corpus christianorum latinorum, Steenbrugge-Turnhout, 1953 svv; CCM = Continuatio mediaevalis; CCG = Series graeca.

CF = Collectanea franciscana, Rome, 1931 svv.

CPL = E. Dekkers, Clavis Patrum latinorum, Steenbrugge, Belgique, 1951; 2e éd., 1961. — CPG = M. Geerard, Clavis Patrum graecorum, Turnhout, 1974.

CSCO = Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain, 1903 svv.

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne, 1866 svv.

Cosme de Villiers = Bibliotheca carmelitana, Orléans, 1752; Rome, 1927, 2 vol.

Cross-Livingstone = The Oxford Dictionary of the Christian Church, 2e éd. par F. L. Cross et E. A. Livingstone, Oxford, 1974.

Denzinger = H. Denzinger, C. Bannwart, J.-B. Umberg, C. Rahner, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Fribourg-en-Brisgau, 1854; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.

DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.

DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.

DES = E. Ancilli, Diccionario enciclopedico di spiritualità, 2 vol., Rome, 1976.

DHGE = Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, Paris, 1909 svv.

Dicc. de España = Diccionario de historia eclesiástica de España, Madrid, Instituto E. Florez, 4 vol., Madrid, 1972-1975.

DIP = Dizionario degli Istituti di perfezione, 6 vol., Rome, 1974 svv.

DNB = The Dictionary of National Biography, nouv. éd., 22 vol., Londres, 1917 + Suppléments.

DS = Dictionnaire de spiritualité, Paris, 1932 svv.

DTC = Dictionnaire de théologie catholique, Paris, 1898 svv.

EC = Enciclopedia cattolica, Cité du Vatican, 1948-1954, 12 vol.

Fliche-Martin = Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, Paris, 1934 svv.

GCS = Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, 1897 svv.

GL = Geist und Leben, Innsbruck, 1948 svv.

Hefele-Leclercq = J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles, Paris, 1907 svv.

Hurter = H. Hurter, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3e éd., 5 vol., Innsbruck, 1903, 1906, 1907, 1910, 1911-1913.

Kittel = G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart, 1933 svv.

Krumbacher-Ehrhard = K. Krumbacher et A. Ehrhard, Geschichte der byzantinischen Literatur, 2e éd., Munich, 1907.

LTK = Lexikon für Theologie und Kirche, Fribourg-en-Brisgau, 1930-1938, 10 vol.; 2e éd., 1957-1965.

Manitius = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

Moreri = L. Moreri, Le grand dictionnaire historique, Paris, 1759, 10 vol.

NCE = New Catholic Encyclopedia, 14 vol. + Index, New York, 1967; Suppléments.

NRT = Nouvelle revue théologique, Louvain, 1869 svv.

OC, OCA = Orientalia christiana, Rome, 1923-1934; Orientalia christiana analecta, 1935 svv.

OCP = Orientalia christiana periodica, Rome, 1935 svv.

OGE = Ons geestelijk Erf, Anvers, 1927 svv.

Pauly-Wissowa = A.-F. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart, 1894 svv.

PG = Patrologie grecque, Migne, Paris, 1844 svv; PL = Patrologie latine, Migne; PLS = Supplementum, éd. A. Hamman, Paris, 1958 svv.

PO = Patrologie orientale, Paris, 1907 svv.

Quétif-Échard = J. Quétif et J. Échard, Scriptores ordinis praedicatorum, Paris, 1719-1721, 2 vol.; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv; continuée par RHS = Revue d'histoire de la spiritualité, 1972 svv.

RBén. = Revue bénédictine, Maredsous, 1884 svv.

RE = Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3e éd. A. Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896-1913.
RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3e éd., 6 vol. + Register, Tübingen, 1957-1965.
RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.
RSPT = Revue des sciences philosophiques et théologiques, Le Saulchoir. Kain — Paris, 1907 svv.
RSR = Recherches de science religieuse, Paris, 1910 svv.
RTAM = Recherches de théologie ancienne et médiévale, Louvain, 1929 svv.
SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.
Sommervogel = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; Rivière, Corrections et additions, 1911-1930.
TRE = Theologische Realenzyklopädie, Berlin, 1977 svv.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.
VS, VSS = La Vie spirituelle, Paris, 1919 svv; Supplément.
VTB = X. Léon-Dufour, Vocabulaire de théologie biblique Paris, 1962; 2e éd., 1970.
Wadding-Sbaralea = L. Wadding et J.-H. Sbaralea, Scriptores ordinis minorum, Rome, 1906 svv. — Wadding-Chiappini = Annales minorum, Quaracchi, 1931 svv.
ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik, Innsbruck, 1925-1944, continué par GL.
ZKT = Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, puis Vienne, 1877 svv.

TABLE DES ARTICLES DU DIXIÈME VOLUME

Mabille (JEAN), c. 1. — Raymond DARRICAU.
Mabillon (JEAN), c. 1. — Guy-Marie OURY.
Macaire d'Alexandrie, c. 4. — Antoine GUILLAUMONT.
Macaire Choumnos, c. 5. — Daniel STIERNON.
Macaire Chrysoképhalos, c. 6. — Daniel STIERNON.
S. Macaire de Corinthe, c. 10. — Daniel STIERNON.
Macaire l'Égyptien, c. 11. — Antoine GUILLAUMONT.
Macaire Magnès, c. 13. — Robert WAELKENS.
Macaire Makrès, c. 17. — Daniel STIERNON.
Macaire (PSEUDO). — I. L'œuvre, l'auteur et son milieu, c. 20. — Vincent DESPREZ. — II. Doctrine, c. 27. — Mariette CANÉVET. — III. Influence, c. 39. — Vincent DESPREZ.
McAuley (CATHERINE), c. 43. — Mary Celeste ROULEAU.
McCann (PHILIPPE-JUSTIN), c. 45. — Gerard SITWELL.
Mac Carthy (NICOLAS TUITE DE), c. 46. — Henri de GENSAC.
Macé (FRANÇOIS), c. 47. — Raymond DARRICAU.
Mach y Escriu (JOSEPH), c. 48. — Manuel RUIZ JURADO.
Machado (PIERRE), c. 49. — Ricardo SANLÉS.
Machault (JACQUES DE), c. 50. — Hugues BEYLARD.
Machiloni (BERNARDIN), c. 51. — Gustavo PARISCIANI.
Machon (VINCENT), c. 51. — Raymond DARRICAU.
Macinai (LOUIS), c. 52. — Giuseppe MELLINATO.
Mackenzie (ALEXANDRE), c. 52. — Francis EDWARDS.
Mackey (HENRI-BENOIT), c. 54. — André RAVIER.
Maconi (ÉTIENNE), c. 55. — Augustin DEVAUX.
Macrobius, c. 56. — Aimé SOLIGNAC.
Madelaine (GODEFROID), c. 57. — Michel BIGONNEAU.
Madeleine de Saint-Joseph, c. 57. — Pierre SEROUET.
Madeleine du Saint-Sacrement, c. 60. — Raymond DARRICAU.
Ste Madeleine-Sophie Barat, c. 61. — Jeanne de CHARRY.
Madrid (ALPHONSE DE), c. 63.
Madrid (CHRISTOPHE DE), c. 63. — Manuel RUIZ JURADO.
Madrigal (JEAN-BAPTISTE DE), c. 65. — Manuel de CASTRO.
Maendl (GASPARD), c. 66. — Constantin BECKER.
Maes (BONIFACE), c. 67. — Archange HOUBAERT.
Maestro (JOSEPH), c. 68. — Pablo M. GARRIDO.
Maffei (FRANÇOISE), c. 69. — Francesco ANDREU.
Maffei (PAUL), c. 70. — Anthony BULL.
Maffei (PIERRE-ANTOINE), c. 71. — Giuseppe MELLINATO.
Mager (ALOIS-AUGUSTE), c. 71. — Ursmar ENGELMANN.
Maggio (FRANÇOIS-MARIE), c. 73. — Francesco ANDREU.
Maggio (LAURENT), c. 74. — Mario SCADUTO.
Magistère, c. 76. — Joseph LÉCUYER.
Magistri (YVES), c. 90. — André RAYEZ.
Magnanimité, c. 91. — François MARTY.
Magnus Unnonis, c. 97. — Tore NYBERG.
Mahieu (JEAN), c. 99. — Archange HOUBAERT.
Mahieu (JÉROME), c. 99. — Guibert MICHIELS.
Maignen (CHARLES), c. 101. — Victor DUGAST.
Maigret (GEORGES), c. 101. — Martijn SCHRAMA.
Maihew (ÉDOUARD), c. 102. — Gerard SITWELL.
Maillard (CLAUDE), c. 103. — Hugues BEYLARD.
Maillard (JEAN), c. 104. — André DERVILLE.
Maillard (OLIVIER), c. 106. — Hugues DEDIEU et André RAYEZ.
Maïmonide (MOÏSE), c. 109. — Georges VAJDA.
Maine de Biran (PIERRE), c. 113. — Henri GOUHIER.
Maintenon (FRANÇOISE D'AUBIGNÉ DE), c. 115. — Raymond DARRICAU.
Maister (JOSEPH), c. 118. — Constantin BECKER.
Maitrise de soi, c. 119. — André DERVILLE.
Majchrowicz (SIMON), c. 120. — Joseph MAJKOWSKI.
Major (JEAN), c. 120. — Hugues BEYLARD.
Makeblijde (LOUIS), c. 121. — Karel PORTEMAN.
Mal. — Position de la question, c. 122. — 1. Les sagesses humaines et le mal, c. 123. — 2. Recherche d'une spécificité chrétienne, c. 126. — 3. Le paradoxe du judéo-christianisme, c. 130. — Étienne BORNE.
S. Malachie, c. 136. — Michael O'CARROLL.
Malachie d'Irlande, c. 137. — Michael O'CARROLL.
Maladie. — 1. La prière du malade dans l'ancien Testament, c. 138. — 2. L'usage chrétien de la maladie, c. 140. — 3. Orientations contemporaines, c. 149. — Irénée NOYE.
Malaval (FRANÇOIS), c. 152. — André DERVILLE.
Malavalette (JOSEPH), c. 159. — Hugues BEYLARD.
Malberg (CAROLINE CARRÉ DE), c. 159. — Yvonne STÉPHAN.
Malderus (JEAN), c. 160. — Silveer DE SMET.
Maldonado (JEAN DE), c. 163. — Francisco J. RODRIGUEZ MOLERO.
Maldonado (PIERRE), c. 165. — Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Mâle (MATTHIEU-ÉMILE), c. 166. — Raymond DARRICAU.
Malebranche (NICOLAS), c. 167. — Geneviève RODIS-LEWIS.
Malègue (JOSEPH), c. 173. — Jean LEBREC.
Malet (ANDRÉ), c. 175. — Louis-Marie TISSINIÉ.
Malevez (LÉOPOLD), c. 177. — Henri HOLSTEIN.
Maleville (GUILLAUME DE), c. 177. — Raymond DARRICAU.
Malige (PROSPER), c. 178. — Amerigo COOLS.
Mallinckrodt (PAULINE DE), c. 179. — Constantin BECKER.
Malobiczky (JEAN), c. 180. — Constantin BECKER.
Malon de Chaide (PIERRE), c. 181. — Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Malou (JEAN-BAPTISTE), c. 183. — Guibert MICHIELS.
Maluenda (LOUIS DE), c. 184. — Manuel de CASTRO.
Malvezzi (PARACLET), c. 186. — Réginald GRÉGOIRE.
Mamert (CLAUDIEN), c. 186. — Aimé SOLIGNAC.
Manceau (JULIEN), c. 190. — Raymond DARRICAU.
Mancinelli (JULES), c. 192. — Bartolomeo GENERO.
Manco (BERNARDIN), c. 194. — Giuseppe MELLINATO.
Manescal (ONUPHRE), c. 194. — Juan ROIG GIRONELLA.
Manfred de Verceil, c. 195. — André DUVAL.
Manfredini (JOSEPH-MARIE), c. 196. — Giuseppe MELLINATO.
Mangot (ADRIEN), c. 197. — Silveer DE SMET.
Mani et Manichéisme, c. 198. — Julien RIES.
Manigart (JEAN-HENRI), c. 215. — Edmond POCHET.
Manjon (ANDRÉ), c. 216. — Francisco J. RODRIGUEZ MOLERO.
Mannaerts (OLIVIER), c. 217. — Manuel RUIZ JURADO.
Manni (AUGUSTIN), c. 220. — Carlo GASBARRI.
Manni (JEAN-BAPTISTE), c. 221. — Giuseppe MELLINATO.
Manning (HENRI-ÉDOUARD), c. 222. — André BOLAND.

Manrique (Ange), c. 227. — Maur Cocheril.
Manrique (Pierre), c. 228. — André Derville.
Mansi (Joseph), c. 229. — Carlo Gasbarri.
Mansuétude, c. 230. — Aimé Solignac.
Manuel Calécas, c. 231. — Daniel Stiernon.
Manuel de Jaen, c. 233. — Buenaventura de Carrocera.
Manzin (Léopold), c. 234. — Constantin Becker.
Manzini (Louis), c. 235. — Gian Ludovico Masetti Zannini.
Manzoni (Alexandre), c. 235. — Pietro Zovatto.
Maran (Prudent), c. 238. — Guy-Marie Oury.
Marandé (Léonard de), c. 239. — Raymond Darricau.
Maraviglia (Joseph-Marie), c. 240. — Francesco Andreu.
Marbode, c. 241. — Réginald Grégoire.
S. Marc, c. 244. — Paul Lamarche.
Marc Aurèle, c. 255. — Michel Spanneut.
Marc d'Aviano, c. 264. — Antonino Rosso da Lanzo.
Marc le diacre, c. 265. — Guerric Couilleau.
Marc Eugénicos, c. 267. — Daniel Stiernon.
Marc de Lisbonne, c. 272. — Fernando Felix Lopes.
Marc le moine, c. 274. — Jean Gribomont.
Marc de Montegallo (Bx), c. 283. — Clément Schmitt.
Marc de la Nativité de la Vierge, c. 284. — Hein Blommestijn.
Marc de Saint-Antoine, c. 287. — Ricardo Sanlés.
Marc de Weida, c. 288. — Anthony Van der Lee.
Marcecalea (Gaétan), c. 289. — Antonio Nieto.
Marcel (Gabriel), c. 290. — Xavier Tilliette.
Ste Marcella, c. 293. — Aimé Solignac.
Marcellien de Bruges, c. 295. — Karel Porteman.
Marcellius (Henri), c. 296. — Constantin Becker.
March (Joseph-Marie), c. 297. — Manuel Ruiz Jurado.
Marchant (Jacques), c. 298. — Edmond Pochet.
Marchant (Pierre), c. 299. — Archange Houbaert.
Marchelli (Romulus), c. 301. — Andrea M. Erba.
Marcheselli (Joseph-Antoine), c. 301. — Gustavo Parisciani.
Marchesi (François), c. 303. — Carlo Gasbarri.
Marchetti (Annibal), c. 304. — Giuseppe Mellinato.
Marchetti (Jean), c. 305. — Francesco Andreu.
Marchetti (Octave), c. 307. — Giuseppe Mellinato.
Marchisio (Michel-Ange), c. 308. — Francesco Andreu.
Marciani (Michel), c. 309. — Antonio Niero.
Marcien, c. 310. — Albert Van Roey.
Marcion, c. 311. — Gilles Pelland.
Maréchal (Joseph), c. 321. — Jean Javaux.
Maréchaux (Bernard), c. 325. — Paul Grammont.
Marée (Valentin), c. 327. — Archange Houbaert.
Mareotti (Trebazio), c. 327. — Gustavo Parisciani.
Margounios (Maxime), c. 329. — Daniel Stiernon.
Marguerite Bourgeoys (Bse), c. 335. — Lucien Campeau.
Ste Marguerite de Cortone, c. 337. — Constantin Becker.
Marguerite Ebner, c. 338. — Siegfried Ringler.
Marguerite d'Oingt, c. 340. — Bernard Gaillard.
Marguerite du Saint-Sacrement († 1648), c. 343. — Hélène de la Croix.
Marguerite du Saint-Sacrement († 1660), c. 344. — Thérèse de Jésus.
Marguerite de Valois, c. 345. — Simone Glasson.
Marguerite zum Güldin Ring, c. 348. — Francis Rapp.
Ste Marguerite-Marie Alacoque, c. 349. — Jacques Le Brun.
Mari (Hyacinthe-Marie), c. 355. — André Duval.
Mariage et vie chrétienne, c. 355. — 1. Le mariage dans le monde contemporain, c. 356. — 2. Valeurs salvifiques et religieuses du mariage dans la Bible, c. 360. — 3. Le mariage comme sacrement, c. 364. — 4. Amour et sacrement, c. 369. — 5. Dimensions trinitaire et ecclésiale du mariage, c. 372. — 6. Mariage chrétien et société humaine, c. 377. — 7. Mariage et sainteté, c. 379. — 8. Mariage et virginité, c. 384. — Pierre Adnès.
Mariage spirituel, c. 388. — 1. Antécédents préchrétiens et gnostiques. c. 389. — 2. Tradition ancienne de l'Église, c. 390. — 3. Les épousailles mystiques de l'hagiographie, c. 394. — 4. Thérèse d'Avila, c. 396. — 5. Jean de la Croix, c. 400. — 6. La théologie mystique moderne, c. 403. — 7. Réponses à quelques problèmes, c. 405. — Pierre Adnès.
Mariani (Antoine-François), c. 408. — Giuseppe Mellinato.
Ste Marie (Vierge). — I. Écriture sainte, c. 409. — Pierre Grelot. — II. Spiritualité mariale chez les Pères de l'Église, c. 423. — Domiciano Fernandez. — III. Du moyen âge aux temps modernes, c. 440. — Théodore Koehler. — IV. De 1650 au début du XX^e^ siècle, c. 460. — Stefano De Fiores. — V. Le XX^e^ siècle, c. 473. — René Laurentin. — VI. Fondements dogmatiques du rôle de Marie dans la vie chrétienne, c. 479. — René Laurentin.
Marie des Anges (Bse), c. 482. — Ermanno Ancilli.
Marie de la Antigua, c. 483. — Ricardo Sanlés.
Marie de la Conception, c. 483. — Marie du Christ.
Marie de la Croix, c. 484. — Isaias Rodriguez.
Marie du Divin Cœur (Bse), c. 485. — Constantin Becker.
Marie de l'Incarnation († 1618; Bse), c. 486. — Marie-Thérèse de Saint-Joseph.
Marie de l'Incarnation, ursuline († 1672). — 1. Vie, c. 487. — 2. Œuvres, c. 491. — 3. Sources, c. 497. — 4. Enseignement spirituel, c. 498. — 5. Essai de synthèse, c. 500. — 6. Influence, c. 505. — Guy-Marie Oury.
Marie de Jésus († 1640), c. 507. — Isaias Rodriguez.
Marie de Jésus d'Agreda, c. 508. — Julio Campos.
Marie de Jésus († 1878), c. 513. — Renée Bloom.
Marie de Jésus († 1884), c. 516. — Jean Lepintre.
Marie de Jésus († 1942), c. 517. — Madeleine de Saint-Joseph.
Marie de Jésus-Crucifié, c. 518. — Carmel de Muret.
Marie d'Oisterwijk, c. 519. — Albert Ampe.
Marie de la Passion, c. 520. — Anne-Marie Foujols.
Marie de la Providence (Bse), c. 523. — Chantal de Seyssel.
Marie de Saint-Albert, c. 525. — Isaias Rodriguez.
Marie de Saint-Joseph († 1603), c. 526. — Isaias Rodriguez.
Marie de Saint-Joseph († 1687), c. 528. — Teófilo Aparicio López.
Marie de Saint-Pierre, c. 528. — Louis Barbé.
Marie du Saint-Sacrement, c. 530. — Thérèse de Jésus.
Marie de Sainte-Euphrasie (sainte), c. 531. — Odile Laugier.
Marie de Sainte-Thérèse, c. 533. — Raymond Darricau.
Marie de la Trinité († 1643), c. 534. — Hélène de la Croix.
Marie de la Trinité († 1656), c. 535. — Henri de Gensac.
Marie (Charles), c. 537. — Eelcko Ypma.
Marie (Pierre), c. 537. — Hugues Beylard.
Marie-Aimée de Jésus, c. 538. — Carmel de Créteil.
Marie-Angélique de Jésus, c. 540. — Marie-Thérèse de Saint-Joseph.
Marie-Anne de Jésus (Bse), c. 540. — Elias Gómez Dominguez.
Marie-Anne de Saint-Joseph, c. 542. — Teófilo Aparicio López.
Marie-Anne de Saint-Siméon, c. 543. — Teófilo Aparicio López.
Marie-Antoine de Lavaur, c. 543. — Willibrord-Christian van Dijk.
Marie-Antoinette de Jésus, c. 546. — Isaias Rodriguez.
Marie-Bonaventure, c. 547. — Hugues Dedieu.

Marie-Catherine de Saint-Augustin, c. 547. — Lucien CAMPEAU.
Marie-Colette du Sacré-Cœur, c. 548. — Étienne LEDEUR.
Marie-Crucifiée de la Conception, c. 549. — Francisco ANDREU.
Marie-Crucifiée de Jésus, c. 551. — Gaetano RAPONI.
Marie-Dolorès, c. 552. — FERNANDO DA RIESE PIO X.
Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus, c. 553. — Raymonde RÈGUE.
Marie-Eugénie de Jésus (Bse), c. 555. — Thérèse DONNET.
Marie-Joseph de Bollène, c. 557. — Pierre PÉANO.
Marie-Joseph du Sacré-Cœur, c. 557. — Élisée ALFORD.
Marie Loyola, c. 558. — Mary Edmond ARROWSMITH.
Marie-Madeleine (SAINTE), c. 559. — Paul-Marie GUILLAUME.
Marie-Madeleine Martinengo (Bse), c. 575. — Antonio ROSSO DA LANZO.
Marie-Madeleine de Pazzi (SAINTE), c. 576. — Ermanno ANCILLI.
Marie-Michèle du Saint-Sacrement (SAINTE), c. 588. — Maria Milena TOFFOLI.
Marie-Perpétue da Luz, c. 591. — Pablo M. GARRIDO.
Marie-Saint-Anselme, c. 593. — Jacques DURANT.
Marie-Thérèse du Sacré-Cœur, c. 594. — CARMEL D'AVIGNON.
Marie-Thérèse de Soubiran (Bse), c. 594. — Marie-France PHILIPPONAT.
Marie-Véronique du Cœur de Jésus, c. 596. — Marie-Charles SORIN.
Marie-Victoire Fornari Strata (Bse), c. 598. — Francesco REPETTO.
Marin (JEAN), c. 600. — Manuel RUIZ JURADO.
Marin (MICHEL), c. 601. — Raymond DARRICAU.
Marini (ERCOLANO), c. 602. — Ermanno ANCILLI.
Marini (PIERRE), c. 603. — Eelcko YPMA.
Marinoni (JEAN-FRANÇOIS), c. 603. — Andrea M. ERBA.
Marion-Brésillac (MELCHIOR DE), c. 604. — Jean GUENNOU.
Maristes, c. 606.
Maritain (JACQUES), c. 606. — Henry BARS.
Marius Mercator, c. 610. — Otto WERMELINGER.
Marius de Saint-François, c. 615. — Hein BLOMMESTIJN.
Marius Victorinus, c. 616. — Aimé SOLIGNAC.
Marius Victorius, c. 623. — Aimé SOLIGNAC.
Markel (AMÉDÉE-MARIE), c. 624. — Giuseppe M. BESUTTI.
Markiewicz (BRONISLAS-BONAVENTURE), c. 625. — Josef MAJKOWSKI.
Marliani (AMBROISE), c. 626. — Anthony BULL.
Marmion (COLUMBA), c. 627. — Thomas DELFORGE.
Marmoiton (VICTOR), c. 630. — Henri de GENSAC.
Marolles (CLAUDE DE), c. 631. — Henri de GENSAC.
Maronite (ÉGLISE), c. 631. — Michel HAYEK.
Maroten (LÉON), c. 644. — Martijn SCHRAMA.
Marquard de Lindau, c. 645. — Clément SCHMITT.
Marquez (CHRISTOPHE), c. 648. — Pablo M. GARRIDO.
Marquez (JEAN), c. 649. — Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Marracci (HIPPOLYTE), c. 650. — Vittorio PASCUCCI.
Marracci (LOUIS), c. 651. — Vittorio PASCUCCI.
Marre (JEAN DE), c. 652. — Guibert MICHIELS.
Marrou (HENRI-IRÉNÉE), c. 653. — Marie-Josèphe RONDEAU.
Mars (SIMON), c. 656. — Archange HOUBAERT.
Marsay (CHARLES-HECTOR), c. 657. — Jean CADIER.
Marsilly (PAUL-ANTOINE de), c. 657. — Raymond DARRICAU.
Marsis (AMBROISE), c. 657. — Raymond DARRICAU.
Marsollier (JACQUES), c. 658. — Irénée NOYE.
Marsot (CHARLES), c. 659. — Étienne LEDEUR.
Martel (ANTOINE), c. 660. — Étienne LEDEUR.
Martel (GABRIEL), c. 661. — Henri de GENSAC.
Martène (EDME), c. 662. — Guy-Marie OURY.
Marthe et Marie, c. 664. — Aimé SOLIGNAC et Lin DONNAT.
Martial de Brive, c. 673. — Willibrord-Christian VAN DIJK.
Martial d'Étampes, c. 675. — Willibrord-Christian VAN DIJK.
Martin III (Bx), c. 677. — Giuseppe CACCIAMANI.
Martin de Braga (SAINT), c. 678. — Manuel C. DÍAZ Y DÍAZ.
Martin de Cochem, c. 680. — Konradin ROTH.
Martin de Laon, c. 682. — Augustin DEVAUX.
Martin de Leibitz, c. 683. — Albert SIEGMUND.
Martin de Léon (SAINT), c. 685. — Aimé SOLIGNAC.
Martin de la Mère de Dieu, c. 686. — Isaias RODRIGUEZ.
Martin de Tours (SAINT), c. 687. — Jacques FONTAINE.
Martin de Troppau, c. 694. — André DUVAL.
Martin (CLAUDE), c. 695. — Guy-Marie OURY.
Martin (DAVID), c. 701. — Jean CADIER.
Martin (GABRIEL), c. 702. — Alphonse CHOPIN.
Martin (GUILLAUME), c. 703. — Raymond DARRICAU.
Martin (HENRI), c. 704. — Irénée NOYE.
Martin (JACQUES), c. 704. — Jean CADIER.
Martin (MARIE DE SAINT-JEAN), c. 705. — Anne LEMAIRE.
Martin (SIMON), c. 707. — Raymond DARRICAU.
Martin-Alphonse de Cordoue, c. 708. — Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Martindale (CYRILLE CHARLES), c. 709. — Geoffrey HOLT.
Martinelli (GEORGES-MARIE), c. 711. — Aimé-Pierre FRUTAZ.
Martinengo (FRANÇOIS), c. 712. — Luigi CHIEROTTI.
Martinet (JOSEPH), c. 713. — Augustin DEVAUX.
Martinez (PIERRE) 714., c. — André DERVILLE.
Martinez y Saez (HIACYNTHE-MARIE), c. 714. — BUENAVENTURA DE CARROCERA.
Martinez Velez (DAMASE), c. 715. — Teófilo APARICIO LÓPEZ.
Martinez (DE WAUCQUIER, MATHIAS), c. 716. — Jos ANDRIESSEN.
Martini (ANTOINE), c. 716. — Pietro ZOVATTO.
Martyre. — I. Les martyrs des premiers siècles, c. 718. — Willy RORDORF. — II. Théologie et spiritualité du martyre, c. 726. — Willy RORDORF. — III. Permanence du martyre dans l'Église, c. 732. — Aimé SOLIGNAC.
Martyrius (SAHDONA), c. 737. — Louis LELOIR.
Marulus (MARC), c. 742. — Niccolò DEL RE.
Maselli (LAURENT), c. 744. — Bartolomeo GENERO.
Masen (JACQUES), c. 745. — Constantin BECKER.
Massa (THOMAS), c. 746. — Giuseppe MELLINATO.
Massaja (GUILLAUME), c. 747. — Antonino ROSSO DA LANZO.
Massemin (PIERRE), c. 749. — Guibert MICHIELS.
Masseron (ALEXANDRE), c. 750. — Willibrord-Christian VAN DIJK.
Massignon (LOUIS), c. 750. — Louis GARDET.
Massillon (JEAN-BAPTISTE), c. 753. — Paul AUVRAY.
Massiot (LÉONARD DE), c. 756. — Guy-Marie OURY.
Masson (CLAUDE), c. 756. — Pierre CLAVEL.
Masson (YVES), c. 757. — André DUVAL.
Massoulié (ANTONIN), c. 757. — Pierre RAFFIN.
Massucci (THOMAS), c. 759. — Bartolomeo GENERO.
Mastelloni (ANDRÉ), c. 760. — Valentino BORG GUSMAN.
Mastrilli (GRÉGOIRE), c. 761. — Bartolomeo GENERO.
Masure (EUGÈNE), c. 762. — Palémon GLORIEUX.
Mata (JEAN DE), c. 764. — Ramón HERNÁNDEZ.
Matamoros (NICOLAS), c. 764. — Manuel de CASTRO.
Matelica (ANTOINE DE), c. 765. — Gustavo PARISCIANI.
Materdona (JEAN-FRANÇOIS), c. 766. — Antonio NIERO.
Materre (ÉTIENNE), c. 767. — Hugues DEDIEU.
Mathias de Bremscheid, c. 768. — Konradin ROTH.
Mathias de Florennes, c. 768. — Guibert MICHIELS.
Mathias de Janov, c. 769. — Jaroslav KADLEC.
Mathias de Linkoeping, c. 770. — Clément SCHMITT.
Mathias de Parme, c. 771. — ISIDORO DA VILLAPADIERNA.
Mathias de Saint-Jean, c. 772. — Hein BLOMMESTIJN.
Matignon (AMBROISE), c. 774. — Henri HOLSTEIN.

Mattei (Alexandre), c. 775. — Niccoló Del Re.
Mattei (Pascal de'), c. 776. — Bartolomeo Genero.
Matteucci (Augustin), c. 777. — Clément Schmitt.
Matthias (Pierre), c. 778. — Silveer De Smet.
Matthieu (saint), c. 779. — Jean Radermakers.
Matthieu d'Agrigente, c. 797. — Pierre Péano.
Matthieu d'Aquasparta, c. 799. — Alexandre-Jean Gondras.
Matthieu de Bascio, c. 802.
Matthieu Cantacuzène, c. 802. — Daniel Stiernon.
Matthieu de Cracovie, c. 804. — Zénon Kaluza.
Matthieu d'Éphèse, c. 808. — Daniel Stiernon.
Matthieu de Jésus-Marie, c. 813. — Isaias Rodriguez.
Matthieu de la Nativité, c. 813. — Manuel de Castro.
Mathieu de Saxe, c. 814. — Adolar Zumkeller.
Matthieu da Veglia, c. 816. — Pietro Zovatto.
Maturana (Marguerite-Marie de), c. 816. — Ricardo Sanlés.
Maturin (Basile William), c. 817. — Geoffrey Holt.
Maucorps (Pierre), c. 818. — Hugues Beylard.
Maucourant (François), c. 819. — André Derville.
Mauden (David de), c. 819. — Jos Andriessen.
Maulbon d'Arbaumont (Jean-François), c. 821. — Raymond Darricau.
Maumigny (René de), c. 822. — Hervé Coathalem.
Maupas du Tour (Henry de), c. 825. — Marius Nepper.
Maur de l'Enfant-Jésus, c. 826. — Hein Blommestijn.
Mauriac (François), c. 831. — Jean Lebrec.
Maurice de Prague, c. 833. — Jaroslav Kadlec.
Maurice de Sully, c. 834. — Réginald Grégoire.
Maxime le Confesseur, c. 836. — Irénée-Henri Dalmais.
Maxime le Grec, c. 847. — Daniel Stiernon.
Maxime le Péloponnésien, c. 851. — Daniel Stiernon.
Maxime de Turin (saint), c. 852. — Alfredo Sáenz.
Maximien de Bernezay, c. 856. — Raymond Darricau.
Maximilien de Deggendorf, c. 858. — Oktavian Schmucki.
Maximilien-Antoine de Jésus, c. 859. — Adolar Zumkeller.
Maximilien-Marie Kolbe (Bx), c. 859. — Ernesto Piacentini.
Maydieu (Jean-Pierre), c. 861. — Pierre Raffin.
Mayer (Adam), c. 862. — Guibert Michiels.
Mayer (Christian), c. 863. — Constantin Becker.
Mayer (Melchior), c. 864. — Adolar Zumkeller.
Mayr (Beda), c. 865. — Albert Siegmund.
Mayr (Félix), c. 866. — Adolar Zumkeller.
Mayr (Georges), c. 867. — Constantin Becker.
Mazarini (Jules), c. 868. — Giuseppe Mellinato.
Mazenod (Eugène de; Bx), c. 869. — Herménégilde Charbonneau.
Mazza (Jacques), c. 871. — Clément Schmitt.
Meazza (Jérôme), c. 872. — Francesco Andreu.
Mechtilde de Hackeborn (sainte), c. 873. — Margot Schmidt.
Mechtilde de Magdebourg, c. 877. — Margot Schmidt.
Mechtilde du Saint-Sacrement, c. 885. — Véronique Andral.
Meda (Philippe), c. 888. — Niccoló Del Re.
Médaille (Jean-Pierre), c. 889. — Marius Nepper.
Médaille (Pierre), c. 980. — Henri de Gensac.
Médecin (le Christ), c. 891. — Gervais Dumeige.
Meder (Jean), c. 901. — Clément Schmitt.
Medici (Paul-Sébastien), c. 902. — Antonio Niero.
Medina (Alphonse de), c. 903. — Fernando Félix López.
Medina (Michel de), c. 904. — Manuel de Castro.
Medina (Pierre de), c. 906. — Isaias Rodriguez.
Méditation, c. 906. — I. De l'Écriture aux auteurs médiévaux, c. 907. — Emmanuel von Severus et Aimé Solignac. — II. Les méthodes dans la spiritualité chrétienne, c. 914. — 1. La *Devotio moderna*, c. 914. — Mathias Goossens. — 2. Dans les écoles de spiritualité, c. 919. — Michel Sauvage. — III. La méditation aujourd'hui, c. 927. — Josef Sudbrack.
Medrano (Pierre de), c. 934. — Armando Nieto.
« **Meffreth** », c. 934. — Volker Honemann.
Mège (Antoine-Joseph), c. 935. — Guy-Marie Oury.
Meignan (Guillaume-René), c. 937. — Jacques Gadille.
Mékhitar Gosh, c. 939. — Boghos Levon Zekiyan.
Mékhitar de Sébaste, c. 940. — Boghos Levon Zekiyan.
Mélancolie, c. 950. — André Derville.
Mélanie l'Ancienne, c. 955. — Nicole Moine.
Mélanie la Jeune (sainte), c. 960. — Nicole Moine.
Melchior de Cetina, c. 966. — Manuel de Castro.
Melchisédech, c. 967. — Jean-Louis Ska.
Mélèce le Confesseur, c. 972. — Daniel Stiernon.
Meli (Antoine), c. 975. — David Gutiérrez.
Melicque (Nicolas de), c. 976. — Raymond Darricau.
Melin (Marie-Ignace), c. 977. — Marie-Marguerite Charbonnier.
Mélis (Jean), c. 978. — Hugues Dedieu.
Méliton (saint), c. 979. — Othmar Perler.
Méliton (Pseudo), c. 990. — Aimé Solignac.
Mello (Guillaume de), c. 990. — Raymond Darricau.
Mémoire, c. 991. — I. La mémoire dans l'Écriture. — II. « *Memoria* » dans la tradition augustinienne, c. 992. — Aimé Solignac. — III. Chez Jean de la Croix, c. 1002. — André Bord.
Menasce (Jean de), c. 1008. — Raymond Darricau.
Mendez (Étienne), c. 1009. — Ramón Hernández.
Mendez de Saint-Jean (Joseph), c. 1010. — Isaias Rodríguez.
Méndiants (querelle des), c. 1010.
Mendo (André), c. 1010. — Manuel Ruiz Jurado.
Mendoza (Inigo de), c. 1012. — Manuel de Castro.
Ménégoz (Eugène), c. 1013. — Jean Cadier.
Ménégoz (Fernand), c. 1013. — Jean Cadier.
Menéndez (Maria-Josefa), c. 1014. — Jeanne de Charry.
Menéndez y Pelayo (Marcelino), c. 1015. — André Baron.
Menéndez-Reigada (Ignace-Gonzalez), c. 1017. — Ramón Hernández.
Meneses (Philippe de), c. 1018. — Antonio Gutiérrez.
Ménestrier (Perrenin), c. 1019. — Raymond Darricau.
Menghi (Jérôme), c. 1019. — Clément Schmitt.
Menghini (Thomas), c. 1020. — Pietro Zovatto.
Menna (Antoine de), c. 1021. — Augustin Devaux.
Menochio (Joseph-Barthélemy), c. 1023. — David Gutiérrez.
Ménologes, c. 1024. — Georges Bottereau.
Menot (Michel), c. 1027. — Hugues Dedieu.
Mentz (Georges), c. 1028. — Constantin Becker.
Merati (Gaétan-Marie), c. 1029. — Francesco Andreu.
Mercédaires, c. 1030. — Elias Gomez Dominguez et Ricardo Sanlés Martinez.
Mercier (Désiré-Joseph), c. 1038. — Guibert Michiels.
Mérite et vie spirituelle, c. 1040. — Aimé Solignac.
Merkelin (Jean), c. 1051. — Adolar Zumkeller.
Merlo de Horst (Jacques), c. 1051. — Albert Ampe.
Mermillod (Gaspard), c. 1053. — Jacques Gadille.
Mersch (Émile), c. 1055. — Henri Holstein.
Merswin (Rulman), c. 1056. — Francis Rapp.
Mertian (Ignace et Eugène), c. 1058. — Lucie Kittel et Denis Sibler.
Merton (Thomas), c. 1060. — John Eudes Bamberger.
Meschler (Maurice), c. 1065. — Constantin Becker.
Mésenguy (François-Philippe), c. 1067. — Raymond Darricau.
Mespolié (François), c. 1069. — André Duval.
Mesrop (Saint), c. 1070. — Boghos Levon Zekiyan.
Messaliens, c. 1074. — Antoine Guillaumont.
Messe (Expositiones Missae), c. 1083. — Angelus A. Haeussling.
Messia Bedoya (Alphonse), c. 1090. — Manuel Ruiz Jurado.
Messier (Robert), c. 1092. — Hugues Dedieu.
Metanoia, c. 1093. — Jacques Guillet.
Métézeau (Paul), c. 1099. — Irénée Noye.
Methley (Richard), c. 1100. — James Hogg.
Méthode Anthrakitès, c. 1103. — Daniel Stiernon.

Méthode de Constantinople (SAINT), c. 1107. — Daniel STIERNON.
Méthode d'Olympe (SAINT), c. 1109. — Herbert A. MUSURILLO.
Méthodes et vie spirituelle, c. 1117. — Michel DUPUY.
Métrophane Kritopoulos, c. 1125. — Daniel STIERNON.
Métrophane de Smyrne, c. 1126. — Daniel STIERNON.
Meur (VINCENT DE), c. 1129. — Jean GUENNOU.
Meurier (HUBERT), c. 1131. — Raymond DARRICAU.
Mexique et Amérique centrale, c. 1132. — Félix ZUBILLAGA.
Meyer (JEAN), c. 1152. — André DUVAL.
Meyere (LOUIS), c. 1153. — Guibert MICHIELS.
Meynard (ANDRÉ-MARIE), c. 1154. — André DUVAL.
Meyronnes (FRANÇOIS de), c. 1155. — Héribert ROSSMANN.
Mézard (ACHILLE), c. 1161. — André DUVAL.
Mezger (FRANÇOIS, JOSEPH ET PAUL), c. 1161. — Karl Friedrich HERMANN.
Mezler (BENOIT), c. 1163. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
Miaskowski (ADRIEN), c. 1163. — Joseph MAJKOWSKI.
Michaelis (ANTOINE), c. 1164. — Henri de GENSAC.
Michaelis (SÉBASTIEN), c. 1165. — Bernard MONTAGNES.
Michaud (CLAUDE), c. 1171. — Gilbert CHÉREST.
Michel Aiguani de Bologne, c. 1172. — Adrien STARING.
Michel des Anges, c. 1173. — Isaias RODRIGUEZ.
Michel de Brescia, c. 1173. — Réginald GRÉGOIRE.
Michel Carcano de Milan, c. 1174. — Clément SCHMITT.
Michel Choniatès, c. 1176. — Aimé SOLIGNAC.
Michel d'Esplugues, c. 1178. — Willibrord-Christian VAN DIJK.
Michel Garicoïts (SAINT), c. 1179. — Pierre DUVIGNAU.
Michel Maleinos, c. 1181. — Daniel STIERNON.
Michel de Massa, c. 1182. — David GUTIÉRREZ.
Michel d'Oudenbosch, c. 1183. — Jean-Pierre TYTGAT.
Michel de Prague, c. 1184. — James HOGG.
Michel de Saint-Augustin, c. 1187. — Albert DEBLAERE.
Michel de Sainte-Catherine, c. 1191. — Adolar ZUMKELLER.
Michel des Saints (SAINT), c. 1192. — Jésús A. LOPEZ CASUSO.
Michel le Syncelle (SAINT), c. 1193. — Daniel STIERNON.
Michel (JEAN), c. 1197. — Pierre PÉANO.
Michel de Vesly (JEAN), c. 1199. — Augustin DEVAUX.
Michel-Ange de Guéret, c. 1201. — Willibrord-Christian VAN DIJK.
Michel-Ange de Raguse, c. 1202. — ISIDORO DE VILLAPADIERNA.
Michel-Ange de Schwyz, c. 1202. — Beda MAYER.
Michel-Ange de Venise, c. 1204. — ISIDORO DE VILLAPADIERNA,
Michelet (MAUR), c. 1204. — Gilbert CHÉREST.
Micheli del Padovano (FRANÇOIS), c. 1205. — Pierre PÉANO.
Mico (JEAN), c. 1206. — Antonio GUTIÉRREZ.
Mignani (LAURE), c. 1208. — David GUTIÉRREZ.
Milet (ARSÈNE), c. 1209. — Jean PIARD.
Militia Christi, c. 1210. — Johann AUER.
Mille (FRANÇOIS-MARIA), c. 1223. — Marcel BERNOS.
Miller (JEAN), c. 1224. — Constantin BECKER.
Millet (JACQUES), c. 1225. — Hugues BEYLARD.
Milley (FRANÇOIS-CLAUDE), c. 1226. — Michel OLPHE-GALLIARD.
Million (FERDINAND), c. 1229. — Jean-Marie RIME.
Millot (JULES), c. 1230. — Paul VIARD.
Milton (JOHN), c. 1231. — Élisabeth BOURCIER.
Minaya (PIERRE VENTURA de), c. 1233. — Manuel de CASTRO.
Minden (JEAN de), c. 1233. — Jérôme POULENC.
Minderer (SEBALD), c. 1234. — Jérôme POULENC.
Minetti (HERMANN), c. 1235. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
Minguella (TORIBIO), c. 1235. — Angel MARTINEZ CUESTA.
Miniatis (ÉLIE), c. 1236. — Daniel STIERNON.
Minime de S. Philippe Néri, c. 1238. — Joachim SMET.
Minimes. — I. Origine, c. 1239. — Alessandro M. GALUZZI. — II. Histoire, c. 1242. — III. Auteurs spirituels, c. 1249. — Raymond DARRICAU.
Ministères. — I. Situation des ministères dans l'Église, c. 1255. — II. Ministères et spiritualité, c. 1264. — Joseph LÉCUYER.
Minucius Félix, c. 1268. — Aimé SOLIGNAC.
Mir y Noguera (MICHEL), c. 1273. — Miquel BATLLORI.
Miracle, c. 1274. — René LATOURELLE.
Miraillet (PIERRE), c. 1286. — Henri de GENSAC.
Miramion (MARIE DE), c. 1286. — André DODIN.
Miranda (LOUIS DE), c. 1288. — Manuel de CASTRO.
Miroir. — I. Littérature des Miroirs au moyen âge, c. 1290. — II. Symbolique du miroir chez les Pères et les médiévaux, c. 1295. — Margot SCHMIDT.
Miroirs des Princes, c. 1303. — Raymond DARRICAU.
Miséricorde. — I. Dans l'antiquité, c. 1313. — II. Dans la Bible, c. 1314. — III. Tradition, c. 1321. — Théodore KOEHLER.
Miséricorde (ŒUVRES DE). — I. Époque patristique c. 1328. — II. Moyen âge, c. 1339. — III. Depuis le 16e siècle, c. 1345. — Irénée NOYE.
Mission et Missions. — I. Mission dans l'Écriture, c. 1349. — Édouard COTHENET. — II. Évangélisation et missions jusqu'au 15e s., c. 1371. — Irénée-Henri DALMAIS. — III. Au 17e s., c. 1377. — Bernard JACQUELINE. — IV. De la Révolution française à Vatican II, c. 1390. — Charles MOLETTE.
Mittner (MATHIAS), c. 1404. — Augustin DEVAUX.
Mlodzianowski (THOMAS), c. 1406. — Joseph MAJKOWSKI.
Mnèmè Theou, c. 1407. — Hermann Josef SIEBEN.
Mocenigo (MARC-ANTOINE), c. 1414. — Antonio NIERO.
Modernisme. — Préliminaires, c. 1415. — 1. Enjeu de la problématique, c. 1419. — 2. Dynamique de la religion, c. 1424. — 3. Pour une Église de cœur, c. 1428. — 4. Du Christ à la christologie, c. 1432. — André BOLAND.
Modeste (AUGUSTE), c. 1440. — Hugues BEYLARD.
Modeste de S.-Amable, c. 1440. — LOUIS-MARIE DU CHRIST.
Modestie, c. 1441. — Georges BOTTEREAU.
Moehler (JEAN-ADAM), c. 1446. — Henri HOLSTEIN.
Moennichs (THÉODORE), c. 1448. — Constantin BECKER.
Moes (ANNA), c. 1450. — André DUVAL.
Moesl (VITAL), c. 1451. — Karl Friedrich HERMANN.
Moine (CLAUDINE), c. 1452. — Jean GUENNOU.
Moïse, c. 1453. — Paul-Marie GUILLAUME.
Moïse Bar Képha, c. 1471. — François GRAFFIN.
Moïse de Khorène (SAINT), c. 1473. — Boghos Levon ZEKIYAN.
Molé de Champlâtreux (MARIE-L.), c. 1475. — André RAYEZ.
Molère (BERNARD), c. 1477. — Jean BECQUET.
Molien (LOUIS-AUGUSTE), c. 1477. — Michel CALAMY.
Molina (ANTOINE DE), c. 1478. — Augustin DEVAUX.
Molinari (NICOLAS), c. 1481. — GIULIO DA SERRE.
Molinier (ÉTIENNE DE), c. 1483. — Raymond DARRICAU.
Molinier (JEAN-BAPTISTE), c. 1484. — Pierre CLAVEL.
Molinos (MICHEL DE). — I. Vie et écrits, c. 1486. — II. Doctrine, c. 1490. — III. Procès et condamnation, c. 1507. — Eulogio PACHO.
Molitor (JEAN), c. 1514. — Joachim SALZGEBER.
Mollat (DONATIEN), c. 1514. — Jacques GUILLET.
Mombaer (JEAN), c. 1516. — Albert DEBLAERE.
Mombritius (BONINUS), c. 1522. — Aimé-Pierre FRUTAZ.
Momigno (ÉVANGÉLISTE DE), c. 1523. — Jérôme POULENC.
Monachisme. — Introduction, c. 1524. — Aimé SOLIGNAC. — I. Dans les religions non chrétiennes, c. 1525. — Pierre MASSEIN. — II. Naissance et développements du monachisme chrétien, c. 1536. — Jean GRIBOMONT. — III. Sens et motivations, c. 1547. — Pierre MIQUEL. — IV. L'Ordo monasticus chrétien, c. 1557. — Jacques DUBOIS. — V. Influence sur la vie chrétienne. — A. 7e-11e s., c. 1571. — Pierre RICHÉ. — B. 11e-13e s.,

c. 1575. — Jacques Dubois. — C. Moines et autres ordres religieux, c. 1579. — Jean Becquet. — D. Après la Réforme, c. 1582. — Karl Suso Frank. — E. 19e s., c. 1587. — David Lunn. — F. Monachisme russe, c. 1591. — Élisabeth Behr-Sigel. — G. Monachisme Féminin, c. 1603. — Aimé Solignac. — VI. Perspectives actuelles, c. 1609. — Emmanuel von Severus.

Monaldi (Basile), c. 1617. — David Gutiérrez.

Moncada (Balthasar de), c. 1617. — Armando Nieto.

Monchanin (Jules), c. 1618. — Édouard Duperray.

Monde. — I. Dans l'Écriture, c. 1620. — Pierre Grelot. — II. Le chrétien et l'Église dans le monde, c. 1633. — Édouard Pousset.

Mondonville (Jeanne Juliard de), c. 1646. — Raymond Darricau.

Mondran (Guillaume-Stanislas), c. 1648. — Henri de Gensac.

Moneglia (Antoine de), c. 1649. — Pierre Péano.

Monestier (Blaise), c. 1650. — Henri de Gensac.

Monfat (Antoine), c. 1650. — Jean Coste.

Mongin (Athanase de), c. 1651. — Guy Oury et Yves Chaussy.

Monier (Prosper), c. 1652. — Jean Clémence.

Monier-Vinard (Henri), c. 1653. — Henri de Gensac.

Monmorel (Charles Le Bourg de), c. 1654. — Raymond Darricau.

Monnier (Henri), c. 1655. — Jean Cadier.

Monnier (Hilarion), c. 1656. — Gilbert Chérest.

Monnin (Alfred), c. 1657. — Henri de Gensac.

Monod (Adolphe), c, 1657. — Jean Cadier.

Monod (Wilfred), c. 1659. — Jean Cadier.

Monsabré (Jacques-Marie), c. 1660. — André Duval.

Montaignac (Louise-Thérèse de), c. 1661. — Hélène de Peufeilhoux.

Montalembert (Charles de), c. 1662. — Yves Marchasson.

Montanari de Bagnacavallo (Jacques), c. 1667. — Hervé Coathalem.

Montañès (Jacques), c. 1668. — Pablo M. Garrido.

Montanisme, c. 1670. — Heinrich Bacht.

Montcheuil (Yves de), c. 1676. — Henri Holstein.

Monte Alverne (François de), c. 1678. — Pierre Péano.

Montefeltro (Augustin de), c. 1678. — Jérôme Poulenc.

Monteiro (Diogo), c. 1680. — André Derville.

Montenard de Tressan (Joseph), c. 1681. — Augustin Devaux.

Montesino (Ambroise de), c. 1682. — Manuel de Castro.

Montfiquet (Raoul de), c. 1684. — Geneviève Hasenohr.

Monti (Louis-Marie), c. 1686. — Erasmo Perniola.

Montis (Paul de), c. 1688. — Raymond Darricau.

Montmorency (Jeanne-Marguerite de), c. 1689. — Raymond Darricau.

Montmorency (Nicolas de), c. 1690. — Louis Grillon.

Montmorency-Laval (François de), c. 1692. — Lucien Campeau.

Montorsoli (Angelo Maria), c. 1694. — Giuseppe M. Besutti.

Montoya (Louis de), c. 1695. — Teófilo Aparicio López.

Moons (Jacques), c. 1696. — Jean-Baptiste Valvekens.

Moors (Bonaventure), c. 1696. — Martijn Schrama.

Morale et vie spirituelle, c. 1697. — 1. Diagnostic, c. 1699. — 2. Conditions spirituelles de la décision morale, c. 1706. — 3. La morale en perspective chrétienne, c. 1711. — Paul Valadier.

Morales (André-Jérome de), c. 1717. — Teófilo Aparicio López.

Morales (Gabriel de), c. 1718. — Teófilo Aparicio López.

Morales (Pierre), c. 1719. — André Derville.

Morawski (Jean), c. 1719. — Joseph Majkowski.

Morawski (Marien-Ignace), c. 1720. — Joseph Majkowski.

Morcelli (Étienne-Antoine), c. 1721. — Giuseppe Mellinato.

More (Gertrude), c. 1722. — Gerard Sitwell.

More (Henry; † 1661), c. 1725. — Francis Edwards.

More (Henry; † 1687), c. 1727. — Margaret Wileman.

Moreau (Basile-Antoine), c. 1728. — Léandre-M. Fréchet.

Moreau (Bertrand), c. 1731. — Edmond Pochet.

Moreau (Charles), c. 1732. — Eelcko Ypma.

Moreau (Denys), c. 1733. — Louis Grillon.

Morel (Robert), c. 1734. — Guy-M. Oury.

Morell (Julienne), c. 1736. — André Duval.

Morello (Brigitte de Jésus), c. 1737. — Francesco Repetto.

Moreno (Christophe), c. 1739. — Manuel de Castro.

Moreno y Diaz (Ézéchiel; Bx), c. 1740. — Teófilo Aparicio López.

Morganti (Pascal), c. 1741. — Ermanno Ancilli.

Morice (Madeleine-Marie), c. 1742. — Grégoire Olivier.

Morigia (Paul), c. 1743. — Georges Dufner.

Morin (Germain), c. 1744. — Guibert Michiels.

Morineau (Jean-Baptiste), c. 1745. — Alphonse Bossard.

Morris (Jean), c. 1746. — Francis Edwards.

Mort. — I. Dans l'Écriture, c. 1747. — Pierre Grelot. — II. Dans l'existence humaine, c. 1758. — Étienne Borne.

Mort (Liturgie de la), c. 1769. — Pierre Adnès.

Mort mystique, c. 1777. — Alois M. Haas.

Mortier (Antonin), c. 1790. — André Duval.

Mortification, c. 1791. — Charles Morel.

Morvan (Paul), c. 1799. — André Duval.

Morvan de Bellegarde (Jean-Baptiste), c. 1800. — Raymond Darricau.

Moschner (François-Marie), c. 1801. — Constantin Becker.

Moser (Ambroise), c. 1802. — André Derville.

Moser (François-Joseph), c. 1803. — René Epp.

Moser (Louis), c. 1804. — James Hogg.

Mott (Hermann), c. 1806. — Jérôme Poulenc.

Mott (Marie-Édouard), c. 1807. — Francis Wenner.

Mougenot (Jean-Francois), c. 1808. — Jacques Gadille.

Mounier (Emmanuel), c. 1809. — Madeleine Barthélemy-Madaule et Jacques Madaule.

Mouroux (Jean), c. 1815. — Gilles Bourdeau.

Mouton (Arthur), c. 1818. — André Sampers.

Moyen, c. 1818. — Michel Dupuy.

Muard (Jean-Baptiste), c. 1826. — Denis Huerre.

Muckermann (Friedrich), c. 1827. — Constantin Becker.

Müllendorf (Julius), c. 1829. — Constantin Becker.

Müller (Déodat), c. 1830. — Gebhard Mueller.

Müller (Michel), c. 1832. — André Sampers.

Müller (Romain), c. 1832. — Albert Siegmund.

Müntzinger (Jean), c. 1833. — Volker Honemann.

Mugnier (Francis), c. 1834. — Francis Wenner.

Mulih (Georges), c. 1835. — Ivan Fuček.

Mullois (Jacques-Isidore), c. 1836. — Jacques Gadille.

Multilocation, c. 1837. — Aimé Solignac.

Mumford (Jacques), c. 1840. — Francis Edwards.

Muniesa (Thomas), c. 1841. — Manuel Ruiz Jurado.

Muñoz (Louis), c. 1842. — Isaias Rodriguez.

Muñoz (Pierre) et **Cañas** (Joseph de), c. 1842. — Manuel Ruiz Jurado.

Mura (Ernest), c. 1844. — Victor Dugast.

Muratori (Louis-Antoine), c. 1844. — Pietro Zovatto.

Murillo (Diego), c. 1847. — Manuel de Castro.

Murray (Daniel), c. 1850. — Michael O'Carroll.

Musart (Charles), c. 1851. — Hugues Beylard.

Muschezele (Laurent), c. 1852. — James Hogg.

Musco (Michel), c. 1854. — Francesco Andreu.

Musius (Corneille), c. 1855. — André Derville.

Musso (Jean-Baptiste), c. 1856. — Francesco Repetto.

Mutschelle (Sébastien), c. 1857. — Constantin Becker.

Mutz (François-Xavier), c. 1858. — Hermann Josef Repplinger.
Muzzarelli (Alphonse), c. 1858. — Giuseppe Mellinato.
Mystère, c. 1861. — Aimé Solignac.
Mystères de la vie du Christ. — I. Étude historique, c. 1874. — Hermann Josef Sieben. — II. Réflexions théologiques, c. 1880. — Werner Loeser.
Mysterienlehre, c. 1886. — André Gozier.
Mystique. — Introduction, c. 1889. — Aimé Solignac. — I. Le phénomène mystique, c. 1893. — Jesús López Gay. — II. Théories de la mystique chrétienne. — A. La littérature mystique au moyen âge, c. 1902. — Albert Deblaere. — B. XVI^e-XX^e siècles, c. 1919. — Pierre Adnès. — III. La vie mystique chrétienne. — 1. Mystique et mystère, c. 1939. — 2. Mystique et foi, c. 1948. — 3. Critères de l'expérience mystique, c. 1955. — 4. Fruits de l'union mystique, c. 1978. — Paul Agaesse et Michel Sales.
Mythe, c. 1984. — Joseph Goetz.

LISTE DES COLLABORATEURS DU DIXIÈME VOLUME

MM. RR. PP.

Adnès (P.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Agaësse (P.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Alford (É.), O.C.D., Avon.
Ampe (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Ancilli (E.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
Andral (V.), Bénédictine du S. Sacrement, Erbalunga, Corse.
Andreu (F.), Théatin, Rome.
Andriessen (J.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Aparicio López (T.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
Arrowsmith (M. E.), Inst. B.M.V., York, Angleterre.
Auer (J.), Pr. Dr., Université de Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
Auvray (P.), Oratorien, Paris.
Bacht (H.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
Bamberger (J. E.), O.C.R., Abbey of Genesee, Piffard, U.S.A.
Barbé (L.), Eudiste, Tours.
Baron (A.), Prof., Université, Orléans.
Bars (H.), Plouha (Côtes-du-Nord).
Barthélemy-Madaule (M.), Prof., Université, Amiens.
Batllori (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
Becker (C.), S.J., Coblenz, Allemagne Fédérale.
Becquet (J.), Abbaye Saint-Martin, Ligugé.
Behr-Sigel (É.), Épinay-sur-Seine.
Bernos (M.), Maître-Assistant à l'Université, Aix-en-Provence.
Besutti (G.-M.), Servite, *Marianum*, Rome.
Beylard (H.), Archiviste, Cormontreuil.
Bigonneau (M.), Dax.
Blommestijn (H.), O.C., Nimègue, Pays-Bas.
Bloom (R.), Société de Marie-Réparatrice, Bruxelles.
Boland (A.), S.J., Chantilly.
Bord (A.), La Brède, (Gironde).
Borg Gusman (V.), O.C., *Institum Carmelitanum*, Rome.
Borne (É.), Inspecteur honoraire de l'Enseignement supérieur, La-Celle-Saint-Cloud.
Bossard (A.), Monfortain, Paris.
Bottereau (G.), S.J., Archiviste, Rome.
Bourcier (É.), Prof., Université, Paris III.
Bourdeau (G.), O.F.M., Lachute (Québec), Canada.
Buenaventura de Carrocera, O.F.M. Cap., Madrid.
Bull (A.), Chanoine régulier du Latran, St. Mary's Abbey, Bodmin, Angleterre.
Cacciamani (G.), O.S.B., Camaldoli, Italie.
Cadier (J.), Pasteur, Montpellier.
Calamy (M.), Oratorien, Cergy.
Campeau (L.), S.J., Montréal, Canada.
Campos (J.), Écoles Pies, Estella, Espagne.
Canévet (M.), Prof., Université, Brest.
Castro (M. de), O.F.M., *Archivo Ibero-Americano*, Madrid.
Charbonneau (H.), O.M.I., Prof., Université, Montréal, Canada.
Charbonnier (M.-M.), Ste-Famille du Sacré-Cœur, Dampmart, (Seine-et-Marne).
Charry (J. de), R.S.C., Archiviste, Rome.
Chérest (G.), Sézanne (Marne).
Chierotti (L.), Lazariste, Sarzana, Italie.
Chopin (A.), Missionnaire de la Plaine, Luçon.
Clavel (P.), Oratorien, Paris.
Clémence (J.), S.J., Annecy.
Coathalem (H.), S. J., Chantilly.
Cocheril (M.), O.C.R., Abbaye de Port-du-Salut, Entrammes.
Cools (A.), Prêtre des SS. CC., Rome.
Coste (J.) Mariste, Rome.
Cothenet (É.), Prof., Institut Catholique, Paris.
Couilleau (G.), O.C.R., Abbaye des Gardes, Chemillé.
Dalmais (I.-H.), O.P., Prof., Institut Catholique, Paris.
Darricau (R.), Prof., Université, Bordeaux.
Deblaere (A.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Dedieu (H.), O.F.M., Archiviste, Limoges.
De Fiorés (S.), Montfortain, Rome.
Delforge (Th.), O.S.B., Maredsous, Belgique.
Del Re (N.), Bibliothèque Vaticane, Rome.
Derville (A.), S.J., Chantilly.
De Smet (S.), S.J., Heverlee, Belgique.
Desprez (V.), O.S.B., Abbaye de Ligugé.
Devaux (A.), Chartreux, Sélignac.
Díaz y Díaz (M. C.), Prof., Université Saint-Jacques, Compostelle.
Dodin (A.), Lazariste, Prof., Institut Catholique, Angers.
Donnat (Lin), O.S.B., Saint-Benoît-sur-Loire.
Donnet (Th.), Religieuse de l'Assomption, Paris.
Dubois (J.), O.S.B., Abbaye Sainte-Marie, Paris.
Dufner (G.), O.S.B., Abbaye d'Engelberg, Suisse.
Dugast (V.), Religieux de Saint-Vincent-de-Paul, Paris.
Dumeige (G.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Duperray (É.), Paris.
Dufuy (M.), P.S.S., Séminaire Jean XXIII, Kinshasa, Zaïre.
Durant (J.), Père Blanc, Rome.
Duval (A.), O.P., Archiviste, Le Saulchoir, Paris.
Duvignau (P.), Père de Bétharram, Bethléem, Israël.
Edwards (F.), S.J., Archiviste, Londres.
Engelmann (U.), O.S.B., Abbaye de Beuron, Allemagne Fédérale.
Epp (R.), diocèse de Strasbourg.
Erba (A. M.), Barnabite, Rome.
Felix Lopes (F.), O.F.M., Lisbonne.
Fernandez (D.), C.M.F., Madrid.
Fernando da Riese Pio X, O.F.M. Cap., Rome.
Fontaine (J.), Prof., Université, Paris IV.
Foujols (A.-M.), F.M.M., Rome.
Frank (K. S.), O.F.M., Prof., Université Fribourg-en-Brisgau, Allemagne Fédérale.
Fréchet (L.-M.), Sainte-Croix, Rome.
Frutaz (Mgr A.-P.), Sous-secrétaire de la Congrégation pour les Causes des Saints, Vatican.
Fuček (I.), Zagreb, Yougoslavie.
Gadille (J.), Prof., Université, Lyon.
Gaillard (B.), Chartreux, Sélignac.
Galuzzi (A. M.), Minime, Prof., Université du Latran, Rome.
Gardet (L.), Saint-Maximin, La Sainte-Baume.
Garrido (P. M.), O. C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
Gasbarri (C.), Oratorien, Rome.
Genero (B.), S. J., Prof., Faculté de Théologie, Naples.
Gensac (H. de), S.J., Archiviste, Toulouse.
Giulio da Serre, O.F.M. Cap.
Glasson (S.), Bulle, Suisse.
Glorieux (Mgr P.), Lille.
Goetz (J.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Gómez Dominguez (E.), Mercédaire, Madrid.
Gondras (A.-J.), C.N.R.S., Paris.

Goossens (M.), O.F.M., La Haye, Pays-Bas.
Gouhier (H.), Professeur honoraire, Sorbonne, Paris.
Gozier (A.), O.S.B., Abbaye Sainte-Marie, Paris.
Graffin (F.), S.J., Prof., Institut Catholique, Paris.
Grammont (P.), O.S.B., Abbaye du Bec-Hellouin.
Grégoire (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Grelot (P.), Prof., Institut Catholique, Paris.
Gribomont (J.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Grillon (L.), Chantilly.
Guennou (J.), Missions Étrangères, Paris.
Guillaume (P.-M.), diocèse d'Amiens.
Guillaumont (A.), Prof. au Collège de France, Paris.
Guillet (J.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Gutiérrez (A.), O.P., *Instituto storico*, Salamanque, Espagne.
Gutiérrez (D.), O.S.A., Rome.
Haas (A.), Prof., Université, Zurich, Suisse.
Haeussling (A. A.), O.S.B., Abbaye de Maria Laach, Allemagne Fédérale.
Hasenohr (G.), Prof., Université, Paris-Nord.
Hayek (M.), Prof., Institut Catholique, Paris.
Hélène de la Croix, O.C.D., Beaune.
Hermann (K. F.), O.S.B., Prof., Université St. Peter, Salzbourg, Autriche.
Hernández (R.), O.P., Salamanque, Espagne.
Hogg (J.), Prof., Université, Salzbourg, Autriche.
Holstein (H.), S.J., Paris.
Holt (G.), S.J., Londres.
Honemann (V.), Pr. Dr., Université libre de Berlin.
Houbaert (A.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
Huerre (D.), O.S.B., Abbaye de la Pierre-qui-Vire.
Isidoro de Villapadierna, O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.
Jacqueline (Mgr B.), Secrétariat pour les non-chrétiens, Vatican.
Javaux (J.), S.J., Liège, Belgique.
Kadlec (J.), Pr. Dr., Litomerice, Tchécoslovaquie.
Kaluza (Z.), C.N.R.S., Paris.
Kittel (L.), Sœur de la Divine Providence, Strasbourg.
Koehler (T.), S.M., Prof., Université de Dayton, U.S.A.
Lamarche (P.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Latourelle (R.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Laugier (O.), Bon Pasteur, Loos, (Nord).
Laurentin (R.), Grand-Bourg, Évry.
Lebrec (J.), Prof., Institut Catholique, Paris.
Le Brun (J.), Prof., École pratique des Hautes Études, Paris.
Lécuyer (J.), Spiritain, Rome.
Ledeur (É.), Chanoine, Besançon.
Leloir (L.), O.S.B., Abbaye de Clervaux, Luxembourg.
Lemaire (A.), O.S.U., Athènes, Grèce.
Lepintre (J.), S.J., Marseille.
Loeser (W.), S.J., Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
López Casuso (J. A.), O.S.T., Alcazar de San Juan, Espagne.
López Gay (J.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Louis-Marie du Christ, O.C.D., Avon.
Lunn (D.), Dr., Clifton, Bristol, Angleterre.
Madaule (J.), Paris.
Madeleine de Saint-Joseph, O.C.D., Clamart.
Majkowski (J.), S.J., Varsovie.
Marchasson (Y.), Prof., Institut Catholique, Paris.
Marie du Christ, O.C.D., Aix-en-Provence.
Marie-Thérèse de Saint-Joseph, O.C.D., Pontoise.
Martinez Cuesta (A.), Récollet de Saint-Augustin, Rome.
Marty (F.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Masetti Zannini (G. L.), Rome.
Massein (P.), O.S.B., Abbaye de Saint-Wandrille.
Mayer (B.), O.F.M. Cap., Archiviste, Lucerne, Suisse.
Mellinato (G.), S.J., Gorizia, Italie.
Michiels (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Leuven, Belgique.
Miquel (P.), O.S.B., Abbaye Saint-Martin, Ligugé.
Moine (N.), Maître-Assistant à l'Université, Reims.
Molette (C.), Chanoine, Paris.
Montagnes (B.), O.P., Marseille.
Morel (Ch.), S.J., Aix-en-Provence.
Mueller (G.), O.S.B., Abbaye d'Einsiedeln.
Musurillo (H. A.), S.J.
Nepper (M.), S.J., Le Puy.
Niero (Mgr A.), Seminario Patriarchale, Venise.
Nieto (A.), S.J., Lima, Pérou.
Noye (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
Nyberg (T.), Lecteur à l'Université, Odense, Danemark.
O'Carroll (M.), Spiritain, Dublin, Irlande.
Ollivier (G.), O.S.B., Abbaye de Landévénec.
Olphe-Galliard (M.), S.J., Toulouse.
Oury (G.-M.), O.S.B., Abbaye de Solesmes.
Pacho (R.), O.C.D., *Teresianum*, Rome.
Parisciani (G.), O.F.M. Conv., *Seraphicum*, Rome.
Pascucci (V.), Clerc régulier de la Mère de Dieu, Lucques, Italie.
Péano (P.), Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Pelland (G.), S.J., Prof., Université Grégorienne, Rome.
Perler (Mgr O.), Professeur émérite, Fribourg, Suisse.
Perniola (E.), Institut de Marie-Immaculée, Noto, Italie.
Peufeilhoux (H.), Oblate du Cœur de Jésus, Montluçon.
Philipponat (M.-F.), Marie-Auxiliatrice, Villepinte, près Paris.
Piacentini (E.), O.F.M. Conv., Rome.
Piard (J.), Archiviste, diocèse de Laval.
Pochet (Ed.), Chanoine, Liège.
Porteman (K.), Prof., Université, Leuven, Belgique.
Poulenc (J.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Pousset (É.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Radermakers (J.), S.J., Prof., Séminaire Théologique, Bruxelles.
Raffin (P.), O.P., Paris.
Raponi (G.), Passioniste, Rome.
Rapp (F.), Prof., Université, Strasbourg.
Ravier (A.), S.J., Chantilly.
Rayez (A.), S.J., Chantilly.
Repetto (Mgr Fr.), Gênes, Italie.
Repplinger (M. J.), S.J., Francfort/Main, Allemagne Fédérale.
Riché (P.), Prof., Université, Nanterre.
Ries (J.), Prof., Université, Louvain-la-Neuve, Belgique.
Rime (J.-M.), Missionnaire de S. François de Sales, Annecy.
Ringler (S.), Essen, Allemagne Fédérale.
Rodis-Lewis (G.), Prof., Université, Paris.
Rodriguez (I.), O.C.D., Madrid.
Rodriguez Molero (F. J.), S.J., Grenade, Espagne.
Roig Gironella (J.), S.J., *Analecta Sacra Tarraconensia*, Barcelone, Espagne.
Rondeau (M.-J.), Prof., Université, Caen.
Rordorf (W.), Prof., Université, Neuchâtel, Suisse.
Rossmann (H.), Dr., Université de Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
Rosso da Lanzo (A.), O.F.M. Cap., *Istituto Storico*. Rome.
Roth (K.), O.F.M. Cap., Archiviste, Coblenz, Allemagne Fédérale.
Rouleau (M. C.), Religieuse de la Merci, Burlingame, U.S.A.
Ruiz Jurado (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
Sáenz (A.), S.J., Parana, Argentine.
Sales (M.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
Salzgeber (J.), O.S.B., Abbaye d'Einsiedeln, Suisse.
Sampers (A.), Rédemptoriste, Rome.
Sanlés (R.), Mercédaire, Poyo, Pontevedra, Espagne.
Sauvage (M.), Frère des Écoles Chrétiennes, Paris.
Scaduto (M.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
Schmidt (M.), Dr., Université de Ratisbonne, Allemagne Fédérale.
Schmitt (C.), O.F.M., Grottaferrata (Quaracchi), Italie.
Schmucki (O.), O.F.M. Cap., *Istituto storico*, Rome.
Schrama (M.), O.S.A., *Augustiniana*, Heverlee, Belgique.
Serouet (P.), O.C.D., Paris.
Severus (E. von), O.S.B., Abbaye de Maria Laach, Allemagne Fédérale.
Seyssel (Ch. de), Auxiliatrice, Paris.
Sibler (D.), Frère de la Doctrine Chrétienne, Matzenheim.
Sieben (H.J.), S.J., Prof., Francfort/Main, Allemagne Fédérale.

SIEGMUND (A.), O.S.B., Abbaye de Scheyern, Allemagne Fédérale.
SITWELL (G.), O.S.B., Ampleforth Abbey, Angleterre.
SKA (J.-L.), S.J., Heverlee, Belgique.
SMET (J.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
SOLIGNAC (A.), S.J., Chantilly.
SORIN (M.-Ch.), Religieuse du Cœur de Jésus, Paris.
SPANNEUT (M.), Prof., Facultés Catholiques, Lille.
STARING (A.), O.C., *Institutum Carmelitanum*, Rome.
STÉPHAN (Y.), Saint-Cloud.
STIERNON (D.), A.A., Institut des Études byzantines, Athènes.
SUDBRACK (J.), S.J., *Geist und Leben*, Munich.
THÉRÈSE DE JÉSUS, O.C.D., Clamart.
TILLIETTE (X.), S.J., Prof., Institut Catholique, Paris.
TISSINIÉ (L.-M.), O.C.R., Abbaye Sainte-Marie du Désert, Lévignac.
TOFFOLI (M.-M.), Adoratrice, Madrid.
TYTGAT (J.-P.), O.F.M. Cap., Archiviste, Antwerpen, Belgique.
VAJDA (G.), Prof., École des Hautes-Études, Paris.
VALADIER (P.), S.J., Centre d'études et de recherches, Paris.
VALVEKENS (J.-B.), Prémontré, Abbaye d'Averbode, Belgique.
VAN DER LEE (A.), Pr. Dr., Ankeveen, Pays-Bas.
VAN DIJK (W.-Chr.), O.F.M. Cap., Paris.
VAN ROEY (A.), Prof., Université, Louvain-la-Neuve.
VIARD (P.), Chanoine, Langres.
WAELKENS (R.), Prof., Université, Leuven, Belgique.
WENNER (Fr.), S.J., Chantilly.
WERMELINGER (O.), Pr. Dr., Fribourg, Suisse.
WILEMAN (M.), Dr., Cambridge.
YPMA (E.), O.S.A., Eindhoven, Pays-bas.
ZEKIYAN (B.L.), Mékhitariste, Venise.
ZOVATTO (P.), Prof., Université, Trieste, Italie.
ZUBILLAGA (F.), S.J., *Institutum historicum*, Rome.
ZUMKELLER (A.), O.S.A., Wurtzbourg, Allemagne Fédérale.